



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**A RE-INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS PELOS POVOS DA
AMÉRICA LATINA: PARA UMA NOVA HISTÓRIA DECOLONIAL
DESDE A PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**

DIEGO AUGUSTO DIEHL

BRASÍLIA
2015

DIEGO AUGUSTO DIEHL

**A RE-INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS PELOS POVOS DA AMÉRICA
LATINA: PARA UMA NOVA HISTÓRIA DECOLONIAL DESDE A PRÁXIS DE
LIBERTAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de concentração: Linha de Pesquisa 3
- Sistemas de Justiça, Direitos Humanos e Educação Jurídica.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Alejandra Leonor Pascual

BRASÍLIA

2015

DIEGO AUGUSTO DIEHL

**A RE-INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS PELOS POVOS DA AMÉRICA
LATINA: PARA UMA NOVA HISTÓRIA DECOLONIAL DESDE A PRÁXIS DE
LIBERTAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da
Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Doutor em
Direito.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Alejandra Leonor Pascual
Orientadora – Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Miroslav Milovic
Universidade de Brasília (UnB)

Prof.^a Dr.^a Simone Rodrigues Pinto
Universidade de Brasília (UnB) – Membro Externo

Prof. Dr. Manuel Eugenio Gándara Carballido
Universidad Central de Venezuela (UCV) – Membro Externo

Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa
Universidade de Brasília (UnB) – Membro Suplente

Brasília, 24 de abril de 2015.

Para Rafaela, amor mais lindo do Universo!

Para meus pais Genir e Helena, meus maiores exemplos.

Para todas as lutadoras e lutadores do povo latino-americano, esperança e semente de um mundo novo.

AGRADECIMENTOS

Essa tese é produto de um longo período de lutas, de trabalho, de aprendizado. Para que ela fosse possível, tivemos o apoio de muitas pessoas, a quem queremos agora reconhecer com nosso singelo “obrigado”, “*gracias*”!

Agradeço em primeiro lugar à Alejandra Leonor Pascual, minha orientadora, que me recebeu desde o início de braços abertos e malas cheias de livros de Dussel e tantos outros autores do pensamento latino-americano. Agradeço a ela por toda a ajuda desde a chegada em Brasília até a realização da etapa mexicana deste doutorado que agora se conclui. Agradeço também pela compreensão, pela paciência e pela liberdade que sempre me foram dadas e sem as quais este trabalho jamais teria sido possível.

Em segundo lugar, agradeço a todos os amigos e amigas, colegas, companheiras e companheiros de vida e de lutas no Planalto Central. São tantas pessoas, tanto aprendizado, que citar nomes me levaria a cometer injustiças, necessariamente. Por isso, apenas quero que todas e todos vocês saibam que, de algum modo, seus ensinamentos também foram incorporados nessa tese.

Em terceiro lugar gostaria de agradecer ao professor Enrique Dussel, com quem tive a honra e o privilégio de dialogar durante curtas mas produtivas reuniões no gabinete da Reitoria da *Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)*, na qual o mestre exerceu de forma obediencial o poder que lhe fora conferido pelo mandato de Reitor *pro tempore*, entre 2013 e 2014. Mais que agradecer por me haver recebido, por debater com humildade, por ensinar com perseverança e criticidade, gostaria na verdade de agradecê-lo pela magnitude de toda a sua obra, que conduz já há tantos anos minhas reflexões teóricas e minha ação prática.

Em quarto lugar, gostaria de agradecer a todos aqueles que tornaram possível a realização do estágio mexicano deste doutorado. À CAPES e ao povo brasileiro por financiar o Programa Doutorado-Sanduíche no Exterior, do qual tive a possibilidade de ser bolsista. Ao PPGD-UnB (a quem agradeço no nome da nossa querida Helena), por ter propiciado os trâmites para que esse “sonho latino-americano” se tornasse efetivamente possível. Aos amigos Jacques Novion e Isabel Naranjo (CEPPAC-UnB), e também ao Santiago Galvis e à Francly Lily (estudantes da UNAM), por me terem recebido de forma tão solidária na Cidade do México durante meu primeiro período de adaptação; e ao amigo Miguel Rábago e sua

companheira Alma por todo o apoio em meu segundo momento mexicano, após um largo recorrido pela América do Sul.

Agradeço também a todos os companheiros que me possibilitaram ter um primeiro contato com a ALBA Movimentos Sociais e com as diversas organizações que fazem parte dessa coalizão latino-americana de movimentos sociais bolivarianos. Ao Antonio Goulart, Pedro Bocca, Ricardo Gebrim, João Pedro Stédile e Joaquim Pinheiro, meus agradecimentos pela possibilidade de participar desse momento histórico que foi a 1ª Assembléia Continental de Movimentos Sociais *hacia el ALBA*, em maio de 2013, quando pude finalmente conhecer a lendária Escola Nacional Florestan Fernandes.

Agradeço ainda a todos os companheiros e companheiras que tornaram possível a realização da fase de campo da presente pesquisa. À Dillyane e ao Sérgio por me receberem em Bogotá (na verdade, na cidade de Chia, na região metropolitana da capital colombiana); ao Cristian e seus companheiros da FEAC (Federación de los Estudiantes de Agronomía de Colômbia) por me receberem em Fusagasugá; à Marylen e seu companheiro John, por me receberem em Popayán e por me possibilitarem conhecer melhor o *Congreso de los Pueblos*.

Agradeço ao Raphael Seabra, por me haver colocado em contato com a companheira Daniela Segovia, o que me possibilitou realizar a etapa venezuelana da presente pesquisa. Agradeço também a Ruben Pereira (coordenador de movimentos sociais da ALBA-TCP), a Tony León (sindicalista da PDVSA), a Orlando Pérez e seus companheiros do sindicato de educadores, que me permitiram compreender melhor a situação atual da Revolução Bolivariana na Venezuela pós-Chávez. Também à diretora da *Escuela de Derechos Humanos*, Dr^a Wendy Torres, e ao professor Manuel Gándara, por me haverem apresentado essa experiência ligada à *Defensoría del Pueblo*, que confirma a possibilidade de descolonizar os direitos humanos na América Latina.

Pela curta estância equatoriana, agradeço em primeiro lugar ao professor François Houtart, a quem tive a honra de conhecer na 1ª Assembléia Continental da ALBA Movimentos Sociais, e que vive hoje em Quito na *Fundación Pueblo Índio* (a quem agradeço pela possibilidade de permanecer durante alguns dias, retornando a um ambiente marcado pela teologia da libertação). Agradeço também a Edgard de la Cueva (sindicato dos petroleiros), a Osvaldo León (comunicador popular da ALAI), a Irene León (pesquisadora da FEDAEPS), a Franklin Columba (dirigente indígena-

camponês da FENOCIN) e a Romélio Guanau (dirigente indígena-camponês da CNC), pelos esclarecimentos que me foram dados quanto à conjuntura política equatoriana e suas ligações ao as possibilidades de construção do projeto bolivariano neste belo país.

Entre os companheiros peruanos, meu agradecimento especial será ao António Zambrano e à Nury (ambos do MPP), que me receberam em suas casas e com quem pudemos dialogar mais longamente sobre a complexa conjuntura política peruana. Também agradeço a Ricardo Jimenez e sua companheira Lucía (La Junta), à feminista Rosa (MMM) e ao dirigente camponês Jorge (CCP), por compartilhar suas visões de mundo quanto às dificuldades para a construção do projeto bolivariano no Peru.

Agradeço à Heloisa Jimenez, por me haver colocado em contato com o amigo Casimiro Blanchard, com quem pude conhecer melhor as *calles paceñas*, durante os poucos dias que permaneci na Bolívia. Agradeço às companheiras da Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originárias de Bolívia “Bartolina Sisa”, por compartilhar sua leitura sobre o governo *de movimientos sociales* encabeçado por Evo Morales, e sobre os desafios para a articulação do capítulo boliviano da ALBA Movimentos Sociais.

Minha estância chilena não teria sido possível sem o apoio do companheiro e colega João Telésforo Medeiros Filho (UnB), e de seus amigos Cristian e Francisca, casal que solidariamente me recebeu em Santiago, onde pude dialogar com Luis Francisco Reyes (Izquierda Democrática), com Aland Castro e Dóris González (movimiento de pobladores) e com o histórico militante José “Pepe” Aravena (presidente dos Urracas-Emaús no Chile, que nos contou um pouco sobre a construção do poder popular durante o governo de Salvador Allende). Agradeço também aos companheiros de Concepción, sobretudo a Mauricio e Hugo (que praticam desde já, entre os emaus chilenos, a velha consigna de Marx “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”), e também à Claudia e seus companheiros da UNE (Unión Nacional Estudiantil), que além de me situarem na complexa conjuntura política chilena pós-Pinochet, também delineararam um pouco dos desafios para a construção do capítulo chileno da ALBA Movimentos Sociais.

Na Argentina, esse recorrido jamais teria sido possível sem a amizade dos tempos de UFPA do economista marxista Paul Cooney. Agradeço também aos

companheiros cordobeses Pablo e Marcela e às portenhas Carina e Ana (Frente Popular Darío Santillán); a Aldana, Catarina, Nahuel e todos os militantes do movimento *Seamos Libres*; a Manuel Bertoldi, Juan Manuel e todos os militantes do movimento *Pátria Grande*, e também a Fernando Cardozo e à companheira Noeli da CTA (segunda maior central sindical da Argentina, integrante da ALBA Movimentos Sociais).

Concluindo o recorrido sul-americano no Uruguai (infelizmente não nos foi possível entrevistar companheiros paraguaios), gostaríamos de fazer um agradecimento especial à grande companheira tupamara Anahit Aharonian, que nos acompanhou pessoalmente em nossas entrevistas com militantes da FEU (*Federación Estudiantil de Uruguay*), do cooperativismo de moradia da FUCVAM (a quem agradecemos no nome dos companheiros Fernando, Walter e Tito), do sindicalismo unificado em torno da PIT-CNT (a quem agradecemos no nome de Gabriel Melgarejo e Hector Castellano), e também com ambientalistas da *Comisión de Defensa del Agua y la Vida* (a quem agradecemos no nome do companheiro Néstor Perdo) e da *Organización Sanitaria del Estado* (com nossos agradecimentos à companheira Carmen).

Por fim, ainda no âmbito da ALBA Movimentos Sociais, não poderíamos deixar de agradecer também aos companheiros militantes mexicanos, com os quais tivemos maior oportunidade de dialogar durante essa fase latino-americana do nosso doutorado. Desse modo, no nome do companheiro Magdiel Sanchez Quiroz gostaria de agradecer o acolhimento dado pelos *Jovenes Ante el Desastre y la Emergência Nacional (JEN)*, e no nome do companheiro Marcos Tello agradecer a todos os companheiros do *Movimiento de Liberación Nacional (MLN)*.

Quero agradecer especialmente ao amigo Jorge Alberto Reyes Lopez por todo o apoio e ajuda no contato com o professor Dussel, e também por nos incluir nas atividades da *Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL)*, ao doutor Oscar Correas e a todo o grupo *Crítica Jurídica* pelos diálogos críticos em torno da teoria do direito, dos direitos humanos *etc.* Meus agradecimentos também a Mylai Burgos e ao *Colectivo RADAR*, aos professores Jesus António de la Torre Rangel e Alejandro Rosillo Martínez, com os quais pudemos dialogar sobre temas relacionados à presente tese durante nossa estância mexicana.

Agradeço por fim aos demais amigos “mexicanos” (ainda que de diferentes nacionalidades), com quem pudemos conhecer alguns elementos dessa rica e

densa cultura latino-americana: Victor Pueyo, suas histórias e nossos duelos de xadrez; Matías Pérez e nossas análises sobre o futebol latino-americano; Lucas Machado e os passeios antropológico-arqueológicos; Luz Arinda e Álvaro e nossas análises (bem brasileiras) sobre os costumes e a culinária mexicana, sobre os movimentos sociais mexicanos e brasileiros *etc*; Marina pelas dicas culturais; e Fredy pelas conversas descontraídas após as aulas ou nos sábados a tarde.

Voltando ao Brasil, quero agradecer a todos os amigos, colegas e companheiros que de algum modo contribuíram com suas opiniões quanto aos diferentes temas abordados nessa tese. Aos companheiros do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS) meus agradecimentos pelos diálogos que pudemos travar nos Espaços de Discussão “Teorias críticas, América Latina e Epistemologias do Sul” (Natal, 2013) e “Direito e marxismo” (Curitiba, 2014). Agradeço também ao Andhré-Luiz Tisserant, amigo de longa data, pelos comentários feitos na versão quase-final desta tese.

Agradeço por fim aos membros da banca examinadora, professores José Geraldo de Sousa Junior e Alexandre Bernardino Costa por levarem a frente o sonho de Roberto Lyra Filho e seu “Direito Achado na Rua”. Professor Miroslav Milovic por mostrar ser possível pensar filosoficamente o comunismo hoje, e em plena pós-graduação em Direito! Professora Simone Rodrigues Pinto, por nos ter propiciado no CEPPAC-UnB discussões sobre alguns dos autores fundamentais para pensarmos a Pátria Grande latino-americana. E Professor Manuel Gándara, a quem repito os agradecimentos anteriores acrescentando um agradecimento especial por haver disponibilizado parte de sua curta estância pós-doutoral no Brasil para discutir conosco, na Universidade idealizada por Darcy e por Anísio, sobre alguns temas candentes hoje para a re-invenção dos direitos humanos.

A todos vocês, que fazem parte da nossa Pátria Grande, que sonha e que luta por libertação, *muchas gracias!*

“Companheiros, o jogo europeu acabou definitivamente, há que encontrar outra coisa. Podemos fazer qualquer coisa agora à condição de não imitar a Europa, de não nos deixar tornarmos obsessivos com o desejo de alcançar a Europa”. (Frantz Fanon)

*“Ou inventamos, ou erramos”.
(Simón Rodríguez)*

DIEHL, Diego Augusto. **A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais**. 2015. 393 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

RESUMO:

A presente tese procura contribuir teoricamente, sob uma perspectiva crítica e decolonial, para a re-invenção dos direitos humanos no atual contexto de insurgência dos movimentos sociais latino-americanos. Para isso, num primeiro momento procedemos a des-construção da concepção liberal, moderna-colonial dos direitos humanos, a partir de quatro aportes fundamentais: a reconstrução histórica do processo da “invenção” dos direitos humanos na Europa Ocidental sob uma perspectiva efetivamente mundial; o resgate da crítica marxiana dos direitos humanos; a crítica decolonial aos cânones do pensamento moderno-colonial que fundamentam a concepção dominante sobre direitos humanos; e a análise da situação atual de violação massiva de direitos humanos em diversas as partes do mundo, sobretudo na América Latina. Diante das inconsistências identificadas na perspectiva eurocêntrica dos direitos humanos e nas instituições atualmente voltadas à sua proteção, passamos então a re-construir suas bases desde a Ética da Libertação de Enrique DUSSEL, com o objetivo de identificar um novo fundamento crítico e universalista possível, referenciado no paradigma da vida concreta, a partir do qual o diálogo intercultural se torna possível, sobretudo entre os povos oprimidos que lutam por sua libertação. Os movimentos sociais, como “comunidades críticas de vítimas”, são hoje uma das principais formas pelas quais os oprimidos desenvolvem essa práxis de libertação, que luta pela afirmação de seus direitos humanos re-inventados nos diversos campos sociais. Procuramos então oferecer alguns aportes para uma concepção crítica dos campos jurídico e político, considerados como espaços sociais decisivos na luta para que os direitos humanos sejam “levados a sério” na América Latina. Por fim, analisamos no último capítulo a experiência da Articulação Continental de Movimentos Sociais *hacia el ALBA*, alguns dos desafios dessa coalizão latino-americana de movimentos sociais, as características fundamentais do pro-jeto político bolivariano, e suas potencialidades na luta pela trans-formação das instituições voltadas à proteção dos direitos humanos nos âmbitos nacionais e supranacionais.

Palavras-chave: direitos humanos; Ética da Libertação; Política da Libertação; movimentos sociais; ALBA Movimentos Sociais.

DIEHL, Diego Augusto. **La re-invencción de los derechos humanos por los pueblos de América Latina: hacia una nueva historia decolonial desde la praxis de liberación de los movimientos sociales.** 2015. 393 h. Tesis (Doutorado en Derecho) – Facultad de Derecho, Universidad de Brasília, Brasília, 2015.

RESÚMEN:

La presente tesis busca contribuir teóricamente, desde una perspectiva crítica e decolonial, hacia la re-invencción de los derechos humanos en el actual contexto de insurgencia de los movimientos sociales latino-americanos. Para eso, en un primer momento hacemos la de-construcción de la concepción liberal, moderna-colonial de los derechos humanos, por medio de cuatro aportes fundamentales: la reconstrucción histórica del proceso de la “invencción” de los derechos humanos en Europa Occidental desde una perspectiva efectivamente mundial; el rescate de la crítica marxiana de los derechos humanos; la crítica decolonial a los cánones del pensamiento moderno-colonial que fundamentan la concepción dominante sobre derechos humanos; e el análisis de la situación actual de violación masiva de los derechos humanos en diversas partes del mundo, y sobretodo en América Latina. Diante de las inconsistencias identificadas en la perspectiva eurocêntrica de los derechos humanos y en las instituciones actualmente voltadas a su protección, pasamos a re-construir sus bases desde la Ética da Liberación de Enrique DUSSEL, con el objetivo de identificar un nuevo fundamento crítico y universalista posible, referenciado en el paradigma de la vida concreta, a partir del cual el diálogo intercultural se torna posible, sobretodo entre los pueblos oprimidos que luchan por la liberación. Los movimientos sociales, como “comunidades críticas de víctimas”, són hoy una de las principales formas por las cuales los oprimidos llevan esa praxis de libertação, que lucha por la afirmación de sus derechos humanos re-inventados en los distintos campos sociais. Buscamos traer entonces algunos aportes para una concepción crítica de los campos jurídico y político, considerados como espacios sociales decisivos en la lucha para que los derechos humanos sean “tomados en serio” en América Latina. Por fin, analizamos en el último capítulo la experiencia de la Articulación Continental de Movimientos Sociais *hacia el ALBA*, algunos de los desafíos de esa coalición latino-americana de movimientos sociales, las características fundamentales del proyecto político bolivariano, y sus potencialidades en la lucha por la trans-formación de las instituciones voltadas a la protección de los derechos humanos en los ámbitos nacionales e supranacionales.

Palabras-clave: derechos humanos; Ética de la liberación; Política de la Liberación; movimientos sociales; ALBA Movimientos Sociales.

DIEHL, Diego Augusto. **The re-invention of human rights in Latin América: towards a new decolonial history by the praxis of liberation from the social movements.** 2015. 393 p. Thesis (PhD in Law) – Law Faculty, University of Brasília, Brasília, 2015.

ABSTRACT:

This thesis aims to contribute theoretically, from a critical and decolonial perspective, to the re-invention of human rights in the current context of insurgency of Latin American social movements. For this, at first we proceed the de-construction of the liberal and modern-colonial conception of human rights, taking four critical contributions: the reconstruction of the historical process of "invention" of human rights in Western Europe under a truly global perspective; the rescue of the marxian critique of human rights; the a decolonial analysis about some canons of the modern-colonial thinking, who structurates the dominant conception of human rights; and the analysis of the current situation of massive violation of human rights in many parts of the world, and especially in Latin America. Given the inconsistencies identified in the eurocentric perspective of human rights and in the institutions currently aimed at their protection, we start to re-build its bases taking Enrique Dussel's *Ethics of Liberation*, aiming to identify a possible new critical and universalist foundation for human rights, referenced in the *real life paradigm*, from which the intercultural dialogue is possible, especially among the oppressed peoples who fights for liberation. Social movements, as "critical victims communities," are today one of the main ways in which the oppressed people develops the praxis of liberation, which struggle to affirmate their re-invented human rights in many social fields. We then try to offer some contributions to a critical conception of the legal and political fields, considered as decisive social spaces to "take human rights seriously" in Latin America. Finally, we analyze in the last chapter the experience of the Continental Coordination of Social Movements "hacia el ALBA", some of the challenges of this Latin American coalition of social movements, some characteristics of the bolivarian political project, and its potential in the struggle for trans-formate institutions devoted to the human rights protection in national and supranational levels.

Keywords: human rights, Ethics of Liberation, Politics of Liberation, social movements, ALBA Social Movements

LISTA DE ABREVIATURAS

- AJP – Assessoria Jurídica Popular
- ALBA – Aliança Bolivariana para os povos de Nuestra América
- ALBA-TCP – *Alternativa Bolivariana para las Américas – Tratado de Comércio de los Pueblos*
- ALCA – Área de Livre Comércio das Américas
- CELAC – Comunidade de Estados Latino-americanos e Caribenhos
- CMS – Coordenação de Movimentos Sociais
- CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos
- Corte IDH – Corte Interamericana de Direitos Humanos
- DHCP – Direitos humanos civis e políticos
- DHESCA – Direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais
- EUA – Estados Unidos da América
- EZLN – Exército Zapatista de Libertação Nacional
- FSM – Fórum Social Mundial
- LGBTTT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
- MERCOSUL – Mercado Comum do Sul
- MAS – *Movimiento al Socialismo*
- MINUSTAH – Missão das Nações Unidas para a estabilização no Haiti.
- MST – Movimento de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem-Terra
- OEA – Organização dos Estados Americanos
- ONG – Organização Não-Governamental
- ONU – Organização das Nações Unidas
- SUCRE – *Sistema Unitário de Compensación Regional de Pagos*
- PIDHCP – Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos
- PIDHESC – Pacto Internacional sobre Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais
- TLC – Tratado de Livre-Comércio
- TPP – *Tribunal Permanente de los Pueblos*
- UNASUL – União de Nações Sulamericanas
- URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 1: Diversos níveis a se considerar.....	148
Figura 1: Diamante ético dos direitos humanos.....	156
Figura 2: Similaridades entre os campos sociais conforme seus respectivos critérios material, formal e de factibilidade.....	202
Figura 3: Os três níveis do político e as três esferas dos níveis institucional ou normativo.....	204
Figura 4: A dialética social do direito.....	213
Figura 5: Da potentia à potestas.....	237
Figura 6: O “social”, o “civil” e o “político”.....	239
Figura 7: Do campo social ao campo político.....	252
Figura 8 – Foto panorâmica da 1ª Assembléia Continental de Movimentos Sociais hacia el ALBA (2013).....	301
Figura 9 – Decoração da plenária da 1ª Assembléia Continental de Movimentos Sociais hacia el ALBA (2013) com bandeiras das organizações participantes.....	302
Figura 10: Organograma atual da ALBA-TCP.....	324
Figura 11 – Placar de votação sobre a resolução sobre responsabilização de empresas transnacionais, ocorrida na 26ª reunião do Conselho de Direitos Humanos da ONU.....	364

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	29
CAPÍTULO 1. A invenção dos direitos humanos na Modernidade: a era dos direitos?.....	38
1.1. O nascimento da Modernidade e a invenção dos direitos humanos.....	39
1.1.1. “Uma história” eurocêntrica: a “ <i>Invenção dos direitos humanos</i> ” de Lynn Avery HUNT.....	39
1.1.2. Re-Orientar: para um macro-relato crítico sobre o nascimento da Modernidade e da racionalidade moderna.....	41
1.1.2.1. O caráter historicamente periférico da Europa até o nascimento da Modernidade.....	42
1.1.2.2. 1492: o nascimento da Modernidade.....	44
1.1.2.3. Nascimento da racionalidade moderna: colonialidade do ser, do poder e do saber.....	47
1.1.3. A invenção dos direitos humanos desde a perspectiva da crítica da racionalidade moderna-colonial.....	51
1.2. A crítica marxiana dos direitos humanos.....	57
1.2.1. Desfazendo confusões.....	57
1.2.2. O materialismo antropológico de Ludwig FEUERBACH.....	65
1.2.3. A influência de FEUERBACH no materialismo de MARX.....	70
1.2.4. A “questão judaica”: emancipação política, ateísmo e religião.....	75
1.2.5. Direitos do homem e direitos do cidadão.....	81
1.2.6. Emancipação política e emancipação humana.....	87
1.3. Para uma crítica da colonialidade dos direitos humanos.....	95
1.3.1. O nascimento da filosofia política moderna-colonial.....	99
1.3.2. Do <i>ego conquiro</i> ao <i>ego cogito</i> : a consolidação do método da filosofia moderna-colonial em René DESCARTES.....	106
1.3.3. O mito moderno-colonial do estado de natureza em Thomas HOBBS.....	108
1.3.4. A inversão ideológica dos direitos humanos em John LOCKE.....	109
1.3.5. A filosofia moderna-colonial em sua plenitude: a dialética “senhorescravo” de HEGEL.....	111
1.3.6. A colonialidade dos direitos humanos na teoria dos sistemas de Niklas	

LUHMANN.....	115
1.3.7. A colonialidade dos direitos humanos na teoria discursiva de Jürgen HABERMAS.....	118
1.4. Para uma “geopolítica dos direitos humanos” – ou sobre alguns paradoxos da suposta “era dos direitos”.....	124
CAPÍTULO 2. Interculturalidade e transmodernidade: para um paradigma decolonial dos direitos humanos.....	134
2.1. Sistemas de eticidade e concepções sobre a dignidade humana e da natureza.....	137
2.2. O conteúdo fundamental da ética e o <i>impulso ético</i> do sujeito histórico-concreto.....	142
2.3. Ética da Libertação e direitos humanos.....	148
2.3.1. Os critérios fundamentais da Ética da Libertação: razão material, formal e de factibilidade.....	148
2.3.2. A Ética da Libertação como ética crítica das vítimas.....	149
2.3.2.1. O critério crítico-material e os direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DHESCA)s.....	151
2.3.2.2. O critério crítico-formal e os direitos civis e políticos.....	152
2.3.2.3. O critério da factibilidade crítica e a luta estratégica pela efetivação dos direitos humanos.....	153
2.3.3. O “diamante ético dos direitos humanos” e a Ética da Libertação..	154
2.4. A dignidade humana segundo o sistema de eticidade moderno-colonial: o necessário retorno do sujeito concreto.....	157
2.5. Em busca do universalismo perdido: direitos humanos e transmodernidade.....	162
2.6. Diálogo intercultural e hermenêutica analógica-diatópica: momentos de uma práxis de libertação.....	169
2.6.1. A opressão como ponto de partida do diálogo intercultural.....	170
2.6.2. O compromisso com o Outro como condição do diálogo intercultural.....	172
2.6.3. A tradução intercultural a partir da hermenêutica analógica-diatópica.....	175
2.6.4. Os consensos críticos das vítimas como novos direitos a serem conquistados.....	178

CAPÍTULO 3. Para a descolonização epistemológica e institucional dos direitos humanos.....182

3.1. Totalidade e Exterioridade: para uma teoria complexa da articulação dos campos sociais e da posição do sujeito concreto.....	184
3.1.1. As filosofias ontológicas e o mundo da (pseudo-)concreticidade....	184
3.1.2. O ser como Exterioridade e a Filosofia da Libertação.....	189
3.1.3. O método da Filosofia da Libertação: para além da dialética.....	192
3.1.4. Campos e sistemas sociais.....	197
3.2. Os direitos humanos e a analética social do Direito.....	206
3.2.1. O campo jurídico: algumas definições.....	208
3.2.2. A dialética social do direito de Roberto LYRA FILHO.....	211
3.2.3. Para uma analética social do Direito.....	214
3.2.3.1. O problema do método.....	214
3.2.3.2. Os critérios material, formal e de factibilidade jurídica.....	218
3.2.3.3. A crítica do fetichismo jurídico.....	221
3.2.3.4. Os elementos constitutivos da “juridicidade” do Direito.....	226
3.2.4. A analética social dos direitos humanos.....	228
3.3. Política da libertação: a luta pelos direitos humanos no campo político.....	233
3.3.1. O campo político: para uma perspectiva positiva do poder político.....	233
3.3.2. Estado em sentido estrito, Estado ampliado, sociedade civil e sociedade política.....	238
3.3.3. Os critérios material, formal e de factibilidade política.....	240
3.3.4. O povo como <i>hiperpotentia</i> : o bloco social dos oprimidos.....	245
3.3.5. Os movimentos sociais como mobilizadores do bloco social dos oprimidos.....	249
3.3.6. <i>O bloco histórico no poder e a práxis política de libertação como guerra de hegemonia</i>	257
3.3.7. A luta contra-hegemônica pelos direitos humanos.....	260
3.4. Direitos humanos e emancipação humana: a <i>hipótese comunista</i> a partir da Política da Libertação.....	267
3.5. “Levando os direitos a sério”: a luta pelos direitos humanos na América Latina.....	278

CAPÍTULO 4. A comunidade crítica de vítimas latino-americana e seu projeto político: <i>Movimentos Sociais “hacia el ALBA”</i>	286
4.1. As “Dez teses acerca dos movimentos sociais” de GUNDER FRANK e FUENTES.....	290
4.2. <i>ALBA Movimentos Sociais</i> como consenso crítico e latino-americano das vítimas.....	294
4.2.1. A composição de classe dos movimentos sociais.....	295
4.2.2. A construção de uma subjetividade coletiva.....	297
4.2.3. O diálogo intercultural voltado à práxis de libertação.....	304
4.2.4. A construção de uma coalizão latinoamericana de movimentos sociais.....	307
4.2.5. O caráter cíclico dos movimentos sociais: desafios para uma coalizão continental.....	313
4.3. ALBA como pro-jeto político latino-americano.....	319
4.4. A formação do bloco latino-americano dos oprimidos: <i>ALBA Movimentos Sociais</i> e a <i>hiperpotentia</i> latino-americana.....	325
4.4.1. A participação dos movimentos sociais bolivarianos no campo político.....	326
4.4.2. A trans-formação da ordem política vigente: criar poder popular....	330
4.4.2.1. A construção de uma <i>democracia direta e participativa</i> : rumo a um <i>Estado comunal</i>	332
4.4.2.2. A democracia representativa no processo de construção do poder popular.....	335
4.4.2.3. A necessária articulação da democracia direta e protagônica com a democracia representativa.....	338
4.4.3. A construção de uma nova subjetividade coletiva comum na América Latina.....	341
4.5. <i>ALBA Movimentos Sociais</i> e a luta pelos direitos humanos na América Latina.....	348
4.5.1. Ferramentas da luta contra-hegemônica pelos direitos humanos: comunicação, educação, assessoria jurídica popular.....	350
4.5.2. Re-inventando os direitos humanos: a <i>Defensoria del Pueblo</i> e a construção do poder comunal na República Bolivariana da Venezuela.....	356

4.5.3. Re-inventando a proteção internacional aos direitos humanos: responsabilizando empresas transnacionais e construindo um sistema latino-americano de direitos humanos.....	362
CONCLUSÃO.....	370
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	374

INTRODUÇÃO

A América Latina não vive uma “época de cambio”, mas sim um “cambio de época”. O sentido profundo, radical, e até mesmo dramático desta constatação¹ muitas vezes escapa aos mais críticos dos autores, aos mais radicais dos militantes. A América Latina, principal vítima durante cinco séculos da expansão imperial-colonial europeia em seu processo de constituição do sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN; 2005, 2007), encontra-se hoje na vanguarda mundial das lutas pela construção de uma nova sociedade descolonizada, que respeite e garanta as autonomias, as identidades, as dignidades dos seres humanos que aqui vivem.

Considerando que atualmente o capitalismo mundial passa por uma profunda crise estrutural (MESZÁROS, 2009), o sentido de responsabilidade com aquilo que se vem gestando no continente latino-americano ganha um contorno muito mais forte. Talvez não seja exagerado dizer que, no atual momento, joga-se na América Latina o destino de toda a humanidade: entre o socialismo e a barbárie, como dizia Rosa LUXEMBURGO (1974), é na América Latina hoje que se busca mais seriamente a construção de caminhos ao socialismo. Enquanto isso, nos demais continentes o fascismo social se aprofunda, a dependência neocolonial ganha ares dramáticos com a completa financeirização da economia global neoliberal, e a crise ecológica vai se aprofundando cada vez mais.

Talvez seja isso o que signifique este “cambio de época”, inadvertido em sua radicalidade sequer pelos que enunciam este diagnóstico. Quiçá não se trate apenas de uma crise do moderno sistema-mundo capitalista-patriarcal moderno-colonial² (que já seria suficiente para dimensionar o tamanho de uma crise que afeta toda a humanidade), mas, como dizia André GUNDER FRANK (2008), talvez a crise seja de um sistema de 5.000 (cinco mil) anos de história, das culturas neolíticas, dos sistemas econômicos não-equivalências (DUSSEL, 2014), do contraste entre campo e cidade baseado no desequilíbrio e na insustentabilidade.

Diversos estudos recentes demonstram que a humanidade beira uma situação de não-retorno em relação aos recursos naturais existentes no planeta Terra³. Desde o final da década de 1970, já se consome mais que aquilo que a

¹ Esta frase é atribuída ao presidente equatoriano Rafael Correa.

² Pode parecer um conceito demasiado extenso, no entanto o pensamento decolonial contemporâneo evidencia a necessidade de chamar as coisas pelos seus nomes, sem reducionismos. Vide nesse sentido MIGNOLO (2007b).

³ Segundo Wim DIERCKXSENS, citado por BORÓN (2013, p. 249), caso o padrão de consumo da população

natureza consegue repor e o processo entrópico só tem se acelerado mais nos últimos anos⁴.

A racionalidade (irracional) desse processo recebe aceleração máxima na atual fase do capitalismo mundial, produzindo níveis de desigualdade social jamais vistos na história da humanidade, além da crise ecológica profunda que já vivemos, e que tendem a piorar com a manutenção da lógica destrutiva do Capital. O século XXI ganha, portanto, um sentido muito mais dramático, pois fica cada vez mais claro que ou a humanidade acaba com o capitalismo, ou o capitalismo acabará com a humanidade.

É famosa a frase de Simón Rodríguez, o mestre de Bolívar, que dizia: ou inventamos ou erramos. É urgente e necessário inventar, no entanto no atual momento já não podemos errar. Os erros cometidos pelo socialismo do século XX terão consequências muito mais profundas se passarem com o socialismo do século XXI. Por isso, a responsabilidade da filosofia e das ciências *críticas*, dos movimentos sociais, partidos políticos e da militância em geral é muito maior neste momento. Precisamos inventar, e não podemos mais errar.

É com essa perspectiva que a presente tese busca trazer aportes e contribuições para um aspecto fundamental na construção de um *outro mundo possível*, de um socialismo do século XXI que seja um *socialismo raizal* (FALS-BORDA, 2007), *indoamericano* (MARIÁTEGUI, 1984, p. 71-75), *afroamericano*⁵, de todos os povos da América Latina e que possa ser um exemplo ao resto do mundo. Trata-se de uma contribuição para re-pensar os direitos humanos desde os povos da América Latina, re-construí-los sob uma outra perspectiva, decolonial, intercultural, libertadora.

Não se trata no entanto de “inventar ao acaso”, de despejar sobre o papel ideias que não se materializam na prática, mas sim de buscar, nas atuais experiências em curso, os elementos e os fundamentos para uma nova visão crítica dos direitos humanos, e também de pensar em novos meios para garanti-los em um continente marcado pela sistemática violência e negação do Outro, desde a sua constituição em 1492 (DUSSEL, 1994).

estadunidense fosse generalizada a toda a humanidade, seriam necessários recursos naturais correspondentes a 5,5 planetas Terras para a manutenção de uma relação de equilíbrio com a natureza.

⁴ BORÓN (2013, p. 115) cita um gráfico elaborado por especialistas da organização *Global Footprint Network*, que mostra que em 2010 o grau de consumo de recursos naturais já demandava o equivalente a 1,5 planeta Terra para garantir uma situação de sustentabilidade. Sob este ritmo, em 2050 seriam necessários 3 planetas Terra, o que demonstra a aceleração desse processo entrópico de não-retorno.

⁵ Como a práxis de libertação de um Malcolm X nos EUA, de um Toussaint L'Overture no Haiti *etc.*

Tampouco se trata de propor a “inclusão do Outro” no Mesmo⁶, que, através das políticas de mero “reconhecimento”, não permite um radical questionamento de todos os pilares do atual sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal, mas apenas buscam “domesticar” as experiências insurgentes dos povos oprimidos e “adaptá-las” ao sistema existente. No caso dos direitos humanos, isso significa não mais a mera incorporação de “novos direitos” às listas pré-existentes, mas um questionamento muito mais radical sobre o *fundamento* dos direitos humanos, sua historicidade e suas limitações, para, a partir de uma perspectiva crítica, lograr reconstruí-los a partir do que haja de emancipatório em seu conteúdo, combinado com outras perspectivas e visões de mundo até hoje silenciadas pela Modernidade dominadora.

A práxis libertadora dos direitos humanos, se é radical e amorosa como diria Paulo FREIRE (2003), não pode se resumir à reflexão crítica sobre os fundamentos, mas também deve buscar identificar, a partir da prática, as instituições e as ações concretas que podem e devem ser transformadas desde já. Por isso, nenhuma reflexão sobre a colonialidade do poder que permeia hoje as instituições políticas e jurídicas em nosso continente pode vir descolada de propostas concretas e factíveis de descolonização. Em nosso caso, pensar os meios para a descolonização epistemológica e institucional dos direitos humanos é uma necessidade premente, sob pena de se aprofundar o discurso cético (ou mesmo cínico) contra os direitos humanos, por vezes reproduzidos pela própria esquerda.

Nosso itinerário na presente tese começará com a crítica da perspectiva liberal e eurocêntrica dos direitos humanos, que os concebe historicamente como um puro produto da “evolução civilizatória europeia”, esquecendo que o esplendor europeu foi construído à custa da imposição do colonialismo e da escravidão às outras partes do mundo. Portanto, longe de se tratar de “direitos naturais” de “todo ser humano”, procuramos mostrar como os direitos humanos são um conceito histórico, inventado pela burguesia liberal europeia contra o Absolutismo e a estrutura social feudal, num contexto no qual a Europa ainda buscava firmar-se como o novo centro econômico, cultural e político mundial.

Não poderíamos deixar nesse momento de revisitar a clássica crítica de MARX (2010) quanto à limitação dos chamados “direitos do homem”, restritos ao conteúdo intrínseco da sociedade burguesa. No entanto, buscaremos mostrar contra

⁶ Conforme é a proposta eurocêntrica de HABERMAS (2005a). Para uma crítica, ver DUSSEL (2002, p. 193-207).

o chamado “marxismo ortodoxo” e também contra perspectivas anti-hegelianas, “pós-modernas” *etc.*, que a crítica marxiana aos direitos humanos é profundamente humanista e influenciada pelo materialismo antropológico de Ludwig FEUERBACH.

Com essas duas “chaves de leitura” (o giro decolonial da História e uma releitura do materialismo marxiano), será possível criticar alguns dos principais cânones teóricos da concepção liberal e moderna-colonial dos direitos humanos, além de compreender melhor os motivos pelos quais a realidade empírica insiste em contradizer a tese de que supostamente vivemos hoje numa “era dos direitos” (BOBBIO, 2004). Os direitos humanos teriam “dado certo” no “longo prazo” (HUNT, 2009, p. 177-216), teriam sido finalmente “consolidados” no mundo por meio dos tratados internacionais e dos sistemas supranacionais de proteção aos direitos humanos, que teriam transformado as violações em situações “meramente conjunturais”, e não uma realidade sistemática presente hoje, sobretudo nos países periféricos.

É contra esse falso otimismo construído pelas perspectivas apologéticas do capitalismo, da Modernidade burguesa, que constatamos pelo contrário que em todo o planeta há hoje uma escalada nas violações de direitos humanos, que assolam agora a própria Europa a partir da devastação neoliberal de direitos sociais, econômicos e culturais, com o crescimento do fascismo social e das agressões a direitos fundamentais dos imigrantes, dos negros, das mulheres *etc.* Na verdade, o que temos aqui são sintomas de uma crise estrutural de todo um sistema civilizatório que não pode cumprir com suas promessas sem uma profunda descolonização, sem uma mudança de paradigmas sem precedentes e ainda incerto.

Após esse momento inicial e necessário de des-construção, buscaremos no capítulo seguinte re-construir o sentido dos direitos humanos desde uma perspectiva intercultural, relativizadora, porém sem cair no relativismo pós-moderno, cético e igualmente eurocêntrico. A descolonização epistemológica dos direitos humanos não pode “jogar o bebê fora junto com a água suja”, já que há nele um conteúdo emancipatório que deve ser preservado hoje mais do que nunca. Isso deve ser feito a partir de um diálogo entre culturas, entendendo os direitos humanos como a expressão de um conteúdo culturalmente determinado, que pode e deve dialogar com as demais culturas naquilo que elas tenham de *análogo* quanto ao seu *conteúdo* concreto.

Para que esse diálogo intercultural seja possível, no entanto, há que se

reconhecer de partida a *atual assimetria entre as culturas*, fruto da conformação geopolítica do atual sistema-mundo moderno-colonial. Se o diálogo demanda uma relação de simetria, de igualdade, então não basta a criação de meras figuras mentais como a “situação ideal de fala” (HABERMAS, 2003), sem reconhecer a assimetria concreta, real, entre as diferentes culturas. O reconhecimento dessa situação injusta, e, mais que isso, a abertura a estas outras culturas “como Outras” (não apenas “di-ferentes”, mas “dis-tintas”), que merecem ser conhecidas e respeitadas em sua dignidade, é uma condição intrínseca para o diálogo intercultural sério, aquele que não é mero verbalismo e que não se reduz a convescotes acadêmicos sem práxis real.

Buscaremos refletir, portanto, sobre as condições deste *diálogo intercultural* necessário, e sobre a busca de pontos e elementos *comuns*, para além das diferenças sempre enaltecidas pela ciência social pós-moderna. Contra essa perspectiva, arriscaremos apontar um conteúdo *universal crítico* presente nos direitos humanos e nas demais perspectivas culturais relativas à dignidade humana, já que, afinal de contas, são os elementos *comuns* que tornam *possível* o diálogo intercultural.

Após essa re-definição crítica dos direitos humanos, no terceiro capítulo buscaremos re-construir a sua posição dentro de uma renovada *(ana-)dialética social do Direito*, que resgata o modelo proposto por Roberto LYRA FILHO (1999), e que busca transcendê-lo a partir de conceitos e categorias fornecidos pelas ciências sociais contemporâneas, para além da dicotomia “infraestrutura vs superestrutura” do marxismo *standard*. Mais que isso, buscaremos demonstrar a relação dos direitos humanos com o campo político (concebido a partir de BOURDIEU, 2009a) e, mais especificamente, com os postulados políticos que buscam promover os direitos humanos dentro da perspectiva marxiana da *emancipação humana*.

Desse modo, veremos como a luta pelos direitos humanos não está inscrita apenas no campo jurídico, mas é também travada em outros campos sociais, tendo no campo político um momento crucial de afirmação. Mais que o produto de certas perspectivas culturais, os direitos humanos são o resultado de lutas *políticas*, e portanto uma renovada visão do campo político é fundamental para a atuação eficaz dos defensores e das defensoras dos direitos humanos, permitindo ver a necessidade e a urgência da descolonização das instituições políticas e jurídicas voltadas a sua proteção na América Latina, para que os direitos humanos possam

ser finalmente “levados a sério”.

Por fim, no último capítulo veremos de que modo diversos movimentos sociais latino-americanos se articulam hoje para o fortalecimento da luta por uma nova sociedade, pela afirmação dos direitos humanos contra a ação do imperialismo na América Latina. Escolhemos, para isso, a *Articulação dos Movimentos Sociais hacia el ALBA*⁷, que é uma organização continental que reúne diversos movimentos sociais e organizações populares que lutam pelos direitos dos camponeses, das mulheres, dos povos indígenas, dos negros, da juventude, dos trabalhadores, enfim, dos povos de *Abya Yala*.

Veremos por meio dessa coalizão continental de movimentos sociais as possibilidades, dificuldades e os limites do necessário processo de transformação dessa *força social* continental numa *força política* descolonizadora, uma *hiperpotentia* latino-americana que recém inicia o seu processo de construção orgânica. Essa passagem da sociedade civil à sociedade política, e as implicações desse processo para o campo político latino-americano, é hoje um tema crucial e que atinge em cheio o problema da efetivação dos direitos humanos em *Nuestra América*.

Para a elaboração desta tese, partimos essencialmente da perspectiva teórica da *política da libertação* construída por Enrique DUSSEL, que tem como base uma ética e uma filosofia da libertação previamente construídas. Partimos também das teses da colonialidade/decolonialidade do poder de Aníbal QUIJANO e demais autores críticos que propõem um *giro descolonizador* nas ciências sociais e na filosofia crítica. A perspectiva crítica em relação aos direitos humanos baseia-se no pensamento de Hélio GALLARDO, Joaquin HERRERA FLORES entre outros. Estes e demais autores, nos quais a presente tese se fundamenta, podem ser considerados críticos porque, como afirma Franz HINKELAMMERT (2008) – outro intelectual crítico no qual nos baseamos –, todos se referenciam a seu modo em um *humanismo que se identifica com a vítima*, e todo enunciado sobre qualquer sistema apenas pode ser crítico desde que parta do ponto de vista de sua vítima.

Partimos portanto das vítimas, que, organizadas em movimentos sociais, tratam de articular-se de forma continental para lutar por seus direitos, por uma nova sociedade. A clareza deste propósito, além da importância social e política dos movimentos sociais “hacia el ALBA” fizeram com que escolhêssemos este grupo

⁷ Também chamada ALBA Movimentos Sociais. Para mais informações, vide o sítio eletrônico da organização, disponível em: <<http://www.albamovimientos.org>>. Acesso em 22.02.2015.

para realizar nossas observações participantes, entrevistas *etc.* Esperamos que fique claro, especialmente em nosso último capítulo, os motivos que nos levaram a essa escolha não apenas metodológica, mas acima de tudo política. É com estes movimentos, e demais organizações populares que venham a se somar a esta iniciativa, com quem atuamos para a construção de uma nova história decolonial dos direitos humanos na América Latina.

Cabe, por fim, fazer alguns esclarecimentos de caráter metodológico. Longe de ser uma tese doutoral que vise tratar de forma exaustiva sobre algum tema ou “objeto de pesquisa” específico, na verdade o presente trabalho se apresenta mais como um esboço geral para a re-construção de uma teoria crítica dos direitos humanos na América Latina, tomando como base a filosofia da libertação de Enrique DUSSEL, a partir da qual buscamos estabelecer diálogos com os demais autores. Portanto muitos dos temas aqui abordados, longe de serem discutidos de forma exaustiva, são na verdade apontados como um ponto de partida para o diálogo crítico e para a realização de investigações futuras.

Essa opção metodológica permitiu, por um lado, que tratássemos aqui de muitos temas amplos, complexos e diversos, mas que, a nosso ver, estão fortemente entrelaçados e por isso devem ser abordados de algum modo, quando se pretende tratar de tema tão complexo e transdisciplinar como são os direitos humanos. Por outro lado, sabemos que essa opção nos expõe a uma série de fragilidades, devido à impossibilidade de se tratar de forma exaustiva de cada um dos temas abordados, o que em geral é o que se costuma fazer em teses de doutoramento. Daí que nossa intenção seja, nesse momento, muito mais de propor o diálogo e a reflexão crítica a fim de coletar críticas e sugestões para futuros desenvolvimentos, do que apresentar uma perspectiva supostamente “definitiva”, a qual, em realidade, raramente ou jamais se alcança.

Tampouco existiu de nossa parte, no que se refere ao trabalho de pesquisa empírica que realizamos, a intenção de construir aqui uma radiografia detalhada sobre a organização continental que nos propusemos a acompanhar, e muito menos dos movimentos sociais que a constroem desde suas realidades locais/nacionais. Nesse ponto, nossa intenção foi de realizar uma pesquisa de caráter mais “exploratório” (para utilizar uma das ditas “categorias” da pesquisa social), que nos concedesse a flexibilidade para dialogar da forma mais livre possível (e ao mesmo tempo franca e comprometida) com os/as militantes que tivemos a oportunidade de

entrevistar. Também nesse aspecto, esta tese se apresenta como um plano de trabalho para o futuro, a partir de todas as lutas com as quais nos deparamos ao longo de nossas viagens pela Pátria Grande, e que desejamos passar a compreender em maior profundidade a partir do período que se inicia com a conclusão deste doutorado.

Como resultado (um tanto provisório) do trabalho empírico realizado, nossa opção não foi de trazer para o espaço acadêmico informações detalhadas sobre os movimentos e organizações populares com os quais tivemos contato, pois isso em realidade interessaria muito mais à academia do que aos próprios militantes. Pelo contrário, a partir do que pudemos aprender sobre as lutas destes companheiros e companheiras, optamos por tentar contribuir de forma mais teórica, propondo o uso de conceitos e categorias inspirados na filosofia e na sociologia política crítica, com o objetivo de melhor posicionar o tema da luta por direitos humanos dentro da práxis concreta dos movimentos sociais latino-americanos.

Infelizmente, vivemos um tempo em que tentativas de contribuição teórica advindas do ambiente acadêmico são mal vistas, tanto pelos movimentos sociais como pela própria academia. Isso porque, por um lado, o chamado “academicismo” de fato corroeu as bases de uma relação orgânica que muitos intelectuais críticos tinham no passado com as lutas sociais. Por outro, propagou-se no ambiente universitário uma atitude niilista, cética em relação ao papel da teoria e mesmo em relação ao conceito de *verdade*, considerando como arrogância ou “violência simbólica” qualquer tentativa do intelectual em teorizar sobre a realidade, visando assim explicá-la aos demais companheiros e companheiras.

Acreditamos que é sim possível, com a humildade que nos ensina Paulo FREIRE, teorizar sobre a realidade para assim melhor compreendê-la, desde que não se tome os modelos teóricos adotados como verdades absolutas e definitivas, e desde que esta forma de conhecimento dialogue com os saberes populares. O que apresentamos nesta tese é já um resultado desse diálogo, bem como de uma série de experiências que desenvolvemos nos últimos anos na práxis da assessoria jurídica popular (AJP), e se apresenta ademais como um novo convite ao diálogo endereçado aos próprios movimentos sociais e aos intelectuais críticos com os quais lutamos para a efetivação dos direitos humanos na América Latina e no mundo.

Dito isso, podemos iniciar nosso processo de re-construção de uma teoria crítica dos direitos humanos na América Latina, e desde os povos latino-americanos.

Para isso, inicialmente teremos que des-contruir a perspectiva tradicional, liberal e eurocêntrica dos direitos humanos, o que nos exigirá começar por re-contar a nossa própria história...

CAPÍTULO 1 - A INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA MODERNIDADE: A ERA DOS DIREITOS?

Afirmar que os direitos humanos são um produto histórico específico da Modernidade não é mais hoje uma grande novidade teórica. Em realidade, essa perspectiva está de algum modo presente em diversos autores que se inscrevem no movimento da “Ilustração”, que, seja sob a perspectiva de um suposto “direito natural” do ser humano (bastante condicionado, como veremos), seja sob uma perspectiva mais histórica e sociológica, consideram tais direitos como produto de um “amadurecimento” civilizatório e racional estritamente europeu. Com isso, sob essas diferentes perspectivas (todas eurocêntricas), descartam as visões de mundo de outras sociedades e de outros tempos históricos em relação a determinados “direitos” concebidos hoje como “direitos humanos” pela sociedade “ocidental”⁸.

Mesmo que tenha caído em descrédito hoje a visão dos direitos “naturais”, ainda persiste em muitos autores a perspectiva de que os direitos humanos são uma evolução civilizatória europeia, pois concebem a Modernidade como um fenômeno intrinsecamente europeu. Os direitos humanos seriam então uma “dádiva emancipatória” concebida pela civilização “ocidental” para toda a Humanidade, surgida do resgate do humanismo a partir do movimento renascentista e que culminaria nas revoluções liberais burguesas.

Nosso ponto de partida para a desconstrução desse discurso eurocêntrico e ideológico, necessário para a desconstrução da perspectiva liberal e eurocêntrica sobre os direitos humanos, será a re-construção do conceito de Modernidade à luz de uma história efetivamente mundial, portanto já não mais com a Europa no centro dessa história. Essa simples “mudança de foco”, de um único continente para todo o sistema-mundo em formação, é o que permitirá a reconstrução de uma história crítica dos direitos humanos.

⁸ Sempre que possível, buscaremos evitar o uso do termo “ocidental” para não recairmos na visão reificada de um “Ocidente” que nada mais é que um produto do *orientalismo* criticado por SAID (2007). Utilizaremos ao contrário o termo “sociedade moderna-colonial”, na esteira da proposta de QUIJANO (2000), por considerá-la mais adequada a caracterizar as sociedades permeadas pelos valores inscritos no âmbito da Modernidade. O uso do termo “sociedade ocidental” nesta tese ocorrerá apenas nos casos em que buscamos apresentar determinados discursos, que acabam por reproduzir um “ocidentalismo” que nada mais faz que reforçar o próprio orientalismo.

1.1 O nascimento da Modernidade e a invenção dos direitos humanos

1.1.1. “Uma história” eurocêntrica: a “Invenção dos direitos humanos” de Lynn Avery HUNT

Lynn Avery HUNT (2009) escreveu uma das mais influentes narrativas históricas sobre o nascimento dos direitos humanos, afirmando explicitamente que, longe de serem “direitos naturais”, os direitos humanos constituem-se como um conceito social e histórico, que foi portanto *inventado* em um determinado contexto para cumprir com determinados objetivos.

Enquanto conceito, a noção de “direitos do homem”, precursora dos direitos humanos, surge na década de 1760 na França. HUNT (2009, p. 35-73) considera dois fatores que contribuíram para a sua formulação: o desenvolvimento histórico da noção de *autonomia individual* entre os europeus (com todas as consequências psicológicas, sociais e políticas aí implicadas); e a aplicação dessa noção ao contexto da antiga sociedade absolutista, que, através da literatura, dissemina valores que levarão à enunciação dos direitos humanos, fator fundamental para a demolição do *ancien regime* (HUNT, p. 32):

Meu argumento depende da noção de que ler relatos de tortura ou romances epistolares teve efeitos físicos que se traduziram em mudanças cerebrais e tornaram a sair do cérebro como novos conceitos sobre a organização da vida social e política. Os novos tipos de leitura (e de visão e audição) criaram novas experiências individuais (empatia), que por sua vez tornaram possíveis novos conceitos sociais e políticos (os direitos humanos).

A autora explica que a noção de autonomia individual dependia da crescente percepção entre os europeus sobre o caráter sagrado dos corpos humanos, da sua necessária separação e proteção (HUNT, 2009, p. 28). Desse modo, ao longo de séculos os indivíduos foram se afastando das teias da comunidade e tornando-se independentes legal e psicologicamente, trazendo como consequência uma maior higiene, maior pudor nas relações intersubjetivas, o desenvolvimento de atividades culturais mais “civilizadas”.

É interessante notar que o critério de “civilização” adotado pela autora considera que a cultura europeia foi se tornando mais individualista e introspectiva, sendo estes os indicadores de uma cultura mais “desenvolvida”. Os eventos

culturais de maior interação comunitária ou exasperação das emoções serão tidos então, ainda que de forma sutil, como “menos civilizados”. Com isso, a autora cai no velho etnocentrismo que parte da própria cultura (europeia “moderna”) vista como “superior”, e a partir da qual acaba por classificar as demais culturas como “menos evoluídas”, inclusive a própria cultura europeia de épocas anteriores⁹.

Ademais, como demonstra em inúmeras obras FOUCAULT (1999, 2002, 2008), a mudança de atitude dos europeus em relação aos corpos humanos não irá desaguar apenas no desenvolvimento da noção de autonomia individual, mas representará uma profunda mudança na lógica das instituições voltadas ao controle social, organizadas agora para o controle biopolítico dos corpos. Esse fator, sequer comentado por HUNT, será fundamental no processo de consolidação da sociedade capitalista moderna-colonial.

Isso significa que, ainda que a contribuição de HUNT seja interessante no que se refere a mostrar o papel que a literatura de meados do séc. XVIII teve para o desenvolvimento de valores que levaram à invenção do conceito dos direitos humanos, seu micro-relato recai no que Samir AMIN (1989) classifica como *eurocentrismo*, pois busca em elementos históricos supostamente endógenos da sociedade europeia as possíveis causas para o nascimento dos “direitos do homem”. Ao não situar a Europa no contexto mundial da época das revoluções burguesas, a historiadora restringe-se a um relato estritamente europeu, provinciano, perdendo a oportunidade de vislumbrar o modo como o contato dos europeus com os demais povos e culturas contribuiu para a produção dessas características por ela apontadas como fundamentais para o nascimento dos “direitos do homem”.

Consideramos esta uma objeção fundamental, pois, ao conceber os “direitos do homem” como um conceito intrinsecamente europeu, abre-se espaço para uma leitura apologética, e, portanto acrítica, pois não situa devidamente a Europa no “sistema-mundial” constituído a partir de 1492, com todas as contradições e consequências deste largo processo histórico baseado na expansão colonial europeia, na imposição da escravidão e do trabalho servil aos povos ameríndios, africanos e asiáticos, para fins de acumulação de riquezas que fortalecerão justamente aquela classe que foi a “inventora” dos direitos humanos: a burguesia liberal europeia.

Para superar essa perspectiva, trata-se de aplicar aquilo que MALDONADO

⁹ DUSSEL (1994, p. 176) denomina essa postura como *falácia desarrollista*, e será um argumento central em seus trabalhos e também nesta tese.

TORRES (2011, p. 683-687) denominara pioneiramente como o *giro descolonizador*, buscando reconstruir uma visão histórica efetivamente mundial, e que seja ademais *crítica*, pois constrói sua análise desde a perspectiva da vítima, dos povos oprimidos e colonizados. Sob essa perspectiva, mais que simplesmente negar o micro-relato de HUNT, buscaremos na verdade *subsumi-lo* dentro de um macro-relato, que busque situar na história mundial as condições que propiciaram o nascimento da Modernidade e a ascensão europeia, longo processo histórico que começa em 1492 com o colonialismo e se consolida com o advento das revoluções burguesas do final do séc. XVIII. Apenas assim será possível compreender as potencialidades, mas também os limites do processo histórico que levou à invenção dos direitos humanos.

1.1.2. Re-Orientar: para um macro-relato crítico sobre o nascimento da Modernidade e da racionalidade moderna

Entre tantos outros autores críticos, o filósofo argentino-mexicano Enrique DUSSEL tem se destacado neste esforço de reconstrução da História sob uma perspectiva efetivamente mundial, superando assim o eurocentrismo que ainda domina amplamente as narrativas históricas contemporâneas. Sua produção crítica possibilitou a construção uma visão mais abrangente sobre a Modernidade, permitindo-nos também conceber uma nova história crítica e decolonial sobre os direitos humanos.

A partir das obras de DUSSEL (1994, 2002a, 2007d), a Modernidade deixa de ser o produto de um processo de desenvolvimento e racionalização endógeno dos povos europeus, para ser o produto de um novo contexto econômico, social, político e cultural proporcionado por condições históricas bastante específicas, que permitiram aos europeus romper com sua condição de cultura periférica e subdesenvolvida a partir da conquista da América no séc. XVI, da acumulação de riquezas em virtude do colonialismo imposto entre os séculos XVI-XVIII, e da consolidação da Revolução Industrial a partir do final do séc. XVIII e início do séc. XIX.

Apresentaremos aqui um breve resumo dos principais elementos dessa reconstrução histórica, que, por ser bastante recente, ainda dependerá de grandes desenvolvimentos futuros. Veremos no entanto as consequências diretas dessa reconstrução para uma releitura histórica da “invenção dos direitos humanos”, sob

uma perspectiva distinta de HUNT, a quem buscaremos subsumir nesta reconstrução.

1.1.2.1. O caráter historicamente periférico da Europa até o nascimento da Modernidade

O argumento central de DUSSEL (2007d, p. 143-163), a partir da proposta de André GUNDER FRANK (2008), é que a Europa jamais foi central em termos econômicos, culturais ou políticos até o século XIX¹⁰. Isso significa que a tradicional periodização da história humana em “antiga”, “média” e “moderna” atende apenas ao contexto da Europa ocidental, deixando de considerar as demais civilizações. Ademais, aquilo que se considera hoje como “Europa” não o era necessariamente no mundo antigo, já que os gregos, por exemplo, não se viam como “europeus”, pois estes eram considerados os povos bárbaros do extremo Ocidente do *sistema inter-regional* da Antiguidade (DUSSEL, 2002a, p. 36-39).

Temos, portanto diferentes fases do que DUSSEL (2002a, p. 36-49) denomina como *sistema inter-regional africano-mediterrâneo-asiático*, que não é ainda o sistema-mundo pela ausência da América, que só será “conectada” a partir de 1492. Neste sistema inter-regional, surgem grandes civilizações que vão ampliando seus contatos, complexificando seu comércio, evoluindo tecnologicamente ao longo de milênios de relações sociais marcadas por intensos conflitos.

De todas estas civilizações (povos da Mesopotâmia, semitas do atual Oriente Médio, persas, hindus, chineses, egípcios, gregos *etc.*), apenas o Império Romano pode ser considerado um momento de esplendor por parte dos povos “europeus”¹¹ na Antiguidade. Esse Império, que em seu período de esplendor logrou dominar todo o Mediterrâneo e o Oriente Médio até a Ásia Central, fragmentou-se em dois e sua porção ocidental rapidamente desapareceu a partir da consolidação do mundo árabe (que o isolou do contato com outras civilizações) e dos ataques promovidos pelos “bárbaros” germanos.

Desde a cisão do Império Romano, e a posterior desintegração de sua fração ocidental, os europeus tornaram-se integrantes periféricos e subdesenvolvidos de

¹⁰ Baseamos a narrativa histórica aqui resumida nestas que são as obras mais recentes de ambos os autores, que buscaram corrigir alguns argumentos presentes em narrativas anteriores, como em DUSSEL (1994, 2002) ou GUNDER FRANK (1977).

¹¹ Segundo DUSSEL (2002, p. 351), os gregos serão incorporados à noção de “Europa” apenas a partir das teorias eurocêntricas do romantismo alemão de finais do séc. XVIII.

um “sistema inter-regional” que tinha a China e a Índia como os grandes centros produtores de mercadorias, e que tinha no mundo árabe o grande elo de ligação mercantil e cultural de todo esse sistema (argumento central da obra de GUNDER FRANK, 2008). Enquanto chineses e árabes desfrutavam de grande desenvolvimento econômico, tecnológico e também filosófico-cultural, os europeus persistiam isolados no extremo ocidente deste sistema inter-regional, mergulhados em regressões feudais obscurantistas¹².

As Cruzadas foram um primeiro intento de reação dos europeus ao domínio árabe, que ia do norte da África e do Califado de Córdoba no sul da atual Espanha até o Paquistão, passando por todo o Médio Oriente e a Ásia Central. O intento fracassou, mas propiciou o início de uma lenta abertura da Europa a todo este mundo econômico e cultural muito mais desenvolvido (DUSSEL, 2007d, p. 88-96). É sobretudo pelo contato das cidades mercantis italianas com o mundo árabe que os europeus passam a ter contato com a filosofia grega, com os conhecimentos científicos e matemáticos, com a tecnologia chinesa e árabe (DUSSEL, 2002a, p. 51-52).

Esse contato propicia o processo do Renascimento cultural italiano, e ao mesmo tempo introduz tecnologias que serão fundamentais para as grandes navegações, como a bússola, o astrolábio, os conhecimentos astronômicos e cartográficos chineses *etc.* Começa assim um longo processo de dissolução das regressões feudais, de superação do isolamento político, do obscurantismo religioso que impede o desenvolvimento cultural e econômico europeu, fato que foi acelerado pela tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453 e pela reabertura de diversos territórios do “velho mundo” aos europeus.

Permanecia, no entanto, o isolamento da Europa em relação às economias mais desenvolvidas até então: China e Índia. Para romper com esse isolamento, que impedia o acesso terrestre à famosa “rota da seda” e ao “caminho das Índias”, os europeus foram levados a aprofundar o processo de dissolução das regressões feudais por meio da unificação territorial em torno da figura dos Estados “nacionais”¹³.

¹² Em 1968, com seu livro *O processo civilizatório*, Darcy RIBEIRO (2000) ousou desafiar o marxismo *standard* que concebia o feudalismo como um “modo de produção” supostamente intermediário entre o “escravismo” e o “capitalismo”, tratando-o como realmente era: o produto do caráter periférico, subdesenvolvido e desarticulado dos povos europeus durante este longo período.

¹³ Que DUSSEL (2001, p. 336) denomina “Estados particulares”, já que se logrou unificar diversos reinos e nações em um mesmo Estado “nacional” no qual uma nação domina politicamente as demais. Daí os

1.1.2.2. 1492: o nascimento da Modernidade

Estamos aqui já no início do processo mais explícito de constituição do fenômeno da Modernidade. Ao invés de situá-lo a partir de critérios estritamente europeus¹⁴, DUSSEL (1994) afirma que uma perspectiva verdadeiramente mundial deve posicionar o nascimento da Modernidade no ano paradigmático de 1492, quando duas negações fundamentais se sucedem: primeiro a *negação dos árabes* (expulsos pelos espanhóis definitivamente com a conquista de Granada em março) e quase que imediatamente dos *judeus*¹⁵; e segundo a *negação dos povos ameríndios*, com os quais Cristóvão Colombo se depara em outubro de 1492 ao chegar à Ilha de Santo Domingo (atual República Dominicana), denominando estes povos de “índios” por acreditar estar situado em alguma província asiática próxima da Índia e da China.

A “entrada” da América em cena não é uma mera inserção no sistema inter-regional antigo, mas é a constituição propriamente dita do moderno sistema-mundial (WALLERSTEIN, 2007), no qual a Europa assume uma posição de centralidade crescente. A visão sobre esse processo de constituição da Europa como centro é, como veremos adiante, *definidora* do conteúdo da chamada *razão moderna*, com efeitos profundos sobre o tema dos direitos humanos.

A formação dos Estados nacionais centralizados é um momento fundamental nesse processo. Aqui, também contra a opinião eurocêntrica ainda mais restrita que exclui o sul da Europa do fenômeno da Modernidade, afirmamos com DUSSEL (2007d, p. 186-192, 229-330) que os primeiros Estados efetivamente modernos foram Espanha e Portugal¹⁶.

O Império português formou-se em 1415 com a expulsão dos mouros na

conflitos separatistas sempre presentes em diversos países europeus até hoje.

¹⁴ BERMAN (2004) aponta a revolução papal do séc. XIII; WEBER (1981, 2006) aponta a Reforma luterana e o nascimento do calvinismo na Inglaterra; HABERMAS (2002) considera o renascimento cultural italiano do séc. XIII-XIV e o movimento da “Ilustração” como os construtores da Modernidade.

¹⁵ Este é um dos fatores pelos quais se explica por que a Espanha não logrou ser um polo de acumulação de capital, transferindo as enormes riquezas obtidas na América à China em busca de suas mercadorias mais desenvolvidas, e posterior e crescentemente à Inglaterra, sobretudo com o advento da Revolução Industrial. Esse é o argumento central de GUNDER FRANK (2008).

¹⁶ O autor considera a Espanha como o primeiro Estado-nação propriamente moderno, em virtude de ter sido o primeiro a se lançar rumo ao Oeste, e no encontro com os ameríndios passar a se deparar com uma problemática completamente nova a esses povos europeus bárbaros e periféricos até então. Portugal ainda repetia o velho sistema inter-regional da navegação em direção ao Leste do “mundo antigo”.

conquista de Ceuta, e possibilitou a formação de um Estado que centralizou poder político, econômico e militar. Essa centralização foi decisiva, pois constituiu uma subjetividade expansionista e mercantilista, que buscará criar as condições objetivas para a expansão comercial e o contato com as economias mais desenvolvidas da época, Índia e China (DUSSEL, 2007d, p. 143-163).

Situada no extremo ocidente, sem controle sobre o Mediterrâneo e sobre as rotas terrestres, o único caminho que restou aos portugueses foi lançar-se pelo Atlântico em busca do “caminho das Índias”, por meio da navegação em torno da África. Utilizou para isso uma série de tecnologias árabes e chinesas, valendo-se dos benefícios que a centralização econômica e política que o Império português propiciava para o lançamento de suas esquadras (DUSSEL, 2007d, p. 186-192, 228-230).

Por ser um Império cristão, Portugal obteve do Papa o direito ao monopólio sobre essa rota comercial, o que levou os espanhóis à única alternativa de tentar acessar as mercadorias chinesas (muito mais desenvolvidas que qualquer mercadoria europeia da mesma época) por um novo caminho completamente novo: a navegação em direção ao Oeste.

Cristóvão Colombo, genovês que teve acesso a mapas e às diversas tecnologias de navegação árabes e chinesas, com o apoio da Coroa espanhola recém-unificada, logrou romper definitivamente com a ideia medieval europeia de que a Terra era plana e que para além do Atlântico existia apenas o “abismo”. Em seu caminho em direção à Índia e à China pelo oeste, acabou por “tropear” em uma terra desconhecida, que jamais descobrirá tratar-se de um novo continente¹⁷. No entanto, a partir do momento em que os europeus constatam tratar-se de um “novo mundo”, todo um imenso “paradigma antigo” começará um processo de declínio em nome do “novo paradigma”, concebido hoje como a Modernidade (DUSSEL, 2007d, p. 192-193):

La hipótesis que deseamos desarrollar es la siguiente: entre el “antiguo mundo”, en el que Europa era una región aislada, secundaria y periférica, y el dominio sobre el “nuevo mundo” (durante el siglo XVI puramente hispano-americano, anterior a toda la América anglosajona), que es ya el origen de la Modernidad europea, se

¹⁷ DUSSEL (2007d, p. 186-192) atribui este fato a um erro de interpretação dos europeus em relação aos mapas chineses. Em realidade, desde o início do século XV os chineses já tinham conhecimento da existência da América, Austrália e diversas ilhas do Pacífico Sul. O debate hoje não é mais sobre por que teriam sido os europeus quem “descobriram a América”, mas sim por que os chineses não se propuseram a colonizar ou ao menos manter contato com o novo continente.

producen dos hechos que pasan desapercibidos a los historiadores de la filosofía (y de otras especialidades epistémico-sociales). La Modernidad no transita del Renacimiento Italiano (preparatorio de la Modernidad, en mi interpretación) a la “revolución científico-técnica” y “filosófica” del siglo XVII (con Galileo, Descartes, Bacon o Newton) de manera directa y sin mediaciones. Fueron necesarios unos 150 años para que: a) el “antiguo paradigma” – para hablar como Thomas Kuhn – del “antiguo mundo” entrara en crisis, y así b) se dieran las condiciones de posibilidad históricas para que c) se formulara explícitamente un “nuevo paradigma”. De 1492 a 1630, con metodología científica y filosófica que se inspira en la epistemología del mundo islámico, latino-medieval y renacentista (el “método antiguo”), pero desde una problemática ya moderna (por su contenido), que se fueron criticando los supuestos del “antiguo paradigma” (científico-filosófico), se crearon las condiciones y se comenzó a formular el “nuevo paradigma”, pero no de manera explícita y suficiente.

Será todo esse processo historicamente sincrônico e diacrônico que dará início à Modernidade e à racionalidade moderna, a partir da conformação do atual sistema-mundo por meio da incorporação colonial e violenta da América por parte de uma Europa que começa a romper sua condição periférica para tornar-se, paulatinamente (e definitivamente *apenas no séc. XIX*), o centro deste sistema-mundial, em virtude do poder econômico propiciado pelo ouro e a prata latino-americanos. Ou seja, a Europa se torna centro não por um desenvolvimento econômico e cultural endógeno, mas pela apropriação dos conhecimentos e das tecnologias dos demais povos, reelaborados sob uma problemática própria, e pela negação destes povos e culturas a partir de uma razão conquistadora, violenta, colonial.

Durante esse longo período, que vai de 1492 até o final do séc. XVIII, temos um largo processo de constituição do *ego moderno*, formado ao longo de três séculos de colonização e de escravização dos povos negros, ameríndios e asiáticos (DUSSEL, 1994, p. 36):

El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del ego moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en "los misioneros de la civilización en todo el mundo", en especial con "los pueblos bárbaros".

1.1.2.3. Nascimento da racionalidade moderna: colonialidade do ser, do poder e do saber

A razão europeia moderna incorporou os conhecimentos científicos, filosóficos e tecnológicos dos demais povos antigos, porém com uma finalidade sacrificial: acumular riquezas por meio do sacrifício do Outro (argumento central da obra de DUSSEL, 1994). Com essa razão dominadora, gradualmente a Europa vai se fortalecendo a partir da colonização promovida na América, do escravismo imposto à África, do enfraquecimento do mundo árabe por meio da inflação promovida pelo despejo no mercado mundial do ouro e da prata ameríndios, e pela sujeição dos asiáticos por meio do comércio e da guerra (DUSSEL, 2007d, p. 193):

Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto “el Otro” (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado.

Aníbal QUIJANO (2000) demonstra como surge nesse contexto (e não antes) a noção de *raça*, que é o elemento *determinante da colonialidade do poder*, que constituirá a subjetividade moderna-colonial. Com este conceito, os europeus estabelecem um critério de classificação social que coloca o branco na condição de “raça superior”, e os demais fenótipos que se identificam com outros povos sob a condição de “raças inferiores”.

Vemos, portanto, como os europeus saem de uma condição de isolamento e subdesenvolvimento para uma posição de pretensa superioridade em relação aos demais povos, que é o que justificaria a violência, o colonialismo e a escravidão dos povos negros, ameríndios e asiáticos. Essa transformação é o que conforma a *razão moderna europeia*, conquistadora e dominadora, marcada pela colonialidade do poder, do ser e do saber, que se constitui até hoje como o padrão de racionalidade dominante.

Para os povos africanos e ameríndios, a “colonização do mundo da vida” não será uma mera figura de linguagem como na filosofia de HABERMAS (2005b), mas um processo real e violento que durou mais de 300 (trezentos) anos, e que deixou marcas ainda não cicatrizadas entre os colonizados (DUSSEL, 1994, p. 49):

La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano

poco después, fue el primer proceso "europeo" de "modernización", de civilización, de "subsumir" (o alienar), al Otro como "lo Mismo"; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura –(como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas, o de Pizarro contra los incas-, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro.

Um momento decisivo para a consolidação dessa racionalidade moderna está no debate entre os espanhóis ao longo do primeiro século de colonização da América, e tratará centralmente sobre seu suposto direito de conquista sobre os povos ameríndios. O grande debate público sobre o tema será travado na famosa "disputa de Valladolid", entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas, e será o primeiro debate público com uma problemática *autenticamente moderna*, pois, reconhecida a humanidade do ameríndio¹⁸, debate-se sobre a sua racionalidade, seu espírito, e sobre o modo como o europeu poderia (ou mesmo *deveria*) atuar sob a perspectiva do *direito natural*, entendido sob a perspectiva da Cristandade¹⁹.

Neste debate já estão presentes problemáticas autenticamente modernas no plano da filosofia política, que influenciarão diretamente o pensamento dos chamados "clássicos" da Modernidade, como demonstra historicamente DUSSEL (2007b, p. 193):

Copérnico avanza el heliocentrismo como 'hipótesis' en 1514 – fecha en la que Bartolomé de Las Casas en la isla de Cuba capta el problema central político de *toda la Modernidad hasta el presente* -, pero fue Kepler quien formula las leyes del sistema planetario en 1609. Maquiavelo comienza los *Discorsi* indicando la novedad política expuesta en su obra (...) pero todavía no expresa el concepto del Estado absolutista moderno como lo hará Hobbes. Son todavía necesarios Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez. La explosión del imaginario que el "descubrimiento" de América produjo en Europa es ciertamente el

¹⁸ A própria condição humana dos povos ameríndios foi objeto de discussão entre os espanhóis, já que, para eles, os ameríndios comportavam-se como animais (devido ao fato de muitas tribos andarem desnudas, manterem práticas sociais bastante distintas, e cultuarem deuses considerados pagãos pelos europeus) e, ainda que fossem humanos, possivelmente não teriam espírito ou este estaria condenado ao inferno, devido ao paganismo e aos rituais de sacrifícios humanos. Vide DUSSEL (1994, p. 52).

¹⁹ A "Cristandade" é concebida na presente tese como o produto da transformação do cristianismo (uma religião semita, que nasce como crítica ao judaísmo e à dominação imposta pelos romanos) em religião oficial do Império Romano no séc. III d.C., sob o Imperador Constantino. Esta foi uma resposta à crise de legitimação pela qual o Império passava, levando-o a mudar sua capital de Roma para Constantinopla – atual Istambul – e a adotar o cristianismo como religião oficial, porém completamente reelaborada hermeneuticamente a partir da perspectiva dualista das religiões de origem indo-europeia (entre as quais se inscreviam as religiões gregas e romanas). Vide esse conceito de "Cristandade" em DUSSEL (1974).

“comienzo” de la *nueva* Edad. Sin embargo, se necesitó *todo* el siglo XVI para que fuera posible la formulación del nuevo modelo (científico y filosófico, político) de la nueva Edad, que había sido “detonado” desde el “descubrimiento” de América²⁰.

Ginés de Sepúlveda considerava que a superioridade do europeu em relação ao ameríndio autorizava, ou melhor, *impelia* o europeu a “civilizá-lo”, “salvando-o” de suas religiões pagãs e “sacrificiais”, inclusive por meio da imposição violenta do catolicismo através das chamadas “guerras justas”. Este “direito natural” era atribuído diretamente por Deus aos europeus, enquanto povo proveniente da Cristandade, perante uma cultura vista como “bárbara”, “primitiva”, justamente porque avaliada sob a perspectiva da “superioridade” da civilização europeia.

Impossível não lembrar aqui das categorias e das problemáticas tratadas por tantos autores da filosofia europeia moderna (desde DESCARTES até KANT e HEGEL) e da teoria política moderna (desde HOBBS até LOCKE e ROUSSEAU)²¹. Os problemas da escravidão, da propriedade privada, do direito “natural” e da racionalidade dominadora *moderna* já estão colocados na posição de Sepúlveda, que considera os índios bárbaros, “irracionais”, por não conhecerem o conceito de propriedade privada, por não adotarem os mesmos valores e modos de organização social dos povos europeus.

ROSILLO MARTÍNEZ (2011) demonstra a importância deste debate para a história dos direitos humanos²², já que o debate travado por estes teólogos e filósofos jesuítas influenciará diretamente autores que são considerados os “pais da filosofia ocidental moderna”, como DESCARTES e HOBBS por exemplo. Neste debate já estão presentes conceitos e problemáticas tipicamente modernas, como o conceito de razão, direito natural *etc.* Ademais, já estão presentes as ideias de “raça” e da superioridade da “raça branca” (apontada por QUIJANO como fundamento da colonialidade do poder), e também a chamada “falácia desenvolvimentista”, que coloca o padrão europeu de desenvolvimento como único e superior em relação às demais culturas, que passam a ser julgadas a partir deste padrão que lhes fora imposto, que procura definir as relações entre centro/margem, cultura/barbárie, como afirmará Leopoldo ZEA (1990, p. 30): “*La marginación y la barbárie se dan, por supuesto, desde un centro de poder que califica a partir de su*

²⁰ Os grifos são do autor.

²¹ Alguns destes autores serão tratados no item 1.3, referente à “colonialidade dos direitos humanos”.

²² Essa história não foi citada por HUNT (2009), e possivelmente sequer seja de seu conhecimento. A colonialidade do saber não afeta apenas os colonizados!

própria situación y lenguaje”.

O debate de Valladolid tratou de temas que serão posteriormente teorizados de forma sistemática pela filosofia europeia moderna, e toda essa problemática autenticamente moderna apenas será possível como produto do dramático processo histórico inaugurado em 1492, confirmando assim a tese de DUSSEL (1994) de que este seria o marco paradigmático do nascimento da Modernidade. Ademais, este debate foi importante também porque, desde então, jamais voltou a ser objeto de discussão a pretensa superioridade da cultura e da “raça” europeia (colonialidade do poder), e nem a racionalidade ou a justiça da violência dominadora dos europeus diante dos demais povos (baseada na “falácia desenvolvimentista”).

A *racionalidade moderna*, expressada no debate de Valladolid pela posição de Ginés de Sepúlveda, criticava a razão ameríndia como irracional em virtude de certos cultos religiosos sacrificiais (específicos e presentes apenas em uma pequena gama das culturas dos povos ameríndios), mas buscava com isso ocultar a sua própria irracionalidade, pois impunha violentamente a classificação social racista, machista e de um capitalismo nascente em função de um processo histórico que MARX denominará como o período da “acumulação primitiva” (ou originária), sobretudo do ouro e da prata ameríndios²³. Sob esta justificativa “racional”, milhões de povos ameríndios e africanos foram imolados ao verdadeiro Deus dos europeus modernos: o Deus dinheiro, que se tornará paulatinamente em Deus Capital.

Bartolomeu de Las Casas será portanto o primeiro europeu crítico da Modernidade, reconhecendo a racionalidade própria dos povos ameríndios, e, sob a perspectiva de um europeu cristão (e ademais padre e posteriormente bispo de Chiapas), defende que a “salvação da alma” dos índios apenas poderia se dar por meio do convencimento pacífico e racional. Enquanto crítico da Modernidade colonial violenta, Las Casas denunciaria a injustiça da escravização do índio e do negro, do trabalho servil através da *mita* e da *encomienda*, e da verdadeira contradição da Cristandade colonial com as próprias Escrituras Sagradas, considerando os índios como o “povo pobre de Cristo”. Estava estabelecido o caminho para uma crítica interna, dos próprios europeus, à racionalidade moderna-colonial, portadora de uma subjetividade dominadora e sacrificial, voltada à acumulação de riquezas econômicas²⁴.

²³ Conforme MARX (2013, p. 998).

²⁴ Voltaremos ao cerne do debate de Valladolid no item 1.3.1, quando traçaremos a crítica feita desde a filosofia da libertação aos principais “cânones” do pensamento moderno-colonial.

É exatamente essa subjetividade europeia que, após 3 (três) séculos de acumulação colonial, “inventará” os direitos do homem, como bem afirma HUNT (2009), ao mesmo tempo em que “esquece” de mencionar que, antes dos direitos humanos, esses mesmos europeus *inventaram* a colonialidade do poder, dominando de forma violenta a América, e posteriormente a África e a Ásia.

1.1.3. A invenção dos direitos humanos desde a perspectiva da crítica da racionalidade moderna-colonial

Quando HUNT (2009, p. 20-33) afirma que a evolução da noção de *autonomia individual* entre os europeus é decisiva para a invenção dos direitos do homem, esquece, no entanto de dizer que tal evolução é produto da superação por meios coloniais e violentos (portanto irracionais) da condição periférica e subdesenvolvida na qual os povos europeus se situavam. A “acumulação primitiva” e a consolidação do capitalismo mercantil na Europa ocidental são aspectos fundamentais para se compreender o próprio desenvolvimento da noção de autonomia individual entre os povos europeus.

Trata-se, portanto, de superar a “falácia desenvolvimentista” e o eurocentrismo a partir da aplicação do *giro decolonial*, superando também um certo “culturalismo” pós-moderno que desconsidera a importância da economia nas relações sociais e na produção de conceitos e ideias. Desse modo, buscaremos subsumir o “micro-relato” de HUNT, “re-orientado” pelas recentes descobertas históricas trazidas por Andre GUNDER FRANK, Enrique DUSSEL e demais autores que buscamos resgatar nesta tese.

Como dissemos, o largo processo histórico que vai de 1492 até cerca de 1800 (ou, poderíamos sugerir, 1789), permite à Europa constituir uma razão moderna dominadora (e portanto irracional, sacrificial), que se constitui agora como civilização “desenvolvida”, “superior”. O período que DUSSEL (2007d, p. 186-321) denomina “*Modernidad temprana*” é o início de um processo de amadurecimento cultural e filosófico que caminha junto com o desenvolvimento econômico europeu, e que apenas se consolidará efetivamente como centro do sistema-mundo a partir do séc. XIX, com a queda da China e da Índia e a sua dominação por parte da Inglaterra, novo polo de acumulação capitalista a partir da Revolução Industrial.

A França se constitui ao longo do séc. XVIII como outro polo de acumulação

capitalista importante na Europa, e com isso cresce e se fortalece uma burguesia industrial, comercial e bancária que logo entrará em contradição com o Estado absolutista, aparato político que lhe havia propiciado este fortalecimento com o mercantilismo e o colonialismo, mas que deixava agora de ser funcional à acumulação de capital para tornar-se um entrave ao seu desenvolvimento²⁵.

As chamadas “revoluções burguesas” fazem parte de um período de insurgência das classes burguesas, com o apoio do campesinato, de um proletariado nascente e de setores médios, contra as classes dominantes do Estado absolutista, sobretudo o clero e a nobreza. Porém, para insurgir-se contra toda essa estrutura, eram necessárias ideias fortes, que questionassem de modo profundo os privilégios e as autoridades existentes, que, àquela época, fundavam-se essencialmente em justificativas divinas.

É daí que surge um *novo mito*, que pretende substituir os mitos anteriores que justificavam a estratificação social e política do antigo regime. Esse novo mito será nada menos que o conceito de “estado de natureza”, sistematizado teoricamente por HOBBS sob a influência dos debates teológico-filosóficos travados entre os jesuítas espanhóis do séc. XVI (sobretudo Francisco SUÁREZ). Este novo paradigma será desenvolvido posteriormente por SPINOZA e pelos autores clássicos da filosofia política moderna, como LOCKE, ROUSSEAU e HEGEL.

DUSSEL (2007d, p. 247-255) concebe o “estado de natureza” como um “mito racional”, pois se trata de um relato logicamente possível, mas sem qualquer possibilidade de comprovação empírica, que visa fundar toda uma tradição prática e política nova, que será conhecida como o *liberalismo*. Analisaremos posteriormente com mais detalhe a teoria política de alguns destes autores, no entanto o que queremos salientar neste momento é que a burguesia europeia se beneficiou diretamente da formação dos Estados nacionais e da imposição do colonialismo e da escravidão modernas, instituindo assim um longo processo de acumulação econômica que transcorreu os séculos XVI a XVIII, acompanhado de um lento, porém consistente processo de desenvolvimento no plano ideológico, que culminará com o movimento da Ilustração.

Temos, portanto, na segunda metade do século XVIII na França, o fortalecimento econômico e político de uma burguesia com ideias liberais conferidas pela teoria contratualista, e que ademais se consolida numa *Modernidade madura* na

²⁵ Vide a já clássica interpretação de HOBBS (2005) sobre esse período das revoluções burguesas na Europa.

qual chega ao ápice a racionalidade moderna, dominadora, baseada na colonialidade do poder. Essa razão moderna, que constitui a subjetividade da burguesia europeia, deixa agora de ver a estrutura do Estado absolutista como um instrumento necessário para seu próprio desenvolvimento, para considerá-la como um entrave que devia ser superado. Estavam criadas assim as condições históricas, subjetivas e objetivas, para as revoluções burguesas.

HUNT (2009, p. 35-69) demonstra como, além das obras de cunho político e filosófico, também os romances e a literatura do século XVIII contribuíram para a formação de uma subjetividade avessa aos condicionamentos impostos pelo Estado absolutista. O questionamento dos privilégios e das opressões das classes dominadas (europeias) por meio da literatura foi uma das formas de gerar consciências que se horrorizavam com o sistema absolutista, e que tratavam de se opor a ele de algum modo.

Desse modo, podemos dizer com HUNT (2009, p. 40) que, contra a sociedade feudal e contra o Estado absolutista, a burguesia *inventa a igualdade*, propaga esta ideia e trata de lutar por ela. Ao mesmo tempo em que inventa a igualdade, ela trata de afirmar uma série de outras reivindicações de sua própria classe sob o formato de *direitos universais*, concebidos como “naturais” de todo o ser humano. Desse modo, sua formulação é universalista a ponto de incluir as próprias classes dominantes do *ancien regime*, mas que acabam sendo diluídas na imensa maioria que compunha o Terceiro Estado francês.

Segundo HUNT (2009, p. 13), essa ideia universalista será materializada pela primeira vez numa carta política de direitos concretamente enunciados nas antigas Treze Colônias inglesas na América, em processo de rebelião pela independência da Grã-Bretanha. Assim, um típico documento do século XVIII de denúncia contra injustiças políticas se transforma numa proclamação histórica de direitos humanos, sob a pluma de Thomas Jefferson.

O modo como tais direitos foram enunciados impactará profundamente sobre os franceses, que, em meio a uma revolução social muito mais profunda que a guerra de independência dos EUA, discutirá e aprovará em 1789 uma *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* que é fruto dessas ideias, desse contexto, e de negociações políticas no seio da Assembleia Nacional de um Terceiro Estado que ousava dizer que suas afirmações eram “auto-evidentes” (i.e., não dependiam das autoridades estabelecidas para sua legitimação), e que representavam ademais a

vontade soberana de toda a Nação.

Tais ideias e conceitos apenas foram possíveis historicamente em virtude do amadurecimento da racionalidade europeia moderna-colonial, que nasce no séc. XVI como *ego conquiro* de um povo bárbaro e periférico, que chega ao final do séc. XVIII (após três séculos de acumulação originária) à condição de potência mundial. Ao longo desse período, os europeus tiveram contato com as demais culturas das quais estavam isolados. Sem esse contato jamais teria sido possível o movimento da “Ilustração”, a partir do qual surgirão ideias que questionarão as desigualdades e os regimes despóticos a partir de um discurso universalista e liberal.

HUNT (2009, p. 24-33) mostra como, ao longo dos séculos XV a XVIII, os europeus vão mudando sua atitude em relação aos corpos, ampliam a noção de higiene e de zelo com o corpo e aumentam o grau de rejeição contra os castigos corporais. Esse processo histórico produzirá figuras como Cesare de BECCARIA, VOLTAIRE entre outros, que questionarão as práticas institucionalizadas de tortura e suplícios aplicadas por instituições ainda permeadas pela Cristandade medieval, que buscavam a “expiação do mal” com a aplicação de castigos corporais.

Essa mudança de atitude em relação aos corpos não representará, no entanto, a superação do dualismo corpo/alma inaugurado pela Cristandade, mas será uma nova atitude mais racional e menos sádica (comparada aos suplícios medievais²⁶), que contém em si uma perspectiva de controle biopolítico dos corpos que segue marcada pela racionalidade moderna, sacrificial e dominadora²⁷. É uma perspectiva crítica em relação ao antigo sistema medieval, mas que também produz as suas próprias vítimas.

Há, portanto, um certo *universalismo crítico* nos “direitos do homem” afirmados pela burguesia iluminista, já que seu ponto de partida são as vítimas, os dominados, os excluídos e os supliciados pelo antigo sistema político absolutista. Os efeitos desse universalismo, no entanto, são inadvertidos e inesperados por parte de seus próprios defensores, enquanto europeus, brancos, homens, adultos, burgueses proprietários de terras e de escravos. Seu conteúdo progressista é justamente o de um universalismo que questiona todos os privilégios, toda a ausência de igualdade

²⁶ Isso deve ser relativizado, no entanto, já que é sabido que as práticas de tortura estão longe de terem sido abolidas da prática cotidiana das forças de repressão. A falta de universalismo é mais uma vez clara nesse ponto: não se vislumbra um burguês branco sendo objeto da ação sádica de um torturador; mas pelo contrário se “admite” a tortura do corpo negro, índio, europeu, jovem, ateu, “comunista” etc.

²⁷ É assim que surgem as modernas instituições de controle social dos corpos, de isolamento e tratamento (medicalização), estudadas ao longo de muitos anos por FOUCAULT (1999; 2002; 2008).

que uma relação de dominação preconiza. No entanto, a partir do momento em que este universalismo passou a ser limitado ou negado em sua aplicação pela própria burguesia agora no poder, ou quando esta, como classe dominante, procura *impor o universalismo* aos dominados como forma de homogeneização ou controle, passamos a ver então os limites desse universalismo.

Apenas conseguem *ver* tais limites aqueles que se colocam sob *a perspectiva das vítimas* deste novo sistema. O que HUNT demonstra (quicá sem se dar conta disso, já que sua problemática é em si eurocêntrica, e por isso suas respostas são insuficientes) é que a literatura burguesa do século XVIII representava apenas aquilo que a burguesia revolucionária conseguia *ver* enquanto algo injusto, opressivo, desde a sua perspectiva de classe. Portanto a burguesia via com afeição as “Clarices”, as “Sophias” e as demais heroínas brancas, plebeias e europeias nos romances desta época, mas ao mesmo tempo não via os demais sujeitos que eram oprimidos não pela nobreza, mas pela própria burguesia beneficiária da expansão mercantilista-colonialista. Romances cujas protagonistas fossem proletárias bastardas, negras escravizadas ou ameríndias violentadas são simplesmente impensáveis para essa subjetividade moderna-colonial e dominadora da burguesia revolucionária europeia.

O que HUNT não vê, portanto, é que essa mesma burguesia liberal europeia que *inventa* os direitos humanos, é também a portadora maior da razão moderna-colonial, racista e patriarcal, e que *é isso o que determina o fracasso dos direitos humanos tanto em seu princípio como na atualidade*²⁸. A classe burguesa afirmará como *universais* apenas os direitos considerados fundamentais para que ela possa cumprir com seu interesse específico de classe, e resistirá à enunciação de novos direitos como “direitos humanos”, ou mesmo a uma aplicação radical dos próprios direitos por ela enunciados.

Isso explica porque a burguesia deixa de defender bandeiras universalistas quando se constitui como classe dominante, passando então a combater o universalismo que ela mesma inventara. *As classes dominadas pela nova classe dominante serão as novas portadoras desse universalismo crítico*, e aprofundarão seu conteúdo a partir da enunciação de novos direitos humanos²⁹.

²⁸ Ao contrário da autora, para quem os “direitos humanos fracassaram no princípio, mas tiveram sucesso no longo prazo” (HUNT, 2009, p. 177).

²⁹ Nesse sentido, HUNT (2009, p. 146) acerta quando resgata a frase atribuída a John Quincy Adams: “isso não terminará nunca”. A burguesia abriu uma “caixa de pandora” com seu discurso universalista, que lhe permitiu chegar ao poder, mas que será ao mesmo tempo o fundamento pelo qual, mais dia menos dia, será

De nada adianta buscar atribuir a inefetividade histórica dos direitos humanos no séc. XIX³⁰ aos nacionalismos ascendentes, como faz a historiadora estadunidense, pois antes de serem “nacionais” ou “nacionalistas”, as revoluções europeias de 1848 foram acima de tudo revoluções *sociais*, e opuseram pela primeira vez na História de modo direto a burguesia e o proletariado³¹. Ademais, o fracasso dos direitos humanos no séc. XX, sobretudo no mundo periférico, tem raízes muito mais profundas que aquelas apontadas pela autora³², que alega ao final de sua obra que um certo “limite à empatia” é o que dificulta a implementação dos direitos humanos no mundo, deixando transparecer afinal de contas sua perspectiva tradicional, ontológica, sistêmica sobre os direitos humanos, vistos não como produto da dignidade humana afirmada pela luta dos povos, mas como produto de meras políticas de “reconhecimento” por parte do próprio sistema.

Tornam-se assim visíveis os limites reais dos “direitos do homem” afirmados pelas Declarações francesa e estadunidense, como direitos afirmados por uma burguesia liberal que será a principal beneficiária da consolidação do capitalismo e dos colonialismos e neocolonialismos ao redor do mundo. “Liberdade, igualdade e fraternidade”, para a razão moderna-colonial da burguesia europeia, nada mais serão que a liberdade de comércio, a igualdade para influir na política e para abolir todos os privilégios que não o do dinheiro, e a fraternidade em cada gueto da sociedade de classes que permite a auto-congratulação da própria burguesia.

Vemos, portanto, que a crítica da colonialidade dos direitos humanos não pode prescindir daquela que foi a sua primeira fonte teórica: a perspectiva radical de Karl MARX.

ela também derrocada do poder e dissolvida como classe.

³⁰ Como a restauração da escravidão, que foi abolida pelos jacobinos em 1794 na França, mas que foi novamente instituída posteriormente por Napoleão Bonaparte com o apoio da própria burguesia, sendo mantida até 1848.

³¹ Vide nesse sentido HOBBSAWM (2005).

³² Para explicar as dificuldades dos direitos humanos no séc. XX, HUNT (2009, p. 186-210) cita o fenômeno do nazismo e as incongruências do chamado “socialismo real”, além das tensões no âmbito da ONU para aprovar a Declaração de 1948, sem imprimir qualquer reflexão que leve em consideração fenômenos como o neocolonialismo, a ascensão do capitalismo financeiro e do imperialismo, as intervenções militares, as ditaduras na América Latina *etc.*

1.2. A crítica marxiana dos direitos humanos

1.2.1. Desfazendo confusões

A atitude de Karl MARX em relação aos direitos humanos é mal compreendida até hoje. Por um lado, autores liberais insistem em ligar a “*negação*” (dialética, como veremos) dos direitos humanos por parte de MARX às *violações* de direitos humanos que de fato ocorreram em experiências do (mal-)chamado “socialismo real”. Por outro lado, um certo “pós-marxismo” corroborou a tese de um suposto “desprezo” de MARX em relação aos direitos humanos³³, o que, a nosso entender, está longe de ser a postura marxiana.

Não nos parece tampouco que a posição que será apregoada pelas diversas correntes do marxismo posterior a MARX ajudem muito na interpretação de sua real perspectiva, já que sua herança teórica esteve sujeita a uma má fortuna editorial³⁴, associada a disputas políticas que se refletiram em traduções tendenciosas³⁵, organização de coletâneas que davam mais ou menos destaque a certos textos conforme as posições dos organizadores *etc.* Além disso, nunca é demais lembrar que, durante quase todo o século XX, o marxismo foi dominado, teórica e politicamente, sobretudo pelo materialismo estalinista e pelo estruturalismo althusseriano, que produziram vários tipos de mistificação sobre as posições de MARX que nos exigem hoje uma leitura muito mais atenta de seus textos originários.

Ainda que há muito tempo se reconheça no âmbito do marxismo o papel e a importância da formação filosófica de MARX (como fizera LENIN, 2006), o fato é que poucos marxistas conhecem em profundidade os filósofos que o influenciaram, e

³³ Vide por exemplo ATIENZA (1983). A má incorporação do pensamento de MARX por este “pós-marxismo” é o que leva à sua aproximação das teorias sociais pequeno-burguesas *a la* WEBER, PARSONS *etc.*, e que com o chamado “giro linguístico”, terminará como uma mera teoria da argumentação, da ação comunicativa que pensa a relação intersubjetiva a partir de critérios estritamente formais, deixando de lado o conteúdo material (econômico, ecológico, erótico, cultural *etc.*) dessas relações.

³⁴ Manuscritos fundamentais do pensamento de MARX foram publicados muito tempo após a sua morte, como por exemplo *A Ideologia Alemã* (1932) e os *Grundrisse* (1939), e até hoje o projeto de publicação das obras completas de MARX e ENGELS ainda não foi completado. Vide nesse sentido a nota à edição brasileira da tradução mais recente dos *Grundrisse*, em MARX (2011, p. 9-13).

³⁵ Não podemos esquecer que as primeiras versões de *A Ideologia Alemã* e dos *Grundrisse* foram publicadas na União Soviética, no auge da ideologia estalinista. No Brasil, as primeiras traduções de apenas algumas das obras de MARX estavam alinhadas com essa perspectiva ideológica, com consequências teóricas e políticas bastante conhecidas. Apenas a partir da década de 1970 – em plena ditadura, portanto – chegarão ao Brasil (com enormes dificuldades, como se pode imaginar) as primeiras traduções mais confiáveis, e apenas a partir dos anos 2000 passamos a ter acesso a textos mais fidedignos às obras originais de MARX, com as novas traduções promovidas por editoras como a Boitempo Editorial e a Editora Expressão Popular. O caminho para a reconstrução do marxismo é de fato longo, mas muito tem sido feito nesse sentido nos últimos anos no Brasil e na América Latina!

muito menos o modo pelo qual o filósofo-economista de Tréveris assimilou criticamente cada uma dessas contribuições para a construção de sua visão complexa e totalizante sobre a sociedade burguesa. Isso sem falar no mais básico, que é o estudo sério e sistemático das obras originais de MARX, despido dos preconceitos e dos diversos “óculos” trazidos pelos diversos “marxismos realmente existentes”.

Diante desse cenário complexo, acreditamos que o resgate da trajetória pessoal, da história de vida do autor pode nos ajudar a construir propostas de interpretação mais fidedignas às reais posições de MARX, até mesmo para que quem discordar de suas opiniões possa criticá-las de forma mais consistente e honesta, sem atribuir ao autor a responsabilidade por posições que na verdade não foram suas, mas daqueles que se afirmam como seus “legítimos herdeiros”.

Antes de entrarmos na leitura propriamente dita da obra marxiana que trata de forma mais sistemática sobre o tema dos direitos humanos – *Sobre a questão judaica* –, precisamos desfazer algumas confusões e traçar um cenário para uma interpretação possível da perspectiva marxiana, que buscaremos submeter então ao crivo do próprio texto. O resultado será certamente polêmico e surpreendente para muitos marxistas, pois propõe um sentido mais profundo e radical ao materialismo adotado por MARX.

A inspiração para essa proposta de releitura crítica de MARX vem da interpretação construída por Enrique DUSSEL, que durante longos anos durante a década de 1980 esteve em contato com as obras completas originais de MARX e ENGELS, em processo de organização no âmbito do projeto de publicação de suas obras completas³⁶, até hoje não concluído.

Como estudioso da teologia e um dos principais expoentes da Teologia da Libertação, DUSSEL (1993) logrou identificar nos textos de MARX diversas inferências a textos sagrados que o levaram a opinar pela existência de uma teologia “metafórica” implícita na obra marxiana. Tal aspecto constitui um verdadeiro tabu no campo do marxismo, no qual por muito tempo se disseminou a visão althusseriana do MARX “anti-humanista”, ou ainda a visão do materialismo vulgar estalinista de um MARX que propagava um ateísmo jacobino e militante. O fato de

³⁶ Na *Nota da Edição* presente na versão brasileira recém publicada dos *Grundrisse* lemos o seguinte: “MEGA é a sigla de Marx-Engels-Gesamtausgabe, projeto que se dedica a editar a obra completa de Karl Marx e Friedrich Engels, com uma abordagem histórica e crítica. Em sua segunda fase, a MEGA planeja a publicação de 114 volumes dos dois pensadores alemães, tendo sido lançados 52 até a presente data.”.MARX (2011, p. 12)

os marxistas desconhecerem o mais fundamental da teologia impediu a possibilidade de se ver a influência da teologia no pensamento de MARX, com reflexos diretos na sua concepção materialista da História.

Não se trata, no entanto de discutir qual era a convicção subjetiva de MARX, mas simplesmente de retratar de forma mais honesta as posições do autor nos temas explicitamente debatidos ao longo de sua vasta obra. De todos os temas por ele tratados ao longo de sua vida, certamente a propagação do ateísmo não foi uma delas, e, como nos lembra DUSSEL (1993, p. 86-88), por diversas vezes MARX rejeitou o pedido de adesão de grupos teológicos (inclusive que propagavam o ateísmo) à Associação Internacional dos Trabalhadores.

Falta ainda à leitura dos textos marxianos uma boa dose de História, que não seja no entanto a velha historiografia eurocêntrica, mas sim uma leitura efetivamente global, totalizante, sobre o processo histórico pelo qual passava a Alemanha e a Europa como um todo no período da formação intelectual de MARX. Desse modo, a dimensão dos problemas tratados pelo autor e por seus interlocutores poderá ser melhor situada, propiciando uma leitura mais adequada sobre cada uma das posições manifestadas nos debates políticos e filosóficos travados, sobretudo no período de sua juventude. Isso para não cair na mais lamentável das interpretações sobre a posição de MARX no tema da *questão judaica*, que busca situá-lo numa suposta perspectiva “antissemita” em virtude de sua crítica ao judaísmo.

Contra essa posição, basta lembrar que MARX era judeu, sua mãe era judia e sua família paterna tinha longa tradição rabínica³⁷. Converteu-se ao luteranismo ainda jovem, juntamente com seu pai, burocrata do Estado prussiano que foi obrigado a abandonar o judaísmo para assegurar seu emprego neste que era um Estado luterano autoritário, que dominava as demais regiões que futuramente conformariam a atual Alemanha.

Proveniente da tradição judia, MARX conhece os temas, os mitos, as metáforas dessa tradição semita³⁸. Como colaborador de Bruno Bauer, filósofo e teólogo, MARX domina perfeitamente bem o debate teológico, além da própria

³⁷ DUSSEL (1993, p. 28) lembra que: “(...) desde el siglo XV hay rabinos Marx-Levi, y fueron rabinos de Tréveris su abuelo y uno de sus tíos, Samuel Marx, en vida del mismo Marx”.

³⁸ No final dos anos 1960, DUSSEL (1969) publica uma interessante obra sobre o humanismo nas diferentes tradições semitas. Este vasto estudo é o que lhe permite ver o que o marxismo até hoje não consegue reconhecer: a formação teológica de MARX, e a permanência da teologia em suas obras a partir de diversas formas metafóricas.

filosofia, como tributário do pensamento clássico da Ilustração³⁹.

Considerando que a formação escolar de MARX ocorre dentro da tradição do luteranismo, DUSSEL acredita que há em seu pensamento mais originário (textos de sua juventude escolar) uma série de influências provenientes da tradição *pietista*, ala progressista e considerada “radical” no âmbito do luteranismo, que confere grande importância ao tema do “sacrifício” no Novo Testamento, e à afirmação da vida humana contra esse sacrifício (DUSSEL, 1993, p. 30-36):

De todas maneras, pensamos que es del pietismo alemán de donde Marx bebió su doctrina del Anti-cristo, de la prioridad de la praxis; y así como los pietistas se opusieron a un rey católico, y Hegel a un rey sin constitución (el prusiano luterano), de la misma manera Marx se opondrá, primero, al Estado luterano (en su etapa de crítica política como periodista en Alemania), para después lanzar su crítica filosófico-económica contra el capital (desde 1843 en París, posteriormente en Bruselas, y definitivamente en Londres teórica y sistemáticamente a partir de 1857).

Com toda essa formação ética e teológica ao longo de toda a sua juventude, do humanismo semita assimilado de sua família, do Cristianismo luterano e de sua vertente pietista presente em sua formação escolar fortemente influenciada pelo ideário Iluminista, MARX esboça já num de seus primeiros textos um vitalismo que, ao refletir sobre a escolha da futura profissão, coloca em primeiro lugar a vida da comunidade, o “bem da humanidade”⁴⁰.

Já na Universidade, inicia o curso de Direito em 1836 na Universidade de Bonn, transferindo-se em 1837 para Berlim, onde assiste aulas com Savigny, Gans e outros grandes juristas⁴¹. No entanto, seu contato com a filosofia hegeliana o faz desistir da carreira jurídica ainda aos 20 anos de idade para dedicar-se ao estudo da Filosofia.

Torna-se colaborador de Bruno Bauer, professor catedrático de Teologia na Universidade de Bonn, função que MARX preparava-se para assumir após doutorar-se em Filosofia em Berlim, mas seus planos não serão concretizados devido ao recrudescimento da perseguição política imposta pelo Estado prussiano aos integrantes da chamada “esquerda hegeliana”, da qual MARX era um adepto explícito e bastante ativo.

Abortado seu futuro acadêmico como professor de teologia, MARX decide

³⁹ Para uma melhor compreensão deste aspecto “teológico” na vida de MARX, vide DUSSEL (1993, p. 24-58).

⁴⁰ DUSSEL (1993, p. 31-32) dá o devido destaque à importância do tema da *vida* na obra de MARX, desde sua juventude até *O Capital*.

⁴¹ Vide a *Cronologia de Karl Marx* em MARX (2011, p. 1269).

investir no trabalho de jornalista, chegando ao posto de editor-chefe da *Gazeta Renana*, importante jornal da pequena burguesia da região de Colônia, capital da Renânia, naquela época uma das economias mais desenvolvidas da futura Alemanha. Os poucos meses como editor-chefe do jornal (no qual inicia como colaborador eventual, com textos apócrifos bastante ácidos contra o governo prussiano) serão fundamentais para que MARX se colocasse a par de temas e problemas de política e de economia, que não eram tratados por seus companheiros filósofos e teólogos da esquerda hegeliana, dos quais inicia um processo de afastamento em virtude da radicalização de suas opiniões políticas.

Vítima da perseguição do Estado prussiano na Universidade como acadêmico, e depois como jornalista vítima da censura (contra a qual se insurge em diversos textos reunidos em MARX, 2001), sua indignação ética chegará ao ápice na análise sobre as leis autoritárias que passavam a criminalizar os camponeses pelo uso da madeira caída naturalmente em propriedades privadas (MARX, 1982). Esse caso será paradigmático, pois motivará MARX a iniciar uma crítica teórica ao Estado prussiano, que representará um verdadeiro “acerto de contas” com o principal filósofo de seu tempo: HEGEL, professor de filosofia da Universidade de Berlim, que tanto influenciara a MARX e a seus jovens colegas “hegelianos de esquerda”.

A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel é, portanto, um primeiro intento de crítica do Estado por parte de MARX (2005), não só como uma crítica do Estado prussiano em todas as suas deformações particulares, mas já com elementos de crítica *do Estado em geral*. Apesar disso, a posição de MARX na redação da obra durante meados de 1843 será ainda de democrata radical, filósofo pequeno-burguês para quem o comunismo era uma pura “abstração dogmática”⁴².

Em outubro deste mesmo ano, pouco tempo após escrever o livro ainda não publicado, MARX irá a Paris e terá contato com o proletariado parisiense e com as sociedades secretas socialistas e comunistas. Essa “vivência” pessoal e concreta leva MARX a mudar completamente seu modo de crítica a HEGEL: seu *locus* de enunciação muda radicalmente, do ponto de vista da pequena burguesia “humanista” e democrata-radical para uma perspectiva comunista, desde o ponto de vista do proletariado. Essa mudança será decisiva e definitiva, pois marcará o lugar

⁴² DUSSEL (1993, p. 42) traz o seguinte trecho de carta de MARX a seu amigo Arnold Ruge, escrita em setembro de 1843 em Kreuznach: “*el comunismo es una abstracción dogmática [...] (y) la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual*”. Em outubro MARX irá a Paris e terá contato com o proletariado parisiense e com as sociedades secretas socialistas e comunistas, mudando radicalmente de opinião.

de enunciação do discurso crítico de MARX até o final de sua vida, e é o que explica a diferença brutal – apesar dos poucos meses de distância – entre o texto da crítica a HEGEL, e a sua *Introdução*, escrita após os contatos feitos em Paris.

Qual é a essência da crítica a HEGEL, que leva MARX também ao rompimento com a “esquerda hegeliana” representada pelos irmãos Bauer, por Max Stirner e tantos outros filósofos alemães de sua época? O único elemento evidenciado pelo marxismo *standard* foi a famosa metáfora do sistema hegeliano “de cabeça para baixo”, da pura e simples mudança do sistema hegeliano “de idealista para materialista”. Seguimos no entanto a perspectiva de DUSSEL (2007b, p. 334-385), que mostra que esse rompimento (que certamente não será absoluto, e sim uma subsunção, superação, como negação da negação⁴³) é muito mais radical, pois subsume o *materialismo* de FEUERBACH (rompimento mais conhecido, mas de dimensões não totalmente reconhecidas), e, indiretamente, também a *filosofia da criação* de SCHELLING (algo inteiramente novo e ainda bastante controverso no campo do marxismo).

Em apertada síntese, DUSSEL explica o modo de subsunção dos pensamentos de HEGEL, SCHELLING e FEUERBACH por parte de MARX, que buscaremos explicitar no presente item, demonstrando a sua validade para a interpretação da crítica marxiana aos direitos humanos, presente sobretudo em *Sobre a Questão Judaica* (DUSSEL, 1986, p. 151):

Para Hegel, o real é o pensar e o pensado; Schelling propõe ir além da ontologia da identidade do ser e do pensar e descobre a transversalidade da revelação; Feuerbach vai além da ontologia do ser como pensar, abrindo-se ao âmbito da sensibilidade, da afetividade, da relação eu-tu, homem-homem. Agora Marx vai além do âmbito feuerbachiano (tanto da sensibilidade como do eu-tu), descrevendo o real como o produzido, o trabalhado; e a relação abstrata eu-tu, homem-homem, como a de senhor (possuidor do capital) e explorado (vendedor espoliado de seu próprio trabalho).

Após tanto tempo de dominação do dogmatismo anti-dialético estalinista⁴⁴, nos parece justa e necessária a ênfase que o “marxismo sobrevivente” (sobretudo a

⁴³ MARX (2013a, p. 129) afirma explicitamente no posfácio da segunda edição d’*O Capital*: HEGEL não é um “cachorro morto”! Daí o problema de tentar representar o ideário de MARX sem a presença de HEGEL, como pretende fazer Antônio NEGRI (1991), ao buscar uma reconstrução da perspectiva marxiana a partir de SPINOZA. Veremos adiante que, na verdade, hoje o resgate mais importante do pensamento de MARX precisa ocorrer por meio da compreensão da filosofia de FEUERBACH.

⁴⁴ A “derrota da dialética” no âmbito do movimento comunista será produto da má compreensão da filosofia hegeliana e da sua influência sobre MARX, como bem mostrará o professor recém-falecido Leandro KONDER (2009).

perspectiva lukacsiana) confere hoje à influência hegeliana ao longo de toda a obra de MARX. No entanto, é igualmente necessário lembrar que MARX efetivamente *rompeu* com a filosofia hegeliana, e que o filósofo mais importante que o influenciou nesse rompimento foi FEUERBACH, sobretudo na obra *A essência do cristianismo*, que lança as bases de um materialismo antropológico que há que resgatar.

Isso significa que, apesar de parcialmente correta, a velha metáfora marxista da “inversão” da dialética “de idealista para materialista” no pensamento de MARX será ainda insuficiente se não se compreender as características fundamentais deste materialismo, cujas origens estão na obra de FEUERBACH. Isso é o que o próprio ENGELS reconhece em texto de sua autoria publicado em *A sagrada família* (MARX e ENGELS, 2011, p. 111):

Mas quem descobriu, então, o mistério do “sistema”? Feuerbach. Quem destruiu a dialética dos conceitos, a guerra dos deuses, a única que os filósofos conheciam? Feuerbach. Quem pôs, não certamente o “significado do homem” – como se o homem pudesse ter outro significado, além do de ser homem! –, mas “o homem” no lugar da velha quinquilharia, inclusive no lugar da “autoconsciência infinita”? Feuerbach, e apenas Feuerbach. E ele ainda fez bem mais que isso. Destruiu há tempo as mesmas categorias que a “Crítica” agora agita em volta de si, a “riqueza real das relações humanas, o mesmo conteúdo da História, a luta da História, a luta da massa contra o espírito” etc. etc.

É interessante notar que a importância de FEUERBACH para a construção do materialismo de MARX é ainda hoje negado pelo marxismo crítico. Nesse sentido, nos diz o tradutor da obra, o professor Marcelo BACKES em nota que comenta este trecho engelsiano (MARX e ENGELS, 2011, p. 111, nota do tradutor nº 17):

Quando voltou a ler seus escritos precoces, Marx disse ter se sentido “agradavelmente surpreso por descobrir que nós dois não precisamos nos envergonhar do nosso trabalho, ainda que o culto a Feuerbach tenha um efeito bastante humorístico sobre mim hoje em dia” (Carta a Engels, 24.4.1867). Se Marx chega a defender o nome de Feuerbach diante dos abusos de “Bruno Bauer e consortes” em algumas passagens, Engels exalta-o na presente com um entusiasmo que está longe de ser tão grande em Marx.

Não nos parece, no entanto, que a defesa de FEUERBACH feita por MARX e por ENGELS contra Bruno Bauer e companhia ocorra apenas em “algumas passagens” desta que foi a *única obra* sistemática *publicada* pelos autores para demarcar suas posições filosóficas que levavam ao rompimento com a filosofia

hegeliana e pós-hegeliana. Na obra traduzida pelo próprio BACKES, encontramos nada menos que 8 (oito) páginas com referências explícitas a FEUERBACH de ambos os autores, e *nenhuma delas* faz qualquer menção negativa à perspectiva feuerbachiana (cf. MARX e ENGELS, 2011, pp. 111-113, 145, 147, 160, 162 e 169).

Por outro lado, as críticas a FEUERBACH, presentes em *A ideologia alemã* (MARX e ENGELS, 2007a), serão redigidas mais para fins de autoesclarecimento, como reconhecerá ENGELS em 1886 no pequeno texto (nada condescendente com o materialismo feuerbachiano, por sinal) intitulado *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (ENGELS, 1975). A obra trará pela primeira vez a público as famosas *Teses sobre Feuerbach*, escritas por MARX em 1845 e que serviram como base para a construção de uma teoria materialista mais consequente, que o levará diretamente à crítica da economia política.

Jamais houve, portanto, por parte MARX e de ENGELS (ou, deste último, até 1886) o interesse em manifestar publicamente suas discordâncias com o materialismo feuerbachiano. Tratava-se na verdade de superá-lo a partir da própria práxis, da participação direta no movimento socialista e comunista na França, na Inglaterra e, na medida do possível, também na própria Alemanha (MARX e ENGELS, 2007a, p. 535):

10. O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada.

11. Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo⁴⁵.

Longe de qualquer pretensão no sentido de apresentar uma leitura “definitiva” sobre a questão (que seria por si só tema para uma tese de doutorado), o que queremos salientar apenas, para que possamos construir uma interpretação mais rica da posição de MARX em *Sobre a questão judaica*, é simplesmente que o materialismo marxiano tem mais possibilidades de ser compreendido em suas características fundamentais se suas raízes feuerbachianas forem melhor conhecidas pelos próprios marxistas.

Ademais, nos parece que uma interpretação “feuerbachiana” de MARX está longe de ser absurda, e talvez seja tão ou até mais legítima que as leituras

⁴⁵ Grifo original de MARX.

“hegelianas” ou “spinozianas” de MARX, que são as perspectivas dominantes no marxismo crítico atual. Senão vejamos como o próprio MARX situa estes autores no plano da filosofia alemã (MARX e ENGELS, 2011, p. 158-159):

Strauss desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza, Bauer desenvolve Hegel a partir do ponto de vista fichteano, e ambos o fazem de maneira consciente no âmbito da teologia. Ambos criticaram Hegel na medida em que, para ele, cada um dos elementos é falsificado pelo outro, ao passo que eles dois desenvolvem cada um dos elementos em uma elaboração unilateral e, portanto, conseqüente... É por isso que em suas críticas ambos vão além de Hegel, mas ambos permanecem também dentro de sua especulação e representam, cada um dos dois, apenas um lado de seu sistema. É Feuerbach quem consoma e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no “homem real sobre a base da natureza”; é ele o primeiro que consoma a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistras rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica.

Esperamos com isso poder demonstrar a importância do retorno a FEUERBACH em busca do materialismo de MARX. A seguir analisaremos brevemente sua principal obra, *A essência do Cristianismo* (FEUERBACH, 2002), e o modo como MARX incorporou a contribuição feuerbachiana para a discussão contra Bruno Bauer (e também contra HEGEL) em *Sobre a questão judaica*.

1.2.2. O materialismo antropológico de Ludwig FEUERBACH

A ruptura de MARX com HEGEL ocorre a partir de FEUERBACH, como afirmamos em nossa longa (porém necessária) introdução para uma releitura da posição de MARX sobre o tema dos direitos humanos em *Sobre a questão judaica*. Filho de um importante jurista alemão, Ludwig FEUERBACH (1804-1872) será inicialmente um estudante de teologia, que passará aos estudos filosóficos em Berlim como discípulo de HEGEL, contra quem se insurgirá teoricamente. Após uma primeira tentativa não tão bem sucedida de crítica da filosofia hegeliana em 1839, publicará em 1841 sua obra mais importante: *A essência do Cristianismo*.

Nesta obra, FEUERBACH aponta os limites da filosofia hegeliana como uma perspectiva *idealista* (contra a qual proporá um materialismo de base antropológica forte), mas também como uma filosofia *dualista*, que promove uma separação antagônica e dicotômica entre “mundo da alma” e “mundo do corpo”, Espiritual e

Real, entre a Ideia e o Mundo concreto. Como veremos neste ponto, a crítica de FEUERBACH acaba por resgatar o sentido originário do cristianismo, identificando a filosofia hegeliana como a principal herdeira filosófica da tradição que KIERKEGAARD (2006) denominou como a “Cristandade”.

FEUERBACH criticará a filosofia hegeliana não apenas pelo seu idealismo, que prioriza o “Racional” ao “Real”, o Espírito ao Corpo, o ideal ao material; mas *pela própria cisão dicotômica* que não vislumbra a *unidade* desses “contrários”. A superação dessa perspectiva dualista ocorrerá a partir do resgate da ideia semita da “unidade da carne”, que está na base de toda a narrativa simbólica do cristianismo originário (DUSSEL, 1969, 1974).

Podem parecer estranhos os termos teológicos presentes neste debate “estritamente filosófico”, mas o fato é que, até HEGEL, a filosofia “clássica” alemã era uma filosofia cristã, sob forte influência da teologia luterana, católica *etc.* De todo modo, o que queremos salientar é que a leitura “secularizada” que se faz hoje dos clássicos da Ilustração (entre os quais HEGEL talvez seja o filósofo mais importante) não corresponde necessariamente à perspectiva original destes autores, e ademais só se tornou possível pela inversão materialista promovida de forma definitiva por FEUERBACH, e que será desenvolvida pelo marxismo, pelo positivismo e pelas demais perspectivas teóricas que surgirão posteriormente⁴⁶.

O ponto de partida da obra de FEUERBACH (2002, p. 37) será uma nova compreensão sobre a religião, que deixa de ser o produto do “Espírito” ou da “Ideia” pura para ser um produto humano, antropológico:

[...] A religião retira os poderes, as qualidades e as essências do homem de dentro do próprio homem e as diviniza como se fossem seres separados, não importando aqui se ela transforma cada uma em si individualmente num ser, como no politeísmo, ou se reúne todas num único ser, como no monoteísmo.

Ao contrário das leituras ateístas (que acabam sendo tão teológicas como outras leituras possíveis), essa concepção sobre a religião não a diminui em nada, sendo para FEUERBACH o grande elemento diferenciador entre o homem e o animal. Segundo a perspectiva feuerbachiana, o que constitui o homem “como homem” é o papel da *consciência* (como entendimento da existência de *gêneros*

⁴⁶ É esse o sentido do “fim da filosofia clássica alemã”, apontado por ENGELS (1982). Parece-nos, no entanto que o grande parceiro de MARX acaba por minimizar a importância de FEUERBACH ao atribuir a dissolução do idealismo filosófico à própria dialética tal como fora concebida por HEGEL.

para além das individualidades concretas; cf. FEUERBACH, 2002, p. 35), e a *religião nada mais é que a consciência do infinito* (FEUERBACH, 2002, p. 36):

[...] Mas a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem da sua essência não finita, não limitada, mas infinita. Um ser realmente finito não possui a mínima ideia, e muito menos consciência, do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser é também a limitação da consciência. [...] A consciência do infinito não é nada mais que a consciência da infinitude da consciência.

Para FEUERBACH (2002, p. 36), todo ser é infinito em si e por si, tem o seu Deus na essência de si mesmo. Desse modo, o ser absoluto do homem, seu Deus, é a *própria essência humana*. Tal essência será composta, segundo sua perspectiva antropológica, por três elementos: razão, vontade e coração.

É comum nas religiões semitas a indicação metafórica de órgãos humanos para se referir a sentimentos, idéias *etc.*, e, nesse sentido, o *coração* apontado por FEUERBACH representa a unidade mais perfeita entre corpo e espírito, entre finito e infinito no próprio ser humano. Desse modo, ainda que inadvertidamente⁴⁷, o autor resgata o cristianismo originário, que, como produto crítico de um dos povos semitas (os judeus), vislumbra a unidade entre a corporalidade e a espiritualidade a partir da figura da “carne”, do mundo material representado como o “mundo da carne”, da corporalidade sensível a partir da qual as percepções se produzem, as ideias e também as religiões.

A crítica de FEUERBACH resgata, portanto, o cristianismo originário, e traz consigo uma crítica conseqüente ao dualismo teológico e filosófico sustentado pela Cristandade, e exposto da forma mais desenvolvida na filosofia de HEGEL.

FEUERBACH (2002, p. 63) considera que a ideia de Deus é uma ideia humana que negou a si mesma: “*A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele*”. Contrariando o dualismo hegeliano, o autor afirmará que a oposição fundamental não é entre divino e humano, mas entre *essência humana e indivíduo humano*. Isso significa que o objeto e o conteúdo das religiões são inteiramente humanos (FEUERBACH, 2002, p. 63):

Mas na religião o homem objetiva a sua própria essência secreta. O

⁴⁷ FEUERBACH parece não advertir para o fato de a “Cristandade” não se confundir com o cristianismo originário fundado por Joshua de Nazareth. Quando afirma, portanto, que a felicidade terrena do judaísmo ganhou uma versão espiritual no cristianismo (cf. FEUERBACH, 2002, p. 136-137), sua visão sobre o cristianismo será na verdade uma visão sobre a *Cristandade*.

que deve ser demonstrado é então que esta oposição, esta cisão entre Deus e homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do homem com a sua própria essência.

Se há uma cisão entre Deus e o homem, é porque em algum momento ambos já foram uma coisa só, e não só é *possível* como é também *necessário* que ambos *busquem resgatar a unidade perdida*. Se Deus é o que o homem nega a si mesmo no idealismo dualista, trata-se de superar essa cisão *afirmando o homem como seu próprio Deus*.

Isso é possível para o materialismo feuerbachiano, pois o espírito “infinito” nada mais é em sua opinião que a inteligência humana abstraída das limitações da sua individualidade e corporalidade (FEUERBACH, 2002, p. 66):

Deus como um ser metafísico é a inteligência realizada em si mesmo, ou inversamente: a inteligência realizada em si, que se pensa como um ser absoluto, é Deus como ser metafísico. Todas as qualidades metafísicas de Deus são então qualidades reais, uma vez que são reconhecidas como qualidades do pensamento, da inteligência.

FEUERBACH observa o modo como a religião separa o que deve ser moralmente louvado do que deve ser moralmente reprimido. Nesse sentido, Deus será a idealização do ser moralmente perfeito, como ideia realizada, lei personificada da moralidade, espírito “puro” insuscetível aos “pecados da carne”.

Apesar da importância da figura de Deus, FEUERBACH (2002, p. 75) lembra que este é apenas o ponto de partida das religiões, e que além da moral existe ainda o coração:

A razão só julga conforme o rigor da lei; o coração se acomoda, é flexível, respeitoso, acatador, humano. À lei que só nos mostra a perfeição moral ninguém satisfaz; por isso a lei não satisfaz ao homem, ao coração. A lei condena, mas o coração se compadece do pecador; A lei só me afirma como um ser abstrato, mas o coração como um ser real. O coração dá a mim a consciência de que sou homem, mas a lei só me dá consciência de ser pecador, de ser um nada. A lei subordina o homem a si mesmo, o amor o liberta.

Aqui é onde os ensinamentos do cristianismo originário produzem maior impacto no materialismo de FEUERBACH, pois, contra o puro racionalismo da filosofia hegeliana, que privilegia a ideia à matéria sob uma perspectiva dualista, o *amor* representa a reconciliação entre perfeito e imperfeito, transforma o homem em Deus e Deus em homem, materializa o espírito e idealiza a matéria, constitui-se como a verdadeira unidade Deus-homem, espírito-natureza.

O amor verdadeiro, segundo lembra FEUERBACH (2002, p. 76), é aquele que tem *carne e sangue*, e por isso perdoa os seus pecados:

[...] um ser unicamente moral não pode perdoar o que é contra a lei da moralidade. O que nega a lei é também negado pela lei. O juiz moral que não permite fluir sangue humano em sua sentença condena o pecador implacável e friamente.

Portanto, para FEUERBACH a consciência do amor reconcilia o homem com Deus, o que na verdade é uma reconciliação do homem consigo mesmo, com sua essência humana.

FEUERBACH observa que, no cristianismo (ou, melhor dizendo, na Cristandade), a realização deste amor se dá por meio do *sofrimento*, do perecimento do corpo para a salvação da alma. Desse modo, se Deus é a perfeição, Cristo representará a miséria humana, que será “salva” de seus pecados a partir do *sacrifício* representado pela Paixão de Cristo⁴⁸.

Porém, para além do sacrifício existe a *ressurreição* de Cristo, que representa no cristianismo o *desejo de viver*, a reunificação de corpo e espírito a partir da ideia da *ressurreição*, que é o ressurgimento da carne. Segundo FEUERBACH, a ideia da encarnação é produto do amor humano, que será também amor divino como na relação entre Pai e Filho⁴⁹.

A relação de amor entre Pai e Filho é uma relação de Alteridade. Segundo FEUERBACH, a presença da figura de Cristo no cristianismo representa a figura de Deus (do infinito do Universo e da própria essência humana) que *se revela* à humanidade. Trata-se do princípio do Universo, sendo o Filho, o Tu, a ponte necessária do Eu em relação ao Universo. Desse modo, se isolado a força do homem é limitada, em conjunto sua força será infinita.

Essa relação de Alteridade será já uma inspiração da filosofia de SCHELLING, que também influenciará a perspectiva feuerbachiana ao conceber a natureza eterna de Deus, contra as teogonias em geral. A essência de Deus será, portanto, a essência do Universo pensada abstratamente; e a essência do Universo será, para FEUERBACH, a essência de Deus contemplada sensorialmente, concretamente. Com isso, Deus deixa de ser estritamente espiritual para se tornar também carnal,

⁴⁸ A carnalidade de Cristo, a representação simbólica de seu sangue derramado no cristianismo será objeto de análise específica no capítulo 16 de FEUERBACH (2002).

⁴⁹ O “espírito santo” será a representação da unidade entre Pai e Filho, Deus e Cristo. FEUERBACH salienta ademais a presença da mãe de Cristo no catolicismo, que confere traços ainda mais humanos a esta vertente do cristianismo, que se perdera no protestantismo.

corporal, material. Toda natureza tem um corpo, assim como toda consciência tem uma natureza concreta, corporal. Carne e sangue constituem a vida, e a vida é a realidade do corpo.

FEUERBACH (2002, p. 193-195) conclui que a essência da religião não é teológica, mas antropológica; e que a religião apenas aparece onde a teoria se cala, onde o conhecimento científico não conseguiu construir interpretações verossímeis sobre o Universo. Com essa posição, FEUERBACH não está a afirmar qualquer tipo de ateísmo, mas na verdade concebe a ciência como um método mais avançado que a religião no estudo sobre Deus. Se o Universo e a essência humana são as formas corpóreas de Deus, as ciências e as filosofias que estudam o Universo e a essência humana nada mais fazem que conhecer científica e filosoficamente a essência corpórea de Deus.

1.2.3. A influência de FEUERBACH no materialismo de MARX

A importância da contribuição de FEUERBACH para o materialismo de MARX, apesar de reconhecida, é até hoje pouco compreendida no âmbito do próprio marxismo. Em geral, o que prevalece atualmente – após décadas de domínio ideológico do estalinismo anti-dialético e do estruturalismo anti-humanista, como já dissemos – são interpretações “hegelianas” ou “spinozianas” de MARX, que ora ignoram ora diminuem a importância da contribuição de FEUERBACH para a perspectiva de MARX.

Entre as interpretações “hegelianas” temos nada menos que Friedrich ENGELS, o grande parceiro intelectual de MARX, além de Gyorgy LUKÁCS, considerado o maior filósofo marxista do século XX. Já entre os “spinozianos” temos importantes marxistas contemporâneos (ainda que considerados “heterodoxos”), como Antônio NEGRI e Giorgio AGAMBEN.

Longe de querermos invalidar as posições de quaisquer destes autores e de seus adeptos, o que pretendemos salientar aqui é o modo como a contribuição de FEUERBACH foi recepcionada por MARX em seu processo de ruptura com a filosofia hegeliana, formulando sob novos termos o problema da emancipação política e da formação do Estado moderno em *Sobre a questão judaica*, com reflexos diretos para uma interpretação crítica sobre o tema dos direitos humanos na obra marxiana. Desse modo, melhor que ingressar em polêmicas pouco produtivas, nos

parece que a melhor forma de demonstrar a influência feuerbachiana esteja no retorno aos textos originais de MARX⁵⁰.

No único livro *publicado* por MARX em que polemiza – juntamente com ENGELS – contra os autores da “esquerda hegeliana”, *A Sagrada Família*, eis o modo como o próprio MARX situa toda uma vasta tradição filosófica desde o séc. XVII até seu tempo histórico (MARX e ENGELS, 2011, p. 143-144):

A rigor e falando em sentido prosaico, o Iluminismo francês do século XVIII e, concretamente, o materialismo francês, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta aberta e marcada contra a metafísica do século XVIII e contra toda a metafísica, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Opunha-se a filosofia à metafísica, conforme Feuerbach, em sua primeira investida resolvida contra Hegel, opunha à especulação embriagada a filosofia sóbria. A metafísica do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês e, concretamente, pelo materialismo francês do século XVIII, alcançou sua restauração vitoriosa e pletórica na filosofia alemã, especialmente na filosofia alemã especulativa do século XIX. Depois que Hegel a havia fundido de uma maneira genial com toda a metafísica anterior e com o idealismo alemão, instaurando um sistema metafísico universal, ao ataque contra a teologia veio a corresponder de novo, conforme já acontecera no século XVIII, o ataque contra a metafísica especulativa e contra toda a metafísica.

Ela haverá de sucumbir, de uma vez para sempre, à ação do materialismo, agora levado a seu termo pelo próprio trabalho da especulação e coincidente com o humanismo. Mas assim como Feuerbach representava, no domínio da teoria, o materialismo coincidente com o humanismo, o socialismo e o comunismo francês e inglês o representam no domínio da prática.

Contra a “especulação metafísica” de DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ ou HEGEL, MARX contrapõe a “filosofia sóbria”, o Iluminismo e o materialismo francês do séc. XVIII, que chegam à sua forma definitiva com a construção da concepção materialista a partir de FEUERBACH. Nas palavras do próprio MARX, a perspectiva teórica de FEUERBACH, *coincidente com o humanismo* (contra o estruturalismo anti-humanista de ALTHUSSER), *é representada no domínio da prática* pelo socialismo e pelo comunismo francês e inglês.

Quando aponta os movimentos socialistas e comunistas como “herdeiros práticos” da teoria materialista de FEUERBACH, MARX já está consciente dos

⁵⁰ Fizemos questão de transpor para esta tese os textos de MARX de forma *literal*, sempre que necessário para demonstrarmos como não apenas a *problemática*, mas a própria *linguagem* marxiana será influenciada diretamente pelo materialismo de FEUERBACH.

próprios limites deste materialismo ainda abstrato, cuja crítica definitiva será resumida nas famosas *Teses sobre Feuerbach* (MARX e ENGELS, 2007a, p. 533-535). Apesar disso, essa crítica *jamais será levada a público pelo autor*, “detalhe” que não pode passar despercebido quando se trata de compreender o modo como MARX subsumiu o materialismo feuerbachiano, até porque, para compreender as diferenças de ambas as perspectivas, há que identificar primeiro o que há de *comum* entre elas.

Segundo analisa DUSSEL, a teologia antropológica de FEUERBACH será subsumida por MARX como uma antropologia materialista, que parte da corporalidade do ser humano vivente, a partir da qual este trava relações com a natureza e com os demais seres humanos, produzindo-se daí as relações sociais e as ideias em torno da vida concreta (DUSSEL, 2007b, p. 373):

El Marx de 1844 había ya superado el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los Manuscritos del 44, la "corporalidad" significa para Marx la realidad del ser humano "espiritual" y simultáneamente "carnal" — expresada en "órganos": manos, pies, estómago, cerebro, ojos (...). No hay un "alma" que domine a un "cuerpo": hay una subjetividad corpórea, una corporalidad espiritual, hay "necesidades humanas [...] que se originen en el estómago o en la fantasía [...].

Portanto, MARX “herda” de FEUERBACH um materialismo que é muito mais radical que uma mera “inversão” do sistema hegeliano, pois implica a *superação* do seu dualismo antropológico consequente. Essa superação é muito mais profunda do que se imagina, já que na filosofia hegeliana o âmbito do “espírito” compreende não apenas as religiões e as representações míticas, mas *todas as ideias em geral*. Isso significa que, a partir de FEUERBACH, a concepção materialista propõe o estudo “do homem” propriamente dito, sendo esta a base para a compreensão das ideias que a humanidade produz para viver.

Estudar “o homem” significa compreender a “essência humana” em sua corporalidade vivente, que reúne os aspectos “carnal” e “espiritual”, com necessidades provenientes do “estômago” e também da “fantasia”. A perspectiva materialista estudará então o *conteúdo* destes aspectos, dessas necessidades, enfim, das relações sociais e das ideias que se produzem em torno delas.

Por muitos anos o marxismo *standard* teve como ponto de partida a “matéria” e não o “conteúdo” das relações sociais, possivelmente por uma má compreensão

da distinção dos termos alemães “*Materia*” e “*materiell*”. Essa imprecisão categorial, como demonstra DUSSEL (2002a, p. 320 e 329), levou o marxismo de um modo geral a conceber o materialismo como o estudo que parte da “matéria” (o adjetivo alemão “*materiell*”), quando na verdade MARX concebia como ponto de partida do materialismo o estudo sobre o “*conteúdo*” (o substantivo alemão “*Materia*”) das relações sociais.

Além do mais, a velha imagem presente no marxismo em geral da “inversão” do sistema hegeliano acabou na verdade restaurando de modo involuntário o dualismo antropológico que FEUERBACH e depois MARX haviam superado. Restaurado o dualismo entre “corpo e alma”, o materialismo invocado pelo marxismo *standard* passou a conferir uma prioridade anti-dialética ao “corpo”, à “matéria”, desprezando assim os assuntos “espirituais” (religiosos, filosóficos *etc.*), ou considerando-os como simples representações mecanicamente transpostas do mundo “da matéria”.

Essas perspectivas acabaram sendo reforçadas com o famoso “resumo” da concepção materialista de MARX (2007b, p. 237-272), por ele exposta em 1858 na *Introdução à Contribuição à crítica da economia política*. Assim, era como se o próprio MARX trabalhasse de forma consequente com as ideias de “infraestrutura” e “superestrutura” para a construção de suas análises sobre a sociedade capitalista. Foi apenas com a publicação dos *Grundrisse*, e com o processo ainda em andamento de publicação das obras completas de MARX e ENGELS, que foi se tornando claro o verdadeiro método analítico de MARX, que tem por base não apenas a dialética subsumida de HEGEL, mas também o materialismo subsumido de FEUERBACH.

Como vimos anteriormente, FEUERBACH incorpora categorias construídas também pelo velho SCHELLING, cuja filosofia anti-hegeliana fora sumariamente ignorada e tratada como “irracional” pelos marxistas “hegelianos”, especialmente ENGELS e LUKÁCS⁵¹. No entanto, seguindo a sugestão que nos é dada por DUSSEL, parece que o materialismo de MARX na verdade incorpora alguns aspectos da filosofia schellinguiana, ainda que indiretamente por meio de FEUERBACH (DUSSEL, 2007b, p. 354):

El tránsito de Schelling a Marx se efectúa gracias a Feuerbach, quien imprime un sentido antropológico y "sensible" a la exterioridad

⁵¹ Vide nesse sentido os comentários de DUSSEL (2007b, p. 297-301) sobre a posição de ambos os autores.

schellingiana, como es bien sabido. La "sensibilidad" permite tener acceso a la corporalidad del otro, al dolor.

Como já dissemos, a corporalidade sensível do ser humano será o ponto de partida do materialismo de FEUERBACH. Além de representar a superação do dualismo antropológico, a concepção feuerbachiana sobre a corporalidade assumirá, pela característica da *sensibilidad*, a possibilidade do contato com a Exterioridade (tal como será concebida posteriormente por LEVINAS, 2006), na relação intersubjetiva “Eu-Tu”, tratada explicitamente por SCHELLING.

A crítica do velho SCHELLING a HEGEL é uma crítica à Totalidade (o “Ser”) desde o “Nada” (o “Não-Ser”), desde a sua Exterioridade. SCHELLING concebe o Ser, a Totalidade hegeliana e seu movimento dialético, como uma negatividade que demandava um momento prévio, *positivo*, que está mais além do Ser e da Totalidade. Essa *positividade* é assimilada por FEUERBACH (e subsumida por MARX) sob a perspectiva da *corporalidade sensível*, que se relaciona não mais com o “Espírito” como no sistema de HEGEL, mas com a natureza exterior ao ser humano, o Universo em sua infinitude.

Essa será a posição inicial de DUSSEL (1986, p. 137), que posteriormente agregará (DUSSEL, 2007b, p. 351):

Al escribir aquellas líneas no sabíamos que la noción de "realidad" no era sólo diferente en el "objeto", sino en el "sujeto-trabajo" mismo; y que la influencia schellingiana no era sólo por la noción de "positividad histórica" sino por su misma noción de "creación", que nosotros en 1974 sólo aplicamos a Kierkegaard (en la dialéctica "revelación" schellingiana y "fe" kierkegaardiana). Nunca pensamos que el "creacionismo" schellingiano pudiera estar presente en la esencia del discurso mismo de El capital de Marx.

O materialismo de MARX subsume a perspectiva de FEUERBACH, o que o leva a subsumir indiretamente as perspectivas schellingianas da *sensibilidad* perante o Outro (como Exterioridade), da crítica da Totalidade hegeliana desde seu Nada, um “Não-Ser” que está mais além da Totalidade, que contém uma *positividade criadora*, como *subjetividade*, que será concretamente identificada por MARX no proletariado francês e inglês.

Com esse movimento podemos vislumbrar a possibilidade de uma interpretação de MARX que vá além da Totalidade ontológica. MARX vislumbra a sociedade civil burguesa e o Estado como componentes de uma Totalidade dominadora, que se nutre de algo que lhe é externo, que é um “Nada” para essa

Totalidade (DUSSEL, 2007b, p. 368-378). Esse “Nada”, MARX já intui desde seus primeiros contatos com os operários franceses, será o *trabalho vivo*, que surge do “Nada” em relação ao sistema capitalista, e do qual este sistema se nutre a partir da exploração da mais-valia, concebida por MARX como “sangue coagulado” do trabalhador na forma de mercadoria, “sugado pelo vampiro capitalista”⁵² que obtém assim seu lucro do trabalho não-pago ao trabalhador.

Essa descoberta *crítica* de MARX apenas será possível devido à *subsunção* da perspectiva feuerbachiana, como verdadeira *superação* (do alemão “*Aufhebung*”) que nega dialeticamente aquela concepção inicial superando-a em prol de sua reconstrução de forma crítica. Isso significa que o materialismo de MARX supera a perspectiva de FEUERBACH, constituída ainda como um materialismo abstrato, que pressupunha uma “essência humana” que nada mais era que uma abstração das relações sociais ao longo da História⁵³.

Não esqueçamos, no entanto, que a crítica de MARX a FEUERBACH será *posterior* ao texto *Sobre a questão judaica*, que é propriamente nosso objeto de análise nesta tese. Passaremos então ao texto propriamente dito, interpretando-o com base nesse resgate do materialismo feuerbachiano.

1.2.4. A “questão judaica”: emancipação política, ateísmo e religião.

Escrito em 1844 e publicado nos Anais Franco-Alemães, o famoso texto do jovem MARX intitulado *Sobre a questão judaica* constitui-se como sua primeira polêmica direta contra Bruno Bauer, um dos mais festejados integrantes da “esquerda hegeliana”, que tanto havia influenciado o próprio MARX.

Como dissemos anteriormente, MARX estava já em franco processo de ruptura com a filosofia hegeliana devido à influência de FEUERBACH, e os contatos com os movimentos socialistas e comunistas em Paris ao final de 1843 o fizeram mudar radicalmente de perspectiva, assumindo desde então o ponto de vista do proletariado para sua crítica ao Estado e à sociedade civil burguesa.

Sobre a questão judaica, escrito como resposta às posições manifestadas por Bruno Bauer sobre o tema da opressão dos judeus pelo Estado luterano da Prússia, constituir-se-á como a primeira construção teórica sistemática de MARX sobre sua concepção materialista sobre o Estado, e representará seu verdadeiro “acerto de

⁵² Essas metáforas relacionadas ao sangue são de origem semita, conforme demonstra DUSSEL (1969, 1993).

⁵³ Essa crítica será sistematizada n’A *ideologia alemã*, escrita em 1845-1846. Vide MARX e ENGELS (2007^a).

contas” não apenas com Bauer, mas sobretudo com a *Filosofia do Direito* escrita por HEGEL.

Segundo Bruno Bauer, a solução para o problema da opressão dos judeus pelo Estado prussiano (opressão esta vivida pessoalmente pelo pai de MARX, como já dissemos) estaria na *emancipação política* de ambos os lados: os judeus deveriam abrir mão de sua religião, ao mesmo tempo em que o Estado prussiano deveria abrir mão de professar o cristianismo, laicizando-se tal como ocorrera na França com a revolução burguesa deflagrada em 1789.

Bauer expressará, portanto, uma posição anti-religiosa, que proclama o ateísmo ao mesmo tempo em que defende de forma apaixonada a realização da emancipação política na Alemanha, do mesmo modo como ocorrera na França e na Inglaterra. Longe de se constituir como uma novidade, as posições de Bauer sintetizavam na verdade a visão que em geral tinham os filósofos da “esquerda hegeliana” sobre a questão, como admiradores explícitos da Revolução Francesa e que concebiam a filosofia política de HEGEL como sua maior “herdeira filosófica”, ainda que paradoxalmente essa mesma emancipação política não tivesse ocorrido ainda na Alemanha.

O que de fato se constituiu como uma novidade à época foram as posições esboçadas na resposta de MARX, que, adotando a perspectiva do comunismo, considerará as soluções trazidas por Bauer como insuficientes, ou mesmo francamente falsas. Desse modo, ao invés de se perguntar “*quem deve emancipar?*” ou “*quem deve ser emancipado?*”, MARX (2013b, p. 36) pergunta no início de sua polêmica: “*de que tipo de emancipação se trata?*”.

O erro de Bauer, segundo MARX, foi o de submeter à crítica apenas o “Estado cristão”, e não o “Estado como tal”, caindo assim numa apologia acrítica da “emancipação política” que não se coloca o tema da emancipação humana. Como resultado, Bauer exige dos judeus um primeiro passo em prol da emancipação política: a supressão de seu judaísmo, dentro de um movimento que propugna pela superação da religião em geral.

MARX conhece bem esse problema em virtude da exigência imposta a seu pai de converter-se do judaísmo ao luteranismo por imposição do Estado prussiano, e por isso sabe que a “solução” proposta por Bauer é falsa. Ademais, a influência de FEUERBACH faz com que MARX (2013b, p. 37) veja o tema da religião desde uma perspectiva mais complexa que o ateísmo jacobino propugnado pela “esquerda

hegeliana”.

A questão judaica deve ser formulada de acordo com o Estado em que o judeu se encontra. Na Alemanha, onde não existe um Estado político, onde não existe o Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente teológica. O judeu encontra-se em oposição religiosa ao Estado que confessa o cristianismo como sua base. Esse Estado é teólogo ex professo [com perfeição]. Nesse caso, a crítica que se faz é a crítica à teologia, crítica de dois gumes, crítica à teologia cristã, crítica à teologia judaica. Entretanto, por mais que estejamos nos movendo *criticamente*, ainda estamos nos movendo no interior da teologia.

Isso posto, nosso autor considera que o único lugar do mundo onde a “questão judaica” (e da religião em geral) tenha perdido completamente seu sentido teológico, tornando-se assim uma questão realmente secular, seja em alguns poucos estados na América do Norte. Isso porque, segundo MARX (2013b, p. 37):

A crítica a essa relação deixa de ser uma crítica teológica no momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, no momento em que ele se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião. A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político. Justamente no ponto em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa de ser crítica.

Bauer cai em contradição ao vislumbrar a emancipação política como o “reino do ateísmo”, já que na própria França pós-revolucionária a religião não só persistira como havia ganhado ainda mais espaço na sociedade, e sua presença de modo algum impedia a consolidação do Estado político. Isso porque, segundo MARX (2013b, p. 38) e sob a inspiração de FEUERBACH, a religião nada mais é que um fenômeno que manifesta em sua essência uma carência, e essa carência deveria ser buscada na essência do próprio Estado.

Desse modo, ao invés de propor o ateísmo para resolver o problema da limitação religiosa, tratava-se de suprimir as limitações seculares que levavam a essa limitação religiosa. MARX (2013b, p. 38) afirmará então sua influência feuerbachiana em toda a plenitude:

[...] Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história. A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular,

independentemente de sua debilidade religiosa. Humanizamos a contradição entre o Estado e uma determinada religião, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e determinados elementos seculares, em termos de contradição entre o Estado e a religião de modo geral, em termos de contradição entre o Estado e seus pressupostos gerais.

Ao invés de criticar uma forma estatal “atrasada” como o Estado luterano da Prússia, MARX propõe uma crítica à forma estatal mais avançada em seu tempo, configurada como Estado político, que não depende de qualquer religião para legitimar-se. Com isso, a perspectiva da crítica deixa de ser a limitada *emancipação política* (cujas consequências reais MARX pode conhecer melhor em Paris) para propugnar pela *emancipação humana*, proposta como postulado utópico pelo movimento comunista.

O Estado político (i.e., não teológico) é um Estado que se proclama ateu, o que em nada impede que o homem siga professando a sua religiosidade, justamente porque este mesmo homem segue sendo religiosamente condicionado. Será apenas com a *emancipação humana* que o homem poderá *realizar a sua essência humana em toda a plenitude*, criando assim as condições materiais para a abolição da religião.

Vimos como em FEUERBACH a religião representa a consciência humana sobre o infinito, que vai perdendo espaço na medida em que avança o conhecimento científico sobre o Universo. Tal posição não pode ser considerada “ateísta”, pois não representa qualquer tipo de perspectiva religiosa, do mesmo modo como a “emancipação humana” em MARX não representa uma propagação do ateísmo. Pelo contrário, MARX expressamente *condena* o ateísmo com o qual Bruno Bauer pensava haver “resolvido” o problema da “questão judaica”⁵⁴.

O problema, definitivamente, não é religioso, motivo pelo qual o ateísmo ataca um fenômeno sem conhecer sua essência, que, na opinião de MARX (2013b, p. 39), encontra-se na própria essência do Estado político.

A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua desenvoltura humana.

⁵⁴ Isso não significa que estejamos a afirmar que MARX não tenha sido ateu. Como já dissemos, não é a convicção subjetiva do sujeito Karl Marx que está em questão, mas a sua concepção materialista sobre o Estado moderno, a emancipação política e o postulado da emancipação humana.

MARX critica a alienação, a fetichização do poder político na figura do Estado moderno, que se constitui como “Estado livre” sem garantir que os homens também fossem livres. Assim como na religião o homem projeta sua visão idealizada e depurada de todas as limitações “mundanas”, no Estado político se objetiva a ideia do “homem livre”, sob o conceito do “cidadão abstrato”.

A partir deste ponto, o que vemos é uma crítica frontal de MARX à perspectiva dualista que HEGEL esboça em sua *Filosofia do Direito*. Trata-se de uma crítica à hipocrisia da distinção entre sociedade civil e Estado político, que, na sociedade burguesa, significa a distinção entre a vida egoísta do proprietário privado (a vida profana do corpo) e a vida política do cidadão abstrato (a vida eterna do espírito).

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela.

A hipocrisia denunciada no trecho acima por MARX (2013b, p. 40) está no fato de que, aplicada à filosofia política, esta perspectiva dualista permite que se conceba a sociedade civil burguesa como o mundo profano do corpo, dos interesses mesquinhos *etc.*, que serão misteriosamente “redimidos” no âmbito do Estado, como mundo do Espírito, da realização da Idéia. É esta a posição de HEGEL⁵⁵, que será seguida pela “esquerda hegeliana” contra a qual MARX agora se insurge de forma definitiva. A crítica marxiana, inspirada por FEUERBACH, atinge em cheio não apenas o idealismo, mas, sobretudo dualismo antropológico a partir do qual a filosofia hegeliana construiu sua teoria política (MARX, 2013b, p. 40-41).

⁵⁵ Que será defendida atualmente por HABERMAS, em sua proposta de fortalecimento da democracia deliberativa. Trataremos das posições habermasianas no item 1.3.7.

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal.

Longe de abolir o dualismo entre “corpo e alma”, na verdade a moderna sociedade burguesa tratou de *ampliar* esta separação, dando tons tipicamente burgueses tanto ao âmbito da sociedade civil (dessacralizada agora, e vista como o mundo profano do corpo, dos interesses materiais mesquinhos, do egoísmo) como ao Estado político (momento “puro” do espírito, do “cidadão abstrato respeitável”). Essa perspectiva já estará presente na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita por MARX (2005, p. 52) no mesmo período de *Sobre a questão judaica*:

A abstração do Estado como tal pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do Estado político é um produto moderno.

Isso não significa que MARX não reconheça a emancipação política como um verdadeiro progresso em face do Estado teológico. É que, com a emancipação política, o Estado se emancipa politicamente da religião, “*banindo-a do direito público para o direito privado*” (MARX, 2013b, p. 41). O problema, no entanto, é que o homem passa a se comportar como “ente genérico” em comunidade com outros homens, levando o egoísmo a se tornar o “espírito” da sociedade burguesa, cuja aplicação prática é a “guerra de todos contra todos” (MARX, 2013b, p. 41-42).

O modo como o “cidadão ideal” se torna um ente genérico no Estado político propriamente dito (como Estado ateu, ou Estado democrático) leva MARX a identificá-lo como o Estado cristão consumado. Isso porque, em sua perspectiva (extraída de FEUERBACH), a afirmação do fundamento humano como realidade estatal é uma projeção típica do cristianismo (ou, melhor diríamos, da Cristandade). Desse modo, o Estado político leva às últimas consequências o dualismo antropológico típico da Cristandade, opondo agora a vida individual egoísta no plano da sociedade burguesa à vida política como gênero no plano do Estado moderno (MARX, 2013b, p. 45).

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente soberano, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. Na democracia, a quimera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular.

1.2.5. Direitos do homem e direitos do cidadão

Chegamos então ao cerne da crítica marxiana aos direitos humanos, que, longe de ser uma crítica “anti-humanista”, constitui-se na verdade como uma crítica aos limites dos direitos afirmados no plano da mera emancipação política. Segundo Bruno Bauer, para ter acesso aos “direitos humanos universais”, os homens em geral deveriam renunciar à sua religião, e os judeus por sua vez deveriam abandonar o judaísmo, nos mesmos termos do ateísmo por ele considerado como uma postura *necessária* para a realização da emancipação política.

Ocorre que, como já demonstrara MARX no início de sua resposta a Bauer, a emancipação política não é produto do ateísmo e nem mesmo o impulsiona de qualquer maneira, mas, pelo contrário, *não só permite a liberdade de culto como considera este como um direito humano universal* (MARX, 2013b, p. 48).

A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito de ser religioso, e de ser religioso da maneira que se achar melhor, de praticar o culto de sua religião particular é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos. O privilégio da fé é um direito humano universal.

MARX (2013b, p. 47) passa então a analisar os direitos humanos “sob sua forma autêntica”, “[...] ou seja, sob a forma que eles assumem entre seus descobridores, entre os norte-americanos e franceses!”. Os direitos humanos

afirmados pelos dois maiores exemplos paradigmáticos da emancipação política – tão desejada por Bauer para a Alemanha – foram classificados por seus “descobridores” (segundo MARX, ou “inventores” segundo HUNT) nas categorias de “direitos do homem” e “direitos do cidadão”.

Os direitos do cidadão são direitos políticos, “[...] exercidos somente em comunhão com outros” (MARX, 2013b, p. 47)⁵⁶. Trata-se de um conjunto de direitos cujo conteúdo “[...] é constituído pela participação na comunidade, mais precisamente na comunidade política, no sistema estatal” (MARX, 2013b, p. 47)⁵⁷. Os direitos do cidadão se referem, portanto à liberdade política, e, como ressalta MARX (2013b, p. 47), “[...] de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião”.

Como profundo conhecedor da história das revoluções burguesas, MARX compreende os motivos pelos quais os “direitos do cidadão” foram afirmados de forma separada em relação aos chamados “direitos do homem”. É que, se os “direitos do cidadão” são os direitos políticos dos membros da “cidadania”, os “direitos do homem” são os direitos do membro da sociedade burguesa, do homem egoísta separado dos outros homens e da sociedade em geral.

A distinção entre “direitos do homem” (pertencentes a “todos”⁵⁸) e “direitos do cidadão” (que cabiam apenas aos homens brancos e proprietários) é justamente a posição de Thomas Jefferson (autor da Declaração Americana de 1776) e também de Seyès (um dos maiores ideólogos do Terceiro Estado francês), conforme demonstra HUNT (2009, p. 240). Baseados na teoria contratualista de John LOCKE, ambos conceberão um conjunto de direitos “naturais” concebidos como direitos “do homem”, além de um conjunto de direitos reconhecidamente políticos (que não eram, portanto, concebidos como direitos “naturais”), que seriam o fruto do pacto civil que inaugurara o “estado de sociedade”.

MARX (2013b, p. 48) demonstra que, quando a burguesia e seus ideólogos falam no “homem natural” e nos “direitos do homem” como direitos “naturais”, está-se a tratar simplesmente do “homem burguês” e dos direitos considerados essenciais para a existência desse “homem”.

Os *droits de l’homme*, os direitos humanos, são diferenciados como

⁵⁶ Grifamos a palavra “comunhão”, a qual MARX dá muito mais destaque ao longo de sua obra do que aquilo que o marxismo em geral efetivamente reconhece.

⁵⁷ Grifamos a palavra “comunidade”, pelos mesmos motivos da nota acima.

⁵⁸ Veremos adiante que tais direitos não foram tão universais assim.

tais dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política.

MARX denuncia então que os “direitos do homem”, no âmbito da sociedade civil, nada mais são que os direitos do membro da sociedade burguesa, os direitos necessários ao homem egoísta: *liberdade, igualdade e segurança* (MARX, 2013b, p. 49). O que vem a seguir é uma análise demolidora sobre cada um dos pilares dos “direitos do homem”, demonstrando que, longe de serem direitos “naturais”, estes são direitos afirmados politicamente pela burguesia revolucionária durante o processo da emancipação política.

Desse modo, a liberdade equivale “[...] ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem” (MARX, 2013b, p. 49), que, longe de ser a autêntica liberdade, nada mais é que a “[...] liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (MARX, 2013b, p. 49).

[...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo. A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada.

MARX concebe a liberdade como a vinculação entre os homens, tal como o fizera FEUERBACH n’A *essência do cristianismo*, como demonstramos anteriormente. No entanto, a liberdade afirmada como “direito humano” pela burguesia revolucionária se transforma em mero direito à propriedade privada, que nada mais é que o direito de desfrutar de seu patrimônio particular sem levar em consideração os demais homens e a sociedade em geral. O direito à liberdade é para a burguesia o direito ao egoísmo (MARX, 2013b, p. 49).

Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade.

O direito à liberdade na sociedade burguesa leva o homem a ver o Outro não como a realização de sua liberdade, mas como uma ameaça a ela. Com isso, a

relação de Alteridade que constitui o homem como livre é inviabilizada pela imposição de cercas, muros *etc.*, que demarcam negativamente a relação intersubjetiva entre “Eu” e “Tu”.

A igualdade, por sua vez, está de início condicionada pelo conteúdo do direito à liberdade na sociedade burguesa. Trata-se da igualdade entre os homens como proprietários privados: “[...] *cada homem é visto uniformemente como múnada que repousa em si mesma*” (MARX, 2013b, p. 49).

O terceiro “direito do homem” que MARX comenta não se refere à fraternidade, que na verdade estará situada mais no plano dos “direitos do cidadão”, como direito político a participar da comunidade política. Este terceiro direito “natural”, segundo a burguesia revolucionária, será o direito à *segurança*, que, conforme o art. 8º da Constituição Francesa de 1793, citada por MARX (2013b, p. 50): “[...] *consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades*”.

Cerca de 130 (cento e trinta) anos antes dos estudos de FOUCAULT, a crítica marxiana apontará o caráter *gendarme* do Estado burguês (MARX, 2013b, p. 50):

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Nesses termos, Hegel chama a sociedade burguesa de “Estado de emergência e do entendimento”.

Liberdade, igualdade e segurança. Estes serão os “direitos do homem” afirmados pela emancipação política como direitos “naturais”, que deverão ser protegidos pelo Estado político (e não mais restringidos pelo Estado teológico autoritário) a partir dos “direitos do cidadão”. Tais “direitos” nada mais são que aqueles considerados fundamentais para o livre desenvolvimento da sociedade capitalista, cuja célula fundamental é o burguês egoísta (MARX, 2013b, p. 50):

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o

interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.

Conforme lembra GARCIA RAMIRES (2009), a concepção marxiana do ser humano como *ser genérico* presente em *Sobre a questão judaica* é ainda uma perspectiva feuerbachiana, que será superada posteriormente por MARX a partir da crítica ao próprio FEUERBACH, assumindo então o conceito da *práxis*, que leva à concepção do ser humano como *ser social*. O humanismo de MARX se tornará então mais consequente, pois, ao incorporar a dialética hegeliana, conceberá o mundo da corporalidade (humana e natural) não mais de modo abstrato como FEUERBACH, mas de modo histórico-concreto⁵⁹.

O que não nos parece, no entanto, que tenha sido superado por MARX é a crítica feuerbachiana ao dualismo antropológico, que na mera emancipação política significa a afirmação de “direitos do homem” e “direitos do cidadão”, com clara prevalência dos primeiros. Desse modo, MARX (2013b, p. 50) critica o fato de que, na sociedade burguesa, os direitos políticos são rebaixados a fim de conservar os “direitos do homem”, prevalecendo assim o homem egoísta ao cidadão político.

Fato deveras enigmático é ver um povo que mal está começando a se libertar, a derrubar todas as barreiras que separam os diversos membros do povo, a fundar uma comunidade política, é ver esse povo proclamar solenemente a legitimidade do homem egoísta, separado do semelhante e da comunidade (*Déclaration de 1791*), e até repetir essa proclamação no momento em que a única coisa que pode salvar a nação é a entrega mais heroica possível, a qual, por isso mesmo, é exigida imperativamente, no momento em que se faz constar na ordem do dia o sacrifício de todos os interesses da sociedade burguesa e em que o egoísmo precisa ser punido como crime (*Déclaration des droits de l’homme de 1793*).

MARX se admira aqui com o fato de, quando começava a se constituir uma *comunidade política* na França em virtude do processo de emancipação política, as medidas que passaram a ser tomadas foram para impor cercas que isolaram os indivíduos, garantindo assim a todo custo os direitos “naturais” exigidos pela burguesia. O materialista MARX (2013b, p. 50) parece inclusive dar maior importância aos direitos políticos em face dos “direitos do homem”, e, como comunista, critica a inferiorização do caráter *comunitário* do homem como cidadão na *comunidade política* em prol de seu caráter parcial na sociedade civil burguesa:

⁵⁹ Vide nesse sentido a explicação de ENGELS (1982, p. 178-193), ainda que com o devido cuidado em virtude de seu “hegelianismo” exacerbado.

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*⁶⁰.

Desse modo, para a burguesia toda a vida comunitária carece de sentido, a não ser que seja para a garantia da própria vida burguesa, afirmada política e juridicamente com os “direitos do homem”. Mesmo nos momentos de maior efervescência social, “[...] *a vida política se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa*” (MARX, 2013b, p. 51). Ademais, a práxis revolucionária se encontra em flagrante contradição com sua teoria, recaindo assim na mais aberta hipocrisia:

No mesmo momento em que, p. ex., a segurança é declarada como um direito humano, põe-se a violação do sigilo da correspondência publicamente na ordem do dia. No mesmo momento em que a “*liberté indéfnie de la presse*” [liberdade *irrestrita* de imprensa] (*Constitution de 1793*, artigo 122) é garantida como consequência do direito humano à liberdade individual, a liberdade de imprensa é totalmente anulada [...].

O direito à liberdade deixa de ser um direito humano assim que entra em conflito com a vida política, já que, segundo a própria teoria, “[...] *a vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual e, portanto, deve ser abandonada assim que começa a entrar em contradição com os seus fins, com esses direitos humanos*” (MARX, 2013b, p. 51)⁶¹.

Os limites dos direitos humanos decorrem, portanto, dos limites do próprio processo da emancipação política. É por isso que MARX se constitui como o primeiro crítico consequente dos direitos humanos, não por desprezá-los desde uma suposta postura anti-humanista, mas por considerá-los insuficientes diante de sua perspectiva radicalmente materialista, humanista, revolucionária. A crítica marxiana à emancipação política traz como pressuposto a luta pelo comunismo, a ideia da emancipação humana.

⁶⁰ Os grifos (inclusive do termo “comunidade política”) são do próprio autor.

⁶¹ Os grifos são do próprio autor.

1.2.6. *Emancipação política e emancipação humana*

Diante de tamanhas contradições entre a teoria e a prática da emancipação política, eis que “feuerbachianamente” MARX (2013b, p. 51) pergunta:

[...] por que na consciência dos emancipadores políticos a relação está posta de cabeça para baixo, de modo que o fim aparece como meio e o meio como fim? Essa ilusão de ótica de sua consciência ainda seria o mesmo enigma, ainda que nesse caso um enigma teórico, psicológico.

Para MARX, a solução desse enigma produzido pela inversão dualista e idealista encontra-se no reexame da própria História, agora sob uma perspectiva materialista. A emancipação política representa a dissolução da sociedade feudal, cujo poder do soberano estava alienado do povo. Nesse tipo de formação social, as relações familiares, laborais *etc.* eram alçadas à condição de relações políticas de cada indivíduo com a totalidade do Estado, a partir das diferentes formas de estamentos, suseranias, corporações e outras formas de organização social reconhecidas e legitimadas pelo Estado. Com isso, ao invés de formar uma comunidade política com a participação de cada indivíduo, estes sujeitos eram excluídos em nome de uma relação particular do Estado com sua corporação, suserania *etc.* (MARX, 2013b, p. 52).

A emancipação política, sobretudo no caso da Revolução Francesa, transformou os assuntos de Estado em assuntos de toda a nação, já que o conjunto dos estamentos, das corporações e dos privilégios feudais foram dissolvidos pela burguesia revolucionária. Desse modo, a sociedade civil passou a se decompor nas unidades mais simples: os indivíduos propriamente ditos, cuja atividade vital deixou de ser um assunto político para se tornar uma questão estritamente individual⁶².

Isso significa que a sociedade feudal foi dissolvida em nome do homem individual, concebido como homem egoísta, membro da sociedade burguesa, que, como cidadão, passa a ser o pressuposto fundamental do Estado político. Os direitos humanos passam então a ser o modo de reconhecimento deste homem individual, como burguês egoísta (os “direitos do homem”) e como cidadão (os “direitos do cidadão”).

A emancipação política não supera, mas na verdade concretiza o dualismo

⁶² Veremos posteriormente a crítica de Franz HINKELAMMERT (1986) ao conceito de “indivíduo”.

que separa a sociedade civil burguesa e o Estado político, gerando uma verdadeira esquizofrenia, já que enquanto a primeira passa a se construir de forma materialista (com o homem burguês egoísta), este último se constrói de modo idealista (com o “cidadão ideal”): “[...] a realização plena do idealismo do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa” (MARX, 2013b, p. 51)⁶³.

Isso explica por que a emancipação política produziu também uma emancipação *da política*, levando o homem a se reconhecer não mais como um ser político, mas como um ser “natural”:

O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem *apolítico*, necessariamente se apresenta então como o homem *natural*. Os *droits de l’homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a *atividade consciente* se concentra no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, que simplesmente *está dado*, da sociedade dissolvida, objeto da *certeza imediata*, portanto, objeto *natural*. [...]

Essa “naturalidade” decorre do fato de que a “revolução política”, i.e. a emancipação política ocorrida nas revoluções burguesas não submeteu a uma crítica profunda e transformadora os próprios elementos da sociedade civil burguesa, sobretudo no que se refere às relações sociais voltadas à produção e reprodução da vida concreta. Transformando apenas a política, sem transformar o modo concreto de produção social da vida, esse modo de produção permaneceu o mesmo, dando a ilusão de uma “naturalidade” que de fato não existia (MARX, 2013b, p. 53):

[...] A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um pressuposto sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*⁶⁴.

⁶³ Os grifos são do próprio autor.

⁶⁴ Os grifos são do próprio autor.

Constituído de forma “materialista” no âmbito da sociedade civil, o homem individual (egoísta) será concebido como o “homem propriamente dito”, enquanto o “cidadão” será visto como um homem “artificial”, abstrato. O único modo de superar essa esquizofrenia, segundo MARX, está na superação do próprio dualismo aprofundado pela emancipação política.

A solução materialista e anti-dualista de MARX para o problema da dicotomia entre “direitos do homem” e “direitos do cidadão”, produzida pela emancipação política na sociedade burguesa, encontra-se na perspectiva comunista da *emancipação humana*. Trata-se de uma emancipação não apenas do “espírito” que participa da política, do debate de idéias *etc.*, mas *também de uma emancipação do corpo*, até porque sem a corporalidade é impossível participar da política, ter ideias e discuti-las *etc.* (MARX, 2013b, p. 53):

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*⁶⁵.

A emancipação humana afeta de forma direta o modo de produção e reprodução material da vida, reconciliando o “indivíduo” da sociedade civil com o “cidadão” da sociedade política em prol da figura (ainda feuerbachiana) do *ente genérico*. Ao invés da alienação do poder político do cidadão em prol do Estado político, a emancipação humana visa reconciliar esse poder político com o poder material dos indivíduos concretos, reorganizando-os por sua vez sob a forma de forças sociais (intersubjetivas, portanto).

O comunismo será para MARX a realização *prática* do humanismo teoricamente esboçado por FEUERBACH, enquanto realização plena da essência humana em sua infinitude. É o início da verdadeira História humana, já que ainda nos encontramos numa animalizada pré-história configurada como “guerra de todos contra todos”, em prol da sobrevivência de cada qual.

⁶⁵ Os grifos são do próprio autor.

Fica claro o motivo pelo qual MARX sequer considerou necessária a publicação de sua crítica a FEUERBACH, já que se tratava na verdade de conferir um sentido *prático* ao este materialismo ainda abstrato. A partir de então, suas polêmicas passarão a ser travadas não com os filósofos hegelianos, mas com os socialistas e comunistas franceses e ingleses. Seu objetivo será mostrar o verdadeiro *Anticristo* da moderna sociedade burguesa: o dinheiro (MARX, 2013b, p. 58):

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua. O Deus dos judeus se secularizou e se tornou o Deus do mundo. A letra de câmbio é o deus real do judeu. Seu deus não passa de uma letra de câmbio ilusória.

A visão que se obtém da natureza sob a dominação da propriedade privada e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que de fato se pode constatar na religião judaica, ainda que apenas em forma de ilusão⁶⁶.

Vemos, portanto, já ao final de *Sobre a questão judaica*, o problema fundamental que constituirá o trabalho científico de MARX até o final de sua vida. Seus estudos de economia política o levarão a traçar em primeiro lugar uma crítica ao dinheiro, como o verdadeiro “Deus” da Modernidade que dominará a tudo e a todos⁶⁷. Será apenas nos *Grundrisse*, e posteriormente em *O Capital*, que MARX fará a diferenciação entre dinheiro e Capital, sendo este o verdadeiro “Anticristo” da Modernidade, à qual tantas vidas humanas foram imoladas desde 1492 (DUSSEL, 1994).

Se a “Bastilha” do período feudal era o poder *político* absoluto do rei, no período moderno essa bastilha será o poder *econômico* absoluto da burguesia, contra o qual a única solução realmente eficaz será a *abolição da propriedade privada*. A *emancipação humana* afirmada por MARX está longe, portanto, de ser uma bandeira abstrata ou genérica, e já identifica, desde a *Introdução à Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, o seu sujeito histórico-concreto: o proletariado (MARX,

⁶⁶ O grifo é do próprio autor.

⁶⁷ Vide nesse sentido o caráter reificador do dinheiro já em *Sobre a questão judaica* (MARX, 2013b, p. 58-59), e que será retomado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

2005, p. 156):

Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*, ele apenas revela o *mistério de sua própria existência*, uma vez que ele é a *dissolução fática* dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevava a *princípio do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade [...].

Como já dissemos anteriormente, para FEUERBACH (inspirado pelo tema da *sensibilidade* presente em SCHELLING) a força do homem isolado era limitada, mas de seu conjunto era infinita. MARX encontrará essa “força infinita” no proletariado, um “Não-Ser”, um “Nada” desde o ponto de vista da Totalidade capitalista. A superação da Totalidade burguesa irrompe do seu “Nada”, que não é uma mera negatividade desde um ponto de vista ontológico, mas uma *positividade* desde uma perspectiva “trans-ontológica”, “meta-física”.

A emancipação humana não é, portanto, o mero produto das contradições internas da sociedade burguesa (como processo de imanência), mas é um processo de des-truição dessa Totalidade desde o seu Nada, desde um sujeito concreto que irrompe do Nada em relação a essa Totalidade para transformá-la (como processo de transcendência). Esse Nada, um “Não-Ser” para a Totalidade vigente enquanto negatividade, não pode deixar de ser uma positividade. Essa positividade se apresenta como subjetividade humana, que tem sua corporalidade e sua dignidade negadas, exploradas, alienadas na sociedade burguesa.

Essa subjetividade humana será encontrada por MARX no *proletariado*, que, enquanto grupo de seres humanos concretos, possui uma dignidade que é negada pelo Estado político e pela sociedade civil burguesa⁶⁸. No entanto, esse proletariado é ao mesmo tempo fundamental para a reprodução da sociedade capitalista, pois é detentor do *trabalho vivo* que *cria valor* a partir da sua subsunção no processo de trabalho.

Ainda que para MARX o papel do trabalho vivo na produção do capital apenas tenha se tornado claro a partir do final da década de 1850, já temos presente em *Sobre a questão judaica*, e também na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de*

⁶⁸ Há que lembrar que no período em que escreve MARX, em 1844, o proletariado ainda era submetido a jornadas de trabalho escorchantes, não tinham direitos laborais reconhecidos, e sequer tinham direito ao voto. Tais direitos, hoje reconhecidos como “direitos humanos de segunda geração”, serão conquistados pelo proletariado apenas na segunda metade do século XIX, após intensos períodos de luta social e política.

Hegel, essa “aposta” na positividade transcendente do proletariado (como Exterioridade portadora de uma dignidade que não é nem pode ser totalmente subsumida pela Totalidade capitalista). É o que afirma DUSSEL (1986, p. 283):

Marx pode ver com novos olhos, pode criticar o próprio ser do capitalismo (o capital-valor) com base numa exterioridade prática que lhe exige explicitar para os oprimidos uma teoria que explique aos trabalhadores o fundamento de sua alienação. Criticar a ontologia, o ser (o capital), a partir da exterioridade prática e utópica (isto é, de organizações históricas que lutam contra o sistema como totalidade e da proposta e esperança de um “Reino da liberdade”) é o que denominados de “transcendentalidade analética”.

MARX busca os sujeitos concretos da emancipação humana desde uma positividade exterior à Totalidade burguesa. A identificação do proletariado como este sujeito não se deve pura e simplesmente à sua condição ontológica de força de trabalho do capital, mas por possuir em sua corporalidade uma dignidade “trans-ontológica”, “meta-física”, que será negada pelo capital. É essa posição que lhe permitirá *ver* posteriormente, ao se debruçar sobre a crítica da economia política, as categorias de *trabalho vivo* e *trabalho morto*, que serão fundamentais para chegar ao conceito de *mais-valia*, que é a grande descoberta crítica de MARX em relação ao Capital.

Aquilo que LUKACS (2003) denomina como o “ponto de vista do proletariado” representa o fato de o proletariado, enquanto classe, poder *ver* a Totalidade do sistema capitalista. O que o filósofo húngaro não adverte, no entanto, é que este ponto de vista não é meramente ontológico, interno à Totalidade, mas sim “trans-ontológico”, pois parte da Exterioridade ao sistema do Capital. O proletariado constrói toda a opulência do sistema capitalista em benefício da burguesia, e após isso retorna à condição de *pobre*. É por essa condição de *pobre*, de sujeito que “nada tem a perder”, mas “apenas um mundo a ganhar”, que o proletariado tem condições de irromper sobre essa Totalidade dominadora e superar a mera emancipação política em prol da emancipação humana.

Trata-se, portanto do ponto de vista do proletariado *como Exterioridade* da Totalidade capitalista, que consegue *ver*, por sua *posição social*, toda a barbárie produzida pela expansão do Capital⁶⁹. Se MARX não assumisse de algum modo

⁶⁹ Apesar disso, nem sempre o proletariado consegue *ver* a dimensão dessa barbárie, em virtude de sua posição funcional dentro deste sistema. É por isso que afirmamos em trabalho anterior a necessidade de um “ponto de vista da Exterioridade”, que subsume o proletariado e outros grupos sociais oprimidos pela Totalidade

essa posição, dificilmente conseguiria formular sua teoria crítica da sociedade capitalista.

O humanismo de MARX, tão presente em suas obras da juventude, e que o leva a apostar no proletariado como sujeito concreto da luta pela emancipação humana, é o que o move na construção de categorias analíticas críticas nas obras da maturidade, sobretudo em *O Capital*. Esse humanismo é uma atitude persistente por parte de MARX ao longo de *toda a sua obra*, o que foi indevidamente encoberto por longo tempo pelo marxismo *standard*, de viés estalinista, estruturalista *etc.*

MARX foi um gênio com uma perspectiva ética, e é essa ética que o movia na crítica à hipocrisia dos “direitos do homem” da sociedade burguesa. Se em obras posteriores sua atitude em relação aos direitos humanos parece ser mais receptiva, isso não se deve a um posicionamento meramente “político” ou “estratégico” (como opina ATIENZA, 1983), mas sim porque seu horizonte é a *emancipação humana*, muito superior à mera emancipação política.

Nem mesmo o eurocentrismo de MARX, corrigido ao longo das décadas de 1850-70 em virtude de um melhor conhecimento do mundo periférico ao longo de seu trabalho jornalístico, permite que se desconsidere o caráter essencialmente ético de sua obra, do início ao fim⁷⁰. O fato de MARX por muito tempo considerar esse movimento de expansão do Capital como “necessário” e “civilizador” tem mais a ver com sua perspectiva ainda hegeliana da História, que entrará em crise definitiva no famoso debate com os “populistas” russos⁷¹.

Longe de querermos apresentar uma leitura “definitiva” sobre a postura de MARX em face do tema dos direitos humanos, o que buscamos trazer neste item foi uma proposta de releitura dos textos marxianos com ênfase na influência do materialismo de FEUERBACH, e, inadvertidamente, também da filosofia de SCHELLING. Essa influência será resumida por DUSSEL (2007b, p. 379) do seguinte modo:

Para resumir lo hasta ahora expuesto, proponemos como hipótesis, en cuanto a la inversión antihegeliana de Marx, que éste, a partir de Schelling y por mediación de Feuerbach y de toda la generación posterior a 1841 (sin ninguna necesidad de conciencia clara en cuanto a esta herencia), supera el inicio "ontológico" de la Lógica de Hegel —

vigente. Vide DIEHL (2010)

⁷⁰ DUSSEL (2007b, p. 429-449) afirma: “*O Capital é uma ética*”.

⁷¹ Vide em DUSSEL (2007b, p. 429-449) um comentário sobre este importante debate, sobretudo para o marxismo latinoamericano, que até hoje gera perplexidade ao marxismo *standard*.

continua referencia "formal" en las cuatro redacciones de El capital — a partir del "No-ser" y no del "Ser". Este "No-ser" es el "trabajo vivo", es decir, ha habido — gracias primero a Feuerbach y, posteriormente, por la creatividad de Marx —, un pasaje de un pensamiento "teológico" a uno "antropológico", y de éste a otro "económico". La "creación de la nada" adquiere en Marx un claro sentido científico-crítico en economía (y revolucionario en política): el "trabajo vivo" es la fuente creadora del plusvalor, del valor que se valoriza como esencia del capital, desde la nada — es decir, desde el mismo trabajo vivo como "Potencia", dynamis, más allá del fundamento del mero trabajo objetivado. El "trabajo vivo" es el principio "meta-físico" real y crítico del capital como "totalidad".

A incorporaçãõ de FEUERBACH, e indiretamente também de SCHELLING, faz com que MARX critique os “direitos do homem” da sociedade civil burguesa e os “direitos do cidadão” da mera emancipaçãõ política desde a positividade do proletariado, como sujeito histórico-concreto que realiza com a “crítica das armas” aquilo que as “armas da crítica” haviam planteado em termos estritamente teóricos, sobretudo no materialismo feuerbachiano. Toda a discussãõ posterior de MARX sobre os direitos humanos, desde o ponto de vista do proletariado, considerará as conquistas de direitos por este sujeito histórico como avanços em direçãõ à emancipaçãõ humana, o que explica sua atitude mais “simpática” ao tema em obras da maturidade.

Essa postura apenas é possível em virtude da crítica radical que o “jovem MARX” tece aos “direitos do homem” em *Sobre a questãõ judaica*. Essa crítica é feita não como mera negaçãõ reacionária, mas como *negaçãõ da negaçãõ* que parte de uma positividade, e que subsume os “direitos do homem” da emancipaçãõ política numa forma superior, como “emancipaçãõ humana”, que é para MARX o postulado do comunismo⁷².

Abandonar essa perspectiva em nome de uma reincorporaçãõ do ponto de vista liberal em virtude dos erros cometidos pelo “socialismo real”, como fazem diversos autores do chamado “pós-marxismo” (que acabam por cair em teorias formalistas da “argumentaçãõ” ou da açãõ comunicativa), é um erro que os leva a perder a perspectiva dessa positividade a partir da qual a crítica à Totalidade vigente se torna possível.

MARX pode ser considerado, portanto, como o primeiro crítico dos direitos humanos no contexto da sociedade moderna-colonial, capitalista-patriarcal, cuja

⁷² No item 3.4 trataremos melhor sobre o tema do comunismo enquanto um postulado político, e não como mera “ideia” ou “hipótese” como faz BADIOU (2012).

racionalidade dominadora produz uma série de vítimas a partir das quais os direitos humanos poderão ser ressignificados. MARX assume o ponto de vista de uma de suas vítimas: o proletariado. Trata-se agora de ver os direitos humanos desde o ponto de vista crítico das outras vítimas, frequentemente esquecidas e silenciadas pelo eurocentrismo dominante.

1.3. Para uma crítica da colonialidade dos direitos humanos

A partir da proposta de reconstrução decolonial e crítica da história da invenção dos direitos humanos (item 1.1), e após termos feito uma releitura da perspectiva marxiana como uma primeira crítica fundamental deste conceito moderno-colonial (item 1.2), passamos agora a criticá-lo desde o ponto de vista do mundo periférico, vítima da expansão violenta da racionalidade moderna, que “inventará” direitos universais “nem tão universais assim”. Essa segunda crítica é indispensável para que se possa conceber os verdadeiros limites dos direitos humanos, que além de nascerem como os direitos do homem burguês egoísta, também nascerão como os direitos do colonizador branco, homem, proprietário de terras e de escravos na América, África e Ásia.

Como lembra Helio GALLARDO (2011), é muito significativo o fato de, em pleno processo de afirmação dos “direitos do homem e do cidadão” ao longo da Revolução Francesa, os três grandes símbolos da crítica à Modernidade burguesa (agressores, portanto, dos “direitos naturais” burgueses) terem sido condenados à guilhotina: Gracus Babeuf (líder dos comunistas), Olympe de Gouges (militante feminista) e Toussaint L'ouverture (líder anticolonialista, negro e libertador do povo haitiano).

Uma perspectiva arendtiana poderia objetar que esses foram “excessos” perpetuados no caso francês em decorrência do fato de ter se tratado de uma revolução *social*, enquanto o processo de afirmação dos direitos humanos no caso da independência dos EUA teria sido menos contraditório, devido ao fato de ter se configurado como uma revolução *política* (ARENDDT, 2010). No entanto, QUIJANO (2000, p. 220-230) nos mostra como a independência dos EUA levou na prática a uma mudança de comportamento estatal em relação aos povos originários, com os quais as Treze Colônias comerciavam sob a condição de nações autônomas no

período colonial. Com o nascimento dos EUA, portanto, houve uma incorporação violenta dos índios a partir do discurso universal abstrato dos “direitos do homem”, que é na verdade uma abstração que tem por base o homem branco proprietário de terras e de escravos. A configuração dos EUA iniciou um largo processo de expansão violenta e imperial que manterá a escravidão negra e que tomará as terras dos povos originários⁷³, excluídos violentamente deste projeto, ou no máximo “incluídos” a partir do seu isolamento em terras indígenas fechadas.

A conformação do “Estado-nação” nos EUA, iniciado com a afirmação dos direitos “universais” da Declaração da Virgínia, é, portanto, um processo tão contraditório quanto a afirmação dos “direitos do homem” no contexto francês. Essa contradição, como veremos no presente item, não se resume a meras idiossincrasias referentes a processos concretos de emancipação política, mas tem suas raízes na própria filosofia política moderna-colonial, que há que ser objeto de uma segunda crítica, de caráter decolonial, que se acopla à primeira crítica, que fizemos desde a perspectiva marxiana.

O pressuposto fundamental dessa segunda crítica reside na superação do eurocentrismo, que concebe a Modernidade e a razão moderna desde uma visão estrita e provincianamente europeia, e não como um fenômeno inscrito no processo de constituição do sistema-mundo moderno-colonial⁷⁴. Ao vislumbrar o desenvolvimento da racionalidade moderna desde uma perspectiva estritamente europeia, acaba-se por encobrir o fato de que a conquista e a colonização da América, da África e da Ásia foram *fundamentais* para a conformação do *ego moderno*, da subjetividade e da racionalidade modernas, que precisam ser *superadas* (e não “completadas”, como dirá HABERMAS) por um novo paradigma ainda em processo de construção.

Procuramos resumir no item 1.1 as condições históricas que levaram ao processo de ascensão econômica, militar e geopolítica da Europa, fortalecendo assim uma burguesia que constituirá ideias fortes a partir das quais se lançará à tomada do poder e à anunciação histórica dos direitos humanos. Vimos com MARX, no item 1.2, que estes direitos humanos afirmados pela burguesia revolucionária europeia nada mais eram que os direitos do homem burguês egoísta, que tinham

⁷³ LOCKE será o autor preferido para fundamentar esse processo de consolidação do Império estadunidense. Para uma outra história crítica do processo de formação dos EUA, vide Howard ZINN (1999).

⁷⁴ Conforme DUSSEL (2001, p. 353), “(...) *El ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como ‘centro’*”.

como pressuposto uma filosofia política liberal que buscava legitimar determinadas aspirações da burguesia revolucionária enquanto “direitos naturais” que deveriam ser protegidos pelo Estado. Nosso objetivo agora será analisar de forma bastante sucinta, desde uma perspectiva crítica e decolonial, o processo de amadurecimento destas ideias entre alguns dos mais importantes filósofos que contribuíram para a edificação do novo paradigma moderno-colonial, cuja grande novidade histórica reside no fato de ser o primeiro paradigma dominante do sistema mundial constituído a partir de 1492 (DUSSEL, 2001, p. 366):

En cada cultura, desde el Egipto hasta la China, desde los aztecas a los incas, "moderno" es el "centro" desde donde se "maneja (manage)" la mejor información del "sistema", se usan los mejores y más nuevos instrumentos (materiales y simbólicos), el poder político y religioso, la riqueza económica, etc., lo más "desarrollado". El resto son los "bárbaros", los no-humanos, los de "afuera", la "periferia". Lo "moderno" en cada cultura vale etnocéntricamente. La "modernidad" del "World-System" será la primera que intenta valer para todas las otras culturas, y esto es una novedad en la historia mundial.

O eurocentrismo é, portanto o etnocentrismo específico construído pelos europeus desde o início da constituição da Modernidade em 1492, e que chegará no final do séc. XVIII à sua “maturidade”, como ideologia que pretende justificar a pretensa superioridade europeia perante as demais culturas. Trata-se do aspecto ideológico da colonialidade do ser, do poder e do saber que será instituída na Modernidade, e que, como buscaremos aqui demonstrar, segue sendo uma perspectiva presente na filosofia política contemporânea.

Segundo Aníbal QUIJANO (2002), contra as chamadas teorias “pós-coloniais”, a colonialidade do poder persiste hoje para além do colonialismo, pois institui determinados padrões de “civilização” que permitem um determinado modo de classificação social em seus diferentes aspectos: controle do trabalho, do sexo, da autoridade pública e da subjetividade.

El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es, la idea de raza como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento.

Esse é o eixo a partir do qual será possível criticar a racionalidade moderna-colonial, que em seu momento de maturidade inventará o conceito de direitos humanos, que esconde dentro de si uma inversão ideológica, um mito sacrificial que há que criticar, desde Ginés de Sepúlveda até autores contemporâneos como Jürgen HABERMAS e Niklas LUHMANN. Essa racionalidade se baseia em uma série de dicotomias etnocêntricas, tais como “Ocidente/Oriente”, “civilizado/primitivo”, “científico/mágico-mítico”, “racional/irracional”, “moderno/tradicional”, e atribui à Europa apenas os aspectos positivos da Modernidade, sendo seus aspectos negativos geralmente produtos de uma suposta “incapacidade” das demais culturas em “modernizar-se” (leia-se: europeizar-se).

Trata-se, portanto, de um grande *mito moderno-colonial*, que permeará de algum modo o pensamento de diversos filósofos modernos e contemporâneos, e que segue mais ou menos o seguinte roteiro descrito por DUSSEL (2011, p. 354-355):

[...] El *mito* podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista"). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). f) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.

Como dissemos, esse mito autenticamente moderno não nasce com DESCARTES, KANT ou HEGEL, mas sim com os filósofos ibéricos que buscavam justificar as “guerras justas” coloniais, tema possível apenas a partir do “descobrimento” da América a partir de 1492. A ideia de que a razão europeia era

“civilizada” e “superior” em relação às demais racionalidades é o ponto de partida de todos estes autores, desde Ginés de Sepúlveda até o eurocentrismo ainda predominante hoje.

1.3.1. O nascimento da filosofia política moderna-colonial

Tradicionalmente atribui-se a DESCARTES a condição de fundador do método filosófico moderno, e a HOBBS a fundação do paradigma político moderno. O que buscaremos demonstrar de forma bastante sucinta é que, antes da contribuição fundamental de ambos os autores para a constituição da filosofia política moderna-colonial (que posteriormente “inventará” os direitos humanos), houve um momento anterior no qual toda a problemática moderna será propriamente *constituída* no plano filosófico.

Esse momento tem como ponto de partida o ano paradigmático de 1492, considerado como o momento do nascimento da Modernidade, e que constituirá uma série de problemas teóricos até então desconhecidos pelos europeus, devido a sua condição de isolamento, feudalidade e subdesenvolvimento. Desse modo, conforme nos adverte DUSSEL (2007c, p. 17):

La filosofía moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica. Por ello no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del Otro y el derecho a la conquista serán los temas iniciales de la filosofía de la Primera Modernidad. La cuestión del consenso del pueblo como origen del ejercicio legítimo del poder irá creciendo desde Bartolomé de Las Casas hasta Francisco Suárez, y permanecerá como un horizonte crítico de la Modernidad posterior centro-europea.

A vitória dos “Reis Católicos” sobre os mouros em Granada, no início de 1492, propiciou a integração religiosa da Espanha em torno de um cristianismo com características totalitárias, marcado pela intolerância religiosa, pela expulsão dos judeus e pela instituição da Inquisição espanhola desde 1479⁷⁵. A chegada de Colombo à América em outubro deste mesmo ano abriria espaço para o “Século de Ouro” da Espanha, também chamado de “Renascimento espanhol” (que na

⁷⁵ A narrativa histórica desenvolvida a seguir foi extraída de GOMES (2007, *passim*).

perspectiva intelectual produziu a Escola de Salamanca), ocorrido no século XVI.

A relação com o Papa era, obviamente, bastante próxima. As bulas papais de Alexandre VI (chamado “papa espanhol”), de 03/05, 04/05 e de 26/09/1493, reconheceram a propriedade da Espanha sobre as terras para além das 100 (cem) milhas de Cabo Verde. Tratava-se de uma investidura feudal, que até o advento dos Estados Nacionais Absolutistas e a Reforma Protestante, eram tidas como títulos de propriedade.

A formação do Estado nacional espanhol em torno da Cristandade deixou profundas marcas no processo de colonização do Novo Mundo. O *orbis christianus*, ideal de um mundo cristão sob a autoridade do Papa e de um imperador cristão, era o que movia a ação dos espanhóis, primeiro em sua luta contra os muçulmanos, e depois nas guerras de conquista contra os ameríndios.

Ainda assim, várias foram as polêmicas internas diante da questão da escravização e da falta de uma ação catequizadora sobre os ameríndios, que eram submetidos às *encomiendas*, por meio das quais eram então entregues aos espanhóis para que estes promovessem a sua “evangelização”, e a “salvação de sua alma” deveria ser recompensada com o fornecimento de trabalho gratuito. Toda essa situação passou a ser denunciada pelo Frei Montesinos, da ordem dominicana, que desembarcou em 1510 na América, e no dia 21/12/1511 proferiu um violento e afamado sermão contra as *encomiendas*, além de questionar a posse das terras pela Coroa Espanhola, assunto este que dividiu a cristandade colonial.

A *encomienda* havia sido criada em 1504 em virtude da proibição da escravização do índio, instituída pela rainha Isabel. Ante as pressões realizadas especialmente pelos frades dominicanos e franciscanos, editou-se em 1512 a lei de Burgos, que pretendia proteger os índios. No entanto, já em 1513 o *requerimiento* passaria a exigir a adesão dos índios à autoridade do Papa e da Coroa espanhola, sob pena da imposição de sua escravização por meio das chamadas “guerras justas”.

Os temas da escravização e do trabalho servil imposto aos ameríndios serão objeto de intensos debates na Corte espanhola durante muitas décadas, enquanto na prática a colonização da América foi se desenvolvendo não apenas com estas, mas com muitas outras formas de dominação violenta imposta aos povos originários. Essas diversas formas de violência sensibilizarão profundamente Bartolomeu de Las Casas, cuja biografia um tanto peculiar precisa ser aqui lembrada.

Formado em Humanidades na Academia de Sevilha, mudou-se aos 18 anos para o Haiti, onde foi colonizador e catequizador de índios (cujo primeiro “lote” receberá em 1505 em *encomienda* para trabalhar em suas terras e em suas minas). De frei é ordenado padre em 1507 em Roma, retornando à América em 1510, na condição de primeiro padre das “Índias”. Mantém seus primeiros contatos com os freis dominicanos em 1511, ficando profundamente impressionado pelas posições radicais destes. Ainda assim, manterá por mais alguns anos uma postura dúbia e cada vez mais equívoca, recebendo novos lotes de índios encomendados em 1513, além de auxiliar os espanhóis na conquista da ilha de Cuba, no qual pede clemência em prol dos índios, diante da brutalidade do conquistador. Será em 1514 que romperá definitivamente com o sistema colonial, devolvendo suas terras e os índios que nelas trabalhavam ao governador Diego Velásquez.

Neste mesmo ano, Las Casas já profere seus primeiros sermões contra as *encomiendas*, o que leva a Coroa espanhola a enviar uma junta de teólogos em 1516 para se manifestar sobre a situação, e ao final dão parecer favorável ao instituto. Las Casas também busca organizar experiências de catequização pacífica e não forçada dos índios, mas em menos de 1 (um) ano a experiência fracassa, decidindo então por se integrar à ordem dos dominicanos, onde passará anos de recolhimento para estudos e meditação.

Já aos 56 anos, em 1530, Las Casas volta à ativa na luta pela defesa dos índios. Desde 1539, trava negociações com a Coroa espanhola e o Conselho das Índias a fim de abolir as *encomiendas*, conseguindo forçar a formação de uma nova junta em 1541-42, de onde se produzirão as *Leis Novas* de 1542, que abolirão o instituto, mas que não serão aplicadas na prática, sendo revogadas logo em 1545.

Entre 1544-47 será bispo de Chiapas (região mexicana com forte presença indígena), regressando de forma definitiva à Espanha em 1547 sob fortes ameaças dos encomenderos, e então passará a publicar livros em defesa dos índios e com argumentos contra aqueles que defendiam tal instituto, além da escravidão por guerra justa. Passará então a defender os ameríndios no seio da Corte espanhola, o que levará à formação de uma nova junta teológica em 1550-51, na qual seu principal oponente será Ginés de Sepúlveda.

Sepúlveda nasceu em uma família humilde em Córdoba, seguindo uma consistente vida acadêmica tornando-se professor de filosofia, com clara influência aristotélica. Manteve relações próximas com o rei espanhol Carlos V, com o Papa

Clemente VII, com os Médici do principado de Florença, com o Príncipe de Capri e com os Gonzaga. Seu principal livro que trata da defesa da escravidão chama-se “Demócrito II”, no qual estabelece um diálogo ilusório entre um sujeito contra e outro a favor da escravização, sendo que este vencerá o debate usando-se dos argumentos em prol da guerra justa elaborados por Tomás de Aquino, além dos próprios argumentos de ARISTÓTELES.

A pergunta formulada pela junta teológica reunida em 1550-51 em Valladolid será a seguinte: “*é lícita a guerra movida contra os índios que se opõem à sua evangelização?*”. O primeiro ponto que surge com a questão formulada é o da humanidade do índio, e de sua capacidade de converter-se ao cristianismo e ser integrado à civilização europeia. Outra questão controversa era sobre a legitimidade do domínio espanhol, que, à época, figurava como a principal potência europeia.

Nesses debates, foram produzidos argumentos antropológico-culturais (a visão do europeu sobre o índio e seus costumes), teológico-pastorais (sobre a teoria e a prática da evangelização) e filosófico-jurídicos (sobre a justificação da conquista, dado o título papal que conferia à Espanha o domínio dos territórios descobertos; sobre o fundamento natural, divino ou de *jus gentium* desse domínio; sobre o caráter jurídico e ético da guerra justa; sobre a propriedade indígena e sobre o estatuto jurídico dos homens livres e dos escravos).

O maior ponto de debates em Valladolid se deu em torno da teoria da escravidão natural de ARISTÓTELES, para quem o homem definia-se como um animal político. Desse modo, só poderia possuir atributos humanos aquele que participa da *polis*, e, dado que os escravos não participam dela, não haveria neles os traços característicos do humano. Portanto, a escravidão é tida pelo filósofo grego como um dado natural, e não como uma necessidade econômica ou uma convenção legal. O único caso de escravidão legal admitida por ARISTÓTELES será para os prisioneiros de guerra.

O escravo não participava da *polis* por não ser considerado um ser racional. Desse modo, o grande objeto de discussão em Valladolid versará sobre a *racionalidade do ameríndio*, tema em torno do qual as posições de Sepúlveda e de Las Casas diferem de forma profunda.

Para Sepúlveda, os ameríndios eram povos bárbaros e irracionais, em virtude de desconhecerem o instituto da propriedade privada, por praticarem a idolatria e por realizarem rituais com sacrifícios humanos. Desse modo, a salvação dessas

almas era um verdadeiro imperativo para a Cristandade, sendo que a recusa por parte do ameríndio autorizava a adoção do instituto da “guerra justa”, mediante o qual o ameríndio poderia ser escravizado para que assim a sua alma pudesse ser “salva”.

A “guerra justa” será defendida por Sepúlveda desde a concepção agostiniana, como “meio para a paz”, admitida apenas como último recurso disponível. A validade da “guerra justa” dependia então de 2 (dois) elementos: a existência de uma justa causa (repelir força com força; recuperar o injustamente subtraído; castigar os impunes em seu Estado); e ser declarada por autoridade legítima (o poder público, a autoridade colonial).

No caso dos índios, seu estado de barbárie exige, na visão de Sepúlveda, a sua dominação pela força para libertá-los. Trata-se de um castigo aos crimes que estes cometeriam contra a lei natural (especialmente por sua idolatria e pelos sacrifícios humanos que desenvolvem), concebida desde a perspectiva tomista da distinção entre a lei divina (o plano racional de Deus), a lei natural (parte da lei divina revelada aos homens) e a lei humana (que deriva da lei natural).

Para Bartolomeu de Las Casas, não é possível generalizar o argumento da barbárie, pois há primeiro que se definir o seu conceito, o que o leva a definir quatro tipos de bárbaro: 1) o bárbaro em sentido impróprio (todo homem cruel, violento); 2) sem sentido accidental (os sem língua, que não podem expressar o que pensam); 3) os bárbaros propriamente ditos (homens cruéis e estúpidos, alheios à razão, sem leis, nem direito, nem cidades politicamente organizadas; estes sim seriam escravos por natureza, mas não há povo inteiro que caia nessa acepção, dado que a natureza é perfeita e não falharia com um povo inteiro); e 4) os que não conhecem Cristo. Apenas no terceiro caso é que Las Casas considera o sujeito como voluntariamente bárbaro, e, portanto, seria justificável a sua escravidão.

Os índios, na visão de Las Casas, não podem ser castigados pela Cristandade, pelo simples fato de que não são cristãos efetivamente, mas no máximo potencialmente. Dado ainda que não são súditos da Coroa e nem da Igreja, efetivamente os índios não lhes devem obediência. Seu julgamento final apenas compete a Deus (até porque sequer Jesus tinha o poder de julgar; a Igreja tem jurisdição apenas sobre aqueles que aderiram ao sacramento).

Sepúlveda utiliza outro argumento, de que as vítimas dos atos sacrificiais indígenas devem ser salvas, o que, para Las Casas, apenas permite uma

intervenção quando se tratar de um cristão, e sua tarefa será não de escravizar o índio, mas apenas de evitar o sacrifício. Nos demais casos, Las Casas efetivamente reconhece os rituais indígenas como componentes de sua prática religiosa, motivo pelo qual os índios tinham na verdade o *dever* de promover esses rituais, incluindo os sacrifícios humanos.

Nesse sentido, como adverte DUSSEL (2007d, p. 200-205), a argumentação de Las Casas é moderna e ademais crítica, organizada nas seguintes etapas:

1. Todo ser humano (cristãos europeus incluídos) pode (ou mesmo deve) ter uma razoável, séria e honesta “pretensão universal de verdade”, ou seja, crer/afirmar que sua posição prática e teórica é verdadeira para todos. No entanto o que se afirma como verdadeiro pode ser falseável, porém permanece como verdadeiro até que se prove o contrário;
2. No enfrentamento entre duas culturas, deve-se admitir à outra cultura a mesma pretensão universal de verdade (sob pena de má-fé por parte de quem não reconhece o estatuto de igualdade à outra cultura);
3. Surge o tempo da discussão, em que só se pode demonstrar à outra cultura sua falsidade mediante argumentos racionais e pela coerência de vida (relação entre teoria e prática), buscando assim mover a vontade e razão do Outro para o consenso;
4. O indígena tem não só o direito de afirmar suas crenças no momento da argumentação, mas o *dever* de cumpri-las;
5. O Outro, a outra cultura, têm liberdade por direito natural para aceitar ou não os argumentos. Violentar o Outro para que este aceite minhas razões é uma atitude irracional;
6. A única solução racional e ética para aquele que tem uma séria e honesta pretensão universal de verdade é argumentar e dar um exemplo ético coerente em sua práxis. A negação da liberdade do Outro é a imposição de uma pretensão de verdade sem validade.

Las Casas julgava ter vencido o debate contra Sepúlveda, mas a intervenção de Bernardino Arevalo confundiu os juízes da junta, que suspendeu o debate indefinidamente e jamais proferiu uma decisão definitiva. Com isso, ambos se auto-declararam vencedores do debate. Nos anos seguintes, proibiu-se o livro de

Sepúlveda que defendia a escravização do índio, e a Coroa adotou a doutrina da persuasão amistosa. No entanto, as influências de Sepúlveda não foram completamente solapadas, e em 1573 edificou-se uma lei básica que trazia vários elementos de sua doutrina, tais como a visão de que a colonização seria benéfica para os indígenas e uma obrigação da Coroa, além de que se admitia a violência “em último caso” e “com o menor dano possível” (GOMES, 2007).

Podemos considerar Ginés de Sepúlveda como o primeiro filósofo moderno-colonial, não propriamente por seu método, mas por sua *temática geopolítica*. Os europeus deviam buscar “razões” que justificariam seu suposto direito à expansão colonizadora, permitindo a supressão de todos que se opusessem a esse objetivo. Se o desenvolvimento do método filosófico moderno e da teoria política liberal logrou aprimorar este discurso em termos lógico-rationais, seus fundamentos irracionais jamais serão discutidos desde a disputa de Valladolid (DUSSEL, 2007d, p. 195-205).

A práxis da dominação colonial se baseia na ideia de que a cultura dominante outorga à mais atrasada os benefícios da civilização. Esse argumento, presente desde Ginés de Sepúlveda, tem como base os argumentos usados por ARISTÓTELES para a justificação da escravidão. Desse modo, conforme nos lembra DUSSEL (2013, p. 30) em obra recente, os ameríndios poderiam ser escravizados não por serem pagãos, mas por serem “incivilizados”, por realizarem sacrifícios humanos e por não conhecerem a propriedade privada (antecipando-se assim vários séculos a LOCKE e HEGEL, por exemplo).

Essa racionalidade argumentativa, moderna-colonial, voltada à justificação da dominação do Outro, seguirá desde Ginés de Sepúlveda até HEGEL uma mesma lógica, descrita abaixo por DUSSEL (2007d, p. 196):

El argumento desde Ginés y Locke o Hegel se expresa así: a) nosotros tenemos las “reglas de la razón” que son las reglas “humana” en general (solamente por ser las “nuestras”); b) el Otro es bárbaro porque no cumple las “reglas de la razón”; sus “reglas” no son “reglas” racionales, por no poner “reglas” racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno), no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización; d) y, como todo peligro, debe eliminárselo con a un “perro rabioso”.

Já Bartolomeu de Las Casas pode ser considerado o primeiro crítico da Modernidade, e seus argumentos têm sido retomados pelas teorias pós-coloniais e, sobretudo, decoloniais, buscando demonstrar que em realidade a práxis irracional se

refere muito mais ao colonizador europeu do que a uma suposta irracionalidade inscrita em práticas culturais e religiosas dos povos ameríndios. No entanto, como veremos nos próximos itens, a filosofia moderna-colonial seguirá ainda um longo percurso, chegando inclusive a festejados autores da contemporaneidade.

1.3.2. *Do ego conquiro ao ego cogito: o nascimento do método da filosofia moderna-colonial em René DESCARTES*⁷⁶

Atribui-se em geral a René DESCARTES a contribuição definitiva para a construção das bases da filosofia moderna. Longe, no entanto, de ser um puro produto da “genialidade cartesiana”, o início do processo colonizador em 1492 foi decisivo para a constituição da nova subjetividade moderna, que o método cartesiano sistematizará de forma pioneira no plano filosófico.

Isso significa que, antes do *ego cogito* a partir do qual DESCARTES revolucionou a filosofia, os europeus já haviam concebido o *ego conquiro*, a razão moderna-colonial conquistadora, dominadora, colonizadora (DUSSEL, 2002b, p. 68):

El ego cogito, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-história del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como un “yo practico”, le antecede. Hernán Cortes en 1521 antecede a *Le Discours de la Methode* (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en *La Fleche*, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento.

Ao longo de toda sua vida, a única formação filosófica regular que receberá DESCARTES se resume aos 10 (dez) anos de estudos no colégio jesuíta de La Fleche (entre 1606 e 1615), que havia sido fundado há apenas 2 (dois) anos e que seguia o programa de estudos formulado pela Igreja Católica durante o Concílio de Trento, que buscava modernizar e racionalizar seus procedimentos (DUSSEL, 2013, p. 26).

Cada jesuíta era visto, já na época da formação filosófica de DESCARTES, como uma subjetividade singular e independente (moderna), que realiza diariamente a meditação e o exame de autoconsciência. Essa disciplina da subjetividade será anterior ao próprio calvinismo, proposto por Max WEBER (1981) como fonte da ética

⁷⁶ O presente item toma como referência as “Meditações anti-cartesianas” de DUSSEL (2013).

fundadora do capitalismo.

O programa de estudos filosóficos de DESCARTES em *La Fleche* incluía obras como a “Lógica mexicana” e a “Dialética” de Antônio Rubio, além da “Metafísica” do filósofo espanhol Francisco Suarez, autor que instituiu as bases para a filosofia política moderna (DUSSEL 2013, p. 31). Já autores como Pedro da Fonseca (integrante da escolástica barroca portuguesa) buscarão resgatar a filosofia aristotélica, dando grande importância ao tema do método de conhecimento (problema central na filosofia cartesiana).

A filosofia da consciência, o *cogito* cartesiano será fruto dessa formação pedagógica, ainda que seja inegável sua novidade dentro da história da filosofia. Ademais, também a influência da escolástica será decisiva para a constituição do conceito de *subjetividade*, ainda que o solipsismo cartesiano não se confunda com a subjetividade de Deus concebida por Santo AGOSTINHO (DUSSEL, 2013, p. 28).

O *ego cogito* de DESCARTES parte da consciência de si mesmo. Seu ponto de partida para pensar a realidade será seu próprio pensamento, do qual o modelo cartesiano jamais conseguirá se libertar em prol de uma perspectiva menos idealista ou dualista. A alma era uma “coisa” espiritual, imortal, separada do corpo material, sendo este concebido como uma máquina sem qualidade, puramente quantitativa e mecânica (DUSSEL, 2013, p. 29-30):

[...] La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del “punto cero” de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo).

O ponto de partida de DESCARTES será um *ego cogito* que constrói o Outro como *pensado*, como objeto-periférico analisado sob a perspectiva geopolítica moderna do sujeito-pensante europeu. Essa condição filosófica apenas é possível historicamente em virtude da dominação geopolítica que a Europa começa a imprimir em 1492, já que, antes de ser *pensado*, o “objeto-periférico” foi conquistado e colonizado.

Ademais, o solipsismo cartesiano será idealista, na medida em que *desconsidera a corporalidade concreta do sujeito*. Nesse sentido, a *perspectiva cartesiana* formulará em termos propriamente filosóficos os elementos fundamentais do dualismo antropológico da Cristandade. Desse modo, estavam criadas as condições para o desenvolvimento da racionalidade moderna-colonial, sobretudo no

que se refere ao seu “método”.

Enquanto DESCARTES forneceu o método filosófico da racionalidade moderna-colonial, será HOBBS quem constituirá de forma pioneira os conceitos que constituirão o novo paradigma político dominante.

1.3.3. O mito moderno-colonial do estado de natureza em Thomas HOBBS

Em 1642, ano da morte de Galileu Galilei e do nascimento de Isaac Newton, apenas 5 (cinco) anos após a publicação do *Discurso do Método* de DESCARTES, surge na Inglaterra a obra *Do cidadão*, de Thomas HOBBS, que estabelecerá uma série de conceitos que constituirão uma primeira ontologia política propriamente moderna⁷⁷.

Trata-se de um novo paradigma, solipsista, baseado mais nas paixões que na razão (possivelmente revido à influência do voluntarismo franciscano disseminado em Oxford e Cambridge, conforme opina DUSSEL, 2007c, p. 240). A teoria hobbesiana se configura como uma nova fundamentação ontológica da política, para além da contribuição anterior de MAQUIAVEL, que havia discutido as condições estratégicas da ação política, porém dentro de um cenário categorial pré-Moderno.

Não obstante as interpretações atuais que buscam ler um HOBBS “laico”, o que o autor inglês buscava fundamentar era o poder político forte de um Estado cristão absolutista, diante do cenário de crise política permanente de sua pequena Inglaterra desde o séc. XII. Para isso, cria um cenário hipotético contra-factual, baseado no conceito de “estado de natureza”, concebido como momento da liberdade absoluta no qual o indivíduo exerce livremente seus “direitos naturais”, entre os quais não se encontra ainda o direito a propriedade (que nasce para o autor com o “estado civil”). A contraposição entre as diversas liberdades individuais gera tensões que deflagram um “estado de guerra”, definido por HOBBS como o momento da “guerra de todos contra todos” (DUSSEL, 2007c, p. 243-246).

Para evitar esse “estado de guerra” é que os indivíduos estabeleceriam o “estado civil”, concebido como um “mal menor” que cria o Estado-Leviatã, figura política poderosa responsável por garantir um pequeno rol de “direitos naturais” considerados fundamentais para o cidadão. Em nome da garantia de tais direitos, o cidadão alienaria todo seu poder ao Estado, motivo pelo qual este teria um poder

⁷⁷ O que não significa que HOBBS tivesse clara compreensão do caráter propriamente ontológico de seu modelo contra-factual, motivo pelo qual o termo “ontologia” não aparece de forma explícita em suas obras.

absoluto, necessário para garantir a liberdade, a propriedade e a segurança do cidadão (DUSSEL, 2007c, p. 246).

HOBBS expõe pela primeira vez uma teoria do Estado desde a perspectiva solipsista do sujeito, concebendo o *indivíduo* como ator principal da política, desde o paradigma da consciência. Tomará para isso toda a problemática anteriormente discutida pelos filósofos espanhóis do séc. XVI, incluído o tema da “dialética senhor-escravo” explicitamente discutida por Bartolomeu de Las Casas no debate de Valladolid⁷⁸. (DUSSEL, 2007c, p. 250).

Chama atenção ainda a concepção reducionista da vida humana no modelo hobbesiano, no qual a afetividade é concebida como estritamente egoísta e irracional. Essa concepção distorcida da vida humana material leva a distorções também no plano de suas relações formais, como argumenta DUSSEL (2001, p. 176):

Con el ser humano individual aislado, solipsista, naturalmente egoísta e irracional (es decir, sin ninguna posible solidaridad comunitaria ni intervención de la razón en el nivel material), agresivo en la lucha por su exclusiva sobrevivencia, tenemos todos los supuestos para atribuir al nivel que intenta superarlo (el *ámbito formal de la política*) otras reducciones igualmente limitantes. Es decir, una visión reducionista del nivel material reduce también formalistamente el nivel político procedimental, discursivo o consensual.

De qualquer forma, a grande novidade do modelo hobbesiano está na centralidade do indivíduo como ator principal da política, que será o ponto de partida para a construção de um modelo lógico (e não histórico, visto que o “estado de natureza” jamais existiu em parte alguma) que busca fundamentar as relações sociais estabelecidas pela comunidade política desde uma forma racional, consubstanciada no “pacto civil”. Esse modelo hobbesiano será tomado e ressignificado por um John LOCKE, Baruch SPINOZA entre outros, sob uma perspectiva liberal-burguesa que fortalece a ideia dos “direitos naturais” concebidos desde esse “estado de natureza”, porém questionando o poder político do Estado absolutista, que HOBBS procurava fortalecer (DUSSEL, 2007d, p. 245-254).

1.3.4. A inversão ideológica dos direitos humanos em John LOCKE

⁷⁸ Esse tema moderno será objeto de discussão também em KANT e HEGEL, até um HABERMAS.

John LOCKE é considerado o principal representante da burguesia que sai vitoriosa da chamada “Revolução Gloriosa”, que instituiu profundas mudanças no sentido de controlar o poder do monarca inglês. Contra o anglicanismo e o absolutismo monárquico do partido *tory*, o autor expressa de forma secularizada e agressiva a nova posição burguesa afirmada pelo partido dos *whigs* (DUSSEL, 2007c, p. 279).

Paradoxalmente, a teoria política de LOCKE tomará as categorias teóricas criadas por HOBBS, porém invertendo-as: a perspectiva lockeana do “estado de natureza” é a de um estado de desigualdades inevitáveis e da existência “natural” da propriedade privada, que seria melhor conservada caso os proprietários instituíssem um “pacto social” a partir do qual instituiriam o “estado de sociedade”, evitando assim o “estado de guerra” que uma agressão à propriedade alheia produziria. Portanto, em sua visão ficavam excluídos de tal “pacto” os não-proprietários, inaugurando assim uma perspectiva política liberal-proprietária (DUSSEL, 2007d, p. 271).

Diferente de HOBBS, que buscava com a noção de “pacto civil” justificar o Estado absolutista para a proteção geral da segurança dos cidadãos, vemos em LOCKE que este pacto tem por função a conservação do direito natural à propriedade privada. O “estado de natureza” não chega a ser uma “guerra de todos contra todos” e nem a concepção antropológica de LOCKE é tão negativa como na teoria hobbesiana, no entanto o “estado de sociedade” é uma situação útil à proteção dos proprietários (DUSSEL, 2007d, p. 275-277).

A “guerra justa” era para LOCKE o momento no qual todos os direitos do “estado de sociedade” desapareceriam, recaindo-se no “estado de guerra” no qual todo ato restava justificado, inclusive o extermínio ou a escravização do inimigo. No caso da escravidão, a pessoa se tornaria mera propriedade privada do senhor, que poderia então agir com seu escravo como bem entendesse: poderia violá-lo, torturá-lo e até matá-lo. Trata-se, portanto, da justificação mais cínica da escravidão, da dialética mais brutal entre “senhor e escravo” (DUSSEL, 2007c, p. 278-286).

Qualquer tentativa de resistência por parte dos povos “primitivos” ou “irracionais” (assim concebidos por desconhecerem a propriedade privada) de resistir ao processo de “modernização”, “racionalização” enquanto processo de imposição dos direitos “naturais” pelos povos europeus não só autorizaria, como na verdade *obrigaria* a estes últimos a sua imposição de forma violenta. Se no séc. XVI os cristãos eram *obrigados* a “civilizar” o ameríndio para “salvar sua alma”, agora os

europeus eram obrigados a *escravizá-los*, pois esta é uma consequência natural da inauguração do “estado de guerra”, supostamente deflagrado pelos próprios ameríndios ao não reconhecer ou aceitar os “direitos naturais” afirmados pelos europeus. (DUSSEL, 2007c, p. 285).

LOCKE busca justificar com sua teoria a empresa colonial, resgatando o tema da chamada “guerra justa”, tratado originalmente pelos filósofos espanhóis do séc. XVI. Trata-se, no entanto, de uma perspectiva tautológica, pois atribui em primeiro lugar ao europeu o direito à ocupação das “terras vazias”, concebidas por ele como aquelas que não eram propriedade privada. Desse modo, as terras ocupadas pelos povos ameríndios que não adotavam a propriedade privada poderiam ser ocupadas pelos europeus, e qualquer agressão a este “direito” conferiria ao europeu o “direito” à “guerra justa” (DUSSEL, 2007c, p. 280-288).

No que se refere à relação entre os Estados no plano internacional, LOCKE considera que a ausência de um pacto significa que a relação entre as nações é regulada como um verdadeiro “estado de guerra permanente”, perspectiva que será retomada por HEGEL no séc. XIX (DUSSEL, 2007c, p. 285).

Franz HINKELAMMERT (1990, p. 147) mostra como há em LOCKE uma *inversão ideológica dos direitos humanos*, pois a justificativa para a proteção dos “direitos naturais” é a sua potencial violação, e, quando isso ocorre, o “agressor” se torna um sujeito “sem direito algum”. Autoriza-se então a completa violação dos direitos humanos em nome da sua proteção.

Tal inversão ideológica, como veremos no item 1.4 desta tese, é o que justifica um certo “imperialismo dos direitos humanos”, que chega ao absurdo de promover “guerras humanitárias” contra os “violadores de direitos humanos”. Desde a perspectiva da colonialidade do poder, podemos ver que os “direitos naturais” defendidos por LOCKE são na verdade os direitos do homem branco europeu contra os demais povos, que, ao impedir o exercício destes “direitos”, passam a ser vistos como inimigos contra os quais toda prática violenta se torna justificada.

1.3.5. A filosofia moderna-colonial em sua plenitude: a dialética “senhor-escravo” de HEGEL

O pensamento complexo de HEGEL representa o ápice, mas também o fim da filosofia clássica europeia. Trata-se de um filósofo que vive em plena Revolução

Industrial no início do séc. XIX, momento no qual a Europa passava a se situar pela primeira vez no centro da história mundial. Esse contexto marcará profundamente a filosofia hegeliana, cujas nuances jamais poderiam ser trazidas à tona numa tese de maneira sucinta e resumida.

Como nos lembra Alysson MASCARO (2002, p. 73), HEGEL é um filósofo idealista que identifica o *real* com o *racional*, sendo talvez o último filósofo a se refugiar no pensamento para defender a razão e a liberdade. Porém não há aqui uma separação estanque ente real e racional, mas uma verdadeira interligação entre *idéia* e *realidade*. O Ser, a existência (“Ser-aí”), é a razão, o racional que se manifesta na História.

Além de idealista, a perspectiva hegeliana é também conservadora, pois se manifesta como uma poderosa defesa racional do *status quo*, de uma suposta “necessidade” da realidade presente. E apesar disso, sua concepção da dialética como o movimento do Espírito que se materializa na realidade concreta torna a filosofia hegeliana uma defensora das transformações históricas permanentes.

A grande contradição nesse sentido talvez esteja na teoria hegeliana do “fim da História”, presente em sua Teodiceia, obra na qual o filósofo alemão manifesta todo o seu etnocentrismo. Desse modo, segundo o autor, o “Espírito do Tempo” (*Zeitgeist*) teria atravessado a História seguindo uma rota que iria do Oriente ao Ocidente: após o período de apogeu do “mundo oriental”, sucederão os períodos de supremacia grega, romana e depois germana, concebida como o momento da racionalização absoluta, como o “fim da História”. Trata-se evidentemente de um “germanocentrismo” que se configura como um eurocentrismo ainda mais restrito, pois exclui da noção de “Europa” os países e as civilizações do “Sul”, como os espanhóis, portugueses e italianos (DUSSEL, 2013, p. 20).

Também a história das religiões seguiria esse roteiro eurocêntrico definido por HEGEL. Seu primeiro momento seria o das “religiões naturais” (taoísta, budista, siríaca *etc.*, consideradas “primitivas”); um segundo momento seria o das religiões da individualidade espiritual (judaísmo, politeísmo grego e romano); e um terceiro momento da chamada “religião absoluta” (que nada mais é que o cristianismo, concebido como culminação da segunda etapa (DUSSEL, 2013, p. 21).

Fica evidente que em HEGEL o Oriente será concebido sempre como o “propedêutico”, o “infantil”, um estágio predecessor à necessária supremacia do Ocidente, fato que se constituía como uma novidade histórica (já que a supremacia

do “Ocidente” era bastante recente) e que foi “racionalizado” pelo filósofo como um movimento “necessário”, e, ademais, “definitivo”.

Disso decorre também sua periodização da história da própria filosofia, cujo início estaria na “filosofia oriental” (chinesa, hindu etc.), passaria pelos gregos (no que HEGEL deixa de citar a filosofia romana), pelo período medieval (na qual a Escolástica seria o caminho para o Renascimento cultural e a Reforma luterana), chegando finalmente à filosofia moderna.

A Modernidade seria, segundo a perspectiva hegeliana, o momento no qual o homem havia “readquirido a confiança em si mesmo”. Fatos como o descobrimento da pólvora (já conhecida dos chineses há séculos) e da América (já explorada por vikings, chineses e povoada por diversos povos ameríndios) são usados como exemplos desse novo período. Nesse sentido, HEGEL vislumbra que com o fim da Idade Média (fenômeno restrito à Europa ocidental) haveria “reaparecido” a “verdadeira filosofia”, i.e., a filosofia da antiguidade, sobretudo grega.

O direito e o Estado são para HEGEL a realização da racionalidade, a sua plenificação. Diferente dos filósofos “contratualistas”, o autor não toma como base de sua filosofia política o indivíduo, mas sim o Estado, visto sob a perspectiva aristotélica da agregação de famílias e tribos que conformam uma nação.

Ao identificar o justo e o racional no Estado e não no indivíduo ou na sociedade civil, HEGEL acaba por romper com toda a tradição da filosofia política e jurídica moderna, já que não haverá mais em sua perspectiva a noção de “direitos naturais”, pois tanto os “direitos do homem” como os “direitos do cidadão” estão afirmados por meio da Constituição. Há uma objetividade no Direito que organiza a liberdade dos indivíduos, cujo abuso ou violação enseja a organização de um Estado policialesco.

Como defensor da Revolução Francesa, HEGEL será um crítico do Absolutismo e defensor do Estado constitucional. O Estado será concebido pela filosofia hegeliana como o “reino da liberdade”, enquanto a sociedade civil será o “reino da necessidade”, dicotomia criticada por MARX e que já analisamos anteriormente.

O helenocentrismo filosófico e o eurocentrismo histórico de HEGEL o levam a analisar a relação entre os Estados no plano internacional sob a perspectiva da “dialética senhor-escravo” formulada por ARISTÓTELES. Nesse sentido, seguindo sua Teodiceia, o autor considera que a razão se coloca sempre ao lado da

civilização portadora do “Espírito”, a mais poderosa, contra a qual as demais civilizações “não teriam direito algum”. Desse modo, HEGEL praticamente resgata a perspectiva lockeana do “estado de guerra permanente” entre Estados e nações, justificando o suposto direito dos “povos superiores” sobre os considerados “inferiores” (conforme DUSSEL, 2007c, p. 285).

Alçado ao posto de principal filósofo político do Estado prussiano, HEGEL elaborará uma filosofia da História que conceberá os europeus como povos superiores contra os quais os demais povos não possuíam direito algum. Os direitos humanos inventados pelos europeus seriam uma racionalização conquistada por estes e que não caberiam a mais ninguém. Não haveria, portanto qualquer contradição entre a afirmação dos direitos humanos no plano interno dos Estados constitucionais europeus, e a sua mais escancarada violação perpetuada por estes mesmos Estados em face de povos considerados “inferiores”.

A crítica a HEGEL pode assumir, portanto, uma perspectiva interna-europeia, de um Estado burguês policialesco que domina o “povo” e as massas empobrecidas (posição de MARX, como vimos anteriormente), e/ou ainda uma perspectiva externa-periférica, decolonial, como Estado metropolitano colonial ou neocolonial. Os “direitos do homem” e os “direitos do cidadão” afirmados por HEGEL no marco do Estado constitucional moderno podem ser criticados, portanto, como direitos estritos do membro da sociedade burguesa, e, ademais, como direitos estritos da experiência social europeia, sem qualquer aplicação para os demais povos concebidos como “inferiores” e “sem direito algum”..

Ainda que os elementos mais claramente eurocêntricos do pensamento hegeliano tenham sido em geral superados, como a apologia da escravidão e a superioridade de determinados povos, há ainda uma série de leituras particularistas e provincianamente europeias sobre o processo de formação da Modernidade que culminarão na apologia ingênua de seu projeto “emancipatório” (sobretudo a partir da “invenção” dos direitos humanos), tratando-se então “apenas” de “aperfeiçoar”, ou mesmo de “completar” tal processo.

Desse modo, buscaremos analisar nos subitens seguintes algumas das mais influentes perspectivas contemporâneas sobre os direitos humanos, nas quais identificamos de algum modo a reprodução da concepção moderna-colonial sobre os direitos humanos, que pretendemos aqui criticar. As teorias escolhidas para esse esforço de crítica decolonial, por sua crescente influência contemporânea, serão a

sociologia sistêmica de Niklas LUHMANN, e a filosofia discursiva de Jürgen HABERMAS.

1.3.6. *A colonialidade dos direitos humanos na teoria dos sistemas de Niklas LUHMANN*⁷⁹

Para LUHMANN, os direitos humanos podem vir a ser o "direito da sociedade mundial". Essa é a conclusão de uma robusta e complexa teoria social, política e jurídica, que parte da ideia de que os direitos humanos surgem numa determinada fase da Modernidade, como produto da "diferenciação funcional" entre os sistemas jurídico, político, moral e religioso. No entanto, a nosso ver a concepção luhmaniana sobre a Modernidade é eurocêntrica, pois este seria um produto decorrente de processos autopoieticos de diferenciação funcional intrínsecos da sociedade europeia, como veremos neste subitem.

O conceito de sistema social não é criação de LUHMANN, e não obstante trata-se do principal autor da chamada "teoria dos sistemas". É que LUHMANN em realidade tomou a formulação inicial de "sistema social" de Talcott PARSONS (1974), e, a partir de uma analogia com a teoria biológica dos sistemas vivos de MATURANA e VARELLA (2001), conferiu maior radicalidade à noção de *sistema* e à sua relação com o *ambiente*. Daí surgiram conceitos como a "diferenciação funcional" de sistemas regidos por uma lógica binária ("sim ou não"), que no seu funcionamento interno (autopoiese) e na sua relação com o ambiente externo (e inclusive com outros sistemas) vai assumindo posições cada vez mais complexas.

Para LUHMANN, os direitos humanos nascem na Modernidade com a defesa de direitos civis, individuais, concebidos inicialmente como "naturais" e, portanto, alheios à intervenção do poder soberano. Surgem assim com um sentido menos complexo e abrangente que o conceito atual de direitos humanos, que passou posteriormente a envolver os então concebidos "direitos de cidadania", ou "direito a ter direitos", na célebre concepção de Hannah ARENDT (1989).

Nesse mesmo processo de diferenciação funcional e ampliação da complexidade sistêmica surge o fenômeno do constitucionalismo. Na perspectiva luhmaniana, a Constituição é concebida como "acoplamento estrutural" entre os

⁷⁹ Tomamos como referência para o presente item a leitura luhmaniana realizada por NEVES (2006, *passim*), com quem tivemos a oportunidade de dialogar durante as aulas ministradas na pós-graduação em Direito da UnB no 2º semestre de 2012.

sistemas do direito e da política (LUHMANN, 1996), estabelecendo no plano jurídico-normativo e no plano político-administrativo as diferenciações fundamentais entre ambos os sistemas, ainda que haja contatos constantes entre si.

Como acoplamento estrutural, a Constituição no Estado Democrático de Direito institucionaliza o procedimento eleitoral e a divisão de poderes, ao mesmo tempo em que edifica os direitos fundamentais. A interconexão entre ambos fica evidente quando se vislumbra os direitos políticos como direitos fundamentais e que são imprescindíveis ao sistema político. Ademais, os direitos fundamentais funcionam como mecanismos de imunização ao avanço do totalitarismo no âmbito do sistema político, que ensejaria na verdade o próprio fim da política. Desse modo, o direito contribui para a auto-preservação da política numa sociedade hipercomplexa.

Devemos lembrar, como latino-americanos, que tais conceitos teóricos foram formulados por LUHMANN no centro do sistema-mundo capitalista (Alemanha e EUA) num período em que, se os sistemas jurídicos dos países centrais garantiam uma certa preservação de direitos fundamentais, na periferia (América Latina, África e Ásia) esses sistemas jurídicos legalizavam regimes políticos ditatoriais⁸⁰. A solução que LUHMANN confere para “corrigir” sua teoria e tentar compreender as idiossincrasias dos “sistemas sociais periféricos” se dá com o conceito de “alopoiese”, que é o movimento baseado não mais em elementos internos como na autopoiese, mas em elementos externos. Assim, nas sociedades periféricas o sistema jurídico não funcionaria com base no código binário legal/ilegal como nos sistemas autopoieticos europeus, pois haveria a interferência extra-sistêmica do “poder” e do “dinheiro”.

Parece-nos, no entanto, que tal solução é insuficiente e ainda eurocêntrica, primeiro porque concebe os sistemas sociais do centro e da periferia como distintos, e não como partes de um mesmo sistema-mundial que começa a se conformar de forma definitiva em 1492; segundo, porque parte de uma idealização dos sistemas sociais dos países centrais, como se estes não fossem também permeáveis ao corrompimento de suas lógicas internas (o que os escândalos de corrupção em mega-corporações vinculadas ao capitalismo financeiros está a desmentir diariamente); e terceiro, porque o conceito de “alopoiese” *depende do conceito de*

⁸⁰ Essa problemática sequer fazia parte do pensamento de LUHMANN, que passou a considerá-la a partir da contribuição de Marcelo NEVES, que, como pernambucano, brasileiro e latino-americano, veio da “periferia da periferia” para interpelar o sociólogo alemão no centro do *sistema-mundial* contemporâneo.

“*autopoiese*”, que nada mais é que um conceito que procura refletir o processo de desenvolvimento dos sistemas sociais na Europa, mas não atende necessariamente à realidade de outros povos e culturas.

Na verdade, o conceito de “alopoiese” padece do que DUSSEL denomina como “falácia desenvolvimentista”, pois busca “explicar” por que o desenvolvimento sistêmico nos países periféricos não se deu do mesmo modo que nos países do capitalismo metropolitano. A problemática é toda eurocêntrica e apenas pode ser superada incorporando a perspectiva crítica das ciências sociais da periferia, como é o caso da teoria marxista da dependência e a teoria do moderno sistema-mundo.

Para LUHMANN, o avanço da diferenciação funcional na sociedade moderna forma a sociedade mundial como o complexo de subsistemas sociais nos quais as distinções nacionais exercem cada vez menos influência, sobretudo com o advento da “globalização”. O sistema da economia destaca-se nesse processo de dissolução das barreiras impostas pelos Estados nacionais, trazendo consigo outros sistemas que também reforçam essa nova realidade. Para ele, no entanto, esse é um processo ainda em desenvolvimento, o que significa que este sistema mundial não é ainda pleno, com uma série de dificuldades sobretudo quanto aos sistemas jurídico e político, ainda sob larga interferência dos Estados nacionais.

Diferente de muitos entusiastas da formação de sociedades pós-nacionais (HABERMAS incluído), LUHMANN é mais comedido em sua avaliação sobre essa “evolução social” em curso. A criação de uma Constituição supranacional demandaria um processo muito mais maduro de configuração de um sistema jurídico e de um sistema político propriamente supranacionais, que permitissem o posterior acoplamento estrutural típico desse produto da “aquisição evolutiva” da sociedade.

Os direitos humanos seriam então uma exceção que poderia contribuir para a formação de um direito da sociedade mundial. Concebidos como a reunião dos direitos individuais, de cidadania, participação política, de acesso e proteção aos bens fundamentais para a vida humana digna e o convívio social pacífico, LUHMANN considera que os direitos humanos trazem consigo problemas e desafios que são comuns às diversas sociedades que compõem a sociedade mundial.

Desse modo, ainda que não se configurem sistemas jurídicos e políticos transnacionais, os direitos humanos seriam o potencial *direito da sociedade mundial*, tendo seu código operativo paulatinamente constituído a partir dos tratados internacionais e das normas jurídicas estatais referentes à proteção dos direitos

humanos, enquanto evolução social que ocorre dentro do sistema jurídico com seu código lícito/ilícito.

O problema dessa perspectiva está em que, primeiro, os desafios e problemas que trazem os direitos humanos não são tão comuns assim, já que a problemática dos países periféricos é bastante distinta da dos países centrais (há, portanto, na concepção luhmanniana um universalismo encobridor); em segundo lugar, nos parece que a perspectiva sistêmica de LUHMANN baseada em códigos binários e no fechamento operativo típico dos sistemas sociais autopoieticos é bastante inadequada para tratar o tema dos direitos humanos, que de produtos da interação entre sujeitos histórico-sociais que atuam em diferentes campos que se entrecruzam (conforme veremos nos próximos capítulos), tornam-se um conjunto de *comunicações* que ocorrem operativamente dentro do sistema jurídico (que operaria a partir de *comunicações* sem sujeitos concretos).

Ademais, conforme demonstra HABERMAS contra o modelo luhmanniano, os direitos humanos são produtos de uma fundamentação moral (ou, melhor diríamos, ética), que não se confunde com o moralismo propriamente dito, criticado por LUHMANN. A moral representa um componente importante da vida social e é fundamental para a compreensão das ações e interações dos sujeitos sociais, já que sempre há aspectos individuais cognitivos e relacionados à formação do caráter do sujeito que lhe bloqueiam ou incentivam um dado tipo de ação.

Esse será um aspecto salientado na teoria de HABERMAS, a qual tomaremos como uma segunda perspectiva eurocêntrica contemporânea em relação ao tema dos direitos humanos.

1.3.6. A colonialidade dos direitos humanos na teoria discursiva de Jürgen HABERMAS

Para o filósofo alemão, que rompe com o marxismo da chamada “primeira geração” da Escola de Frankfurt em prol da “teoria do discurso” propugnada por sua “segunda geração”, a sociedade moderna (também concebida de modo eurocêntrico, como veremos) passa por um processo cotidiano hipercomplexificação. (HABERMAS, 2005b, p. 105-146).

As tensões entre o “mundo da vida” e os “sistemas sociais” por um lado⁸¹, e

⁸¹ HABERMAS toma Talcott PARSONS como base de sua teoria social, incorporando ainda algumas

as diferentes e até mesmo antagônicas orientações dos sujeitos inseridos no “mundo da vida”⁸², por outro, tendem a produzir conflitos que, sem mediações, tornariam inviável a vida social. Desse modo, o papel do direito para HABERMAS (2005b, p. 63-104) será o de promover a integração social entre os sujeitos no mundo da vida, e do mundo da vida com os diferentes sistemas sociais a partir de procedimentos que sejam racionais e democráticos. Isso porque o direito funciona a partir da mediação entre facticidade (o poder administrativo do Estado) e a validade (necessidade de que este poder apenas seja movido de forma democrática pelo Estado como representante da comunidade política).

Para HABERMAS, os direitos humanos estão relacionados com a moralidade, isto é, com a consciência moral de uma dada sociedade. Tomando a teoria da evolução da consciência moral das sociedades de KOHLBERG (que é por sua vez uma aplicação ao âmbito social da teoria da evolução moral individual de PIAGET), HABERMAS (2005b, p. 575-587) considera que os direitos humanos são fruto do estágio pós-convencional da consciência moral da sociedade moderna.

Como produto da sociedade moderna, os direitos humanos representariam uma evolução em relação à consciência moral das sociedades “tradicionais” anteriores. Sua primeira etapa, calcada na noção de “direitos do homem”, foi concebida sob o prisma do jusnaturalismo como a observância a-histórica e absolutizada deste que é um produto político e moral do advento da sociedade burguesa (HABERMAS, 2005b, p. 535 e segs.).

O movimento das codificações seria, nesse sentido, uma evolução do estágio moral do direito, que envolverá também os direitos humanos, que deixam de ser concebidos como “naturais” para ser o produto da positivação estatal, para a qual não cabe qualquer tipo de questionamento, mas sim a “pura exegese”. Esse modelo sofre sua derrocada derradeira com o colapso do positivismo jurídico em virtude da crise teórica e social produzida por duas guerras mundiais e pela barbárie do fascismo e do nazismo.

Nesse momento inicia-se uma nova fase de afirmação política dos direitos humanos como produto do debate democrático, e como garantia de condições igualitárias em termos procedimentais para a produção da normatividade jurídica. O direito em geral, e os direitos humanos em particular, não são sistemas funcionais

contribuições do próprio LUHMANN.

⁸² Tema filosófico tomado do existencialismo de HEIDEGGER, da fenomenologia de HUSSERL e da hermenêutica de GADAMER, além das próprias origens marxistas de HABERMAS.

que se auto-regulam ou auto-legitimam, mas devem ser fundamentados por um procedimento racional.

Assim como em LUHMANN, a teoria habermasiana dos direitos humanos padece da mesma “falácia desenvolvimentista”, que concebe o conceito de “direitos humanos” como uma “aquisição evolutiva” (para usar o termo luhmanniano) típica da Modernidade, que, vista como fenômeno estritamente europeu, torna-se uma evolução civilizatória também europeia. As demais culturas que não “descobriram” ou “inventaram” os direitos humanos estariam, portanto, em uma situação de “imaturidade”, não mais “culpável” *a priori* como em LOCKE ou HEGEL, mas que poderia gerar situações que ensejariam uma intervenção por parte das sociedades “mais desenvolvidas”, porque “levam a sério” tais direitos⁸³.

HABERMAS não adverte, ademais, que a consciência moral na perspectiva de um PIAGET ou de um KOHLBERG é baseada na razão instrumental, e não necessariamente numa intersubjetividade discursiva que o próprio HABERMAS afirma. A perspectiva cognitiva acaba se restringindo a um aspecto moral-formal, e não ético-material como é por exemplo a perspectiva pedagógica de um Paulo FREIRE, conforme argumenta DUSSEL (2002a, p. 430):

Distinguir entre ambos os tipos de criticidade vem a ser o problema central da pedagogia (e da política) da formação do juízo ético e moral. Uma consciência em um nível material mágico ou analfabeto (como veremos com Freire) pode adquirir uma consciência ético-crítica extrema, muito maior que o mais refinado membro de uma sociedade pós-convencional, quanto às suas possibilidades formais de fundamentação autoconsciente de suas decisões.

Com o advento da globalização e o aprofundamento da complexificação social, agora em nível mundial, HABERMAS (2001) passou nos últimos anos a tratar do tema da relativização da soberania estatal em virtude do fortalecimento de agentes transnacionais e da possibilidade de criação de relações sociais num âmbito que transcende os Estados nacionais. Entra na ordem do dia o debate sobre a formação de “constelações pós-nacionais”, em virtude da dissolução de barreiras impostas pelos Estados nacionais à constituição de um “mundo da vida” mais abrangente, e de sistemas sociais (Administrativo e econômico) supranacionais.

Diante das propostas de um Estado mundial e de um direito mundial produzido na esfera da Organização das Nações Unidas (ONU), HABERMAS

⁸³ No caso concreto, HABERMAS foi dos principais defensores das “guerras humanitárias” promovidas pelos EUA na década de 1990. Não assim com LUHMANN, que via a hipocrisia da política externa estadunidense em relação ao tema dos direitos humanos.

posiciona-se de forma mais cautelosa e propugna por uma *política interna mundial*, baseada no respeito aos direitos humanos e na soberania popular, avançando paulatinamente as esferas de supranacionalidade até que se torne possível a consolidação de um sistema administrativo pós-nacional (a partir da democratização da Assembleia Geral das Nações Unidas mediante o uso de mecanismos de eleição direta de seus representantes pelos povos e nações, e mediante a reestruturação do Conselho de Segurança da ONU de forma a conferir efetividade às resoluções da Assembleia Geral).

Dado que as Constituições jurídicas são produtos típicos da sociedade moderna e funcionam como elemento central do direito enquanto intermediador entre sistema e mundo da vida, a elaboração de Constituições supranacionais demanda tanto a formação de um sistema administrativo pós-nacional (a partir das propostas de reestruturação da Assembleia Geral e do Conselho de Segurança das Nações Unidas) como a consolidação da esfera do mundo da vida num plano supranacional, a ponto de formar espaços públicos e uma opinião pública que rompa com os particularismos dos Estados nacionais.

Isso não significa, no entanto, que HABERMAS acredite num necessário esgotamento futuro dos Estados nacionais, já que as nações são uma realidade histórica e social empiricamente verificável. Prova disso é que, mesmo com as constelações pós-nacionais e o advento de sistemas administrativos e de um direito supranacionais, ainda haverá espaço para os Estados nacionais. A política interna mundial é justamente o resultado das relações complexas dos Estados nacionais entre si, e em relação às esferas supranacionais paulatinamente consolidadas.

Os direitos humanos têm um papel de destaque nesse processo, já que, segundo o modelo habermasiano, seu fundamento moral seria universalmente válido e, portanto, exigível em todas as sociedades que fazem parte da política interna mundial⁸⁴. A intervenção econômica e militar sobre outros Estados nacionais, que LUHMANN apenas admite em casos extremos e ainda assim criticando a atuação seletiva e ideológica das ações "humanitárias" promovidas pelas grandes potências, é "resolvida" por HABERMAS de uma forma muito mais simplista e pouco crítica em relação a um "imperialismo dos direitos humanos" exercido pelas potências "ocidentais".

Sob a perspectiva neokantiana da busca da "paz perpétua" entre os Estados e

⁸⁴ O fato de serem signatários da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 seria uma prova disso, na opinião de HABERMAS (que acaba esquecendo todo o aspecto geopolítico da questão).

da fundamentação moral universal dos direitos humanos (ainda que rompendo com a perspectiva subjetivista e solipsista de KANT em prol de um modelo intersubjetivo apoiado na teoria do discurso), HABERMAS acaba produzindo uma filosofia dos direitos humanos e do direito em geral de perspectiva estritamente procedimental-formal, limitando assim o debate sobre a validade e a legitimidade dos direitos ao aspecto da igualdade procedimental, formal, sem qualquer relação com o aspecto material, de uma igualdade de conteúdo entre os sujeitos.

Ademais, como já dissemos, o fato de relacionar os direitos humanos com diferentes “estágios” da “consciência moral” de uma sociedade também lhe faz recair na “falácia desenvolvimentista”, pois a chamada “moral pós-convencional” é um fenômeno típico das sociedades (ditas) “pós-industriais” europeias. Essa “moral pós-convencional” europeia é tomada então como padrão para classificar os “estágios de consciência moral” das demais sociedades, estabelecendo obviamente a Europa ocidental como a “moralmente mais desenvolvida”.

Salta aos olhos o etnocentrismo de tal perspectiva, que passa a classificar povos originários como “arcaicos” ou os povos periféricos como “moralmente menos desenvolvidos”. Conforme lembra DUSSEL (2002a, p. 422-439), os estágios da consciência moral *a la* PIAGET não se confundem com o grau de consciência ética de uma dada sociedade, e que é entendida como consciência de ser e estar no mundo. Essa consciência relacional não é objeto da preocupação de um PIAGET, mas sim de um Paulo FREIRE, motivo pelo qual a educação popular freireana não se direciona ao desenvolvimento meramente cognitivo do indivíduo, mas sim o seu desenvolvimento ético comunitário.

Após 5 (cinco) séculos de violência e dominação colonial e neocolonial, chega ademais a ser um escárnio que os europeus procurem hoje – com HABERMAS a frente – se isentar de sua responsabilidade pela destruição cultural promovida na Ásia, África e, sobretudo na América Latina, atribuindo eventuais inconsistências destas culturas a uma suposta falta de desenvolvimento de sua própria consciência moral. A “colonização do mundo da vida” na América Latina, Ásia e África não é mera figura de linguagem como faz HABERMAS ao denunciar a intervenção da “economia” sobre o “mundo da vida” europeu, concebido de forma reificada e idealizada. Essa colonização foi real, violenta, brutal, sádica; uma prática imoral perpetuada por aqueles que hoje se consideram “moralmente evoluídos”, autointitulando-se como “modernos” (ou quiçá “pós-modernos”), sob uma concepção

eurocêntrica e provinciana da Modernidade.

LUHMANN, HABERMAS e tantos outros intelectuais eurocêntricos veem a Modernidade como produto estritamente europeu, e por isso são tão ufanistas e mesmo acrílicos no que se refere ao tema dos direitos humanos. Longe de ser uma alegre “evolução moral” ou uma mecânica “diferenciação funcional”, a incorporação de novos direitos enquanto direitos humanos e seus processos hermenêuticos são o resultado de longos e cruentos períodos de batalha, de lutas entre classes e grupos sociais pelo reconhecimento de suas demandas como legítimas. Desse modo, Joaquin HERRERA FLORES (2007) propugna que, para uma necessária reinvenção dos direitos humanos hoje, é preciso reconhecer que esses direitos são acima de tudo *conquistas* obtidas por meio da luta histórica de diferentes sujeitos sociais.

Além desse reconhecimento, é importante ressaltar o caráter histórico específico dos direitos humanos, enquanto afirmação histórica de uma burguesia liberal revolucionária europeia, que, como já dito anteriormente, utiliza-se da linguagem universalista para questionar os privilégios das classes dominantes do *ancien regime*, mas que tratam de negar esse caráter universalista a partir do momento em que se torna classe dominante.

Essa nova forma de conceber os direitos humanos se torna possível a partir do momento em que, dialogando ou partindo do ponto de vista de outras culturas e tradições, se busca compreender o significado dos direitos humanos para a cultura “ocidental”, como faz, por exemplo, Raimundo PANIKKAR (2003). Longe de cair num “orientalismo” (SAID, 2007), que acarreta também um certo “ocidentalismo”, torna-se possível ver os direitos humanos como a afirmação histórica de determinadas concepções sobre a dignidade humana numa sociedade específica. Essa será a base para um possível diálogo intercultural em relação aos direitos humanos com outras culturas, como veremos no próximo capítulo.

Desse modo, seguindo a ideia de Boaventura de SOUSA SANTOS (2003), a única forma de “salvar os direitos humanos” ocidentais de uma perspectiva etnocêntrica e epistemicida seria reconstruir uma concepção multicultural (ou intercultural, diríamos nós) dos direitos humanos. É o que uma teoria crítica dos direitos humanos vem buscando fazer nos últimos anos, a partir do que o sociólogo português denomina como “diálogo intercultural” baseado numa hermenêutica diatópica, cujas condições buscaremos discutir posteriormente.

Antes de ingressar nesse momento de re-construção dos direitos humanos desde uma perspectiva intercultural, para concluir esse processo inicial de desconstrução das perspectivas dominantes, liberais e eurocêntricas, discutiremos a seguir alguns paradoxos produzidos por sua inversão ideológica na atual fase do sistema-mundo moderno-colonial.

1.4. Para uma “geopolítica dos direitos humanos” – ou sobre alguns paradoxos da suposta "era dos direitos"

É famosa e controversa a afirmação de Norberto BOBBIO (2004), em um dos trechos iniciais de sua célebre *A era dos direitos*. Num tom bastante otimista, o filósofo italiano considera que, após os horrores do nazismo (sem sequer citar o tema do colonialismo), parecia que finalmente a Humanidade teria se “convencido” da importância e da necessidade dos direitos. Isso explicaria a aprovação “praticamente unânime” da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 pela Assembleia Geral das Nações Unidas, que representaria um “consenso” entre as diversas culturas e tradições políticas quanto à importância de reconhecer e afirmar os direitos humanos. Desse modo, segundo o filósofo italiano, *“O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não-filosófico, mas político”* (BOBBIO, 2004. p. 23).

Como típico representante do positivismo jurídico, BOBBIO não dá grande importância ao tema da necessidade de se *interpretar* e *aplicar* esse e outros documentos oficiais sobre direitos humanos. Ademais, o otimismo de BOBBIO esconde todo o processo tenso de negociação, a ausência de diversos países no debate sobre a referida declaração (muitos porque estavam sob ocupação estrangeira, como foi o caso dos países africanos colonizados), além de toda a geopolítica global do pós-guerra que dividiu o mundo ao meio e o pôs à beira da catástrofe atômica.

Essa geopolítica fez, por exemplo, com que as discussões sobre os chamados “Pactos Internacionais” (sobre Direitos Civis e Políticos – PIDHCP, e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – PIDHESC) se estendessem até 1966, afóra o tempo que ambos (sobretudo o PIDHESC) levaram para entrar em

vigência a partir da ratificação por um número mínimo de Estados nacionais.

Franz HINKELAMMERT (1990) demonstra como a inauguração dessa “era dos direitos” é contraditória na medida em que a promessa dos direitos humanos tem como contrapartida a sua total violação para o caso dos chamados “violadores de direitos humanos”. Assim como LOCKE, ideólogo dos direitos humanos liberais e defensor do escravismo, afirmava “nenhuma liberdade aos opositores da liberdade” (entendida obviamente como a liberdade burguesa, da propriedade privada *etc.*), a lógica da política internacional dos direitos humanos é negar a seus supostos violadores todo e qualquer direito humano prometido inicialmente pela “sociedade ocidental”.

Essa inversão ideológica dos direitos humanos é o que justifica o paradoxo de um “imperialismo dos direitos humanos”, que promove “guerras humanitárias” que exportam “bombas de direitos humanos e democracia” a todos os seus “inimigos” ao redor do mundo (com a benção do próprio BOBBIO ou de um HABERMAS). O argumento é sempre a violação de direitos humanos por parte de um regime que “coincidentalmente” é sempre antagônico aos interesses do Império estadunidense, que, mesmo sendo o maior violador mundial dos direitos humanos⁸⁵, se auto-promove à condição de “protetor universal dos direitos humanos”.

Não é mais novidade para quase ninguém hoje (a não ser para os próprios europeus e estadunidenses, sempre com as devidas e honrosas exceções) que as “guerras humanitárias” nada mais são que ações bélicas que utilizam os direitos humanos como argumento encobridor para agressões militares. Seu único sentido é o de apropriar-se dos recursos naturais do território invadido, submeter a população civil aos interesses de suas empresas transnacionais, estabelecer um ponto de ocupação geopolítico e promover os interesses econômicos do complexo industrial-militar, que é quem de fato dirige a política estadunidense há décadas.

Portanto, mesmo condenando o simplismo acrítico da afirmação de BOBBIO e reconhecendo que ainda há uma série de tarefas filosóficas em relação aos direitos humanos, devemos sim afirmar que o problema da efetivação dos direitos humanos é, hoje mais do que nunca, um problema *político*. E um problema que apenas poderá ser pensado de forma crítica desde o ponto de vista das vítimas das violações aos direitos humanos, e não dos organismos internacionais dirigidos pela política externa das grandes potências associadas ao capital transnacional.

⁸⁵ É o que demonstram BORÓN e VLAHUSIC (2009), que tomaremos como base para o presente item.

É sob este ponto de vista que HINKELAMMERT (2003a) demonstra como na atual fase da globalização neoliberal, os direitos humanos são vistos pelo “Mercado” como verdadeiras “distorções que há que eliminar”. Ou seja, do ponto de vista do “sujeito hegemônico” (CECENÑA, 2009, 2010) no plano internacional, os direitos humanos (e também a democracia) foram uma retórica funcional no período da Guerra Fria, no plano ideológico contra o socialismo e no plano geopolítico contra a URSS. Com a falência do chamado “socialismo real” e a hegemonia absoluta do capitalismo neoliberal agora globalizado, não houve uma “vitória da democracia e dos direitos humanos”, mas a derrota (parcial) de um projeto civilizatório que se contrapunha ao capitalismo, o que fez com que toda essa retórica “humanista” deixasse de ser funcional aos objetivos do Capital.

O primeiro e preferencial alvo da crítica neoliberal aos direitos humanos serão os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DHESCA). Após as chamadas “décadas de ouro” do capitalismo do pós-guerra, do Estado de bem-estar europeu (na verdade garantido pelos EUA como forma de contenção contra o avanço do socialismo no mundo), a crise econômica do final dos anos 1960 e sua respectiva crise ideológica, a partir, sobretudo dos movimentos de Maio de 1968, fizeram com que uma nova estratégia macroeconômica fosse adotada, tanto para promover a recuperação econômica (recomposição das taxas de lucro do Capital) como para promover um novo pacto político e ideológico: trata-se da estratégia neoliberal.

Sob a condução do capital financeiro, as políticas neoliberais passam a ser implantadas com mão de ferro desde meados da década de 1970, chegando ao auge no início dos anos 1980 com os governos de Ronald Reagan nos EUA e de Margareth Thatcher na Inglaterra. A recuperação das taxas de lucro ocorrerá mediante o ataque aos direitos laborais e sindicais dos trabalhadores, ao mesmo tempo em que ocorre a financeirização da economia global dentro daquilo que François CHESNAIS (1996) denomina como a *mundialização do capital*.

O neoliberalismo será, ademais, uma estratégia biopolítica, conforme percebera de forma pioneira Michel FOUCAULT (2008), que em seu curso no *Collège de France* de 1977-78 estudará a origem do pensamento econômico neoliberal, e como a economia política desde o seu período clássico constrói uma inversão do brocardo “fazer viver e deixar morrer”. A biopolítica moderna estabelece um “fazer morrer e deixar viver”, que busca através de conceitos como “segurança”,

“território” e “população”, estabelecer parâmetros de controle macro-social (para além do controle micro-social também estudado por FOUCAULT, 2002).

Os objetivos desse biopoder, sua racionalidade própria, são permeados pela *colonialidade do poder*, conforme aponta Aníbal QUIJANO (2001, p. 7):

Podría decirse en tal sentido que el poder es una relación social de dominación/explotación/conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo/recursos/productos; sexo/recursos/productos; subjetividad/recursos/productos; autoridad colectiva/recursos/productos.

Em trabalho recente, Giorgio AGAMBEN (2011) resgata as teses de FOUCAULT sobre a biopolítica e a genealogia do poder moderno-colonial, configurado agora como o *Reino* (plano do governo, da governabilidade, convertido na sociedade moderna em *oekonomia*, governo dos homens) e a *Glória* (protocolos que dão solenidade à objetivação da comunidade política).

Articulada à tese da *colonialidade do poder*, poderíamos dizer então que o *Reino* configura-se como a biopolítica prática, que está sempre relacionada ao corpo, como instância decisiva das relações de poder: a exploração do corpo (que é usado/consumido no processo de trabalho) produz a mais-valia, e é sobre o corpo que se dirige a opressão, como nas relações de gênero, de “raça” etc (QUIJANO, 2007). Já a *Glória* institui mecanismos para viabilizar a dominação biopolítica moderna sobre a corporalidade humana a partir de certos rituais solenes, que têm hoje nos meios de comunicação de massa uma das principais formas de “distribuição da Glória”.

É interessante perceber que, logo após a queda do Muro de Berlim em 1989, e como modo de veicular a ideologia imperial das “guerras humanitárias”, os EUA e seus meios privados criaram a CNN para realizar a “cobertura” da Guerra do Golfo. Com isso, o atual portador-mor da razão moderna-colonial, que é ademais a maior potência bélica da história da Humanidade, se auto-atribuiu a condição de árbitro biopolítico do Reino (com uma dada perspectiva do que seja “respeitar a democracia e os direitos humanos”), devidamente respaldada pelos rituais solenes atribuídos pela Glória, que não é necessariamente uma solenidade “oficial” (daí a pouca importância que as Resoluções das Nações Unidas assumem hoje em dia nesses conflitos), mas aquela considerada verossímil por parte da comunidade política.

A distribuição da Glória se dá hoje sobretudo através dos meios de comunicação. O ar que veicula as transmissões é o grande território em disputa para

a formação de consensos, construção de hegemonia *etc.* Daí toda a política deliberada de “invisibilidade” e de “supervisibilidade” das violações de direitos humanos no mundo por parte dos EUA e dos meios de comunicação hegemônicos: conforme Richard FALK (1981), ex-relator especial do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, estes agentes procuram dar máxima visibilidade às violações de direitos humanos em países “não-alinhados” à política estadunidense (Irã, Coréia do Norte, Venezuela *etc.*), ao mesmo tempo em que buscam minimizar as violações que ocorrem no próprio território estadunidense ou de eventos “países próximos” (como a Arábia Saudita, Bahrein, Colômbia, México, as várias ditaduras africanas).

Considerando ademais, conforme demonstra BORÓN (2013), que a atual política exterior dos EUA não é mais definida pela Secretaria de Estado, mas sim pelo Pentágono (com todas as suas classificações geopolíticas belicistas), podemos ver que a agenda internacional no que se refere às violações dos direitos humanos por parte dos EUA estará subordinada aos ditames de uma geopolítica militarista. Daí que não seja equivocado falar numa “geopolítica dos direitos humanos”, já que no processo de “distribuição da Glória”, a chamada “opinião pública” (que nada mais é que a opinião dos meios de comunicação privados hegemônicos) tratará de definir países não-alinhados como “violadores dos direitos humanos” e países alinhados como “garantidores de direitos humanos”.

No mundo periférico, essa biopolítica moderna-colonial assume a perspectiva do que Achille MBEMBE e Libby MEINTJES (2003) denominam *necropolítica*. Desse modo, há uma concatenação entre biopoder, estado de exceção e estado de sítio, que se tornam permanentes com o terror colonial e a escravidão. No caso latino-americano, essa necropolítica se configurou entre as décadas de 1960-80 sob a forma de sangrentas ditaduras militares, promovidas e apoiadas pelos EUA sob o conceito da “segurança hemisférica”, que se torna a “Doutrina da Segurança Nacional” dos militares latino-americanos.

Desse modo, seguindo o argumento da inversão “ideológica dos direitos humanos” apontada por HINKELAMMERT (1998), considera-se o “comunista” como “inimigo dos direitos humanos”, contra o qual se instaura uma guerra que permite a total violação de direitos humanos. A salvação da “democracia” e dos “direitos humanos” torna-se, portanto, a justificativa para as torturas, os assassinatos *etc.*, e,

además, logra-se legitimar os aparatos de vigilância do restante da população⁸⁶.

Com o fim da URSS, a figura do “comunista” como principal inimigo da “democracia e dos direitos humanos” obviamente não será mais possível ou sequer necessária. A partir de 2001, com os atentados às Torres Gêmeas em Nova Iorque, a nova figura a partir da qual se legitimará as “guerras humanitárias” será o *terrorista*, concebido como um inimigo muito mais “perigoso”, sem escrúpulos e ardiloso que qualquer outro, pois agora a guerra não será mais convencional, simétrica, mas sim uma guerra “invisível” e múltipla, como pequenas “micro-guerras” contra os “fundamentalistas islâmicos” inimigos dos “valores ocidentais”.

Mais uma vez aqui, a inversão ideológica dos direitos humanos opera de modo decisivo: a civilização “ocidental”, defensora e propulsora dos direitos humanos, lutará contra os inimigos dos direitos humanos e da democracia, e afirmará inspirada pela perspectiva de LOCKE: “nenhum direito humano aos inimigos dos direitos humanos! Nenhuma democracia aos inimigos da democracia!”. Essa inversão ideológica será o fundamento das “guerras justas” contemporâneas, promovidas e justificadas hoje pelo Prêmio Nobel da Paz, o presidente estadunidense Barack Obama.

Essa inversão ideológica não atinge apenas os povos considerados “inimigos da civilização ocidental”, mas assume consequências igualmente dramáticas no próprio contexto interno europeu e estadunidense. Em recente conferência na Atenas convulsionada pela crise econômica, Giorgio AGAMBEN (2013) dizia que sob o mantra da “segurança”, os regimes ocidentais não podiam mais ser considerados verdadeiras democracias, e, mais que isso, a própria política teria desaparecido.

A civilização defensora dos direitos humanos e da democracia passa então, em nome da “segurança”, a violar a democracia e os direitos humanos não apenas de seus supostos inimigos, mas de toda a população, com o objetivo de “protegê-la” destes mesmos inimigos. A inversão ideológica atinge assim a absolutamente todos, possibilitando a suspensão permanente da democracia e dos direitos humanos.

Conforme já vimos desde HINKELAMMERT, essa é exatamente a estratégia do “Mercado” na atual fase de globalização neoliberal. Os direitos humanos são “distorções de mercado que há que eliminar”, e apesar disso legitimam as lucrativas “guerras humanitárias”, ao mesmo tempo em que fundamentam a sua completa

⁸⁶ Trata-se do *terrorismo de Estado*, cujo caso argentino será denunciado por PASCUAL (2004).

suspensão, tanto para os potenciais “terroristas” como para o restante da população vigiada e controlada.

A atual crise econômica mundial será outro ingrediente utilizado por essa racionalidade moderna-colonial para atacar os direitos humanos e a democracia. Desse modo, para garantir ao capital financeiro o pagamento das dívidas públicas dos Estados (que se sobreendividaram para salvar os bancos no primeiro momento da crise econômica mundial em 2008), promove-se uma série de políticas de austeridade que significam, na prática, o ataque direto aos DHESCA, sobretudo na Europa, onde tais direitos ainda resistiam à avalanche neoliberal desde os anos 1980.

Qualquer intento de enfrentamento deste processo por parte da comunidade política gera então uma reação por parte dos “Mercados”, que impõem a verdadeira suspensão da democracia. Foi o que ocorreu na Grécia com o terremoto financeiro promovido pelos capitais especulativos contra a proposta do então primeiro-ministro grego de realizar um referendo para aprovar as políticas de austeridade acordadas com a União Europeia. Ao final, o referendo foi cancelado, as medidas de austeridade foram impostas sem qualquer consulta popular, as greves gerais e protestos multiplicaram-se e o primeiro-ministro foi obrigado a renunciar.

Os direitos civis e políticos, por sua vez, passam a ser suspensos arbitrariamente em nome das “políticas de segurança” e de “combate ao terrorismo”. A violação de privacidade massiva promovida pelas agências de segurança dos EUA, Inglaterra e outros “países sócios”, com a colaboração das grandes transnacionais da *Internet* demonstra a que ponto chegou a inversão ideológica dos direitos humanos na atual fase do sistema-mundo moderno-colonial: para promover a “segurança” da “população”, autoriza-se a violação do seu direito à privacidade, o que “obviamente” não será um problema aos “cidadãos de bem”, que só terão a ganhar com estas medidas...

No plano do direito internacional dos direitos humanos, por sua vez, a construção de diversos sistemas regionais de proteção dos direitos humanos (interamericano, asiático, africano, europeu) pode levar os mais ingênuos a acreditar que, apesar de todo esse cenário contraditório, efetivamente “no longo prazo” os direitos humanos “obtiveram sucesso”. No entanto, as contradições com a realidade são realmente alarmantes, pois, como nos lembra Boaventura de SOUSA SANTOS (2008, p. 24), se no séc. XVIII (período de revoluções sangrentas, do Absolutismo

que desmoronava, do colonialismo e da escravidão abertos) cerca de 4,4 milhões de pessoas morreram em 68 guerras, no séc. XX (a suposta “era dos direitos”) foram 99 milhões de mortos em 237 guerras.

Os sistemas internacionais de proteção dos direitos humanos em geral apenas logram atuar de forma posterior às violações, e sua autoridade é ainda fraca, pouco efetiva no que se refere às suas decisões, resoluções *etc.* Isso gerou no período recente uma crise na Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, que levou a um processo de reconstrução, agora sob o formato do atual Conselho de Direitos Humanos. Sua aprovação se deu por 170 (cento e setenta) países na Assembleia Geral das Nações Unidas, e apesar disso obteve o voto contrário de potências nucleares como Israel e os EUA.

Os EUA têm uma larga tradição de não ratificação de tratados internacionais de direitos humanos e de não reconhecimento da autoridade dos sistemas internacionais de proteção dos direitos humanos. Apresentamos a seguir a lista elaborada por BORÓN e VLAHUSIC (2009, p. 67-70) dos tratados internacionais de direitos humanos não ratificados pelos EUA:

- Convenção dos direitos da criança de 1989 (apenas EUA e Somália não ratificaram a Convenção em todo o mundo);
- Convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher de 1979;
- Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966;
- Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969 (motivo pelo qual os EUA não reconhecem a autoridade da Corte Interamericana de Direitos Humanos)
- Convenção Interamericana para prevenção de sanção da tortura de 1985;
- Convenção interamericana sobre desaparecimentos forçados de 1994;
- Convenção interamericana para prevenção, sanção e erradicação da violência contra a mulher de 1994;

Como se não bastasse, os EUA também não reconhecem a autoridade da Corte Penal Internacional de Haia, e têm atuado ativamente para enfraquecer seu poder jurisdicional. Seu argumento será sempre o mesmo: os EUA não aceitam qualquer tipo de intervenção sobre sua soberania, ainda que atue nos foros

internacionais no sentido de estabelecer as regras de funcionamento de tais sistemas, que afetarão então a soberania dos demais países.

A partir da construção dessas instâncias internacionais de proteção dos direitos humanos, que poderiam cumprir um papel fundamental, mas que padecem de diversos tipos de limitação (política, econômica, ideológica, jurídica *etc.*), os EUA e a União Europeia tratam então de financiar organizações não-governamentais (ONGs) de defesa e promoção dos direitos humanos em todo o mundo, mesmo figurando na posição de maiores violadores de tais direitos.

Parece inimaginável que Cuba ou Bolívia financiem organizações que denunciarão violações de direitos humanos no território estadunidense para “desestabilizar o regime”. No entanto, é exatamente isso o que fazem os EUA, com o agravante de que nem Cuba e nem Bolívia são Impérios belicistas que violam sistematicamente os direitos humanos ao redor do mundo.

Os direitos humanos são utilizados, portanto, de modo permanente para atender a objetivos geopolíticos bastante distantes daqueles oficialmente propagados, e isso explica por que é no mínimo arriscado apostar nas ONGs, ou nos organismos internacionais e nos sistemas inter-regionais como instrumentos efetivos para a proteção dos direitos humanos no mundo. Para que os direitos humanos possam ser efetivamente “levados a sério” hoje, há que apostar nos próprios povos oprimidos, ainda que o papel daqueles que apoiam suas lutas seja fundamental, como veremos nos próximos capítulos.

A geopolítica dos direitos humanos segue, portanto, os ditames de uma geopolítica maior, concebida pelo Império estadunidense como uma biopolítica mundial, que, para os países dependentes e periféricos, configura-se como uma necropolítica. Isso explica por que atualmente os EUA possuem mais de 70 (setenta) bases militares apenas na América Latina, além de ter reativado sua IV Frota Naval após anos de desarticulação desde o período de distensão da Guerra Fria. Podemos ver então que o “campeão mundial dos direitos humanos” está pronto para, se necessário, também “garanti-los” (ou seja, violá-los totalmente) em nosso continente mediante novas “guerras humanitárias”.

Algo nos diz, no entanto, que não são países com inúmeras e graves violações que poderão ser objeto de tão “desinteressada” ação “humanitária” (como Colômbia, México ou Honduras, por exemplo), mas justamente aqueles países que lograram iniciar um processo de rompimento com a dependência e a dominação, e

que, justamente por isso, logram obter importantes avanços em diversos indicadores referentes à efetivação dos direitos humanos (casos do Equador, Bolívia e Venezuela).

Com todo esse cenário podemos perceber, conforme argumenta HINKELAMMERT (1998), que apesar de os nazistas terem sido derrotados na II Guerra Mundial, o nazismo em sua lógica interna segue bastante vivo: a ideia de *aniquilar o inimigo* persiste até hoje, e é a base de um anti-humanismo universal. Essa é a lógica que permeia a concorrência capitalista, a luta no campo político, a produção social de ideias *etc.* A lógica do “reconhecimento” do outro na sociedade moderna-colonial não toma o outro “como Outro”, mas como o Mesmo: como sujeito egoísta, competidor, disposto a aniquilar o Outro como “inimigo” para assim obter sucesso.

O problema dessa lógica do aniquilamento, presente na razão instrumental moderna-colonial, é que ela não é um mero extermínio do Outro, mas é um verdadeiro *suicídio*. Conforme aponta HINKELAMMERT (1998), não é possível assegurar nossa própria vida destruindo a do outro e, no entanto, com a globalização neoliberal a lógica do aniquilamento do inimigo foi alçada a um plano mundial, como irresponsabilidade sobre o Outro e sobre a natureza, o que significa uma irresponsabilidade com o planeta como um todo, e, portanto consigo mesmo.

É preciso superar a lógica instrumental, utilitarista, da razão moderna-colonial, como condição primeira para que os direitos humanos sejam efetivamente “levados a sério” na atual quadra da História. Como diz HINKELAMMERT (1998, p. 303):

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de utilidad. Y eso es al mismo tiempo útil y responsable. Únicamente así se pueden fundamentar los derechos humanos. Inclusive el reconocimiento de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad y de no ser destruida, es un derecho humano.

A afirmação do Outro, de sua vida concreta, será o ponto de partida para o nosso processo de reconstrução dos direitos humanos, uma verdadeira re-invenção que está em curso, promovida não pela razão moderna-colonial, mas por uma nova razão *transmoderna* e *decolonial*. Deixaremos de lado, portanto, a perspectiva liberal e eurocêntrica dos direitos humanos, dos tratados internacionais, dos códigos e manuais, e voltaremos nossas atenções aos direitos humanos construídos na práxis pelos povos da América Latina.

CAPÍTULO 2 – INTERCULTURALIDADE E TRANSMODERNIDADE: PARA UM PARADIGMA DECOLONIAL DOS DIREITOS HUMANOS

No capítulo anterior fizemos um necessário exercício de des-construção crítica dos direitos humanos, superando a perspectiva liberal e eurocêntrica a partir de uma leitura histórica efetivamente mundial (item 1.1), que situa a “invenção dos direitos humanos” como um momento de transição da racionalidade moderna-colonial de seu estágio inicial inaugurado em 1492 (“Modernidade *temprana*”) para seu período de maturidade no final do séc. XVIII e início do séc. XIX (“Modernidade madura”). Desse modo, como produto histórico do advento das revoluções burguesas europeias, os direitos humanos foram objeto de uma análise crítica desde o pensamento de MARX (item 1.2) e desde a perspectiva *decolonial* (item 1.3), a partir da qual criticamos alguns dos autores “clássicos” e contemporâneos que fundamentam a perspectiva dominante sobre os direitos humanos.

Após analisarmos as profundas contradições que a colonialidade dos direitos humanos produz no atual momento histórico (como “geopolítica dos direitos humanos”, item 1.4), poderia parecer que nada restaria a defender em relação a este conceito moderno-colonial. E, no entanto, conforme nos lembra Boaventura de SOUSA SANTOS (2003), é crescente hoje a adesão de diversos movimentos sociais à bandeira dos direitos humanos, sobretudo após o declínio do chamado “socialismo real”. Estariam estes movimentos equivocados, ou há ainda um conteúdo *emancipatório* (ou, preferimos dizer, *libertador*) dos direitos humanos a ser defendido?

Mesmo que inscritos dentro da racionalidade moderna-colonial e *inventados* pela burguesia liberal europeia, os direitos humanos não deixam de ser uma conquista histórica resultante dos processos de luta de grupos sociais oprimidos. Contra um poder político opressivo, estes grupos formularam uma bandeira *universalista* que pode abarcar diversas outras perspectivas e reivindicações sequer imaginadas pelos seus “inventores”.

Como veremos neste capítulo, o núcleo fundamental do conceito de “direitos humanos” se baseia numa dada perspectiva sobre o *sujeito humano*, sobre a *dignidade humana* e sobre a ordem jurídico-política *justa*, constituindo-se, portanto como um conceito *análogo*, a partir do qual é possível *dialogar com outras culturas*, em busca de *padrões comuns* para além das *diferenças* sempre ressaltadas pela

perspectiva pós-moderna.

Trata-se, portanto, de buscar re-construir os direitos humanos desde uma perspectiva decolonial, que critique sua racionalidade moderna-colonial não por ser “racional” (essência da crítica pós-moderna irracionalista), mas sim por ser *moderna*, e, portanto, marcada pela colonialidade do poder, do ser e do saber. Essa reconstrução buscará fundamentar uma perspectiva *transmoderna* dos direitos humanos, pois subsume o aspecto libertador presente no paradigma moderno ao mesmo tempo em que supera seu aspecto irracional, sacrificial, como “culto ao Deus-capital”, como bem demonstra DUSSEL (1994).

As culturas periféricas que hoje se insurgem contra a “cultura moderna” não são apenas “posteriores” à Modernidade, mas em muitos casos são mesmo “anteriores” a ela (caso das culturas ameríndias, por exemplo), e estão “fora” dela, como culturas excluídas e invisibilizadas. A articulação e o diálogo entre essas diferentes culturas poderão viabilizar a construção do que DUSSEL (2010) denomina como “*pluriverso transmoderno*”, pois, ao criticar a Modernidade, procura-se ao mesmo tempo reconhecer e incorporar seus aspectos emancipatórios, que se somam ao melhor que cada uma das culturas periféricas têm a oferecer.

Trata-se, portanto, de reconstruir uma concepção crítica dos direitos humanos sob uma perspectiva *intercultural*, que supere tanto o “multiculturalismo” por um lado, como o chamado “pós-colonialismo” por outro. Conforme lembra DUSSEL (2006b, p. 36-44), o multiculturalismo nasce na Europa e nos EUA no final dos anos 1960, sob uma faceta liberal que propugna por uma “sociedade complexa” que propõe um alegre e superficial “diálogo multicultural”, no qual as culturas são artificialmente igualadas e as diferenças históricas produzidas pela expansão imperial do capitalismo central são meramente abstraídas (como é o caso de RAWLS, 2008). A relação entre as culturas nesse caso não passa da mera “tolerância” (longe de uma prática de alteridade verdadeira e, portanto, de solidariedade) e do ingênuo e limitado “reconhecimento” do Outro (“reconhecendo” aquilo que o sujeito é, mas sem lhe conceder as condições para que possa “vir a ser”). Não surpreende então que as propostas do multiculturalismo estejam sempre na perspectiva da “inclusão do Outro”, que nada mais é que a inclusão deste Outro no Mesmo, na Totalidade que o negou histórica e sistemicamente.

O chamado “pós-colonialismo”, por sua vez, será a representação teórica, sobretudo de autores asiáticos e africanos, originários de culturas milenares que

lograram conservar seu núcleo cultural diante de uma invasão colonial europeia de “apenas” 2 (dois) séculos, mas que não se propôs a colonizar tais territórios com a profundidade do processo desenvolvido nas Américas. Desse modo, com a descolonização, estes autores buscam resgatar os elementos culturais originários e fazer um balanço crítico do processo colonial, sem partir da perspectiva de que as instituições e o “mundo da vida” dos sujeitos destas sociedades periféricas seguem padecendo da colonialidade até hoje, como denunciam os autores da perspectiva decolonial.

A *interculturalidade*, como veremos neste capítulo, é um diálogo concreto entre povos oprimidos que buscam sua libertação, e que para isso demandam um profundo conhecimento de seu “ser no mundo”. Reconhecer-se como *ainda oprimidos*, devido a uma situação de colonialidade que persiste até hoje, é *condição* para o diálogo intercultural, que deve ser concebido como um momento do processo de libertação. Portanto, antes que a “ação comunicativa” possa ocorrer no diálogo intercultural, é necessário aplicar um “giro descolonizador”, que implica resgatar criticamente a história para re-conhecer a condição subalternizada, oprimida, das culturas dialogantes.

Para que haja esse re-conhecimento, é fundamental uma *abertura ao Outro*, à outra cultura, e tomá-la como digna por si mesma, sem a necessidade de mediações etnocêntricas para lhes imputar classificações. Ademais, essa alteridade demanda um necessário *compromisso com o outro*, *solidariedade* com aquela cultura distinta e historicamente violentada, desprezada, excluída, silenciada.

O caminho que seguiremos neste capítulo para a re-construção do conceito de “direitos humanos” começará, portanto, por uma análise das características dos chamados *sistemas de eticidade*, concebidos como conjuntos de valores culturais presentes em cada cultura, que constroem uma visão específica do que seja a dignidade humana, a ordem jurídico-política justa *etc.* Com isso buscaremos identificar o conceito de direitos humanos como a concepção de dignidade humana construída no âmbito do sistema de eticidade da sociedade moderna-colonial.

A dignidade humana, tema ético por excelência, ensejará então uma análise sobre suas condições fundamentais desde a Ética da Libertação proposta por Enrique DUSSEL (2002a). Contra as perspectivas pós-modernas que abandonaram toda e qualquer pretensão universalista, buscaremos identificar elementos e critérios que possibilitam uma *perspectiva crítico-universal dos direitos humanos*,

demonstrando ademais a *possibilidade* do diálogo intercultural. As condições para esse diálogo sobre direitos humanos entre os povos oprimidos será a última etapa desse processo de re-construção, a partir do qual poderemos alçar voos maiores nos próximos capítulos.

2.1 Sistemas de eticidade e concepções sobre a dignidade humana e da natureza

Os direitos humanos configuram-se como um conceito “inventado” na Europa ocidental no momento do apogeu da “Modernidade madura”, da consolidação de sua racionalidade moderna-colonial, como já dissemos no capítulo anterior. Trata-se de uma bandeira *universalista* (pois pretende abranger a todos), mas que não é *universal*, já que representa uma dada visão de mundo inscrita numa cultura específica.

Conforme lembra PANIKKAR (2004, p. 210),

Os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, enxerga através de outra janela.

A visão sobre uma *ordem justa*, como afirma PANIKKAR, pressupõe uma dada perspectiva do que seja a *dignidade humana*, que está longe de ser um tema restrito à sociedade “ocidental”. Conforme afirma Boaventura de SOUSA SANTOS (2003), todas as culturas têm concepções sobre o que seja a dignidade humana, ainda que não adotem o conceito de direitos humanos. Desse modo, como produtos culturais que são (como nos lembra HERRERA FLORES, 2005), os direitos humanos e outras visões de mundo relacionadas à dignidade humana são sempre incompletas, problemáticas, perfectíveis.

Os *direitos humanos* afirmarão assim a perspectiva “ocidental”, moderna-colonial, do que seja uma *ordem justa*, calcada numa visão própria e específica sobre o que esta cultura considera como a *vida humana com dignidade*, do mesmo modo como o *svadharma* o fará dentro da cultura hindu (cf. PANIKKAR, 2004), ou a *umma dentro* da cultura árabe (cf. SOUSA SANTOS, 2003), ou o *sumak kawsay*

(conhecido popularmente como “buen vivir”) para os povos andinos, sobretudo do Equador (cf. WALSH, 2008).

Cada uma dessas culturas constrói comunitariamente aquilo que DUSSEL (2002a) denomina de *sistema de eticidade*, que é o *conjunto de valores compartilhados por uma dada cultura histórico-concreta, em constante processo de transformação*. Esses sistemas de eticidade se constroem em torno de uma dada visão sobre o que seja a *dignidade humana* (e também da natureza, no caso das culturas que não adotam uma perspectiva antropocêntrica), que não é um “valor” em si, mas o *fundamento de todos os valores* (DUSSEL, 2007c, p. 141-143).

Os valores morais são, portanto, uma categorização conceitual-prática e lexical que tem como fundamento uma dada perspectiva sobre a dignidade humana, adotando como critério último a *vida humana*. Cada cultura constrói seus próprios valores desde sua língua, sua cultura própria, tendo sempre em vista este critério último.

Os valores morais têm, portanto, uma existência intencional intersubjetiva comunitária, linguístico-cultural (DUSSEL, 2007c, p. 143):

Los valores morales no son sino la categorización conceptual-práctica y lexical (a cada valor se le pone un “nombre” en cada lengua, cultura, y se las normativiza en costumbres, tabús, leyes, derecho, y también se imponen por la educación en el *Ueber-Ich*), que desde el criterio de la vida humana en tanto ética (vida humana, consensualidad práctica válida y factibilidad empírica de la “pretensión de bondad” del acto), “graba” neuronal o corporalmente al cerebro, de aquella mediación que reproducen y desarrollan la vida humana en cada comunidad histórica.

Em muitos sistemas de eticidade, a forma de expressão destes valores morais se dá de um modo propriamente religioso, o que é visto de forma particularmente preconceituosa pela cultura moderna-colonial, adepta do chamado “secularismo”, que nada mais é que um produto ideológico da Ilustração, do liberalismo e da expansão colonialista europeia. Não se confunde, portanto, com o fenômeno da “secularização”, que é um processo que dura mais de 20 (vinte) séculos e pelo qual passaram todas as culturas (cristãs, chinesa, árabe, inca *etc.*)⁸⁷.

Segundo DUSSEL (1969), toda religião tem um núcleo ético-mítico-ontológico que interage com a cultura local, e não se confunde com os fundamentalismos

⁸⁷ As religiões universais prepararam inclusive as bases para a origem da secularidade, cf. DUSSEL (2001, p. 409-422).

religiosos que buscam negar a cultura local para viabilizar a dominação daquela comunidade humana. Trata-se, portanto, de toda uma cosmovisão que está de algum modo presente em absolutamente todas as culturas, inclusive na cultura moderna-colonial, que, apesar de afirmar-se “laica” ou “secularizada”, é na verdade o produto da expansão dominadora da *Cristandade* europeia desde 1492, que tratou de assimilar (e em geral canibalizar) os núcleos problemáticos das demais culturas, reelaborando-as desde sua perspectiva própria, moderna-colonial.

Mais ou menos imbricados por perspectivas mítico-religiosas, os valores morais presentes em cada sistema de eticidade histórico-concreto são produtos linguísticos e intersubjetivos de uma *comunidade de viventes*. Inspirado em Xavier ZUBIRI, afirma DUSSEL (2007c, p. 111-120) que a *vida* é o *modo de realidade* dos seres vivos, do qual decorre que *a vida humana é o modo de realidade dos seres humanos*.

O ponto de partida será, portanto, a *corporalidade humana*, que é o modo de existência do ser humano concreto, a partir do qual constituirá a sua *subjetividade*, desde uma perspectiva “interior” pela qual o sujeito se relaciona com o ambiente externo. “Ser sujeito” será, portanto, o modo humano de ser consciente como “ser no mundo”, como agente situado dentro dos diversos *campos sociais* existentes (pedagógico, político, erótico, econômico *etc.*).

A consciência de “ser no mundo” é um fenômeno cerebral de “mapeamento global”. Conforme demonstra EDELMAN (1987) desde as neurociências, o sistema nervoso central do ser humano atua por seleção, e concentra suas ações a partir do critério da *produção e reprodução da vida*. O que move os cortes cerebrais, portanto, é em primeiro lugar a *sobrevivência*, que jamais se confundirá com o “egoísmo” tido como “natural” pelo pensamento liberal burguês (DUSSEL, 2007c, p. 131, nota 40):

Las “funciones mentales” del cerebro son las presupuestas y necesarias para una ética y nada más: categorización conceptual, existencia de procesos lingüísticos-culturales y autoconciencia (que es la base de la libertad y responsabilidad).

Os valores humanos são produtos cerebrais, frutos da categorização da percepção e da conceituação produzidas nos órgãos de avaliação afetiva, e que têm como referência a experiência concreta do ser humano dentro de sua *comunidade de viventes* histórico-concreta. Trata-se, portanto, de uma experiência intersubjetiva, que se desenvolve de forma linguística tendo como referência última a *vida humana*,

que é acima de tudo corporal (DUSSEL, 2001, p. 332):

El lenguaje, como capacidad comunicativa verbal, articulada sintácticamente, con referencia semántica a la realidad, como relación pragmática entre los sujetos reales, tiene una entidad intersubjetiva propia. [...] Pero junto al lenguaje, y aún como su supuesto que viene desde lo más antiguo de la corporalidad, la vida se expresa en el ser humano como pulsión comunitaria, como afectividad relacional [...], como impulso comunitario a la conservación.

Trata-se assim de subsumir a perspectiva do chamado “giro linguístico” dentro de um novo paradigma filosófico, desde a *vida concreta do ser humano*, como ser comunitário com uma corporalidade que é o ponto de partida da experiência humana. Se, conforme afirma HABERMAS (2003), o “giro linguístico” supera o paradigma cartesiano do sujeito solipsista em prol de uma perspectiva intersubjetiva, trata-se agora de superar o próprio paradigma da linguagem, subsumindo-o como o momento intersubjetivo de uma subjetividade humana que é em primeiro lugar *corporal e responsável de si*.

Os valores morais afirmados por cada *sistema de eticidade* histórico-concreto deixam assim de ser produtos mais ou menos arbitrários de uma dada cultura, para ter como referência última a *afirmação da vida humana*. Como veremos neste capítulo, esse é um pressuposto fundamental para o *diálogo intercultural*, para a defesa de um *núcleo crítico-universal* dos direitos humanos (e dos demais conceitos análogos referentes à dignidade humana), e para a superação das teorias exclusivamente formais relacionadas ao “giro linguístico”, que perdem assim a base material necessária para uma ética universalista.

A Ética da Libertação pretende assim subsumir o paradigma linguístico dentro de um paradigma mais amplo, da *vida concreta dos seres humanos*, que, ao invés de “viverem para argumentar”, na verdade “argumentam para viver”. O nível linguístico será concebido então como um dos momentos fundamentais da subjetividade humana, mas que dependem de uma série de pressupostos que há que analisar.

DUSSEL (2001, p. 326) concebe 7 (sete) níveis da subjetividade humana: *corporalidade*, *subjetividade*, *sujeito*, *consciência*, *auto-consciência*, *consciência moral* e *consciência crítica*. No nível da *corporalidade* há a *comunidade humana*; nos níveis do *sujeito* e da *subjetividade* há a *intersubjetividade* (da comunidade humana como “comunidade de comunicação”, que define inclusive os contornos do “Super-

Ego” psicanalítico); e os diversos níveis de consciência são produtos dos momentos anteriores:

En terminología sartreana (hegeliana) la corporalidad es el puro en-sí; la subjetividad es el en-sí que puede devenir para-sí; el sujeto es el para-sí; la autoconciencia es el puro para-sí; la conciencia ética es un para-sí que *reclama* desde todos los horizontes indicados y como juicio del actor en la vigilia; la conciencia ético-crítica es un para-sí crítico que juzga ahora a todos los otros momentos, aún a la conciencia ética cotidiana, al sujeto, a la subjetividad, intersubjetividad etc.

Desde sua corporalidade concreta, o ser humano possui uma subjetividade que, por ser comunitária, é também intersubjetiva. Sua afirmação como sujeito é a subjetividade *para si*, que se afirma de modo intersubjetivo, e, como *autoconsciência*, formula uma *consciência ética* sobre o mundo (como mapa de mapas cerebrais).

Essa *consciência ética* é a categorização da percepção e da conceituação produzida nos órgãos de avaliação afetiva, e institui os valores morais que constituirão cada *sistema de eticidade* próprio⁸⁸. Trata-se do fator de “estabilidade” dos valores de uma dada cultura, que passa por fim pelo crivo da *consciência ético-crítica*, que critica todos os momentos anteriores, e inclusive os valores morais existentes.

A tensão entre a *consciência ética* e a *consciência ético-crítica* é o que produz a atualização constante dos valores morais de um dado sistema de eticidade, que, como fenômeno cultural histórico-concreto, é e será sempre perfectível. Isso é o que permite a constante transformação das culturas, e é o que explica a própria “invenção” dos direitos humanos dentro do sistema de eticidade da sociedade moderna-colonial.

Todo sistema de eticidade tem, portanto, as condições para aperfeiçoar-se, desde processos internos que atualizam seus próprios valores de modo intersubjetivo, tendo sempre como referência última a vida humana. A própria noção de *dignidade humana*, como fundamento de todos os valores humanos em cada cultura, pode passar por processos de aperfeiçoamento, em prol de perspectivas mais complexas que atendam à vida humana de forma mais integral.

Para isso, cada cultura, com seu sistema de eticidade próprio, pode

⁸⁸ Como afirma SOUSA JR (2002), toda ética está enraizada num campo histórico-cultural com o qual ela nasce.

estabelecer um diálogo produtivo com outras culturas, buscando conhecer outros sistemas de eticidade existentes. Esta será a base do diálogo intercultural (conforme veremos no item 2.4), que não se constitui como uma tentativa de “transposição cultural” (ou “invasão cultural”, como diria Paulo FREIRE), mas sim como um processo crítico de aprendizado que deve ser então trazido para o âmbito da própria cultura, para fins de um debate que propicie transformações autênticas.

Mais que transpor os valores de outros sistemas de eticidade ao âmbito dos valores da sociedade moderna-colonial, trata-se de formular desde este próprio sistema de eticidade uma consciência ético-crítica que ponha em xeque os valores atualmente tidos como “indiscutíveis”, e, a partir do conhecimento de outros sistemas de eticidade, buscar a constante reconstrução do sistema de eticidade moderno-colonial. Essa reconstrução não poderá deixar de ser uma trans-formação, que supera a própria racionalidade moderna-colonial em prol de uma nova racionalidade *transmoderna e decolonial*.

A construção desse “pluri-verso transmoderno” não poderá deixar de ocorrer por um processo de diálogo intercultural, como veremos adiante. O importante a se esclarecer aqui é que os *direitos humanos* são um conceito *análogo* (cf. BEUCHOT, 2010), que está relacionado a uma dada perspectiva do que seja a *dignidade humana*, que é uma noção presente de algum modo em todas as culturas, e que, também no sistema de eticidade moderno-colonial, padece de limites que devem ser superados.

Isso não significa que outras culturas não possuam aspectos criticáveis em seus próprios sistemas de eticidade no que se refere ao tema da vida humana com dignidade. Pelo contrário, entendemos que, por serem humanas e sempre imperfeitas, todas as culturas possuem inconsistências que podem e devem ser superadas a partir de uma consciência ético-crítica. O ponto de partida dessa crítica será sempre a *vida concreta do ser humano*, o que nos remete ao tema ético por excelência.

2.2. O conteúdo fundamental da ética e o *impulso ético* do sujeito histórico-concreto

Existem muitas confusões no que se refere ao tema da relação da ética com

os direitos humanos, sobretudo devido a uma concepção da *ética* ainda mal diferenciada em relação às concepções de *moral* e *moralidade*. Conforme afirma DUSSEL (2001, cap. 7), a *ética* não se ocupa de “atos bons ou maus”, mas trata das *condições universais da norma, ato, estrutura social, instituição ou sistema de eticidade como totalidade*, considerado sob uma perspectiva de “bondade” ou “maldade”.

Evidentemente, existem diferentes perspectivas do que seja a “bondade/maldade” de uma norma, ato, estrutura social, instituição ou sistema de eticidade. Trata-se de um debate em torno dos *critérios considerados necessários* para a *ética*, e não uma mera questão de valores morais presentes em cada cultura, que afirmarão uma dada perspectiva do que seja a “vida boa”.

Desse modo, uma *ética procedimental* não terá como objetivo afirmar determinados valores culturalmente específicos como necessários para toda e qualquer cultura, mas pensará os critérios necessários para um *procedimento* que tenha “pretensão de bondade”. Do mesmo modo, uma *ética material* não determinará dados valores com os quais a reprodução material da vida tenha “pretensão de bondade”, mas pensará os *critérios necessários* para tanto.

Como afirmam HINKELAMMERT e MORA JIMENEZ (2005, p. 18), a *ética* não trata da “vida boa”; por isso ela deve ser complementada em cada cultura a partir de seus valores próprios, evitando assim a vida banal, insignificante, miserável.

Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea *posible*, independientemente de lo que pensemos que ha de ser la vida buena o correcta?. De esta *ética* se trata. Es la *ética* necesaria para que se pueda vivir. Es la *ética* de la responsabilidad por el bien común, en cuanto condición de posibilidad de la vida humana.

A *ética* trata, portanto, da *vida humana*, enquanto a *moral* trata da *vida cultural* que dá sentido à vida humana, presente em cada grupo social. Como vimos no item anterior, a vida humana tem como ponto de partida a corporalidade humana, que é o modo de existência concreta do ser humano com uma vasta gama de desejos, pulsões *etc.* Essa característica traz contornos fortes para o papel da *ética* no desenvolvimento da vida humana, como adverte SEGATO (2006, p. 223):

A *ética*, definida nesse contexto, resulta da aspiração ou do desejo de mais bem, de melhor vida, de maior verdade, e se encontra, portanto, em constante movimento: se a *moral* e a lei são substantivas, a *ética* é pulsional, um impulso vital; se a *moral* e a lei são estáveis, a *ética* é

inquieta.

Desse modo, a autora identifica uma relação bastante estreita entre o que chama de *impulso ético* e o tema dos direitos humanos. O caráter *pulsional* da ética, como *impulso vital*, está relacionado àquilo que definimos no item anterior como a própria *corporalidade humana*, a partir da qual o ser humano se relaciona com o que lhe é *exterior*, seja como relação *poiética* (sujeito-natureza), seja como relação *prática* (sujeito-sujeito).

Corporalmente, a partir de sua estrutura sensitiva e cognitiva, o ser humano possui uma *subjetividade*, que se forma na relação constante com o que lhe é externo. Como ser *comunitário*, o ser humano é *intersubjetivo*, relacionando-se com o Outro constantemente. Trata-se do “cara-a-cara” de LEVINAS, que será tomado por DUSSEL (2007c, p. 258) como o tema ético por excelência:

Esta relación del situado “cara-a-cara” ante la Alteridad del “alguien-Otro” (*Autrui*) es la relación ética por excelencia, que rompe la funcionalidad de los actores (lo óptico) en el sistema (lo ontológico), y los sitúa uno frente al Otro, como responsables por el Otro (la metafísica).

O ser humano possui uma corporalidade e uma subjetividade que estão “mais-além” de qualquer sistema social e de qualquer sistema de eticidade, com suas leis e valores morais estabelecidos. Se estes se constituem como objetivações que conferem estabilidade num dado grupo social, o *impulso ético* é um “mais-além” que irrompe sobre essas leis e valores quando identifica uma *mortificação*, uma *violação da vida humana*.

O *impulso ético* jamais é direcionado a si mesmo, mas parte da subjetividade humana e irrompe intersubjetivamente como uma relação *prática*, um “cara-a-cara” como *interpelação*, que *denuncia* uma dada mortificação e afirma novos valores ainda inexistentes dentro do sistema de eticidade vigente. Longe de ser um processo restrito às “sociedades complexas” modernas-coloniais, essa é uma característica presente em todos os grupos sociais, e é o que faz com que as culturas estejam em constante transformação.

A *mortificação*, como atentado à vida humana, é aquilo que se convencionou denominar como *opressão*, e está sempre presente em todos os grupos sociais, que, como sociabilidades humanamente imperfeitas, sempre produzem vítimas em algum sentido. Essa vitimização é o que produz a insatisfação e o que SEGATO

(2006, p. 225) denomina *dissidência ética*, que não é uma característica de algum povo em particular, mas uma atitude de grupos oprimidos geralmente minoritários presentes em praticamente todas as sociedades humanas⁸⁹.

Estes grupos vitimizados são, portanto, os vetores que assimilam o que falta, o que não pode continuar como está. Como atitude, portanto, o anseio ético é *universal*, no sentido de que pode ser encontrado entre os membros de qualquer grupo humano, ainda que seus objetos sejam variáveis. A ética, portanto, não tem conteúdos a serem listados, mas se referencia sempre em última instância na *vida humana*.

O *impulso ético* identifica (des-cobre) na realidade empírica situações nas quais ocorre uma violação da vida humana, mas que naquela dada cultura pode ser tida como parte do sistema de eticidade, como manifestação da “vida boa”, da “ordem justa” etc. O papel da filosofia e das ciências sociais *críticas* neste ponto será fundamental, pois *partindo da afirmação da vida humana e constituindo a sua negação como objeto de estudo, des-cobre uma nova verdade* (sempre perfectível), que será então o novo critério a partir do qual os oprimidos buscarão a in-validação dos atos, normas ou sistemas de eticidade considerados até então como *válidos* (DUSSEL, 2001, p. 377).

Quando el científico solidario (el “intelectual orgánico” de Gramsci) ha adoptado esta perspectiva práctico-intersubjetiva, discursiva, y proyecta un programa de investigación científica que busca “explicar” - según los mejores “recursos” científicos a disposición - la “causa” de la negatividad de las víctimas, obtenemos la “posición” desde donde se desarrollan las “ciencias sociales críticas” (e igualmente la Filosofía de la Liberación y su Ética, que es su necesaria introducción).

Um pequeno exemplo disso. Até a teoria *crítica* de MARX, o sistema de eticidade da sociedade capitalista-colonial continha valores que consideravam a relação entre burguesia e proletariado como uma mediação entre “iguais”, baseada numa “troca justa” entre salário e trabalho. Com o conceito da *força de trabalho*, concebida como *mercadoria* com a característica específica de *criar valores*, MARX logrou criar o conceito de *mais-valor*, a partir do qual toda a “boa consciência” burguesa passou a ser questionada. É nesse sentido que, conforme afirma DUSSEL (2001, p. 377), “O Capital” de MARX é uma verdadeira ética, pois denuncia a

⁸⁹ Não assim na sociedade moderna-colonial, que constituiu a imensa maioria sob a condição de explorada, oprimida, e por isso com um potencial de dissidência ética gigantesco, controlado e reprimido pelas classes dominantes a partir de diversos mecanismos sociais.

mortificação do trabalhador por parte das leis e dos valores morais da sociedade burguesa.

É possível ver então esse processo em três momentos fundamentais:

1. O momento da vitimização: fato empírico que enseja um modo de interpretação específico (ex.: exploração do trabalhador; dominação da mulher *etc.*);
2. O momento da des-coberta e da conscientização sobre a vitimização e sua injustiça: momento crítico (auxiliado pelo conhecimento teórico) em que se reconhece (ainda que apenas por uma minoria) aquele fato empírico (exploração do trabalhador; dominação da mulher *etc.*) como um atentado contra a vida humana; e
3. o momento da mobilização em prol da libertação contra aquela vitimização: práxis de libertação que luta pela invalidação dos valores que pretendiam legitimar a prática vitimizadora.

O que DINIZ (2001) denomina de “dilema moral” no sujeito vitimizado nada mais é que o produto deste segundo momento, no qual o *impulso ético* do sujeito o leva a ver uma dada violação à vida humana, que o faz constituir novos valores morais que agora se chocam contra a moral vigente. Daí a importância da devida distinção entre *ética* e *moral*, definida por DUSSEL (1983, p. 119) do seguinte modo:

[...] Por ética denominamos el nivel de las exigencias prácticas válidas para todo hombre en toda situación histórica. Si la historia mundial como totalidad es una, una es la ética. Por moral entendemos, en cambio, el nivel concreto que queda delimitado dentro de un sistema histórico (azteca, inca, egipcio, chino, griego, feudal, capitalista europeo *etc.*). Como existe una “pluralidad” de totalidades histórico concretas, y aún épocas diversas, es un hecho histórico y sociológico que existen muchas morales.

A situação de vitimização, a violação da vida humana, de sua dignidade, é o tema fundamental da ética, e é o que move o que chamamos aqui de *impulso ético* do sujeito. Esse sujeito concreto e comunitário está inserido numa dada *comunidade moral*, que possui *valores morais dominantes*, mas ao deparar-se com uma situação de *vitimização* que agora identifica como algo *opressor, injusto*, esse sujeito passará por um verdadeiro *drama*, um sentimento de *horror trágico*, que é o momento da

“crise paradigmática” e da construção de novos valores morais, a partir dos quais os valores existentes se tornam agora injustos, pois consideram aquela vitimização como algo “natural”, “justo”, porque adequado à moral dominante.

Diante dessa situação, como lembra DINIZ (2001), o terceiro momento desse processo não é necessário, mas potencial: a vítima pode construir uma resposta como ação concreta, mas também pode manter-se na inércia e será então vítima de uma *mortificação*, que construirá respostas fatalistas àquela situação injusta detectada. O “dilema moral” está justamente neste ponto: desde uma *nova moral* que constitui uma *nova verdade* a partir da qual os valores vigentes não são mais considerados válidos, a vítima precisa decidir se luta de fato pela invalidação destes valores dominantes.

Numa época de movimentos de “indignados” que se espalham por todo o mundo, vemos como novos valores anti-capitalistas surgem como “horror trágico” perante a destruição da vida humana e da natureza pelo capitalismo moderno-colonial, em sua fase “globalizada”, financeirizada e neoliberal. A denúncia do indignado manifesta sua repulsa perante a situação de vitimização, e configura-se sempre como uma interpelação ao Outro: primeiro, aos demais oprimidos e àqueles que se solidarizam com sua condição; e segundo ao próprio sistema, como Totalidade dominadora que há que des-legitimar, in-validated.

Como afirma HINKELAMMERT (1998), uma vida feliz é impossível sem que o Outro também a tenha. Por isso, há que transformar o sistema para que caibam todos e caiba também a natureza. Trata-se de uma ética que não é meramente “opcional”, mas *necessária a todo ser humano*: não se pode viver como humanidade sem afirmá-la.

A “invenção” e “re-invenção” dos direitos humanos surgem, portanto desde este *impulso ético* necessário, que denuncia a opressão do ser humano ao mesmo tempo em que afirma um novo “direito humano” até então inexistente no Direito vigente, nos valores morais dominantes. Trata-se de uma formulação que surge da *consciência ético-crítica*, mas que demandará uma perspectiva ética abrangente, que buscaremos na Ética da Libertação de Enrique DUSSEL (2002a).

2.3. Ética da Libertação e direitos humanos

2.3.1. Os critérios fundamentais da Ética da Libertação: razão material, formal e de factibilidade

A *Ética da Libertação* é uma ética da *vida humana*, como modo de realidade do ser humano que está inserido em diversos níveis no plano do real concreto. Esses níveis podem ser observados no esquema abaixo, que tomamos de DUSSEL (2002a, p. 133):

Tabela 1: Diversos níveis a se considerar:

1. O Real, âmbito da vida do sujeito ético.	2. Mundo das culturas e da interculturalidade	3. Horizonte dos meios-fins
Razão prático-material ou ético-originária (o Outro como igual)	Razão hermenêutica, ontológica	Razão instrumental, estratégica, científica
Enunciados ou juízos de fato, juízos éticos materiais, normativos	Enunciados normativos, valorativos	Juízos de fato
Verdade prática	Validade, validade cultural, valores	Eficácia de meios-fins

* *Esclarecimentos do esquema: 1. Ordem da realidade, da vida humana do sujeito (universal). 2. Ordem ontológico-cultural (materialmente particular). 3. Ordem das mediações (razão instrumental)*

A coluna 1 representa o nível fundamental da *vida humana* para além de qualquer modo de vida presente num dado mundo cultural. Trata-se de um momento *pré* ou *trans-ontológico*, pois o mundo cultural da "visão de mundo" (*Weltanschauung*) heideggeriana é já cultural, imersa numa Totalidade histórico-concreta determinada, ontológica. Este mundo cultural moverá então os recursos que tenha a disposição para cumprir com seus valores culturais, sob a forma de uma razão instrumental, estratégica, baseada na relação entre meios e fins.

Contra as diversas éticas de caráter unilateral (apenas material, formal ou instrumental), a *Ética da Libertação* busca subsumir e articular as seguintes racionalidades (DUSSEL, 2002a, primeira parte):

- *razão prático-material* (pretensão de verdade prática quanto à produção,

- reprodução e desenvolvimento da vida humana);
- *razão ético-originária* (reconhecimento do Outro como igual); que fundamenta a
 - *razão discursiva* (que alcança no consenso a validade intersubjetiva pela participação simétrica dos “outros”, reconhecidos e tratados como iguais);
 - e define uma *razão instrumental* (estratégica) que é subsumida numa razão ética de factibilidade (sempre baseada numa utopia, que se materializa numa norma, ato, sistema de eticidade que será “bom” ou “mau”).

O ato, a norma, instituição ou o sistema de eticidade, desde a perspectiva da ética, terá então *pretensão de bondade* quando cumpre com os diversos critérios estabelecidos (material, formal e de factibilidade). O problema das éticas unilaterais será então considerar suficiente para uma justa pretensão de bondade a atenção a apenas um desses critérios, deixando os demais sem respostas consistentes.

Assim, uma *ética formal* (como é o caso da *ética do discurso* de K. O. APEL e de HABERMAS) considerará apenas os elementos *procedimentais*, sem levar em consideração o aspecto material da produção e reprodução da vida humana. Por outro lado, uma ética apenas material levará em consideração este último aspecto, deixando de lado as condições formais e de factibilidade necessárias para uma séria pretensão de bondade por parte do sujeito ou da instituição concreta.

A Ética da Libertação busca superar essas limitações incorporando todos estes elementos numa arquitetura complexa, que parte do critério material (da produção e reprodução da vida humana em comunidade) e incorpora o critério formal (das condições procedimentais para a participação simétrica de todos os sujeitos implicados), além do critério da factibilidade (de caráter instrumental, baseado na relação meio-fim). A pretensão de bondade de todo ato, norma, instituição ou sistema de eticidade deve levar em consideração as condições impostas por estes 3 (três) critérios, sem última instância.

2.3.2. A Ética da Libertação como ética crítica das vítimas

Em todo sistema social histórico-concreto, a atenção perfeita e equilibrada a todos os critérios subsumidos pela Ética da Libertação é rigorosamente impossível, motivo pelo qual a *pretensão de bondade* nunca se efetiva de forma perfeita.

Sempre há um limite que impede a plena produção e reprodução da vida humana, a perfeita participação simétrica de todos os sujeitos nas decisões que lhes afetam, ou a perfeita realização dos objetivos traçados desde uma perspectiva instrumental.

Esse caráter imperfeito dos sistemas humanos histórico-concretos produz *vítimas*, que lutarão pela transformação destes sistemas a partir de uma *ética crítica*, que terá então os seguintes níveis de racionalidade (cf. DUSSEL, 2002a, segunda parte):

- razão prático-material crítica (descoberta dos efeitos negativos da ordem ética vigente, dos quais as vítimas tomam consciência negativamente);
- razão ética-pré originária crítica (reconhecimento do Outro não mais como “igual” e nem como “di-ferente”, mas como “dis-tinto”, como vítima);
- razão discursiva crítica (da comunidade crítica de vítimas, que alcança uma validade contra-hegemônica ao descobrir a “não-validade” dos consensos do sistema dominante, que impôs a condição assimétrica das vítimas);
- razão instrumental (estratégica) que é subsumida numa razão ética de factibilidade crítica, como *razão libertadora propriamente dita* (baseada numa utopia que denuncia a ordem vigente, ao mesmo tempo em que anuncia o projeto factível futuro, que se materializa em novos atos, normas, sistemas de eticidade concebidos como “bons”, mas jamais perfeitos, e sim perfectíveis).

A Ética da Libertação situa-se precisamente neste segundo momento propriamente *crítico*, pois *parte das vítimas* de todo ato, norma, instituição ou sistema de eticidade concreto. Sua perspectiva será a da subsunção de cada uma dessas racionalidades críticas *sem última instância*, o que significa que não se trata de cair num “economicismo” (prevalência da razão prático-material crítica), num “democratismo” (no qual prevalece a razão discursiva crítica) ou num “taticismo” (prevalência da razão instrumental), mas de compor uma intersubjetividade crítica equilibrada, complexa, que não descuida de nenhum de seus aspectos fundamentais na práxis de libertação.

Dentro de cada um dos níveis de racionalidade crítica acima apontados, a Ética da Libertação constituirá *postulados ético-críticos*, que são *enunciados logicamente possíveis, mas empiricamente impossíveis*. Longe de serem inúteis, tais postulados configuram-se como *instrumentos para toda crítica dos sistemas sociais*

vigentes; ou, parafraseando o famoso conto de Eduardo GALEANO, os postulados (assim como a utopia) seriam então como as estrelas para os navegadores: impossíveis de se acessar, mas úteis para orientar a navegação.

Vejamos então de modo bastante sucinto a forma como estes postulados ético-críticos atuam em cada um dos critérios fundamentais da Ética da Libertação, e como tais postulados podem ser adotados na luta pela implementação dos direitos humanos.

2.3.2.1. O critério crítico-material e os direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DHESCA_s)

Como dissemos, o critério *material* está relacionado às condições de *conteúdo* da produção e reprodução da vida concreta. Dentro deste critério se encontra o mundo da cultura, das relações com a natureza, da produção e reprodução da vida humana na esfera econômica, erótica *etc.* de um dado grupo social. Cada cultura tem seu próprio modo de construção deste critério material (que é material, pois se refere ao *conteúdo*, e não à forma), definindo assim sua própria noção de dignidade humana (como “direitos humanos”, *svadharma etc.*). Sua perspectiva será da *pretensão de verdade prático-material*, que estrutura o sistema de eticidade histórico-concreto.

A existência de *vítimas materiais* do sistema de eticidade vigente (na figura do pobre, da mulher dominada, dos afetados ambientais, dos povos periféricos em suas culturas dominadas *etc.*) ensejará então uma *pretensão universal de verdade prático-material crítica*, a partir da qual as “verdades” vigentes (da economia capitalista como justa, da superioridade do homem sobre a mulher, da superioridade da cultura europeia *etc.*) se tornam agora não-verdades. Há, portanto, a formulação por parte das vítimas de uma *nova pretensão de verdade*, que, ao ver a “verdade” vigente como uma negação da “verdade”, trata de *negar essa negação* afirmando a “nova verdade”.

Os chamados DHESCA⁹⁰ são um exemplo ilustrativo desse processo, pois as classes e os grupos sociais oprimidos materialmente, que são impedidos de produzir e reproduzir sua vida humana concreta em comunidade, tratam de negar essa negação a partir da afirmação de uma série de demandas com *pretensão universal*

⁹⁰ Direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais.

de verdade prático-material crítica. O direito a terra, direito a moradia, direito ao trabalho, direito a cultura, direito a saúde, direito ao próprio corpo são direitos afirmados pelos oprimidos nestes diversos níveis, e buscam sintetizar os elementos mínimos que devem estar presentes em todas as sociedades, para além das peculiaridades quanto ao modo como tais direitos serão garantidos⁹¹.

Como ponto de partida da Ética da Libertação, o critério material mostra a impropriedade de se tratar os DHESCA como direitos humanos de “segunda dimensão”. Ainda que historicamente tais direitos tenham sido afirmados apenas após a positivação dos direitos civis e políticos, os DHESCA têm por função garantir a produção e reprodução da vida humana concreta. E sem a vida humana, os próprios direitos civis e políticos não existiriam...

2.3.2.2. O critério crítico-formal e os direitos humanos civis e políticos

O critério *formal* da ética, por sua vez, está relacionado às condições formais de todo ato, norma, instituição ou sistema de eticidade histórico, tendo como perspectiva a participação simétrica dos afetados. As condições de participação dos sujeitos em cada campo prático serão analisadas desde este critério, definindo assim uma *pretensão de validade formal* que se soma ao critério material na estruturação do sistema de eticidade histórico-concreto.

A existência de *vítimas formais* do sistema de eticidade vigente (na figura do excluído, do dominado que não tem acesso às decisões que lhe afetam, ou que não possuem condições de simetria para essa participação) enseja uma *pretensão universal de validade crítico-formal*, a partir da qual as decisões consideradas “válidas” pelo sistema vigente (as decisões políticas que não consultam o povo, as políticas públicas tecnocráticas e sem participação popular, as normas produzidas sem a participação consciente e informada do povo) se tornam agora “in-válidas”. Isso porque as vítimas formulam uma nova pretensão de validade, que nega a sua exclusão (negação da negação) dos processos decisórios que lhes afetam, afirmando esse novo critério crítico de validade.

Os direitos civis e políticos se inscrevem nessa lógica, pois buscam garantir

⁹¹ O que não se confunde com a perspectiva cínica que considera os DHESCA como meros “postulados” de aplicação progressiva, enquanto os direitos civis e políticos seriam de aplicabilidade imediata. Pelo contrário, todo direito humano afirmado tem a pretensão de aplicabilidade imediata, ainda que sempre de modo imperfeito. Isso vale não apenas para os DHESCA, mas também para os próprios direitos civis e políticos.

condições mínimas para a participação dos sujeitos nas decisões que afetam a sua realidade. O modo como estes direitos serão exercidos dentro de cada sociedade (como democracia representativa, participativa etc.) é um tema a ser tratado a partir de cada cultura e cada tradição. No entanto, a pretensão de validade crítico-formal impulsiona sempre à máxima participação simétrica de todos os sujeitos, o que resulta em processos de luta pela expansão dos direitos civis e políticos reconhecidos pela ordem jurídica vigente.

2.3.2.3. O critério da *factibilidade crítica* e a luta estratégica pela efetivação dos direitos humanos

Por fim, o critério de *factibilidade* diz respeito ao aspecto propriamente instrumental necessário a viabilizar os critérios anteriores. Devem ser factíveis tanto a produção e reprodução da vida concreta, como a participação simétrica dos sujeitos nas decisões que lhes afetam; para isso, são necessárias mediações sem as quais de nada adiantariam os dois primeiros critérios. Desse modo, a *pretensão de factibilidade* busca estruturar o sistema de eticidade histórico-concreto a partir de mediações institucionais.

Muitas vezes as vítimas são produzidas não por defeitos no critério material ou formal de um dado sistema de eticidade, mas porque estes não são factíveis, não existem mediações, instrumentos, instituições que garantam o seu cumprimento. Contra essa situação, as vítimas formulam uma *pretensão de factibilidade crítica*, também denominada por DUSSEL (2002a, p. 392-401) como *princípio-libertação*, que orienta a práxis concreta dos oprimidos a partir de ações que sejam efetivamente factíveis. Assim, os oprimidos se valem da razão instrumental para a sua própria libertação.

A crítica à razão instrumental deve ser portanto uma crítica da ausência dos demais critérios que dão fundamento a ela. A Ética da Libertação retoma a razão instrumental para pensar os aspectos estratégicos e táticos da práxis concreta dos oprimidos, desde o nível das ações dos sujeitos singulares até o nível das instituições e dos princípios existentes.

Consideramos que este é de longe o principal aspecto ausente no debate sobre a efetivação dos direitos humanos hoje. Em geral, as declarações e tratados internacionais de direitos humanos não estabelecem critérios de factibilidade

efetivos, o que acaba sendo um tema esquecido pelos próprios teóricos e especialistas na área. Não apenas os DHESCA, mas também os direitos civis e políticos sempre se efetivam por meio de *instituições*, e ainda que em geral suas especificações sejam temas alheios ao debate propriamente ético, as suas condições mínimas devem ser sim discutidas, indicadas.

Apesar disso, vale a pena salientar que alguns avanços hoje no que se refere ao aspecto da factibilidade dos direitos humanos na América Latina. Conforme lembra Cesar BALDI (2014), há avanços em países como a Colômbia no que se refere ao acompanhamento pelo Poder Judiciário do processo de efetivação dos DHESCA a partir das políticas públicas implementadas. Ademais, não podemos esquecer dos avanços que as novas Constituições venezuelana, equatoriana e boliviana trouxeram para a efetivação dos direitos humanos em seus respectivos países.

2.3.3. A *Ética da Libertação* e o “*diamante ético dos direitos humanos*”

Como vimos no item anterior, a *Ética da Libertação*, como ética crítica que engloba os critérios material, formal e de factibilidade, contribui para a fundamentação da práxis de libertação dos oprimidos, que, organizados em movimentos sociais de diversos tipos (sindicatos, associações, movimentos, cooperativas, grupos de bairro *etc.*), lutam pela afirmação de novos direitos. Trata-se da base fundamental para a *criação* jurídica, conforme aponta DUSSEL (2006a, p. 150):

Inicialmente, esse novo direito se dá somente na subjetividade dos oprimidos ou excluídos. Diante do triunfo do movimento rebelde se impõe *historicamente* o novo direito, e se adiciona como um direito novo à lista dos direitos positivos.

Esta luta tem como ponto de partida a dignidade humana, que, como dissemos, não é um “valor”, mas o *fundamento de todos os valores*. Sua afirmação, sob a forma da luta social e política dos oprimidos, é o que movimenta constantemente a “*invenção*” e “*re-invenção*” dos direitos humanos, desde o período das revoluções burguesas até hoje, como reconhece também o professor Joaquin HERRERA FLORES (2007, p. 28):

[...] el contenido básico de los derechos humanos no es el derecho a tener derechos (círculo cerrado que no ha cumplido con sus objetivos desde que se “declaró” hace casi seis décadas). Para nosotros, el contenido básico de los derechos humanos será el conjunto de luchas por la dignidad, cuyos resultados, si es que tenemos el poder necesario para ello, deberán ser garantizados por las normas jurídicas, las políticas públicas y una economía abierta a las exigencias de la dignidad.

A necessidade de uma concepção abrangente e totalizante sobre a ética em sua relação com os direitos humanos levou o jurista espanhol a construir, em sua célebre obra *A re-invenção dos direitos humanos* (na qual nos inspiramos inclusive para o título da presente tese), uma proposta teórica denominada como o *diamante ético dos direitos humanos*. Trata-se de uma proposta teórica crítica e complexa sobre os direitos humanos como produtos de múltiplas determinações (HERRERA FLORES, 2007, p. 107):

Como diamante nuestra figura pretende afirmar la indiscutible interdependencia entre los múltiples componentes que definen los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Y como diamante ético nos lanzamos a una apuesta: los derechos humanos vistos en su real complejidad constituyen el marco para construir una ética que tenga como horizonte la consecución de las condiciones para que “todas y todos” (individuos, culturas, formas de vida) puedan llevar a la práctica su concepción de la dignidad humana.

A estrutura deste “diamante ético”, segundo o autor, é definida a partir de um *eixo teórico* (vertical) e de um *eixo prático* (horizontal), cuja formatação gráfica apresentamos a seguir (HERRERA FLORES, 2007, p. 109):

Figura 1: Diamante ético dos direitos humanos



Assim, conceitos como *teorías, posición, espacio, valores, narración* e *instituciones* compoõem uma *semântica dos direitos humanos*; enquanto conceitos como *forças productivas, disposición, desenvolvimiento, prácticas sociales, temporalidad/historicidad*, e *relações sociais de produção, gênero ou técnicas* constituirão uma *pragmática dos direitos humanos*.

HERRERA FLORES é reconhecido hoje como a principal referência para uma teoria crítica dos direitos humanos, que supera a perspectiva liberal e eurocêntrica dominante. Sua obra tem sido objeto de diversas investigações de fôlego, que ressaltam a importância deste autor para a construção de um novo paradigma crítico e decolonial dos direitos humanos na América Latina⁹².

De nossa parte, ante a complexidade de sua teoria e dos diversos conceitos, categorias e mediações presentes na visão totalizante do *diamante ético dos direitos humanos*, pretendemos na verdade apenas indicar as possibilidades de diálogo com a Ética da Libertação, cuja arquitetura complexa buscamos explicitar nos itens anteriores.

O que nos chama atenção nessa proposta de diálogo é que, com as devidas

⁹² Para uma perspectiva totalizante da obra de HERRERA FLORES, indicamos a tese doutoral de GÁNDARA CARBALLIDO (2013), com quem tivemos a oportunidade de dialogar sobre a descolonização dos direitos humanos a partir da experiência da *Defensoría del Pueblo* na República Bolivariana da Venezuela, que comentaremos no capítulo 4.

ressalvas quanto às distinções categoriais existentes, nos parece que a *semântica dos direitos humanos* está para HERRERA FLORES assim como o *critério formal* da ética está para DUSSEL. Por outro lado, a *pragmática dos direitos humanos* do jurista espanhol contém conceitos que se situam ora no *critério material*, ora no *critério da factibilidade* da Ética da Libertação do filósofo argentino-mexicano.

Nossa impressão, no entanto, é que, pelo fato de se debruçar desde o final da década de 1960 sobre o tema da ética, sobretudo para a construção de uma Ética da Libertação na América Latina, a proposta arquitetônica de DUSSEL apresenta uma maior complexidade que a do próprio HERRERA FLORES, motivo pelo qual seria possível a subsunção do *diamante ético dos direitos humanos* pela Ética da Libertação. Ou então, quiçá, a Ética da Libertação possa vir a dar o “polimento final” a essa valiosa joia teórica que nos foi proporcionada pelo professor espanhol.

2.4. A dignidade humana segundo o sistema de eticidade moderno-colonial: o necessário retorno do sujeito concreto

Nos itens anteriores pudemos apresentar algumas concepções fundamentais para re-pensarmos o conceito de direitos humanos para além do paradigma liberal e eurocêntrico dominante. Vimos como todos os grupos sociais histórico-concretos possuem seu respectivo sistema de eticidade, que constituirá sua visão própria sobre a vida humana com dignidade.

Os direitos humanos são, portanto, a concepção “ocidental” do sistema de eticidade moderno-colonial sobre o que seja uma vida humana com dignidade. Essa concepção não foi de modo algum forjada apenas no período da “invenção” dos direitos humanos, mas é produto de um largo período histórico repleto de contradições que procuramos resgatar no capítulo anterior.

Nosso intuito agora será refletir sobre os limites da concepção moderna-colonial sobre a dignidade humana desde a arquitetura complexa da Ética da Libertação (itens 2.1, 2.2 e 2.3), o que faremos subsumindo a crítica marxiana (item 1.2) e a crítica decolonial ao pensamento moderno-colonial (item 1.3). Essa reflexão dar-se-á por meio do diálogo crítico, porém fraterno com o pós-modernismo progressista do professor Boaventura de SOUSA SANTOS, o que nos abrirá a possibilidade de refletir neste e nos próximos itens sobre os problemas da

universalidade dos direitos humanos, da *crítica da modernidade* e do *diálogo intercultural* necessário para a formação de um novo paradigma futuro.

Segundo PANIKKAR (2003), o conceito de direitos humanos é baseado em um bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles considerados pelo autor como tipicamente “ocidentais” (e, portanto, suscetíveis a críticas), designadamente:

1. Existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente;
2. A natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade;
3. O indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado;
4. A autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres.

Parece-nos, no entanto, que, ao tecer a crítica ao sistema de eticidade moderno-colonial na figura de todos estes quatro itens, o autor “joga fora a água com o bebê junto”. É que, se os pontos três e quatro constituem-se a nosso ver como a limitação central do sistema de eticidade moderno-colonial (sobretudo em função do conceito de *indivíduo*, como veremos neste item), os pontos 1 (um) e 2 (dois) são conquistas emancipatórias de toda a humanidade, pois remetem ao conceito de *humanismo*, que muitas vezes foi e é confundido com *antropocentrismo*.

Vimos no item 2.1 que a presença de ao menos 7 (sete) níveis da subjetividade humana (*corporalidade, subjetividade, sujeito, consciência, autoconsciência, consciência moral e consciência crítica*) é uma característica presente em todos os grupos humanos. Trata-se de uma *natureza humana universal* que é a base para a noção de *igualdade*, e que as ideologias dominadoras procuraram sempre negar para justificar a dominação, desde a escravidão (antiga ou moderna-colonial) até o nazismo.

Essa natureza humana universal pode ademais ser conhecida racionalmente, sendo a ciência apenas *um* dos meios racionais para esse processo de conhecimento. Negar a possibilidade do conhecimento racional sobre o ser humano é recair no irracionalismo pós-moderno e eurocêntrico.

Quanto ao ponto 2 (dois) da referida crítica, nos parece que sua posição é

válida no que se refere à pretensão de *superioridade* do ser humano em relação à natureza, presente na razão moderna-colonial. No entanto, afirmar a diferença dessa “natureza humana” em relação ao restante dos seres vivos é a base de um humanismo dialético que sustenta a ideia da *racionalidade humana*. Mais uma vez, há aqui um resquício do irracionalismo pós-moderno que deve ser superado como mais uma ideologia eurocêntrica e celebratória.

A crítica necessária ao sistema de eticidade moderno-colonial, no que se refere ao conceito de “direitos humanos”, para além de todas aquelas que já traçamos no capítulo anterior, está a nosso ver na crítica da noção de *indivíduo*, e demanda o que Franz HINKELAMMERT (1998, cap. 7) propugna como o “retorno do sujeito concreto”. Para este autor, o sujeito é sempre “o outro”, tem caráter comunitário, e por isso não é “indivíduo”: *comportar-se como sujeito é comportar-se em relação ao outro*.

O *indivíduo* é apenas uma relação objetivada com o outro – sobretudo no Mercado –, e é por isso que o sujeito pode se sentir “individual”. Não à toa, o conceito de indivíduo é colocado inicialmente na primeira etapa da Modernidade (como *ego conquiro* dos conquistadores ibéricos, e depois como o *ego cogito* cartesiano), e chegará à sua formulação atual na sua etapa “madura”, quando a Europa se torna centro do sistema-mundo capitalista moderno-colonial. O desenvolvimento do “Mercado” fez com que o ser humano se visse cada vez mais “individual”, tornando possíveis as teorias contratualistas que partem da noção de indivíduos isolados e egoístas, que pactuam apenas com base em seus interesses “individuais”.

Como já dissemos no capítulo anterior, um tal “indivíduo” solipsista e isolado jamais existiu. Trata-se de uma “robisonada” ironizada por MARX, insustentável em termos empíricos ou históricos, e que não obstante é a base de todas as teorias econômicas, sociais e políticas do liberalismo.

O ser humano não é apenas um “ser social”, mas é acima de tudo um “ser comunitário”, pois vive sempre dentro de comunidades humanas intersubjetivas, com cultura própria, linguagem *etc.* Trata-se, portanto, de superar a noção de indivíduo em prol do resgate do sujeito humano.

Esse resgate implica superar o que HINKELAMMERT denomina como a “razão calculista”, em prol de uma *abertura ao Outro*, que se dá sob a forma da *intersubjetividade*. Desde Max WEBER até a primeira geração da Escola de

Frankfurt, ficou claro que o aspecto instrumental dominou a racionalidade moderna-colonial, que não se abre ao outro “como Outro”, mas o trata como parte do “Mesmo”, mera mediação para um objetivo maior, que é o culto ao “Deus-dinheiro”, à acumulação de capital, desde 1492 até hoje.

A reconstituição desse sujeito, desde um processo que não pode deixar de ser intersubjetivo, é uma potencialidade, que pode ou não se efetivar. Segundo HINKELAMMERT, *apenas logra constituir-se como sujeito aquele que luta contra a inércia do sistema*, contra sua racionalidade calculista, instrumental, e enfrenta-o em nome de uma *vontade de viver* que lhe foi negada, roubada, em prol da reprodução sistêmica. Com isso, o indivíduo logra *transcender* este sistema, e passa a *transformá-lo* em nome do que denomina como o *bem comum*⁹³.

As implicações desse processo intrinsecamente intersubjetivo para o tema dos direitos humanos é evidente, pois abandonar a noção de *indivíduo* em prol do *sujeito humano* acaba por ressignificar e radicalizar o próprio conceito de *dignidade humana*, como advertirá Hélio GALLARDO (2001, p. 63):

De esta forma, derechos humanos, sentidos y reclamados desde los “otros”, abandona el imaginário ideológico filosófico de los individuos estancos o aislados, poseedores de derechos naturales en ausencia de todo vínculo social, e imagina los derechos que reclama como ligados a tramas (vínculos) sociales.

A *dignidade humana* afirmada pelos direitos humanos não é a mera expressão da visão “ocidental” do que seja a vida digna e a ordem justa, mas é a *afirmação da vida humana concreta, corporal e material*, como afirma HINKELAMMERT (1990, p. 138):

[...] Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material.

Não se trata, portanto, de criticar o “sujeito moderno” por ser sujeito, como fez a crítica pós-moderna eurocêntrica, niilista e anti-humanista; trata-se de criticar a restrição deste “sujeito moderno” à mera noção de *indivíduo*, que não considera o ser humano em toda sua plenitude, como ser corporal, subjetivo e intersubjetivo. A base dessa crítica reside no resgate de um humanismo que não separa a

⁹³ Trataremos o tema do “bem comum” no próximo capítulo, de modo articulado com aquilo que se denomina hoje o resgate da “hipótese comunista”.

corporalidade humana da sua subjetividade, e que critica o *dualismo antropológico* elaborado desde a Cristandade fundada no séc. III d.C., e que foi mantida em termos teóricos e práticos mesmo com o advento da Modernidade madura, com seus processos de secularização e racionalização, como nos adverte DUSSEL (2007c, p. 133):

El dualismo kantiano (como el cartesiano y de tantos sistemas éticos modernos europeos puramente formales) le ha jugado a la ética una mala pasada. La negación del “cuerpo” en favor de un “alma” descorporalizada (desde los griegos hasta las éticas modernas) nos habla de una tradición (la otra, siguiendo la vía de la mítica de la resurrección de la carne con el Osiris egipcio, o con la tradición semita musulmana, desemboca en las ciencias neuro-cerebrales que nos permiten recuperar la unidad de la corporalidad, dentro de la cual las funciones superiores del cerebro nos exigen descartar definitivamente la simplificación sumamente peligrosa en ética de un “alma” sustancial independiente).

Esse “retorno do sujeito”, como reconciliação de “corpo e alma” humanos em torno da noção de corporalidade humana, enseja a reconstrução do sistema de eticidade moderno-colonial, tarefa que cabe à consciência ético-crítica produzida dentro desta própria sociedade. Como vimos no capítulo anterior, MARX foi uma primeira voz ético-crítica de denúncia deste dualismo, que afirmará a necessidade da superação da mera emancipação política em prol da *emancipação humana*, e vislumbrará esse processo como produto da *práxis* humana desde as *Teses sobre Feuerbach*.

O pensamento decolonial é uma segunda voz ético-crítica que denuncia as consequências brutais deste dualismo da Cristandade, que, com o advento da Modernidade, nega o ser humano em prol do culto ao Deus-ouro, ao Deus-dinheiro, enfim, ao Deus-Capital. É a justificativa para a escravidão moderna-colonial, e é hoje a justificativa para o que MARX chamava a “escravidão assalariada”, que realiza o Capital na mesma medida em que des-realiza o ser humano.

A superação do conceito de *indivíduo* não pode prescindir, portanto, da superação deste dualismo, o que pressupõe o resgate do *humanismo*. Suas implicações para o sistema de eticidade da sociedade moderna-colonial são imensas, pois o “retorno do sujeito” é na verdade um retorno do outro “como Outro”, de uma Alteridade que foi sistematicamente negada desde o início da Modernidade em 1492.

Daí que, ao afirmar de modo radical o humanismo apenas parcialmente

afirmado no período das revoluções burguesas, consideramos que a afirmação da Alteridade negada pela Modernidade não tem um sentido pós-moderno, irracional, que nega a noção de *sujeito humano*. Trata-se isso sim de uma *transmodernidade*, que supera a irracionalidade moderna-colonial do culto ao Deus-dinheiro e que tinha no dualismo antropológico e na noção de *indivíduo* egoísta e solipsista os seus sustentáculos fundamentais.

A transmodernidade afirma a centralidade do ser humano, de sua vida concreta negada, explorada, oprimida, excluída pela Modernidade capitalista. É um “mais além” que irrompe do Outro, da Alteridade excluída, que luta agora não pela sua “inclusão” no Mesmo, mas pela trans-formação da Totalidade vigente (DUSSEL, 2001, p. 406):

[...] Ese “más allá” (“trans-”) indica el punto originante de arranque desde la Exterioridad [...] de la Modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, negó, ignoró como “in-significante”, “sin-sentido”, “bárbaro”, no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como “salvaje”, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero “despotismo oriental”, “modo de producción asiático” etc.

2.5. Em busca do universalismo perdido: direitos humanos e trans-modernidade

A polêmica em torno da pretensão de universalidade dos direitos humanos é um tema bastante recorrente, sobretudo com o advento do chamado *multiculturalismo*. Já apontamos ao início deste capítulo o motivo pelo qual propomos a superação dessa perspectiva em prol da *interculturalidade*, que concebe o diálogo intercultural como um *compromisso com o Outro*, e não como mera “tolerância” ou “reconhecimento” do Outro. Reconhecer não é ainda solidarizar-se com o Outro, comprometer-se com ele em sua condição existencial, em suas dificuldades, em suas lutas de libertação.

É importante, no entanto, recuperar a crítica do multiculturalismo a essa pretensão de universalidade dos direitos humanos, a fim de investigar sobre possíveis critérios a partir dos quais possamos resgatar seu “universalismo perdido”. Para isso, seguiremos neste item nosso diálogo crítico, porém fraterno com o professor Boaventura de SOUSA SANTOS (2003, p. 438), que afirma:

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais.

O sociólogo português aponta aqui para o fato de que os direitos humanos são um conceito “ocidental” (que, em nosso caso, seguimos denominando “moderno-colonial”). Não se trata, portanto, de um conceito pertinente em outras culturas, motivo pelo qual não faz sentido propugnar pela sua disseminação ao redor do mundo sob a perspectiva eurocêntrica, como “localismo globalizado”.

Sua proposta será então de ressignificar multiculturalmente os direitos humanos, considerando-os como um conceito “ocidental” referente à dignidade humana, que terá conceitos análogos em outras culturas. Assim, ao buscar estes conceitos análogos e entendendo que a luta pela dignidade humana assume outras perspectivas em outras partes do mundo, o autor propõe uma perspectiva cosmopolita dos direitos humanos (SOUSA SANTOS, 2007, p. 437):

Para mim, cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. [...] O cosmopolitismo que defendo é o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a sua subalternização.

Mas qual será então a base comum a partir da qual esses grupos oprimidos ou excluídos tratam de se solidarizar? Qual é o critério para esse cosmopolitismo subalterno tão importante hoje para viabilizar a articulação entre os movimentos sociais críticos do capitalismo globalizado em todo o mundo? Como legítimo pós-moderno, SOUSA SANTOS (2008, p. 27) acredita que não há um critério comum, e isso é o que dificulta o diálogo intercultural, demandando então um trabalho de *tradução intercultural* que viabilize o exercício concreto dessa solidariedade:

Na ausência de um princípio único, não é possível reunir todas as resistências e agências sob a alçada de uma grande teoria comum. Mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma teoria da tradução que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos atores coletivos “conversarem” sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam.

Consideramos essa resposta inconsistente, não obstante reconhecermos a

imensa contribuição teórica do sociólogo português para o pensamento crítico contemporâneo, sobretudo com sua proposta de uma *sociologia das ausências* e de uma *sociologia das emergências*. Como já dissemos, o pensamento pós-moderno “jogou a água fora com o bebê junto”, e isso inclui também a noção de *universalismo*, que pretendemos aqui resgatar demonstrando sua importância para o tema dos direitos humanos hoje.

A primeira inconsistência que encontramos está na própria *teoria da tradução* proposta pelo sociólogo português, já que, como se sabe, a tradução é um procedimento linguístico a partir do qual se identificam *conceitos análogos* entre as culturas que são submetidas ao contraste. Sem a identificação destes conceitos mediante a construção das analogias devidas (o que supõe uma “compreensão de mundo” prévia, ontológica, sobre ambas as culturas), o trabalho de tradução se torna impossível⁹⁴.

Para identificar conceitos análogos em diferentes culturas, é necessária então uma *teoria comum*. Quando essa teoria assume uma *pretensão universal*, propondo critérios para a analogia entre toda e qualquer cultura, nos encontramos diante de uma verdadeira *teoria geral*. E, enquanto SOUSA SANTOS (2008) propõe que a única “teoria geral” é a que trata da “impossibilidade de uma teoria geral”, a Ética da Libertação de Enrique DUSSEL (2002a, p. 11) propugna uma honesta *pretensão de universalidade*, como proposta de teoria geral que possibilita o resgate do universalismo perdido.

Não será obviamente os “direitos humanos” ou os valores “ocidentais” o critério universal que torna uma teoria geral possível hoje. Estes já são produtos culturais de um mundo determinado e que se somam aos outros mundos existentes (ainda que negados pela Modernidade). Há, no entanto, um nível prévio, anterior aos direitos humanos e a estes valores ocidentais, que é anterior também aos demais mundos culturais, e que se configura ao mesmo tempo como ponto de partida de todos estes mundos: trata-se da *vida humana* (DUSSEL, 2001, p. 117).

La “vida humana” no es un horizonte ontológico. El horizonte ontológico se “abre” desde el “modo de realidad” humano viviente: el “mundo” (en sentido heideggeriano) es el horizonte que el ser humano-viviente “abre” en la *omnitudo realitatis* de todo aquello que sirve para la vida humana. La “vida humana” es transontológica (com E. Levinas la llamaríamos “ética” o “meta-física”).

⁹⁴ Trataremos melhor esta questão no próximo item, já com um critério crítico-universal para o processo da tradução intercultural.

A vida humana está, portanto, num nível pré-ontológico, e é o ponto de partida de todo mundo cultural histórico-concreto. Ela não se esgota numa dada cultura, mas é a *fonte criadora de toda cultura*, e por isso configura-se como o *critério universal*, a partir do qual uma *teoria geral volta a ser possível* (DUSSEL, 2002a, p. 11):

Vida humana que não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o *modo de realidade* de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação.

Como modo de realidade do ser humano, a vida humana será ao mesmo tempo o critério de verdade prática e teórica para a análise de qualquer cultura (DUSSEL, 2001, p. 103), e, por conseguinte também para o trabalho de *tradução intercultural*. Desse modo, “[t]oda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural têm sempre e necessariamente como conteúdo último algum momento da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em concreto” (DUSSEL, 2002a, p. 93).

A afirmação dos direitos humanos é, em primeiro lugar, a afirmação da vida humana, assumindo então determinadas perspectivas culturais, determinados valores em cada grupo social. A vida humana em seus diferentes momentos necessários de produção e reprodução é o critério comum presente em todas as culturas, e poderíamos dizer inclusive que se configura como o único direito efetivamente universal e absoluto para todas as culturas, pois sem a vida humana todos os demais direitos desapareceriam (DUSSEL, 1983, p. 152):

Este derecho a la vida humana, no es solo el absoluto de un momento de la historia (por ejemplo el del hombre burgués), sino el derecho absoluto del hombre en cuanto tal. El derecho a la vida humana (y no solo a la mera vida vegetativa) es la condición de posibilidad de todo otro derecho.

Como vimos anteriormente, a *produção e reprodução da vida humana concreta em comunidade* é o critério material da Ética da Libertação, que se propõe a pensar os critérios universais de uma ética necessária a todos os grupos sociais em todas as partes do mundo. Todas as culturas possuem seus momentos *material e formal*, ao mesmo tempo em que manejam instrumentos de *factibilidade*. Estes são, portanto, critérios universais que devem ser cumpridos por toda cultura,

simplesmente para que ela se torne possível.

O ponto de partida e a última instância de todos estes critérios será a vida humana. Culturalmente, cada grupo social construirá seus respectivos conceitos, valores, mitos *etc.* relacionados a cada um destes critérios, considerados então como “necessários” para a produção e reprodução da vida humana. Isso gera uma certa pretensão de universalidade de toda cultura, que não se confunde com o etnocentrismo (DUSSEL, 2002a, p. 168, nota 339):

A pretensão de universalidade de cada cultura [...] indica a presença do princípio material universal em todas elas, o que se opõe ao etnocentrismo. Etnocentrismo ou fundamentalismo cultural é a tentativa de impor a outras culturas a universalidade que *minha (nossa) cultura* “pretende”, antes de haver sido intersubjetiva e interculturalmente provada. A séria pretensão de cada cultura à universalidade deve ser provada pelo diálogo racional quando há confronto entre culturas. E quando se confrontam historicamente as culturas, o diálogo é possível a partir da pretensão de universalidade de cada uma e, materialmente, a partir do princípio de conteúdo, da produção, reprodução e desenvolvimento da vida de todo sujeito cultural, que anima cada cultura e todas elas, e que permite materialmente descobrir articulações reais ao começar a dialogar sobre como *cada cultura produz, reproduz e desenvolve a vida humana em concreto*. O momento intersubjetivo discursivo é exatamente o momento procedimental que permite formalmente este diálogo, mas que não nega a lógica do *conteúdo material* do qual os dialogantes devem partir.⁹⁵

Vemos então que um critério *universal* não só é *possível*, como é também *necessário* para viabilizar o diálogo intercultural. A *tradução intercultural* e a *hermenêutica diatópica* propostas por SOUSA SANTOS (inspirado em PANIKKAR) são assim uma parte do *momento formal* de uma ética universalista, necessária mais do que nunca hoje contra os pós-modernismos irracionalistas e anti-universalistas. No próximo item trataremos deste momento no qual os oprimidos e excluídos, situados concretamente em posição de assimetria, logram construir um diálogo intercultural entre si sob posição de simetria. O que devemos esclarecer aqui, no entanto, é que esse diálogo é possível a partir de *bases comuns* que são efetivamente *universais*, porque presentes em todas as culturas.

O fato de a vida humana configurar-se como um critério universal para todo sistema de eticidade explica o motivo pelo qual o anti-universalismo acaba sempre assumindo uma perspectiva conservadora ou reacionária. É que, uma coisa é a crítica ao etnocentrismo que pretende afirmar como “universais” determinados

⁹⁵ Grifos do autor.

valores culturais; outra coisa é a crítica ao universalismo que afirma a vida humana como fundamento de todos os valores. A pós-modernidade acaba sendo uma nova forma de anti-humanismo, que é a ideologia típica da sociedade moderna-colonial em sua atual fase financeirizada e globalizada do capitalismo moderno-colonial, como bem demonstrou David HARVEY (2009).

É necessário, portanto, no que se refere ao tema dos “direitos humanos”, distinguir o *etnocentrismo* do *universalismo*. Os direitos humanos não são universais, porém são universalistas. Por assumirem a forma de valores culturais da sociedade moderna-colonial, os direitos humanos não podem ser afirmados como “universais” sem se cair no etnocentrismo; porém, por ser um modo cultural de *afirmação da vida humana em última instância*, os direitos humanos afirmam-se sob uma perspectiva universalista.

Prova disso é que, ao afirmar a vida humana em última instância, a bandeira dos direitos humanos logrou abarcar uma série de reivindicações sequer imaginadas por seus “inventores” do séc. XVIII. É que, para *ter direitos humanos basta ser humano*, o que significa possuir uma corporalidade vivente que tem uma série de necessidades humanas (“do estômago ou da fantasia”, diria MARX) que *devem ser* cumpridas para que o ser humano possa viver com dignidade. E assim as “listas de direitos humanos” passam a crescer progressivamente, pois vão incorporando uma série de aspirações relacionadas à produção e reprodução da vida humana em comunidade.

Essas aspirações surgem e não podem deixar de surgir desde as *vítimas*, os *oprimidos*, pois são estes que têm sua vida negada em algum aspecto pelas classes ou grupos sociais dominantes. Isso é o que explica o caráter *crítico* do universalismo presente nos direitos humanos, que não se confunde com o etnocentrismo da perspectiva liberal e eurocêntrica dominante (DUSSEL, 2002a, p. 148):

A afirmação da *alteridade* do outro não é igual à igualdade liberal. Mesmo a luta pelo reconhecimento do outro *como igual* (aspirando à sua *incorporação* no Mesmo) é algo diverso da luta pelo reconhecimento do Outro *como outro* (aspirando, então, a um *novo sistema do direito* posterior ao reconhecimento da diferença). A afirmação da alteridade é muito mais radical que a homogeneidade do cidadão *moderno*. Trata-se da institucionalização de um direito heterogêneo, diferenciado, respeitoso de práticas jurídicas diversas.⁹⁶

⁹⁶ Grifos do autor.

Os direitos humanos afirmados pela vítima são então parte do momento de *interpelação crítica do sistema dominante*, da Totalidade vigente que a oprime em algum sentido: nega a sua dignidade humana. Essa vítima não é “parte do *Mesmo*”, mas *irrompe desde a Exterioridade*, a partir de uma *positividade absoluta* que ela contém em si mesma, e que por algum motivo não é respeitada pelo sistema.

Por isso, os “novos direitos” humanos inventados e reinventados constantemente pelos movimentos sociais críticos, pelas vítimas, não são meras reivindicações por “reconhecimento” ou por “inclusão”. Como diz DUSSEL (2002a, p. 110), criticando o projeto habermasiano da “inclusão do Outro”:

Os excluídos não devem ser *incluídos* (seria como introduzir o Outro no *Mesmo*), no *antigo* sistema, mas devem participar como iguais em um *novomomentoinstitucional* (a *nova* ordem política). Não se luta pela inclusão, mas sim pela *transformação*.⁹⁷

As condições desse processo de trans-formação sistêmica serão discutidas no próximo capítulo. O que pretendemos superar neste item é a crítica pós-moderna relativista e anti-universalista, resgatando um *universalismo crítico* que está de algum modo presente nos direitos humanos, sem cair no etnocentrismo das teorias liberais e eurocêntricas. A *vida humana* é o *conteúdo último* a partir do qual os direitos humanos irrompem, e é o *critério universal* a partir do qual o diálogo intercultural se torna possível.

Como conclusão desse processo de re-construção do fundamento dos direitos humanos, objetivo do presente capítulo, trataremos no último item dos momentos, critérios e condições para esse *diálogo intercultural*. O papel de uma teoria crítica dos direitos humanos é hoje, mais do que nunca, o de construir ferramentas teóricas para compreender seu processo de “invenção” e afirmação concreta.

2.6. Diálogo intercultural e hermenêutica analógica-diatópica: momentos de uma práxis de libertação

Agora que explicitamos o *critério crítico-universal* a partir do qual o diálogo e a tradução intercultural se tornam possíveis, podemos tratar dos momentos e das condições desse processo intersubjetivo de libertação. Para isso, consideraremos o

⁹⁷ Os grifos são do autor.

diálogo intercultural, a *teoria da tradução* e a *hermenêutica diatópica* afirmados por SOUSA SANTOS (2003) como *momentos de uma práxis de libertação*, construída de forma *cotidiana* pelas vítimas, pelos oprimidos que tiveram seus direitos humanos (reconhecidos ou não como tais) negados pela Totalidade vigente.

O fundamento dessa práxis de libertação, potencialmente presente no seio de todas as culturas e de todos os grupos sociais, será sempre a afirmação da *vida humana em última instância*, como dissemos nos itens anteriores. Não se baseia, portanto, naquilo que se reconheça oficialmente como direitos humanos (inscritos nos tratados e declarações internacionais, nas Constituições *etc.*), e irrompe sobre o sistema vigente afirmando “novos direitos” como direitos humanos (DUSSEL, 1983, p. 156):

La praxis de liberación no se hace en virtud de un derecho dado. La praxis de liberación obra en nombre del *derecho* a la vida, es un derecho absoluto: es el derecho que instaura todos los derechos restantes, es el derecho básico por excelencia.⁹⁸

Afirmar o diálogo intercultural como um momento da práxis de libertação significa conceber este processo linguístico e intersubjetivo não como um fim em si mesmo, mas como um momento necessário de *abertura ao Outro* como *compromisso* com a sua causa de libertação. Significa ainda reconhecer a existência de um momento *prévio, material, corporal*, de negação do Outro, da vítima, por parte de um sistema que será criticado pelos sujeitos dialogantes, ainda que procedentes de culturas distintas. E significa, ademais, comprometer-se com um momento *posterior* a este diálogo, que assume a forma de luta estratégica e tática contra a negação originária.

Foi Paulo FREIRE (2005) quem melhor concebeu as condições deste diálogo dentro de uma práxis de libertação dos oprimidos, sobretudo a partir de suas teorias da ação anti-dialógica e da ação dialógica, propondo para esta última toda uma metodologia que se encontra em seus aspectos fundamentais na sua célebre *Pedagogia do Oprimido*.

Ainda que o educador pernambucano tenha pensado suas categorias desde a perspectiva da relação pedagógica, consideramos que as condições por ele apontadas como necessárias ao diálogo se aplicam também ao diálogo intercultural, motivo pelo qual tomaremos os pressupostos da pedagogia freireana como

⁹⁸ O grifo é do autor.

elementos dessa práxis insurgente comunicativa, intersubjetiva.

2.6.1. A opressão como ponto de partida do diálogo intercultural

FREIRE (2005) pensa o diálogo no processo educativo como uma busca constante pela humanização dos seres humanos, e, portanto, como denúncia das situações de desumanização, de opressão observáveis na realidade concreta. Do mesmo modo, o diálogo intercultural configura-se como uma práxis intersubjetiva entre diferentes culturas que buscam a sua humanização, o que se viabiliza como um diálogo que tem as situações de desumanização, de opressão, como seu ponto de partida.

Na atual fase do sistema-mundo capitalista moderno-colonial, isso significa que não podemos deixar de conceber uma cultura como *dominante* ou *dominada*, *oprimida* ou *opressora*. Diante dessa situação, não há “situação ideal de fala” que logre instalar um diálogo intercultural em situação de simetria entre culturas dominantes e culturas dominadas; pelo contrário, há que partir da situação concreta de assimetria entre as culturas, e é por isso que uma primeira condição necessária a se reconhecer é que um verdadeiro *diálogo intercultural* ocorre, sobretudo, entre culturas *dominadas*, *oprimidas*, que lutam pela sua libertação e que podem/devem solidarizar-se entre si.

Essa solidariedade concreta, produzida numa situação de simetria real entre culturas dominadas, oprimidas, gera um consenso crítico e uma unidade que propicia a ambas as culturas a possibilidade de interpelar as culturas dominantes numa nova situação, não mais de assimetria e nem de uma simetria meramente ideal, mas como relação simétrica real, conquistada pela cultura oprimida que luta por sua libertação⁹⁹.

Uma segunda condição é que o diálogo intercultural é e não pode deixar de ser um diálogo entre os grupos oprimidos de cada uma dessas culturas dominadas. Quando consideramos, portanto, a cultura *brasileira*, *mexicana etc.* como culturas dominadas, isso não significa que o diálogo intercultural ocorra entre os grupos dominantes dentro de cada uma destas culturas dominadas.

Isso significa que, quando pensamos no diálogo intercultural em torno dos

⁹⁹ Veremos adiante os motivos pelos quais consideramos difícil uma relação realmente dialógica entre culturas dominantes e dominadas, motivo pelo qual um diálogo intercultural verdadeiro demandará nesses casos esse processo prévio do qual falamos, da constituição de diálogos interculturais entre culturas oprimidas.

direitos humanos, estamos considerando este processo como o diálogo crítico entre os grupos oprimidos das diversas culturas oprimidas. Pensamos assim, por exemplo, num diálogo intercultural entre as mulheres brasileiras e as mulheres quéchuas, as mulheres xiitas *etc*; pensamos no diálogo entre os negros brasileiros, os indígenas mexicanos e os *gays* nas culturas árabes; pensamos no diálogo entre os negros estadunidenses, as mulheres africanas e os trabalhadores super-explorados na China *etc*.

Desde o ponto de vista das culturas dominantes, e também dos grupos dominantes, das elites das culturas dominadas, não há obviamente qualquer interesse em que tais diálogos interculturais se concretizem. E, no entanto, com o desenvolvimento dos meios de comunicação, e mesmo dos meios de transporte, a cada dia se torna mais factível a concretização destas “situações concretas de fala”, entre grupos oprimidos que somam forças nas lutas de libertação.

A situação de opressão, de dominação, constitui-se assim como o *ponto de partida* de todos estes diálogos interculturais possíveis. Isso porque o diálogo, o verdadeiro diálogo, configura-se não como um verbalismo sem finalidade alguma, mas como uma relação intersubjetiva voltada à humanização, que pressupõe, portanto, um diálogo entre sujeitos que constituem uma situação de desumanização como seu objeto de discussão.

Isso não significa que o diálogo intercultural vá permanecer necessariamente restrito ao tema da opressão, mas na verdade este será o seu *ponto de partida*, a partir do qual cada cultura pode começar a conhecer a outra em suas características específicas: seus modos de vida, suas formas de linguagem, sua história, sua visão de mundo, suas relações sociais *etc*.

De fato, como salienta FREIRE (2005, p. 9-13), ninguém melhor que o próprio oprimido pode compreender o significado terrível de uma situação de opressão. Essa linguagem violenta, que vitimiza corpo e alma do oprimido, dificilmente não será compreendida pela outra cultura oprimida, inclusive num sentido mais profundo que a compreensão do próprio tradutor intercultural, que não viveu necessariamente a situação de opressão, ainda que deva conhecer os *topoi* das culturas oprimidas, como veremos adiante.

De todo modo, o que queremos salientar é que não só a opressão constitui-se como ponto de partida do diálogo intercultural, como a presença dos próprios oprimidos é indispensável, sob a condição de verdadeiros protagonistas desse

processo.

2.6.2. O compromisso com o Outro como condição do diálogo intercultural

É muito comum encontrar autores que relacionam a concepção de diálogo de FREIRE com uma perspectiva *habermasiana* de *ação comunicativa*, ou ainda com a importância do diálogo para o fortalecimento do *espaço público democrático*. É certo que há convergências entre estas perspectivas, sobretudo pelo fato de a comunicação ser um fator igualmente essencial dentro da Pedagogia do Oprimido; no entanto, vemos algumas diferenças fundamentais que devem ser destacadas¹⁰⁰:

Primeiro. A *Pedagogia do Oprimido* jamais concebe o diálogo de forma idealizada, sob a forma de “situações ideais de fala”, que nada mais são que uma abstração irreal, sem qualquer verificação empírica concreta. Pelo contrário, seu ponto de partida são *situações reais, existenciais, históricas e concretas*.

Segundo. As situações concretas consideradas não são aleatoriamente definidas pelos sujeitos dialogantes, mas estão relacionadas com uma situação de opressão concreta, o que demanda a incorporação de um momento *material* que a ética do discurso de HABERMAS simplesmente desconsidera.

Terceiro. O diálogo que se produz entre os oprimidos e aqueles que se solidarizam com sua causa são pensados em suas condições internas necessárias, porém não se esgotam jamais neste momento comunicativo. Os consensos críticos produzidos pelo diálogo entre oprimidos não são “válidos em si”, mas são uma *nova validade* que mobiliza e fundamenta a luta pela invalidação dos consensos dominantes dos grupos opressores. A finalidade do diálogo e dos consensos produzidos será *impulsionar a práxis de libertação dos oprimidos* (FREIRE, 2005, p. 90), portanto jamais se esgotam em si mesmos.

A palavra inautêntica, por outro lado, com que não se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes. Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, blábláblá. Por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação.

¹⁰⁰ Tivemos a oportunidade de apresentar parte dessas objeções em DIEHL (2012b).

O diálogo intercultural, sob a perspectiva freireana, não pode ser, portanto, um mero “blábláblá”, um momento reflexivo e intersubjetivo descolado da definição de ações práticas voltadas à libertação das culturas oprimidas. Também não ocorre sem a presença do oprimido sob a condição de *protagonista* deste diálogo, pois a práxis de libertação é um atributo *exclusivo do próprio oprimido*, com o qual os demais sujeitos podem e devem se solidarizar, apoiar, impulsionar.

Não há diálogo intercultural descolado de uma práxis de libertação. Este é um primeiro pressuposto, ao qual devemos agregar agora um segundo aspecto: o diálogo é um momento intersubjetivo que apenas pode ocorrer quando há uma relação de *confiança efetiva* entre os sujeitos dialogantes, como a “fé no homem” de Paulo FREIRE, ou como a *Alteridade* para a Ética da Libertação.

Num nível de diálogo entre culturas dominadas, oprimidas, o primeiro passo será, portanto, a constituição de uma relação de confiança, de *abertura*, de Alteridade, de re-conhecimento da outra cultura *como Outra*. Apenas assim será possível a ação dialógica, como processo de co-laboração, união, organização e síntese cultural.

Essa relação de confiança dificilmente se constrói num primeiro momento, num primeiro contato entre os sujeitos. Desse modo, o diálogo intercultural deve ser instaurado de forma paciente, até que se constitua uma relação de verdadeira alteridade, ou, como diz FREIRE (2005, p. 92), de amorosidade:

Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação. Nesta, o que há é patologia de amor: sadismo em quem domina; masoquismo nos dominados. Amor, não. Porque é um ato de coragem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa de sua libertação. Mas, este compromisso, porque é amoroso, é dialógico.

FREIRE toma o tema do amor sob a perspectiva de Erich FROMM (1976), que amplia o tema para além de uma perspectiva erótica ou esteticizante como ocorre na “razão instrumental”. Porém, ao mesmo tempo, FREIRE se diferencia dos autores da Escola de Frankfurt (especialmente os da chamada “primeira geração”, da qual FROMM era integrante) na medida em que é um autor profundamente otimista quanto à possibilidade de libertação do oprimido, o que o faz produzir uma

teoria que está *baseada em um sujeito histórico concreto (o oprimido)*, enquanto os frankfurtianos, impactados pela barbárie nazista, perderam suas esperanças em sujeitos históricos concretos, refugiando sua melancólica (porém humanista) teoria no campo das ideias (mais especificamente no campo da Razão, ou a “verdadeira razão”, contrária à razão instrumental)¹⁰¹.

O amor de FREIRE não o leva à melancolia diante das situações históricas de desumanização, mas, pelo contrário, impulsiona um desejo esperançoso (mas que não espera: age) de humanização, visto como um *projeto ético-político factível*. Essa amorosidade, que não é meramente contemplativa, é que o leva à ação política, vislumbrando não apenas a humanização do oprimido, *mas também do próprio opressor*¹⁰² (FREIRE, 2005, p. 46).

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.

Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação. No primeiro momento, por meio da mudança da percepção do mundo opressor por parte dos oprimidos; no segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos, na estrutura nova que surge da transformação revolucionária.

Isso não significa, no entanto, que se instaure um diálogo entre oprimido-opressor, mas sim que a práxis de libertação do oprimido o leva à luta por sua própria humanização, e, à medida que se liberta, também humaniza e liberta o próprio opressor. Não há diálogo entre oprimido e opressor, pois não há relação de confiança, alteridade, amorosidade. E, mesmo assim, a ação libertadora do oprimido ajuda a libertar, humanizar também o opressor.

Daí que, no que se refere às condições para o diálogo intercultural, temos extrema dificuldade em vislumbrar um *diálogo verdadeiro* entre cultura oprimida e cultura opressora, pois a situação concreta de opressão é uma situação de anti-diálogo, na qual o opressor se vale de uma série de práticas anti-dialógicas para

¹⁰¹ Vide nesse sentido LOWY (2000), para uma crítica aos frankfurtianos desde a perspectiva lukacsiana.

¹⁰² Longe de querer menosprezar a barbárie nazista, é interessante perceber como FREIRE, historicamente situado na periferia do sistema-mundo vigente, onde a fome e a miséria mataram muito mais que Auschwitz, apresenta uma postura prático-política absolutamente distinta dos teóricos frankfurtianos.

oprimir: conquista, divisão, manipulação e invasão cultural (FREIRE, 2005, cap. 4).

Jamais poderá ser um diálogo intercultural efetivo o processo pelo qual a cultura dominante procura “dialogicamente” inculcar nas culturas dominadas seus próprios valores culturais. Nesse sentido, há que denunciar junto com Catherine WALSH (2007) a atual tentativa de cooptação do diálogo intercultural por um certo “multiculturalismo” encobridor, que concebe como “exercício intercultural” processos pedagógicos nos quais os descendentes de negros e indígenas têm acesso ao conhecimento do branco não como *síntese cultural*, mas como uma reedição da velha *invasão cultural* anti-dialógica.

2.6.3. A tradução intercultural a partir da hermenêutica analógica-diatópica

A teoria freireana da ação dialógica indica 4 (quatro) elementos fundamentais desse processo comunicativo insurgente: *colaboração, união, organização e síntese cultural*. Para que estes elementos sejam contemplados no diálogo entre culturas distintas, o processo de validação de consensos interculturais críticos demanda em muitas situações um conhecimento mútuo entre as culturas, o que não está disponível à maioria dos seus integrantes.

O trabalho do tradutor é, portanto, fundamental para o diálogo intercultural, ao mesmo tempo em que não usurpa das próprias culturas oprimidas o protagonismo nesse processo dialógico. Trata-se de uma contribuição fundamental de “intelectuais orgânicos” solidários com ambas as culturas, e que as conheçam a ponto de contribuir com esse processo de tradução.

O método para a tradução intercultural será, conforme Raimundo PANIKKAR (2004, p. 208), a *hermenêutica diatópica*:

Entendo por hermenêutica diatópica uma reflexão temática sobre o fato de que os *loci (topoi)* de culturas historicamente não-relacionadas tornam problemáticas a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outras e as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas.¹⁰³

Segundo o autor, a hermenêutica diatópica atua a partir de um *homeomorfismo*, que seria uma espécie de analogia entre diferentes *topoi* (PANIKKAR, 2004, p. 209). Portanto, para facilitar esse processo hermenêutico, o

¹⁰³ Grifos do autor.

tradutor deverá conhecer os *topoi* das culturas dialogantes, seus mundos de sentido próprio, ontológicos, além de construir comparações possíveis, conforme as diferenças linguísticas, simbólicas *etc.*

O que falta acrescentar a este conhecimento dos *topoi* dialogantes é um momento pré-ontológico, a partir do qual a comparação destes diferentes “mundos de sentido” se torna possível. Trata-se do critério universal do qual tratamos no item anterior: os *topoi* dialogantes possuem atos, normas, instituições e sistemas de eticidade próprios, mas que respondem em última instância ao critério da produção e reprodução da vida humana concreta em comunidade.

Trata-se, portanto, de identificar em cada cultura dominada em processo de diálogo seus respectivos critérios críticos material, formal e de factibilidade para a produção e reprodução da vida concreta, a partir dos quais se torna possível a crítica dos critérios das culturas dominantes.

Ao identificar os critérios materiais, formais e de factibilidade *críticos* das culturas oprimidas dialogantes, resta ao tradutor o trabalho da construção das relações homeomórficas entre os critérios presentes em cada cultura:

$$M1 \leftrightarrow M2$$

$$L1 \leftrightarrow L2;$$

$$F1 \leftrightarrow F2$$

O critério crítico-material da “cultura dominada 1” (M1) será então comparado com o critério crítico-material da “cultura dominada 2” (M2), e com isso a tradução intercultural será possível. Esse mesmo processo propiciará a tradução intercultural dos critérios crítico-formais ($L1 \leftrightarrow L2$) e de factibilidade crítica ($F1 \leftrightarrow F2$) de cada cultura.

Esse processo é possível a partir do *pensamento analógico*, que, segundo BEUCHOT (1996, p. 61),

[...]es un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional. Es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o gradación, o por lo menos según la relación de proporción que guardan entre sí. Es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y por sus grados de éstas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. La analogía

está vinculada con la distinción, y ésta se logra sobre todo en la discusión; por eso es dialógica también.

O *homeomorfismo*, por sua vez, é um tipo de pensamento analógico que considera conceitos distintos inscritos em diferentes tradições culturais. Há que se ter cuidado, neste trabalho analógico de tradução intercultural, sobretudo no que se refere aos direitos humanos, como afirma PANIKKAR (2004, p. 209-210):

Dessa forma, não buscamos transliterar os direitos humanos para outras linguagens culturais, nem devemos procurar simples analogias; tentamos, ao invés disso, buscar o equivalente homeomórfico. Se, por exemplo, os direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana, devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente – o que só pode ser feito uma vez que tenham sido construídas bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas. Ou, talvez, devamos questionar como a ideia de uma ordem social e política justa pode ser formulada no âmbito de uma determinada cultura, e investigar se o conceito de Direitos Humanos é particularmente adequado para expressá-la.

O método da tradução intercultural configura-se, portanto, como uma *hermenêutica analógica-diatópica*, e é fundamental para o diálogo intercultural, como momento intersubjetivo e linguístico crítico possível entre as diferentes culturas dominadas, periféricas, oprimidas na atual fase do sistema-mundo moderno-colonial. Por vezes pode parecer impossível o diálogo intercultural, considerando a imensa diversidade das culturas oprimidas, sobretudo pelo fato de que muitas delas expressam-se majoritariamente a partir de núcleos ético-míticos de caráter religioso, teológico. Essa limitação é, no entanto, apenas aparente, pois, como lembra DUSSEL (2006b), toda a humanidade sempre expressou certos “núcleos problemáticos universais” que se apresentam em todas as culturas.

As respostas racionais a esses “núcleos problemáticos” adquirem primeiramente a forma de narrações míticas, sendo que a formulação de discursos categoriais filosóficos representa um novo momento no desenvolvimento da racionalidade humana, que não invalida as narrativas míticas. Há, portanto, aspectos formais universais nos quais todas as filosofias podem coincidir, respondendo aos “núcleos problemáticos” em um nível abstrato, permitindo a construção de um diálogo intercultural e inter-filosófico no qual todas as culturas podem aprender umas com as outras.

Também as inconsistências que verificamos nos itens anteriores no que se

refere à concepção moderna-colonial sobre a dignidade humana podem ser superadas a partir do diálogo intercultural. Longe, portanto, de “ensinar direitos humanos” às demais culturas, cabe a esta cultura ter a humildade de aprender sobre as concepções de dignidade humana presentes nas demais culturas, buscando assim aperfeiçoar sua própria concepção, manifestada sob o conceito de direitos humanos.

2.6.4. Os consensos críticos das vítimas como novos direitos a serem conquistados

Como fruto do diálogo intercultural, as culturas dialogantes produzem consensos intersubjetivos críticos, que se constituem como novos critérios de validade anti-sistêmicos. No caso do diálogo em torno das situações de opressão, de violação da dignidade humana, esses consensos iniciarão um largo processo de in-validação da concepção dominante sobre a dignidade humana, que é justamente a perspectiva liberal e eurocêntrica dos direitos humanos.

Esse processo de in-validação, como veremos no próximo capítulo, perpassa por diferentes *campos sociais*, constituindo-se, portanto, como um processo de luta, de práxis de libertação. Segundo Hélio GALLARDO (2011, p. 68), uma luta social por si mesma não “produz” direitos humanos se não ultrapassa sua legitimidade própria, se não convoca os Outros a uma cultura de direitos humanos. Essa convocação é um processo comunicativo que ocorre entre os próprios oprimidos (GALLARDO, 2011, p. 68):

Una lucha particular por derechos humanos inevitablemente debería abrirse a todos; es decir, a la universalidad diferenciada de la experiencia humana. Si no logra convencer a “otros” de esto, no se constituye como una lucha legítima, en el sentido de legítimable, por derechos humanos.

Estamos aqui no momento *crítico-formal* da Ética da Libertação. A consciência ético-crítica da vítima deixa de ver sua condição de opressão como “natural” para vê-la como o produto de uma mortificação injusta. A vítima constitui, portanto, um novo critério de verdade prático-crítica, que vislumbra a verdade vigente (validada sistemicamente) como uma não-verdade, como uma situação injusta, que deve ser in-validada (DUSSEL, 2002a, p. 470-471):

Quando a vítima emite um “juízo de fato crítico” (em última instância,

um enunciado descritivo sobre a vida ou a morte da vítima) diante do sistema, irrompe inevitavelmente como dissenso um discurso, uma enunciação, uma interpretação como “ato de fala” que se opõe à consensualidade da validade intersubjetiva da comunidade dominante. Em geral, esse dissenso não é ouvido; é negado, excluído. Somente quando o dissenso se apoia na organização de uma comunidade de dissidentes (as vítimas), que lutam pelo reconhecimento, que atacam a verdade e a validade do sistema em vista de sua impossibilidade de viver, por terem sido assimetricamente excluídas da discussão daquilo que lhes toca, a partir de um poder objetivo que é impossível evitar, este dissenso crítico se torna público, e alcança simetria como fruto de uma luta pela verdade. O dissenso tem então um lugar ético de enunciação, e consiste na exterioridade, agora não só re-conhecida, mas também respeitada como real, que é gerada pelas novas comunidades de comunicação consensuais (não a dominante, mas outra, produto da transformação que esse dissenso produziu criativamente). Este dissenso ético criador é origem de nova racionalidade, de novo discurso.

Os consensos críticos produzidos pelos diálogos interculturais possíveis em torno da *dignidade humana* (e não dos “direitos humanos” propriamente ditos) terão então uma séria e honesta *pretensão de universalidade crítica*, que será superável apenas a partir do diálogo racional, do processo argumentativo simétrico, que é tudo o que os foros internacionais sobre direitos humanos definitivamente não são, e que é tudo o que as “guerras humanitárias” ou a práxis impositiva de determinadas organizações de direitos humanos não promovem.

Ao invés de ser produto de imposições externas que, de modo mais ou menos violento (como violência física, simbólica *etc.*), buscam estabelecer um determinado paradigma sobre a dignidade humana para as demais culturas, cremos que, pelo contrário, os direitos humanos surgem do seio de cada uma das culturas histórico-concretas, sobretudo dos grupos oprimidos que lutam pela transformação dos aspectos opressores de sua própria cultura. Desse modo, os direitos das mulheres apenas poderão ser concebidos na cultura árabe a partir de uma reelaboração cultural que cabe às próprias mulheres árabes; os “direitos dos deficientes” apenas poderão ser concebidos nas culturas indígenas (no caso daquelas que não a concebem, obviamente) a partir de uma reelaboração cultural que cabe àquelas próprias culturas *etc.*

Os oprimidos em cada cultura são, portanto, aqueles que “anunciam” as transformações vindouras. Este “anúncio” tem como antecedente imediato a *denúncia* do velho mundo, do mundo vigente, da Totalidade dominadora (DUSSEL, 2002a, p. 442-443):

A “denúncia” é o fruto conjunto da comunidade dialógica dos oprimidos com consciência crítica em dialética colaboração com os educadores (intelectuais, cientistas, em posição interdisciplinar etc.). Enquanto a utopia é o uso da imaginação criadora de alternativas.

O “inédito viável” é uma u-topia, um “não-lugar” apenas desde a perspectiva da Totalidade vigente, das culturas hegemônicas, das classes e dos grupos sociais dominantes. A presença do oprimido, da cultura dominada, é a Exterioridade considerada “impossível” pela Totalidade, e rompe com todos os esquemas deste “sistema de sistemas”.

A presença da vítima, do oprimido excluído do campo (ou quiçá do sistema) rompe com a perspectiva de um suposto “fechamento operativo” deste. Como se percebe, trata-se de um movimento que não é autopoietico, mas produzido por elementos que se encontram fora do sistema. Dentro da estrutura filosófica da relação entre Totalidade e Exterioridade (que veremos em maior detalhe no próximo capítulo), o sistema autopoietico encontra-se no primeiro plano, enquanto o Outro, o oprimido em processo de afirmação de seus direitos, situa-se no segundo plano, em pleno processo de rompimento de tal separação e de constituição de uma nova Totalidade mais justa. Não há aqui a “inclusão do Outro”, mas a transformação do Mesmo, do sistema jurídico, por sujeitos localizados fora dele.

Como afirma SOUSA JUNIOR (2002), os direitos humanos não se confundem com as declarações que pretendem contê-los, nem com as idéias filosóficas que se propõem fundamentá-los, nem com os valores a que se referem ou as instituições que buscam representá-los (SOUSA JUNIOR, 2002, p. 83):

Os direitos humanos são as lutas sociais concretas da experiência de humanização; São, em síntese, o ensaio de positivação da liberdade conscientizada e conquistada no processo de criação das sociedades, na trajetória emancipatória do homem.

Passaremos então a pensar o tema dos direitos humanos desde as categorias fundamentais que constituem a Filosofia da Libertação e a Política da Libertação, aplicadas sobretudo aos campos sociais práticos (intersubjetivos) do Direito e da Política. A Ética da Libertação nos conferiu os elementos fundamentais para a crítica de todo sistema vigente, e para uma práxis de libertação eticamente coerente, que há agora que “aplicar”, subsumir para a análise teórica de cada campo social concreto.

CAPÍTULO 3 – PARA A DESCOLONIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA E INSTITUCIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Começamos no capítulo anterior o processo de re-construção dos direitos humanos, fundamentando-os sob uma perspectiva intercultural, decolonial e crítica. Enquanto pretensão ética de justiça relacionada à dignidade humana, os direitos humanos podem ser vistos agora sob uma perspectiva *universalista crítica*, pois partem dos oprimidos que lutam contra sua vitimização e buscam afirmar a positividade de sua Alteridade.

Enquanto produtos concretos da luta histórica de sujeitos oprimidos, os direitos humanos não são apenas produtos culturais (como bem nos lembra HERRERA FLORES, 2005), mas são também produtos sociais, jurídicos e políticos. Atualmente, é cada vez mais claro aos defensores e defensoras de direitos humanos que as lutas por sua implementação apenas são eficazes quando estão articuladas com as lutas culturais (ideológicas), políticas (pela afirmação de uma dada reivindicação como direito perante a comunidade política) e jurídicas (pela correta interpretação e aplicação do direito politicamente afirmado e reconhecido).

Por isso, é tarefa de uma teoria crítica dos direitos humanos situá-los devidamente dentro dos diversos *campos sociais* existentes, identificando sua dinâmica própria desde o momento da *invenção* de direitos pelos movimentos sociais críticos, até a sua *afirmação* enquanto *direito* no campo político, que culminará com a *aplicação* dentro do campo jurídico. Precisamos, portanto, de um modelo teórico que busque analisar esse processo em toda a sua complexidade, como movimento (ana-)dialético pelo qual os direitos humanos irrompem desde a Exterioridade do oprimido sobre a Totalidade sistêmica em seus diversos campos práticos de inter-relação.

A construção desse modelo é por si só uma tarefa monumental, mas que consideramos necessária mais do que nunca hoje, pois saber *o que são* os direitos humanos e *como validá-los* dentro dos diversos campos sociais não é um problema para as classes e grupos dominantes, mas sim para a práxis de libertação dos oprimidos e de seus aliados.

Obviamente não temos qualquer pretensão de esgotar o tema, mas apenas de pontuar e delimitar alguns conceitos e concepções que orientarão nossa visão dos direitos humanos, sobretudo dentro dos campos jurídico e político. Quiçá essa

pequena revisão categorial ofereça ferramentas para uma *práxis* mais “bem armada” por parte dos defensores e defensoras dos direitos humanos, e que se configure como um *ponto de partida* para a construção de uma teoria crítica dos direitos humanos devidamente estruturada, com conceitos e categorias adequados a explicar sua complexa dinâmica real-concreta.

Para isso, partiremos no item 3.1 de uma análise filosófica e sociológica sobre a realidade histórico-social concreta, resgatando conceitos que contribuam para a sua representação teórica. O conceito marxista da *Totalidade* e o conceito levinasiano da *Exterioridade* (subsumidos pela Filosofia da Libertação), articulados com a teoria dos campos sociais de Pierre BOURDIEU (2002; 2009a), serão as bases desse modelo teórico, que será uma espécie de “mapa de mapas”, a partir do qual buscaremos construir mapas específicos para o *campo jurídico* (item 3.2) e para o *campo político* (item 3.3), identificando assim a posição dos direitos humanos em cada um destes campos sociais.

Buscaremos então analisar no item 3.4 o modo pelo qual os direitos humanos se articulam com a construção do *projeto político de libertação* dos povos oprimidos, o que, na atual fase financeirizada e neoliberal do capitalismo moderno-colonial, demanda o resgate daquilo que Alain BADIOU (2012) denominara como a *hipótese comunista*. Discutiremos assim de que modo esse *postulado político crítico* (o comunismo) pode contribuir para a luta pelos direitos humanos como *emancipação humana*, como propunha MARX desde *Sobre a Questão Judaica*.

A partir deste postulado, concluiremos o presente capítulo apresentando no item 3.5 algumas experiências de descolonização das instituições voltadas à proteção dos direitos humanos na América Latina, permitindo assim que eles finalmente comesçassem a ser “levados a sério” após décadas de ditaduras, guerras sujas, intervenções bélicas *etc.*

Mais do que nunca, conhecer a realidade concreta é uma necessidade dos povos oprimidos para a sua *práxis* de libertação. Façamos então este ousado exercício de tentativa de conhecimento, a partir da construção de conceitos e de categorias para o conhecimento crítico do *mundo da concreticidade*.

3.1. Totalidade e Exterioridade: para uma teoria complexa da articulação dos campos sociais e da posição do sujeito concreto

3.1.1. As filosofias ontológicas e o mundo da (pseudo-)concreticidade

O problema teórico que a pergunta “o que é a realidade?” sintetiza constitui o problema filosófico por excelência. Isso não significa que o tema esteja presente em todas as escolas filosóficas, já que as chamadas “filosofias ônticas” rejeitam a tarefa de conhecer a realidade como um todo, assumindo desde o início determinados objetos de análise específicos, como é o caso da filosofia analítica, da filosofia da linguagem, da pragmática *etc.*

Não assim com as assim chamadas *filosofias ontológicas*, desenvolvidas há milênios por diversas culturas, e que têm buscado construir categorias para representar a complexidade do mundo no qual o ser humano vive (KOSIK, 1976, p. 17-18):

O esforço direto para descobrir a estrutura da coisa e a “coisa em si” constitui desde tempos imemoriais, e constituirá sempre, tarefa precípua da filosofia. As várias tendências filosóficas *fundamentais* são apenas modificações desta problemática fundamental e de sua solução em cada etapa evolutiva da humanidade. A filosofia é uma *atividade humana indispensável*, visto que a essência da coisa, a estrutura da realidade, a “coisa em si”, o ser da coisa, não se manifesta direta e imediatamente. Neste sentido, a filosofia pode ser caracterizada como um esforço sistemático e crítico que visa a captar a coisa em si, a estrutura oculta da coisa, a descobrir o modo de ser do existente.¹⁰⁴

Essas ontologias podem assumir tanto uma perspectiva idealista/dualista, como uma perspectiva materialista/existencialista. Se no primeiro grupo podemos situar PLATÃO, KANT ou HEGEL, no segundo poderíamos situar HUSSERL, LUKACS ou HEIDEGGER.

Para as filosofias ontológicas, o conceito fundamental será a *Totalidade*, que não é a representação de “tudo” e nem meramente do “Todo”, mas do “Todo e suas Partes” (KOSIK, 1976, p. 43-44):

[...] Na realidade, totalidade não significa todos os fatos. Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou

¹⁰⁴ Os grifos são do autor.

do qual um fato qualquer (classes de fato, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido. Acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade, e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade.

As ontologias dualistas efetuam a cisão do “mundo do corpo” e do “mundo da alma”, e se tornam idealistas na medida em que o primeiro é desprezado em prol do segundo, tido como a realização do *Espírito*, como ocorre na filosofia de HEGEL, por exemplo. Conforme DUSSEL (1974), a base originária dessas ontologias dualistas são as religiões de origem indo-europeia, que efetuavam esta separação radical entre “corpo-alma”, e cuja problemática foi tomada pela filosofia desde uma perspectiva propriamente filosófica.

Desde FEUERBACH, no entanto, a crítica da filosofia dualista/idealista ganhou contornos definitivos, abrindo caminho para o retorno do “mundo do corpo”, a partir do qual as ontologias construídas no séc. XX assumiram uma perspectiva existencialista ou dialético-materialista. É nesse sentido que deve ser tomado o “fim da filosofia clássica” que ENGELS (1975) atribui a FEUERBACH: a “filosofia clássica” desde os gregos até o romantismo alemão do séc. XVIII (de KANT e HEGEL) era uma filosofia dualista e idealista.

A *fenomenologia* e o *existencialismo* do séc. XX serão produtos dessa passagem de uma ontologia dualista/idealista para uma ontologia “materialista”, pois tomam o “mundo sensível”, concreto, como a base da realidade a ser representada. Ambas não se confundem, no entanto, com o *marxismo* ou com a *filosofia da libertação*, pois não lograram incorporar com a radicalidade necessária o conceito da *práxis*, que será a base da crítica de MARX e ENGELS (2007a) ao materialismo de FEUERBACH, que não logrou subsumir o movimento dialético tal como concebera HEGEL.

Sem a categoria dialética da *práxis*, as ontologias que serão construídas no séc. XX permanecerão presas no que Karel KOSIK (1976, p. 16) denominara o “mundo da *pseudoconcreticidade*”, confundindo os *fenômenos* com as *essências* por não terem ferramentas de conhecimento que apenas a *práxis* concreta oferece.

O mundo fenomênico, porém, não é algo independente e absoluto; os fenômenos se transformam em mundo fenomênico na relação com a essência. O fenômeno não é radicalmente diferente da essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa do fenômeno. Se assim fosse efetivamente, o fenômeno não se ligaria à essência através de uma relação íntima,

não poderia manifestá-la e ao mesmo tempo escondê-la; a sua relação seria reciprocamente externa e indiferente. Captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno, e como ao mesmo tempo nele se esconde. Compreender o fenômeno é atingir a essência. Sem o fenômeno, sem a sua manifestação e revelação, a essência seria inatingível. No mundo da pseudoconcreticidade o aspecto fenomênico da coisa, em que a coisa se manifesta e se esconde, é considerado como a essência mesma, e a diferença entre o fenômeno e a essência desaparece.

Desse modo, segundo o filósofo tcheco, a fenomenologia de HUSSERL, que inspirará a ontologia existencialista de HEIDEGGER, permanece presa no mundo da pseudoconcreticidade, não compreendendo que a passagem da *aparência* dos “fenômenos” para a *essência* da “coisa em si” é um processo dialético de negação, que toma o *fenômeno* como a Parte de um Todo, da “coisa em si”, que possui uma *essência* que deve ser des-coberta por meio do trabalho teórico.

A dialética é, portanto, um método que promove o conhecimento da Totalidade a partir da decomposição do Todo e de suas Partes, valendo-se para isso da construção de *abstrações* que se configurem como mediações do plano concreto com a sua representação abstrata (KOSIK, 1976, p. 18):

A característica precípua do conhecimento consiste na decomposição do todo. A dialética não atinge o pensamento de fora para dentro, nem de imediato, nem tampouco constitui uma de suas qualidades; o conhecimento é que é a própria dialética e uma das suas formas; o conhecimento é a decomposição do todo. O “conceito” e a “abstração”, em uma concepção dialética, têm o significado de método que decompõe o todo para poder reproduzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa.

O existencialismo, por sua vez, seja na versão heideggeriana, seja na perspectiva de SARTRE, padece segundo KOSIK de uma fragmentariedade, pois a unidade do Todo e das Partes estaria em vias de implosão na sociedade moderna, cabendo então a um “sujeito transcendental” garantir a manutenção dessa unidade. Este problema será tratado no campo do marxismo não como uma fragmentação da Totalidade, mas como uma autonomia relativa das Partes em relação ao Todo.

Ademais, o tema do “sujeito transcendental” não tem relação com a manutenção de uma unidade entre o Todo e as Partes, que já se verifica na realidade concreta; trata-se, na verdade, de um problema inscrito no campo da *sociologia do conhecimento*, que discutirá os efeitos que as diferentes posições sociais dos sujeitos concretos ensejam na devida representação da Totalidade

concreta (LOWY, 2000).

Essa representação não se dá por uma mera somatória de variáveis e conhecimentos que se acumulam gradativamente, como procedem o empirismo e o racionalismo. A Totalidade concreta é uma “abstração de abstrações”, que busca representar idealmente a “coisa em si”, o mundo da concreticidade. Os novos conhecimentos adquiridos poderão ser subsumidos nessa representação desde que se construam mediações que permitam compreender seu papel em função do Todo (KOSIK, 1976, p. 50):

Ao contrário do conhecimento sistemático (que procede por via somatória) do racionalismo e do empirismo – conhecimento que se move de pontos de partida demonstrados através de um sistemático acrescentamento linear de fatos ulteriores –, o pensamento dialético parte do pressuposto de que o conhecimento humano se processa num movimento em espiral, do qual cada início é abstrato e relativo. Se a realidade é um todo dialético e estruturado, o conhecimento concreto da realidade não consiste em um acrescentamento sistemático de fatos a outros fatos, e de noções a outras noções. É um processo de concretização que procede do todo para as partes e das partes para o todo, dos fenômenos para a essência e da essência para os fenômenos, da totalidade para as contradições e das contradições para a totalidade; e justamente neste processo de correlações em espiral no qual todos os conceitos entram em movimento recíproco e se elucidam mutuamente, atinge a concreticidade.

Totalidade não significa, portanto, a “soma de tudo”. Representá-la não exige conhecer “tudo que existe”, ter um “conhecimento perfeito” sobre o Todo e as Partes, como alegam alguns críticos deste conceito. Ainda que logicamente possível, tal conhecimento é empiricamente impossível; e, no entanto, a Totalidade funciona como uma abstração razoável, útil e necessária para que os novos conhecimentos adquiridos possam contribuir para uma melhor representação do mundo da concreticidade.

Estes novos conhecimentos adquiridos seriam como pedaços de um “quebra-cabeça” infinito que o processo de conhecimento se propõe a montar. Por ser infinito, no entanto, esta pareceria ser uma tarefa inútil, e ademais impossível, pois a peça poderia se situar em qualquer lugar da imagem total que se pretende representar. No entanto, a noção de Totalidade se constitui como um *mapa* deste “quebra-cabeça”, que permite um certo nível de conhecimento de “onde” aquela “nova peça” deve se encaixar, e “como” ela interage com as demais “peças” existentes.

Daí que negar a categoria da Totalidade leva ao irracionalismo, pois se perde o “mapa” a partir do qual o conhecimento da realidade se torna de algum modo possível. O movimento do mundo da concreticidade assume então uma perspectiva completamente arbitrária e contingente, como se não houvesse relações necessárias entre o Todo e suas Partes.

É possível conceber cada uma das Partes como uma espécie de Totalidade, que contém dentro de si elementos menores, partes constitutivas *etc.* O que não é possível, no entanto, é conceber cada uma das Partes como um Todo em si sem qualquer relação com a Totalidade que o subsume. Este foi em geral o equívoco do estruturalismo, conforme aponta KOSIK (1976, p. 61-62):

Se o conhecimento não determinou a destruição da pseudoconcreticidade, se não descobriu, por baixo da aparente objetividade do fenômeno, sua autêntica objetividade histórica, assim confundindo a pseudoconcreticidade com a concreticidade, ele se torna prisioneiro da intuição fetichista, cujo produto é a má totalidade. Neste caso, a realidade social é entendida como um conjunto ou totalidade de estruturas autônomas, que se influenciam reciprocamente. O sujeito desapareceu, ou mais exatamente o autêntico sujeito, o homem como sujeito objetivamente prático foi substituído por um sujeito mitologizado, reificado: fetichizado pelo movimento autônomo das estruturas. A totalidade materialisticamente entendida é a criação da produção social do homem, ao passo que, para o estruturalismo, a realidade surge da ação recíproca das combinações e estruturas autônomas.

O marxismo se constitui, portanto, como uma *dialética do concreto*, como dizia KOSIK; como uma *filosofia da práxis* no sentido de GRAMSCI. O pensamento de MARX não se confunde com as antinomias e limitações do marxismo *standard*, mecânico e contraditório. Seu modo de representação da realidade como *Totalidade concreta* supera as limitações presentes na fenomenologia, no existencialismo ou no estruturalismo, que são as filosofias ontológicas por excelência do século XX.

A filosofia da libertação buscará subsumir essa dialética do concreto, como fundamento de uma *práxis de libertação* que incorporará outras categorias impensadas no âmbito do pensamento marxista. A categoria fundamental que será incorporada a essa arquitetura será a *Exterioridade*, proposta por LEVINAS desde sua maior obra, *Totalidade e Infinito*.

3.1.2. O ser como Exterioridade e a Filosofia da Libertação

Segundo LEVINAS (2006, p. 294), o *exercício do ser* não é a Totalidade, mas sim a Exterioridade: “[...] *el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad*”.

Trata-se da Alteridade do outro “como Outro”, que irrompe em “meu” mundo a partir da *proximidade* do face-a-face. Este é o momento no qual o Outro, que tem uma Exterioridade absoluta em relação ao Eu, “aparece” como *rostro* em meu mundo, mas não é mera mediação deste Mundo: é um Outro.

Este Outro não é “outro eu”, e nem sequer é di-ferente, mas dis-tinto. Trata-se de uma subjetividade própria, positiva, impossível em meu próprio mundo, que só toma conhecimento do Outro na relação de proximidade, desde que minha atitude seja de Alteridade, e não de Alienação do Outro. Podemos dizer, por isso, que a Exterioridade do Outro tem uma subjetividade própria, positiva, que emana de sua corporalidade viva, e é, portanto, também uma *Interioridade* (LEVINAS, 2006, p. 303):

El ser es exterioridad y la exterioridad se produce en su verdad, en un campo subjetivo, para el ser separado. La separación se cumple positivamente como interioridad de un ser que se refiere a sí y se sostiene en sí.

A Interioridade do Outro é a Exterioridade absoluta para mim, para o meu mundo. E, do mesmo modo, para o Outro a minha interioridade é uma Exterioridade absoluta. Essa relação ocorre em todos os planos intersubjetivos, sempre que se constitua uma relação entre Eu/Tu, Nós/Vós *etc.* Trata-se, portanto, de uma relação constitutiva de *todos os campos práticos* (erótico, pedagógico, político, jurídico, econômico *etc.*), nos quais os sujeitos se relacionam em diferentes níveis e aspectos.

Por esse motivo, a Filosofia da Libertação toma a categoria da Exterioridade não apenas para a análise das relações intersubjetivas, mas também para a construção de uma (trans-)ontologia, compreendendo o *mundo da concreticidade* como o *produto da relação entre Totalidade e Exterioridade*. Ao buscar analisar a Totalidade do modo de produção capitalista, por exemplo, a Filosofia da Libertação não levará em consideração apenas aquilo que se encontra subsumido pela

Totalidade, mas analisará, sobretudo, as relações dessa Totalidade com a Exterioridade solidarizando-se sempre com o Outro e denunciando a injustiça de sua alienação, que é a negação do outro “como Outro” (DUSSEL, 2002a, p. 373):

O re-conhecimento *do outro, como outro*, como vítima do sistema que a causa – que vai além do reconhecimento hegeliano estudado por Honneth -, e a simultânea re-sponsabilidade por esta vítima, como experiência ética que Lévinas denomina “face-a-face” - que coloca em questão crítica o sistema ou Totalidade – é o ponto de partida da crítica.¹⁰⁵

A relação de “face-a-face” é a *Proximidade*, primeiro momento da *Filosofia da Libertação* (DUSSEL, 1977, p. 19-24), no qual se instaura uma situação intersubjetiva que pode ser de *dominação* ou de *alteridade*. Desse modo, assim como a relação entre patrão e trabalhador é um “face-a-face” no qual este último não é re-conhecido “como outro” (como ser humano com dignidade própria, que não pode ser roubado em sua corporalidade viva); é possível uma relação entre oprimido-oprimido, ou oprimido e “intelectual orgânico” no qual a Proximidade assume o caráter de *Alteridade*, confiança, solidariedade.

Este momento de Proximidade aproxima dois mundos dis-tintos; aproxima o “meu mundo” do “mundo do Outro”. Estes “mundos” são representações da *Totalidade* (segundo momento da Filosofia da Libertação, conforme DUSSEL, 1977, p. 25-34), que reúne *mundo* (como totalidade dos entes que são por relação aos seres humanos) e também o *cosmos* (como totalidade das coisas reais, conhecidas ou não pelos seres humanos).

Essa Totalidade possui inúmeras *Mediações* (terceiro momento da Filosofia da Libertação, conforme DUSSEL, 1977, p. 34-44), a partir das quais seu movimento dialético se desenvolve e pelos quais se estabelece relação com o sujeito concreto. Este, apesar de “inserido”, “imerso” neste mundo da Totalidade, contém dentro de si uma *Exterioridade* (quarto momento), um “mais-além” do próprio sistema, da Totalidade ontológica. Trata-se do outro não mais como parte do Mesmo, mas “como Outro” (DUSSEL, 1977, p. 51):

O outro como outro, isto é, como centro de seu próprio mundo (embora seja dominado ou oprimido) pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em meu mundo, no sistema. Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema é

¹⁰⁵ Grifos do autor.

funcional, profissional ou membro de uma certa estrutura, mas não é outro. É-se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante.

A Exterioridade do ser humano é uma positividade originária e absoluta, que não se encontra nem totalmente fora e nem totalmente dentro da Totalidade. É nesse sentido que se entende a Exterioridade como uma *transcendentalidade* interior à Totalidade, que se fundamenta por si própria, como *ser* que, quando incorporado pela Totalidade, passa a ser negado em muitas de suas potencialidades e peculiaridades, em função de critérios que são estabelecidos pelo próprio sistema.

A Totalidade subsume a Exterioridade sob a forma de *Alienação* (quinto momento, conforme. DUSSEL, 1977, p. 56-65), negação do outro “como Outro”. A “inclusão do Outro” apenas ocorrerá naquilo em que este seja *funcional* para o sistema vigente. Se este Outro não tiver qualquer atributo considerado funcional, a Alienação dará lugar à sua pura e simples *exclusão*, que é outro modo de negação da Alteridade.

A Totalidade sistêmica tende a totalizar-se, isto é, a buscar eternizar suas estruturas vigentes. Isso significa que toda positividade do *ser* como Exterioridade será considerada como uma ameaça à reprodução sistêmica, que deve ser então controlada ou, no limite, eliminada. O “absolutamente Outro” é, portanto, um inimigo do sistema, que elegerá seus “heróis” para promover a negação absoluta deste Outro: Júlio César nas Gálias; Hernán Cortés e Francisco Pizarro na América Latina; Napoleão Bonaparte na Rússia; Hitler na Europa; os exércitos imperialistas e colonialistas na África e Ásia *etc.*(DUSSEL, 1977, p. 58).

O outro, que não é diferente (como afirma a totalidade), mas distinto (sempre outro), que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado; não se lhe permitiu ser outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação. Alienar é vender algo ou alguém; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro.

É diante dessa negação, como “alienação” (opressão, exploração *etc.*) ou como “exclusão”, que o sujeito concreto irrompe desde sua Exterioridade sistêmica sobre a Totalidade dominadora a partir da práxis de *Libertação* (sexto e último momento da Filosofia da Libertação, DUSSEL, 1977, p. 63-75), que busca *negar a*

negação sistêmica afirmando a vida humana do Outro negado como novo fundamento do sistema futuro, pós-revolucionário (DUSSEL, 1977, p. 64):

A libertação não é uma ação fenomênica, intra-sistêmica; a libertação é a práxis que subverte a ordem fenomenológica e a transpassa numa transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto.

Vemos assim que o movimento do mundo da concreticidade (para usar o termo de KOSIK) não é puramente imanente, como movimento ôntico e ontológico produzido pela Totalidade sistêmica. Trata-se na verdade de um movimento *transcendente*, concebido pela Filosofia da Libertação não como um movimento “espiritual” (como ocorrera nas filosofias dualistas/idealistas), mas como um movimento (ana-)dialético que possui como ponto de partida uma *positividade absoluta* que está para além da Totalidade; que, desde o ponto de vista sistêmico, configura-se como um Nada, uma negatividade absoluta, mas que é pelo contrário uma positividade absoluta, ainda que sob forma potencial.

A Exterioridade é um “Ainda-Não”, fonte criadora de tudo que é considerado “impossível” desde o ponto de vista da Totalidade vigente. Sem a superação da Totalidade e das filosofias ontológicas correspondentes, as trans-formações históricas serão vistas sempre como um misterioso movimento (quicá um “acontecimento”) produzido pelo próprio sistema, e não como a irrupção neste sistema de uma positividade absoluta que se encontrava alienada, negada, excluída. A Filosofia da Libertação procura então compreender o movimento dialético da realidade tendo como ponto de partida a Exterioridade como um “Nada”, um “mais além” (ana-) da Totalidade vigente.

3.1.3. O método da Filosofia da Libertação: para além da dialética

Antes mesmo de escrever sua *Filosofia da Libertação*, na qual procurou sistematizar as categorias fundamentais desta nova e autêntica filosofia latino-americana nascente, DUSSEL já buscara refletir sobre o problema do método filosófico para esse novo pensamento crítico que começara a surgir desde o final da década de 1960. O resultado dessa reflexão consta no livro *Método para uma filosofia da libertação*, que buscou realizar uma ampla revisão sobre o *método dialético* ao longo da história da filosofia, chegando assim à formulação de um novo

método que propugna ir além da própria dialética.

A dialética é vista aqui como uma *ontologia fundamental*, pois busca construir uma descrição radical que abre um horizonte a partir do qual todos os entes poderão ser pensados. Porém, seu sentido original como *busca da verdade do ser* (como em ARISTÓTELES) passará na filosofia moderna (desde DESCARTES até HEGEL) a ser o caminho em *busca da consciência, da subjetividade*, a partir da qual algumas ideias fundamentais serão dedutivamente extraídas.

Será com HEGEL que o método dialético ganhará centralidade como método filosófico. No entanto, com este autor a dialética não se resume a um método para conhecer a realidade, mas configura-se como o *próprio movimento da realidade*. Vemos, portanto uma *identificação entre ser e pensar*, já que, na perspectiva hegeliana, *o real é racional e o racional é o real*.

Ao invés de conceber o movimento dialético a partir das categorias da “tese, antítese e síntese”, HEGEL conceberá esse movimento sob a tríade “afirmação, negação, e negação da negação”. Desse modo, contra o subjetivismo absoluto de FICHTE, a perspectiva hegeliana partirá (embora negativamente) de categorias empíricas, provenientes da *faticidade*, do nível ôntico, construindo mediações a partir de categorias lógicas, cosmológicas e históricas (DUSSEL, 1986, p. 81-82).

HEGEL rejeita, portanto, a absolutização do sujeito em prol da concepção da dialética como movimento no sentido do Absoluto, de onde o *sistema* partirá devolutivamente. Esse movimento que vai da experiência até o Absoluto será descrito na *Fenomenologia do Espírito*, enquanto a divisão (ou exposição) do ser estará descrita na *Ciência da Lógica*.

Diferente de ARISTÓTELES, no entanto, HEGEL não trata do ser, mas sim da essência (como “em si”), que é produto da mediação com a consciência, sendo então o saber sob a forma de *conceito*. A dialética se apresenta então como movimento negador das determinações finitizantes do Absoluto, que des-limita e abre o objeto a novos objetos, como experiência espiritual por excelência.

Diferente de PLATÃO, para quem a dialética era o saber último e definitivo, para HEGEL ela será o saber primeiro, uma verdadeira introdução à filosofia, como passagem da não-verdade para a verdade do saber absoluto; a morte da cotidianidade e a vida do Absoluto. A dialética é então a negação do mundo imediato da sensibilidade e do entendimento, e a positividade da experiência, como saber de um novo objeto que a dialética visibiliza.

O ser é para HEGEL o conceito somente *em si*; suas determinações são os entes como “ser-aí”, originados pelo ser. Como movimento do próprio sistema, a dialética se origina então no Absoluto indeterminado, como pura negatividade ontológica, do ser como conceito em-si que se cinde e desemboca no finito, como *ser-aí*. Ao mesmo tempo, a dialética será também a superação que ultrapassa as oposições e que se eleva ao saber absoluto, culminando então na Idéia (representação filosófica de Deus, na filosofia hegeliana). Conforme DUSSEL (1986, p. 123-124):

A dialética é o movimento imanente do absoluto como subjetividade absoluta que, no espírito finito no qual se manifestam, como consciência o espírito absoluto, parte do *factum* da experiência cotidiana e, *in-volutivamente*, alcança o ser como ponto de partida do sistema. O saber como filosofia, descobre por sua vez, o movimento *imanente* do próprio Deus que se desdobra no cosmos e na história da humanidade como momento necessário de sua essência.

O início da ruptura da dialética hegeliana ocorrerá com SCHELLING, que *des-identifica* o ser e o pensar, criticando a Idéia como Deus e baseando-se num empirismo material que partia positivamente da história da simbologia dos povos (como mitologias), identificando as possibilidades de revelação da liberdade para além da própria capacidade da razão.

Essa existência real e sensível está para além da ciência, da razão ou da filosofia como ontologia. A fé num sentido meta-físico (e não teológico) é um abrir-se à liberdade infinita do outro absoluto, pavimentando assim o que DUSSEL (1986, p. 137) denomina como o início da “*superação da ontologia imperial europeia*”, tema que já estava inscrito na Filosofia da Libertação latino-americana (DUSSEL, 1977, p. 58):

A conquista da América Latina, a escravidão da África e sua colonização da mesma forma que a da Ásia, é a expansão dialética dominadora do “mesmo”, que assassina “o outro” e o totaliza no “mesmo”. Esse processo dialético-ontológico tão enorme na história humana simplesmente passou despercebido à ideologia das ideologias [...]: a filosofia moderna e contemporânea europeia.

Essa fé metafísica assumirá em FEUERBACH uma perspectiva antropológica, e influenciará diretamente MARX (tal como já vimos no item 1.2 desta tese). Influenciará também a Filosofia da Libertação, que tomará as temáticas da

Exterioridade e da *Alteridade* propostas por LEVINAS para *re-construir a dialética*, não mais como uma *ontologia da identidade* (ou da Totalidade), mas como uma *ética antropológica*, uma *meta-física histórica*, uma *dialética pedagógica da libertação* (DUSSEL, 1986, p. 196):

O método dia-lético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método dia-lético é a expansão dominadora da totalidade desde si; a passagem da potência para o ato de “o mesmo”. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para “servi-lo” criativamente.

A analética não leva em conta apenas o rosto sensível do Outro (antropológico), mas exige colocar-se a serviço deste Outro por meio de um trabalho criador, convertendo-se assim numa *econômica*, numa *erótica*, numa *pedagógica*, numa *política da libertação*. O rosto do oprimido será então a revelação, no plano da Totalidade sistêmica, de uma Alteridade negada, constituindo-se como o verdadeiro ponto de partida do novo método filosófico, cujas etapas são as seguintes (DUSSEL, 1986, p. 197-198):

O movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e *ontologicamente* para o fundamento. Em segundo lugar, de-monstra *cientificamente* (epistemática, apo-diticamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível a uma de-dução ou de-monstração a partir do fundamento: o “rosto” ôntico do outro que, sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é *ana-lética*: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa *revelação do outro* já é um quarto movimento, porque a negatividade primeira do outro questionou o nível ontológico que, agora é criado com base num novo âmbito. O discurso se faz ética e o nível fundamental ontológico descobre-se como não originário, como aberto a partir do ético, que se revela depois [...] como o que era antes [...]. Em quinto lugar, o mesmo nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido, e estas possibilidades como práxis analética transpassam a ordem ontológica e se adiantam como “serviço” na

justiça.¹⁰⁶

O movimento analético é, portanto, intrinsecamente *ético*, e não meramente teórico. A aceitação do Outro “como Outro” é já uma opção ética. *Saber ouvir* será outra característica constitutiva desse método, como o escutar permanente na história e na vida cotidiana das lutas por libertação. Lutas estas que são desenvolvidas pelos oprimidos, a quem o filósofo analético deverá ouvir com humildade e respeito, buscando *aprender* constantemente com os ensinamentos dos oprimidos.

Ao incorporar a Exterioridade para a análise do mundo da concreticidade, a Filosofia da Libertação não pode mais se contentar com a mera *dialética* como método de análise do concreto. As filosofias ontológicas não consideram a categoria da Exterioridade, acreditando que o movimento da Totalidade é fechado, dialético, imanente. Assim, o capitalismo seria explicável pela descrição meramente ôntica-ontológica que parte da “Mercadoria”; o direito moderno-colonial seria compreensível a partir de uma teoria da norma e do ordenamento jurídico; a política seria compreensível a partir das instituições (sistêmicas) do campo político *etc.*

A perda da Exterioridade como critério fundamental e ponto de partida é o que leva a estas fetichizações, que estão presentes em praticamente todo o “marxismo ocidental”, porém surpreendentemente não é a perspectiva do próprio MARX. É que, como argumenta DUSSEL (2007b), a principal obra marxiana – *O Capital* – apenas estabelece a *mercadoria* como ponto de partida em virtude de seu *método de exposição*, mas tem como fundamento primeiro o conceito de *trabalho vivo*, que é um atributo da *corporalidade viva* e da *subjetividade* do trabalhador, não como mera *força de trabalho* alienada, mas como atributos positivos do ser humano “como Outro”, como sujeito vivente, com necessidades, desejos *etc.*

Este *trabalho vivo* cria valores do “Nada” em relação ao Capital, e estes valores são subsumidos pelo modo de produção capitalista (como Totalidade concreta), cujo movimento imanente está voltado pura e simplesmente à acumulação ampliada de Capital. Como produto imanente dos ciclos de reprodução do Capital teremos apenas a alienação contínua e permanente dos trabalhadores, condicionados como “força de trabalho”, como “exército industrial de reserva” e, sobretudo no caso dos países dependentes, numa massa de subproletários que são submetidos às mais terríveis condições de miséria e de superexploração. Outro

¹⁰⁶ Os grifos são do autor.

produto da imanência do capitalismo, como demonstra o próprio MARX (1976c), é a produção de crises cíclicas cada vez mais graves e profundas, mas que de modo algum se constituem por si sós como “janelas revolucionárias” de forma mecânica ou automática.

Vislumbramos assim no próprio MARX, ainda que de forma implícita, a categoria da Exterioridade tal como o conceberam LEVINAS e DUSSEL. O marxismo de MARX é uma *ana-dialética do concreto*, uma *filosofia da práxis de libertação* da Exterioridade alienada, oprimida pela Totalidade dominadora capitalista.

3.1.4. Campos e sistemas sociais

Avancemos um pouco mais nosso discurso, submergindo agora na análise *crítica* (pois tem como ponto de partida a Exterioridade das vítimas) da Totalidade propriamente dita. Longe de ser um conceito “meramente filosófico”, a Totalidade é o conceito fundamental para a análise da sociedade, constituindo-se como categoria fundamental da sociologia crítica e decolonial de Aníbal QUIJANO (2007, p. 104):

Una totalidad histórico-social es un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo y conflictivos [...] Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, conflictiva con la del conjunto. En ello reside la noción de cambio histórico-social.

Vemos aqui que o sociólogo peruano concebe a Totalidade histórico-social como um único campo social marcado pela articulação de diversos “âmbitos” e “elementos” historicamente heterogêneos, podendo assumir uma autonomia relativa e que pode ou não gerar conflitos em relação com seu conjunto. Trata-se, portanto, de uma concepção alternativa à clássica relação entre “infra-estrutura e super-estrutura” representada pelo marxismo *standard*, e constitui-se em tema que suscita até hoje grandes polêmicas, sobretudo na sociologia.

DUSSEL, por sua vez, tem manifestado em suas obras mais recentes a possibilidade de superação das dicotomias estruturalistas a partir de uma concepção

alargada da teoria dos campos sociais formulada por Pierre BOURDIEU. Nesse sentido, o “campo” segundo DUSSEL (2009, p. 90) é

[...]categoría para situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones, en las que el sujeto opera como *actor* de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados numerosos *sistemas* y *subsistemas* – en un sentido semejante al de N. Luhmann –. Estos *campos* se recortan dentro de la totalidad de “mundo de la vida cotidiana”.¹⁰⁷

Trata-se, portanto, de uma *subsunção* da teoria dos *campos sociais* de BOURDIEU e da teoria dos *sistemas sociais* de LUHMANN, reconstruídas sob a ideia de que os diversos campos sociais (econômico, político, cultural *etc.*) constituem-se como campos práticos marcados pela tensão permanente entre Totalidade e Exterioridade. A Exterioridade é, portanto, um elemento presente dentro do *campo* social, relacionando-se de forma mais ou menos conflituosa com os diferentes *sistemas* sociais, que seriam as manifestações sistêmicas da Totalidade concreta.

Cada campo social é constituído assim por diversos sistemas sociais, que se articulam entre si de formas mais ou menos complexas. O *campo econômico*, por exemplo, seria constituído atualmente por um sistema dominante capitalista, mas que “convive” com (e na verdade pressiona, busca dominar) outros sistemas econômicos (cooperativistas, socialistas, comunitários *etc.*).

A pluralidade de sistemas é, portanto, uma realidade nos diversos campos sociais. Porém, como adverte DUSSEL (2014, p. 273-274):

No deben confundirse los campos o sistemas, pero tampoco autonomizarlos absolutamente o jerarquizarlos (como última instancia o infra-estructura [lo económico] o instancia supra-estructural [lo político]).

Isso não impede que haja, em cada campo social, a presença de sistemas sociais dominantes e dominados, e nem que a expansão dominadora de um dado sistema social faça com que um certo campo social como um todo se sobreponha aos demais. Desse modo, vemos que a expansão do sistema econômico capitalista propiciou a construção de relações de dominação perante outros modos de produção empiricamente existentes (AMIN, 1976), ao mesmo tempo em que passou

¹⁰⁷ Os grifos são do autor.

a influenciar de forma decisiva as relações sociais nos campos político, cultural, religioso *etc.*

O sujeito concreto, concebido em sua Alteridade absoluta como Exterioridade, será *subsumido* dentro de cada campo social sob a condição de *agente*. Segundo BOURDIEU (2009a, p. 31), “[...] o limite de um campo é o limite dos seus efeitos ou, em outro sentido, um agente ou uma instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que nele os produz”.

Dentro do *campo* social, este *agente* encontra-se subsumido por um dado *sistema* social. Essa subsunção poderá respeitar a Alteridade do sujeito no caso de sistemas sociais considerados mais justos¹⁰⁸, ou poderá negá-la, aliená-la, com base em critérios estritamente *autopoiéticos*, que não tomam o sujeito “como Outro”.

BOURDIEU (2009a, p. 10) concebe o campo social como um espaço marcado por interações simbólicas, por um caráter comunicativo que emana dos símbolos propriamente ditos:

Os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral”.

Não se trata, no entanto, de um “interacionismo” meramente comunicativo, pois os campos sociais possuem conteúdo simbólico pelo fato de serem estruturas sociais, ou, como diz o autor, por serem “estruturas estruturadas estruturantes” (BOURDIEU, 2009a, p. 11):

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”.

Como “estruturas estruturadas e estruturantes”, os campos sociais possuem características próprias de funcionamento, instituições, princípios, além de uma noção de *capital* própria daquele campo, que será o princípio básico de hierarquização e classificação dos agentes dispersos ao longo do campo. A

¹⁰⁸ Visto que a ideia de sistemas sociais perfeitos é logicamente possível, mas empiricamente impossível.

interação entre os agentes em todos os campos sociais existentes é o que produz a dinâmica complexa da realidade social concreta, conforme aponta BOURDIEU (2009a, p. 135):

Como espaço multidimensional de posições baseado em valores que consideram diferentes variáveis, o campo social será “habitado” por agentes que se distribuem conforme o volume global de “capital” que possuem, e segundo a composição dos diferentes capitais reconhecidos por cada campo social.

Cada *sujeito é agente* em cada um dos *campos sociais* existentes, portador de uma dada soma de capital dentro de cada um desses campos. Assim, um sujeito com muito capital econômico pode vir a ter pouco capital cultural, político *etc.* Ou ainda poderá ter muito capital político, porém pouco capital econômico, cultural *etc.* A classificação social dos sujeitos dentro de cada sociedade deverá levar em consideração o *capital social global*, que é a soma de todos os capitais que um agente possui dentro de cada campo.

Conforme demonstra Aníbal QUIJANO (2007), os métodos de classificação social adotados pela sociologia tradicional são insuficientes para compreender o modo real de hierarquização social imposto pela sociedade moderna-colonial, sobretudo no que se refere às sociedades periféricas. Isso porque tais métodos se limitam a aspectos relacionados quase exclusivamente ao campo econômico, e adotando ademais uma série de conceitos sociológicos pertinentes apenas para a realidade europeia.

Segundo o sociólogo peruano, o próprio MARX foi profundamente influenciado pelo modo de classificação social proposto por SAINT-SIMON, estritamente econômico e completamente eurocêntrico. MARX apenas superará essa perspectiva ao final de sua vida, quando do debate com os chamados “populistas russos”¹⁰⁹, tema completamente esquecido (e quiçá até suprimido) pelos marxismos em geral.

Criticar o eurocentrismo e o economicismo presentes nos métodos tradicionais de classificação social é uma tarefa teórica do pensamento decolonial, o que não significa cair no relativismo anti-econômico pós-moderno, que confere uma ingênua primazia ao campo cultural e desconsidera o papel decisivo que o campo econômico efetivamente exerce. Como ressalta BOURDIEU (2009a, p. 135), na

¹⁰⁹ É essa também a opinião de DUSSEL (2007b, p. 243-261).

análise do *capital social global* de cada agente, o capital econômico tem sempre um peso fundamental:

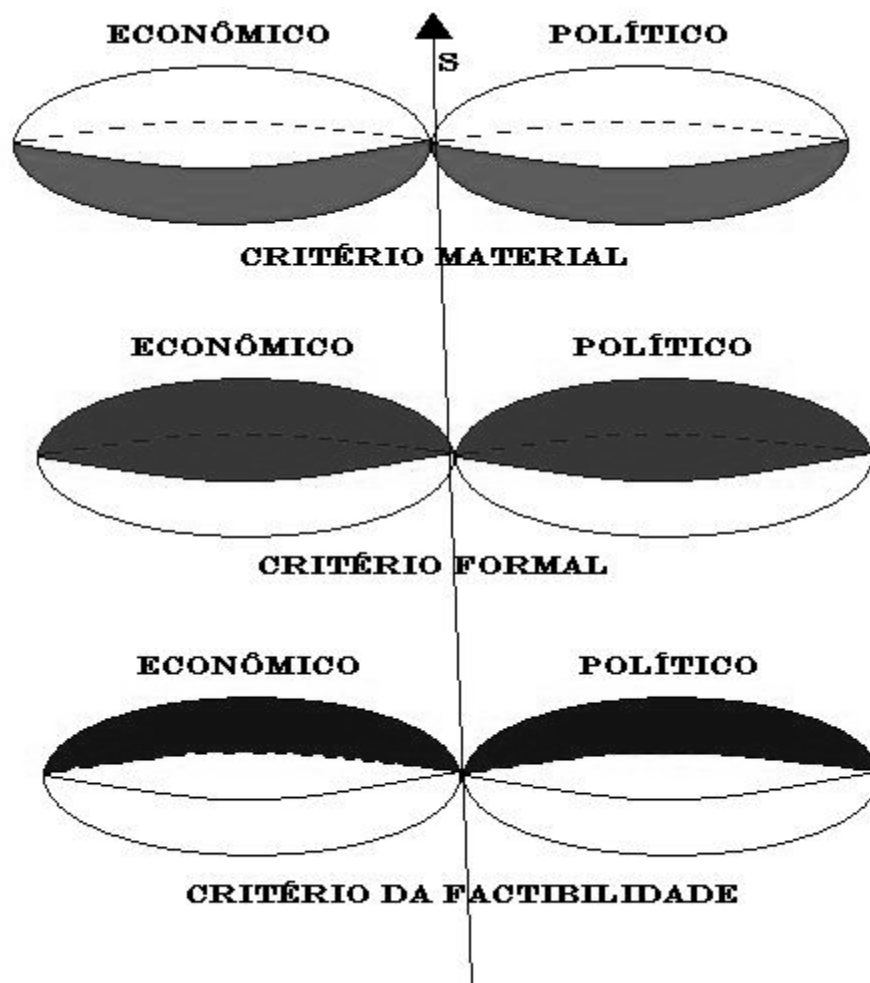
[...] Pode-se assim construir um modelo simplificado do campo social no seu conjunto que permite pensar a posição de cada agente em todos os espaços de jogo possíveis (dando-se por entendido que, se cada campo tem a sua lógica própria e a sua hierarquia própria, a hierarquia que se estabelece entre as espécies do capital e a ligação estatística existente entre os diferentes haveres fazem com que o campo econômico tenda a impor a sua estrutura aos outros campos.)

Essa tendência da imposição do campo econômico aos demais campos sociais se deve ao fato de a economia estar diretamente relacionada com a *produção e reprodução da vida humana*, que é o critério fundamental que move a atuação de todo ser humano como ser vivente. Trata-se de um campo *material* por excelência, ainda que também contenha dentro de si critérios formais e de factibilidade, ao menos dentro da proposta analítica de DUSSEL (2014, p. 215-296).

Percebemos ademais que, segundo a análise que antes fizera sobre o *campo político*, DUSSEL (2006; 2014) na verdade considera que *todo campo social* se orienta por estes 3 (três) critérios (material, formal e factibilidade) para a sua estruturação interna. Isso significa que mais que uma “sobredeterminação econômica”, o que ocorre é que o critério *material* da produção e reprodução da vida humana está presente de algum modo em *todos os campos sociais*, e acaba de algum modo se impondo aos demais critérios. Desse modo, mesmo os campos que têm a prevalência do critério *formal* (caso da política ou do direito, por exemplo) também atendem “em última instância” ao critério material, que está presente em todos os campos sociais.

Há, portanto, uma relação complexa que se institui entre todos os campos sociais que constituem a *sociedade histórico-concreta*, pois em todos eles os critérios *material*, *formal* e de *factibilidade* atuam de modo transversal. Como podemos ver na figura 2 abaixo, os campos sociais (econômico, político *etc.*) se conectam no plano da singularidade de cada sujeito (S), tendo os critérios material, formal e de factibilidade como planos transversais.

Figura 2: Similaridades entre os campos sociais conforme seus respectivos critérios material, formal e de factibilidade.



Como vimos no capítulo anterior, estes três critérios estão relacionados com as condições mínimas e necessárias para a vida humana, constituindo-se como critérios éticos por excelência. Tais critérios não são meramente opcionais, mas *necessários* para que a vida humana seja possível empiricamente. É em virtude disso que DUSSEL propõe a *subsunção da ética* pelos diversos campos sociais, não como critérios estritamente éticos, mas como critérios próprios de cada campo, que subsumem os critérios éticos.

Trata-se do “princípio da coerência”, que segundo DUSSEL (2009, p. 393) “[...] se aplica en cambio a diferentes acciones que tienen el mismo principio ético por analogado principal, y que se cumple en diversos ‘campos’”. Isso é o que faz o autor afirmar a ética como “filosofia primeira”, que deve ser subsumida pelas filosofias dos diferentes campos sociais (filosofia política, filosofia econômica, filosofia do direito, filosofia da cultura etc).

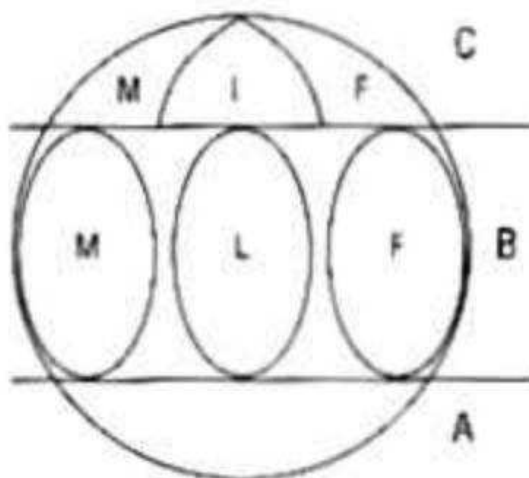
A ética não existe como um *campo social* propriamente dito, mas como o *conhecimento primeiro* a partir do qual é possível pensar as condições necessárias para a atuação ética do agente em cada um dos campos nos quais esteja imerso. A posição do *agente* dentro do *campo* é uma espécie de “nó”, é um “ponto” dentro de uma complexa teia de relações entre os campos e sistemas sociais.

Ademais, conforme vemos na Figura 3 abaixo, os sujeitos enquanto agentes (A) dentro de cada campo social estão imersos num conjunto de princípios (C), de regras operativas e valores que conferem autonomia (relativa) ao campo; e também por instituições (B) que dão concreticidade operativa ao campo, fazem valer as regras para a distribuição de capital social dentro de cada campo.

O plano dos *Princípios* (C) demarca o campo, dá fechamento operativo a ele e constitui o modo de relação do campo com os demais campos sociais. Constitui, portanto, as regras do campo, a noção de capital, o modo de funcionamento interno (entre os diversos sistemas internos, por exemplo) *etc.* Por isso, como na figura abaixo, procura-se representar este nível como a fronteira externa do campo, que envolve o plano dos agentes e das instituições.

O plano das *Instituições* (B) define as estruturas concretas dentro das quais os agentes se movem cotidianamente. Assim como é possível mudar as “regras do jogo” (plano dos princípios operativos do campo), também é possível mudar as instituições existentes. Esta será uma tarefa dos agentes, que se localizam no plano das *Ações* (A), momento da Singularidade da ação concreta, que deve levar em consideração uma série de variáveis não apenas de um único campo, mas de todos os campos que afetam aquela ação histórico-concreta.

Figura 3: “Os três níveis do político e as três esferas do institucional ou normativo” (DUSSEL, 2006, p. 52).



Elucidação do esquema: A: nível da ação estratégica. B: nível das instituições. C: nível dos princípios normativos. M: esfera material em B ou princípio material em C. L: esfera do sistema de legitimação ou democrático em B, ou princípio democrático em C. F: esfera de factibilidade em B, ou princípio de factibilidade estratégica em C.

O agente é então um “nó”, ponto central desse complexo novelo de campos que se articulam na realidade concreta. Uma única ação por parte de um agente pode acarretar consequências em diversos campos sociais: a privatização irresponsável dos recursos naturais pelos representantes políticos, por exemplo, é uma ação que emana do campo político e tem profundas influências e consequências econômicas, ecológicas, além de ser uma ação com forma jurídica própria (como “ato jurídico perfeito”).

Como dissemos, a articulação de todos os campos sociais é o que constitui o *campo da sociedade*, espaço social multidimensional ou “campo de campos”, que seria o modo de representação sociológica do *mundo*, como conexão entre Totalidade e Exterioridade, mundo concreto e complexo no qual os sujeitos vivem efetivamente. Dentro desse espaço social, os critérios formal e de factibilidade se contactam de modo transversal, sendo, porém, o critério *material* a base fundamental, como reconhece BOURDIEU (2009a, p. 153):

[...] Na realidade, o espaço social é um espaço multidimensional, conjunto aberto de campos relativamente autônomos, quer dizer, subordinados quanto ao seu funcionamento e às suas transformações, de modo mais ou menos firme e mais ou menos direto ao campo de produção econômica: no interior de cada um dos subespaços, os ocupantes das posições dominantes e os ocupantes das posições

dominadas estão ininterruptamente envolvidos em lutas de diferentes formas.

Essa “subordinação” ao campo econômico, afirmada por BOURDIEU, será aqui concebida como a afirmação da *prevalência do critério material, da produção e reprodução da vida humana*, como já dissemos. Sendo o campo econômico o campo material por excelência, podemos compreender a importância que o sociólogo francês dá para o seu papel em relação aos demais campos.

A dinâmica do *campo da sociedade*, como espaço social multidimensional, se dá como movimento *analético*, pois, como vimos no item anterior, trata-se do movimento da Exterioridade articulada com a Totalidade. Já a dinâmica de cada um dos sistemas sociais, como entes intramundanos e inseridos dentro de cada campo social, se dá como movimento *ôntico* (DUSSEL, 1977, p. 35). Por isso, compreender o movimento do campo econômico não é por si só um movimento dialético, mas será estritamente ôntico até que se conceba a articulação entre o campo econômico e os demais campos sociais.

Isso é o que explica o fato de *O Capital* de MARX não ser uma obra estritamente econômica, mas que, como *crítica da economia política*, constrói uma série de conceitos e categorias que buscam explicar o movimento dialético do Capital, que emana do campo econômico, mas que se articula com os campos político, cultural, jurídico *etc*¹¹⁰. Seu método será na verdade *analético*, pois além de traçar uma crítica que perpassa diversos sistemas sociais da Totalidade concreta, *seu ponto de partida será a corporalidade vivente do ser humano*, detentor de *trabalho vivo* a partir do qual *cria valor*. O *trabalho vivo* é uma característica da *Exterioridade* humana dentro do *campo econômico*, que será *subsumida* pelo *sistema econômico concreto* de diferentes formas (como trabalho escravo, servil, assalariado *etc.*), segundo o “modo de produção” existente (escravismo, feudalismo, gamonalismo, capitalismo *etc.*).

O movimento da *sociedade*, do *social*, como *campo de campos* que tem os agentes como “nós” ou “pontos”, será também um movimento *analético*, já que estes *agentes* são sujeitos humanos concretos, corporalidades viventes, subjetividades positivas como Exterioridades que imergem na Totalidade sistêmica sob a condição de *agentes*. E estes agentes podem atuar de diferentes formas, inclusive no sentido

¹¹⁰ Vide nesse sentido as referências ao campo jurídico presentes nos três tomos de *O Capital*, mapeadas por PAZELLO (2014).

de colocar em crise o próprio campo, transformá-lo, alterar as “regras do jogo”, revolucioná-lo (BOURDIEU, 2009a, p. 150):

No processo de luta que ocorre de modo constante dentro de cada campo social, a própria noção de “capital” pode ser questionada e colocada em disputa, de modo a subverter toda a composição do campo.

BOURDIEU concebe, portanto, que os agentes de cada campo social têm um dado *habitus*, conceito que pretende demonstrar o *papel criativo do sujeito*, que não é mero “suporte de uma estrutura” como afirmava o estruturalismo. Este *habitus* é o meio pelo qual o sujeito, na condição de *agente* dentro do campo, busca atuar de modo factível para afirmar a sua dignidade, a sua *Exterioridade*, que é o inédito dentro da Totalidade concreta, do sistema social propriamente dito. Daí que seja um ato *criativo*, de *criação* por parte do sujeito concreto.

A *criação* é o ato transcendental a partir do qual o sujeito concreto *cria* algo desde o “Nada” (para a Totalidade sistêmica). Daí que a *transformação do mundo* (dos sistemas, dos campos, da Totalidade sistêmica *etc.*) seja o produto da *práxis criativa* do sujeito humano *como* Outro, como Exterioridade absoluta.

Portanto, todas as complexas estruturas sociais (estruturantes e estruturadas) que tratamos neste item estão sempre suscetíveis à transformação por parte dos sujeitos concretos, entre os quais os *militantes* (de movimentos sociais, de partidos políticos críticos *etc.*) são aqueles que potencialmente desenvolvem uma práxis de libertação em todos os campos sociais da realidade concreta, e que há que disseminar enquanto práxis de toda uma nova sociedade que há que *construir*.

Diante dessa práxis de libertação, os sistemas sociais tendem a se fechar, a reforçar sua pretensão de auto-referência. Buscam “incluir-la” no Mesmo, impedindo as trans-formações sistêmicas mais significativas. Veremos nos próximos itens as consequências destas “tensões analéticas” (ou “tensões criativas”, como diria GARCIA LINERA, 2012) para a luta pelos direitos humanos, primeiramente no campo jurídico e depois no campo político.

3.2. Os direitos humanos e a analética social do Direito

Após termos exposto uma proposta de fundamento crítico e decolonial para

os direitos humanos (capítulo 2), além de um grande “mapa de mapas” para o conhecimento da realidade social concreta (item 3.1), podemos passar à construção de mapas mais específicos, de “maior escala”. O “mapa de mapas” da relação entre Totalidade e Exterioridade, como conexão entre os diversos *campos sociais*, tinha uma escala muito *reduzida*, e ao mesmo tempo um altíssimo nível de *concreticidade*.

Muitas vezes se confunde as noções de abstrato/concreto com as ideias de geral/específico, considerando então que o modelo que traçamos no item anterior seria “abstrato”. Na verdade, o *mundo* é o nível da *pura concreticidade*, e conceitos e categorias como os *campos* e *sistemas sociais* são abstrações que permitem a reprodução (sempre imperfeita) no plano das ideias da complexidade desse mundo real. Um sistema social concebido de forma isolada é, portanto uma *abstração*, mas que pode ser necessária para a compreensão da especificidade de determinados fenômenos.

Desse modo, o método dialético de exposição de MARX (que buscava permitir a seus leitores compreender a dinâmica complexa da economia capitalista) ascende *do abstrato ao concreto*, ou seja, parte da *mercadoria* como uma *abstração* (já que a mercadoria não existe por si só, mas depende da existência de um *mercado*, com outros agentes econômicos, um sistema produtivo, um sistema de circulação *etc.*), e terá em seu último nível o *mercado mundial*¹¹¹, como conceito de maior concreticidade.

O que buscaremos constituir neste item 3.2 é uma espécie de “mapa geral” do *campo jurídico*, identificando a posição e o papel dos direitos humanos dentro dele, além do modo como este campo essencialmente *simbólico* interage com os demais campos sociais. Trata-se, portanto, de um mapa de “maior escala” que aquele que construímos no item anterior, mas que está num nível de abstração maior. Isso significa que tudo o que dissemos anteriormente quanto aos *campos* e *sistemas sociais* em geral deverá ser subsumido em nossa análise do campo jurídico. Ademais, o presente item configura-se mais como um diálogo que propomos desde a Filosofia da Libertação com a teoria do *campo jurídico* de Pierre BOURDIEU (2009a, cap. 8), com a *dialética social do Direito* de Roberto LYRA FILHO (1999) e com a *teoria marxista do Direito* de Evgenii PACHUKANIS (1989).

¹¹¹ Vide nesse sentido um detalhamento dos planos de elaboração de *O Capital* em ROSDOLSKY (2001) e compare-se com DUSSEL (1988, 2004, 2007b).

3.2.1. O campo jurídico: algumas definições

Como campo *prático, intersubjetivo*, tal como vislumbráramos na Figura 3 anteriormente analisada, o campo jurídico possui 3 (três) níveis de sistematicidade internos: o nível dos *Princípios* operativos do campo; o nível das *Instituições* que o estruturam; e o nível das *Ações*, momento da singularidade da *práxis* dos agentes inscritos dentro do campo jurídico. Desse modo, os *princípios operativos* definirão as regras e os valores que de-marcam o campo jurídico, o conceito de *capital jurídico* reconhecido pelo campo, os critérios e condições pelos quais uma dada ação seja reconhecida (validada) em sua “juridicidade” pelo campo, o modo de contato entre os diversos *sistemas jurídicos* empiricamente existentes (o fenômeno do pluralismo jurídico) *etc.*

Como qualquer outro campo social, o campo jurídico é uma “estrutura estruturada e estruturante” de caráter *relacional*, o que significa dizer que os diversos *agentes* inscritos dentro do campo assumem posições específicas, e lutam pelo *capital jurídico*, concebido por BOURDIEU (2009a, p. 212) como *capital simbólico* que atribui o “direito de dizer o direito”:

O campo jurídico é o lugar da concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa distribuição (*nomos*) ou a boa ordem, na qual se defrontam agentes investidos de competência ao mesmo tempo social e técnica que consiste essencialmente na capacidade reconhecida de interpretar (de maneira mais ou menos livre ou autorizada) um *corpus* de textos que consagram a visão legítima, justa, do mundo social. É com esta condição que se podem dar as razões quer da autonomia relativa do direito, quer do efeito propriamente simbólico de desconhecimento, que resulta da ilusão de sua autonomia absoluta em relação às pressões externas.

O *capital jurídico* é assim um tipo próprio de *capital social*, mas que sofre grande influência dos capitais presentes nos demais campos sociais, sobretudo o *capital cultural* e o *capital político*. O reconhecimento da *capacidade de interpretar* de um dado agente é o modo de *transformação de um capital cultural* (os estudos, a formação cultural, jurídica *etc.*) em *capital propriamente jurídico*. Ademais, o *capital político* de um agente pode *transformar-se em capital jurídico* a partir do momento em que este agente logra assumir posições de prestígio (com *capital jurídico* acumulado) dentro do campo jurídico.

Como ressalta BOURDIEU, o capital jurídico é um capital simbólico por excelência, pois estabelece um *poder de nomeação* ao agente, como *poder de dizer o direito*. Esse *poder* necessita do *reconhecimento* por parte dos demais agentes inscritos no campo, e, portanto, o exercício desse poder simbólico não se explica apenas pelo próprio campo jurídico, mas demanda a compreensão de suas conexões com os demais campos sociais (incluído o próprio campo religioso), pois muito do poder simbólico do direito está relacionado a perspectivas mítico-religiosas, conforme BOURDIEU (2009a, p. 224-225).

[...] o conteúdo prático da lei que se revela no veredicto é o resultado de uma luta simbólica entre profissionais dotados de competências técnicas e sociais desiguais, portanto, capazes de mobilizar, embora de modo desigual, os meios ou recursos jurídicos disponíveis, pela exploração das “regras possíveis”, e de utilizá-los eficazmente, quer dizer, como armas simbólicas, para fazerem triunfar a sua causa; o efeito jurídico da regra, quer dizer, a sua *significação* real, determina-se na relação de força específica entre os profissionais, podendo-se pensar que essa relação tende a corresponder (tudo o mais sendo igual do ponto de vista do valor na equidade pura das causas em questão) à relação de força entre os que estão sujeitos à jurisdição respectiva.¹¹²

O “monopólio dos profissionais” no campo jurídico, no sentido dado por BOURDIEU, é na verdade uma característica do *sistema jurídico moderno-colonial*, que alcança hoje complexos níveis de sistematicidade, mas que está longe de ser uma característica “natural” ou “intrínseca” do campo jurídico. Na verdade, trata-se de um produto da própria noção de *capital jurídico* tal como é reconhecida dentro deste sistema jurídico próprio, e que pode assumir outras configurações em outros sistemas jurídicos concretos.

Desse modo, em muitas tribos indígenas, por exemplo, o “direito de dizer o direito” (definição por excelência do *capital jurídico*, como vimos acima) não é atribuído a um agente em função de procedimentos burocráticos (ex: realização de concursos públicos) ou políticos (como na eleição de um legislador), mas está relacionado a outros tipos de capital, como o capital *cultural* ou o capital *religioso* por exemplo. Isso significa que a própria noção de *capital* dentro de cada sistema jurídico concreto é suscetível a transformações (necessárias, a nosso ver), pois longe de ser “natural”, é na verdade um mecanismo social que produz distinções, hierarquizações, já que cada agente poderá ter “muito” ou “pouco capital”,

¹¹² O grifo é do autor.

dependendo de como este capital seja concebido.

A definição do que um dado sistema jurídico reconhecerá como capital jurídico não é um problema estritamente jurídico, mas uma definição *política, cultural* e até mesmo *religiosa* dada dentro de cada grupo social. Como nenhum grupo social é completamente homogêneo, podemos dizer que os *grupos dominantes tendem a impor aos demais* (por *consenso* ou pela *força*, como *hegemonia* ou como mera *obediência* a uma situação de *dominação*) a noção de *capital jurídico* daquele dado sistema (DUSSEL, p. 1983, p. 149):

[...] El poder dominante impone su derecho como el derecho de la totalidad social. Por ello, todo *derecho vigente* encubre, de manera más oculta al comienzo de la historia de su vigencia y más claramente en el momento decadente cuando la ley y el derecho vigente no actúa por hegemonía ideológica sino por pura presencia de la coacción objetiva (de los cuerpos policiales, de los ejércitos dominadores, por la represión), *el derecho de los grupos dominados*. El derecho vigente y el derecho de los oprimidos es la permanente contradicción objetiva en la historia de la humanidad.¹¹³

O *direito dos oprimidos* não é necessariamente um sistema jurídico próprio, mas é o conjunto de direitos que surgem desde a Exterioridade dos sujeitos concretos, que se situam no campo jurídico como “sem-direitos” em face dos sistemas jurídicos existentes. Estes oprimidos passam a lutar pela transformação dos princípios operativos e das instituições que conformam o campo jurídico e seus respectivos sistemas, a partir de um critério que não é sistêmico, mas dis-tinto, “absolutamente Outro”: o critério de sua dignidade negada, violada, conforme afirma DUSSEL (1977, p. 49):

O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém livre, sagrado, funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana.¹¹⁴

Apenas podemos dizer que os oprimidos conformam um sistema jurídico próprio quando logram “estruturar” essa “estrutura estruturante e estruturada”, definindo uma dada noção de *capital jurídico*, e definindo as regras operativas deste novo sistema. O *pluralismo jurídico* é, portanto, uma *possibilidade real*, pois diversos

¹¹³ Os grifos são do autor.

¹¹⁴ Há quem veja nessa posição do autor um resgate do modelo jusnaturalista. Veremos adiante que tal perspectiva não pode, no entanto ser atribuída ao filósofo.

sistemas jurídicos podem coexistir (e de fato coexistem!) de forma mais ou menos articulada, ou de forma mais ou menos conflituosa dentro do campo jurídico¹¹⁵. Mas, para isso, estes sistemas jurídicos precisam *existir* efetivamente, e este é o momento no qual a *positividade do conceito de Direito* deve se afirmar, logrando constituir um sistema jurídico próprio, com territórios minimamente definidos que “diferenciem sistema e ambiente”, como diria Niklas LUHMANN.

Isso nos remete à pergunta fundamental, que Roberto LYRA FILHO “ousou” tentar responder: o que é o Direito, afinal?

3.2.2. A dialética social do Direito de Roberto LYRA FILHO

Professor da Universidade de Brasília e fundador da Nova Escola Jurídica Brasileira (NAIR), Roberto LYRA FILHO pode ser considerado como um dos mais importantes propulsores de uma teoria crítica, marxista e dialética do Direito no Brasil, não obstante ser um marxista autodeclaradamente “heterodoxo”. Suas obras em geral ainda são pouco conhecidas (devido a uma infeliz história de poucas publicações organizadas em escassas tiragens, publicadas por editoras de baixo impacto), e sua maior obra, devido à sua popularização, é ainda tratada indevidamente como obra “introdutória”, para meros iniciantes dos cursos de Direito.

Não obstante isso, podemos dizer com segurança que o modelo teórico proposto por LYRA FILHO para compreender o Direito, baseado em sua teoria da *dialética social do direito*, é das perspectivas mais críticas e com maiores possibilidades de embasamento empírico que nos são disponíveis hoje no Brasil. Obviamente, não se trata de uma teorização incólume a críticas como veremos aqui, mas pensamos que sua perspectiva pode se configurar como um excelente *ponto de partida* para uma *teoria crítica do direito e dos direitos humanos* no séc. XXI.

Para dizer o que em sua opinião o Direito “é”, LYRA FILHO (1999, cap. 1) inicia seu discurso evidenciando o que o Direito definitivamente “não é”. Seu ponto de partida será então a crítica da identificação entre Direito e lei, concebendo o Direito como um processo complexo e dialético, enquanto a lei é mero produto desse processo. Ao invés de ser visto como produto de *ideias transcendentais*

¹¹⁵ Assim, além dos sistemas jurídicos *estatais-nacionais*, temos sistemas jurídicos *internacionais* que apenas dão hoje seus primeiros passos, além de sistemas jurídicos comunitários, não apenas no caso dos grupos sociais “não integrados” às sociedades nacionais, mas também no caso de comunidades “integradas” que, por diversos motivos, também lograram construir sistemas jurídicos próprios. Vide nesse sentido o paradigmático estudo de caso de “*Pasárgada*”, publicado recentemente por SOUSA SANTOS (2014).

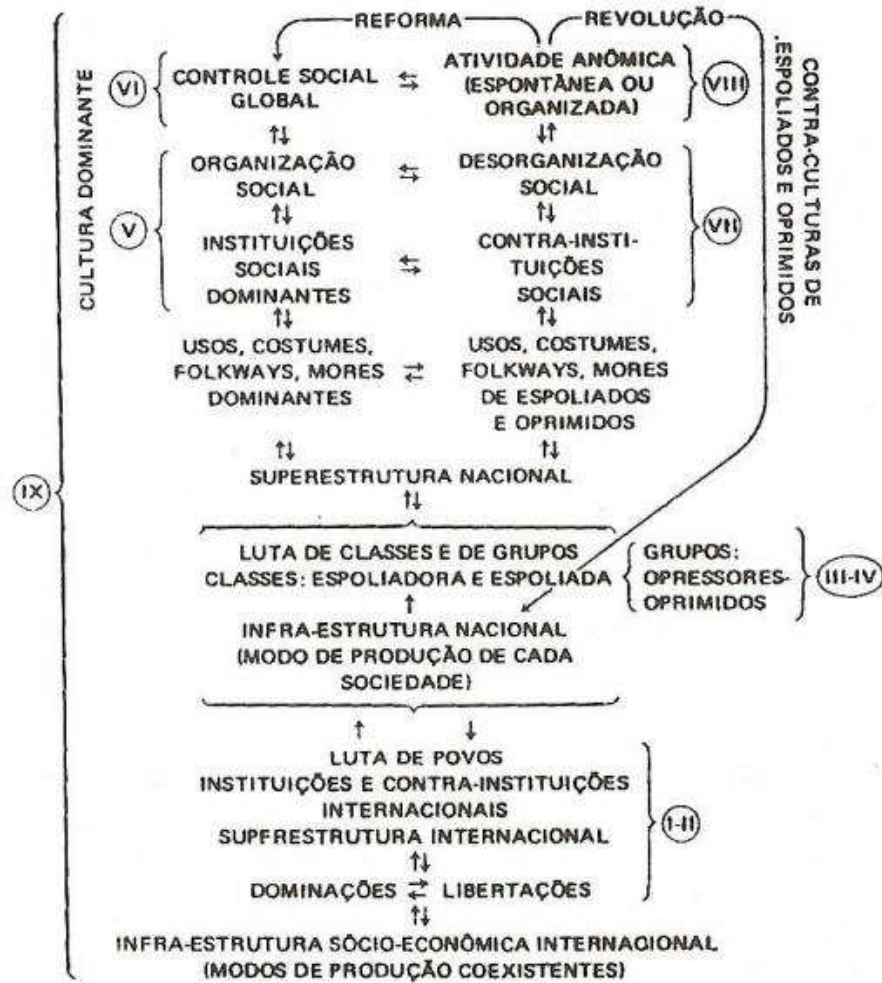
(jusnaturalismo) ou da pura e simples *ação estatal* (positivismo, em suas diversas vertentes), LYRA FILHO concebe o Direito como produto da *sociedade*, motivo pelo qual reconhece a existência de uma pluralidade de ordens jurídicas existentes (pluralismo jurídico), com maiores ou menores graus de interação e mesmo de conflitos entre si.

Ao resgatar o epigrama de MARX contra a filosofia idealista, LYRA FILHO (1986, p. 312) enaltece que o direito é produzido “na rua”, ou seja, na *materialidade das relações sociais*. Não nos parece que “a rua” da qual fale o autor se resuma ao conceito habermasiano de “espaço público”, já que na teoria lyriana o Direito se produz também em espaços privados, sociais, comunitários *etc.*, que não são o espaço público propriamente dito. Como marxista, LYRA FILHO está na verdade utilizando a noção de “rua” para enfrentar as diversas perspectivas jurídicas *idealistas*, propondo uma dialética materialista que vê o Direito nas relações sociais e para além do Estado ou dos espaços públicos (bastante idealizados, como nas teorias de HABERMAS ou de ARENDT).

É desde essa perspectiva materialista e dialética que LYRA FILHO realizará uma das críticas mais radicais e consequentes às diversas linhagens do pensamento jurídico moderno, desde o jusnaturalismo até os diferentes tipos de positivismo modernos e contemporâneos. Com isso, será possível ao autor dizer o que “é” efetivamente o Direito: um produto da *sociedade*, que demanda modelos de análise que subsumam o Direito como um momento a mais da complexa dinâmica social.

Para entender o que o Direito é, LYRA FILHO (1999, p. 7-10) reivindica a necessidade de uma *ontologia*, remetendo explicitamente às obras de LUKACS e de GRAMSCI, mas que o jurista brasileiro não chega a subsumir em sua obra. O que o autor de fato subsume são os modelos adotados pelas teorias sociológicas dominantes, denominadas por ele como “sociologias do consenso” e “sociologias do conflito”, incorporadas de forma crítica para a construção de seu complexo modelo teórico, intitulado como a *dialética social do direito*, que reproduzimos abaixo:

Figura 4: A dialética social do direito (LYRA FILHO, 1999)



Vemos no complexo modelo teórico lyriano a possibilidade de uma compreensão abrangente e crítica do fenômeno jurídico, inclusive com diversas aproximações possíveis dos conceitos e categorias fundamentais da Filosofia da Libertação (sobretudo no que se refere às tensões entre Totalidade e Exterioridade, como luta constante entre o “Anti-direito” dominante e o “Direito” dos dominados e oprimidos).

No entanto, nos parece necessário proceder aqui a uma inversão do método lyriano de análise do Direito. É que a “sociedade”, como vimos anteriormente, é um “campo de campos”, conceito altamente complexo e concreto, que não pode se configurar como *ponto de partida* do método (ana-)dialético de exposição do Direito.

Daí que o ponto de partida de LYRA FILHO para conceber a *dialética social do Direito* seja na verdade o conceito mais complexo e concreto de todos: a *sociedade internacional*, que é na verdade o “campo dos campos”, que subsume

todos os sistemas sociais existentes. Ademais, essa sociedade será concebida pelo autor como a unidade de “infra-estrutura e superestrutura internacional”, na linha do estruturalismo althusseriano ainda forte em sua época¹¹⁶.

Além disso, ao conceber o Direito como produto da sociedade, LYRA FILHO estabelece uma relação que se limita à interação entre *Sociologia* e *Direito*, sem a presença de outras ferramentas teóricas como a Economia ou a Ciência Política, por exemplo, o que leva a um certo “sociologismo” que precisa ser superado.

É por reconhecer a contribuição lyriana como um excelente ponto de partida para uma *analética social do Direito* que ousaremos então tentar apontar alguns fundamentos para uma re-construção possível de sua proposta teórica. Ainda que não seja este o objetivo da presente tese, consideramos esse esforço de reconstrução necessário para melhor situar aquilo que denominaremos no item 3.2.3 como a *analética social dos direitos humanos*.

3.2.3. Para uma analética social do Direito

Já expusemos no item 3.1.3 sobre a questão do método desde a perspectiva da Filosofia da Libertação. Apesar disso, nos parece que um dos principais problemas para a construção de uma teoria crítica do Direito se refere ao problema do método, motivo pelo qual buscaremos subsumir tudo quanto foi dito em relação ao *método analético* para a construção de uma *analética social do Direito*, motivo pelo qual este problema do método será nosso ponto de partida teórico, para buscar então identificar os possíveis critérios que compõem o campo jurídico e que atribuem a “juridicidade” como característica específica das relações jurídicas em geral.

3.2.3.1. O problema do método

A dialética, tal como a concebia MARX, é um método baseado em abstrações que constroem representações ideais da realidade concreta, partindo sempre no

¹¹⁶ Quiçá a referência que LYRA FILHO faz a “infra-estrutura e superestrutura” tenha um caráter mais pedagógico, e não como categorias com as quais trabalhasse necessariamente. Este foi o caso de MARX, cujo breve resumo de sua célebre introdução à *Contribuição para a crítica da economia política* foi tomado de tal modo como se o revolucionário alemão efetivamente adotasse tais categorias em sua teoria social, o que os *Grundrisse* demonstram não ser a realidade. O próprio LYRA FILHO responde ironicamente a essa questão em sua última entrevista inédita (ainda a ser pelo grupo “Diálogos Lyrianos”, coordenado pelo Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior)..

processo de exposição teórica dos conceitos e categorias mais simples para os mais complexos, dos mais abstratos aos mais concretos (DUSSEL, 2004, p. 48-63). É por isso que *O Capital* parte de conceitos mais simples, como *mercadoria*, *dinheiro*, *valor*, *força de trabalho* etc. Sua célebre crítica aos economistas políticos clássicos, que partiam da “sociedade” para explicar as categorias econômicas, parece que não foi levada em consideração por LYRA FILHO para a construção de seu modelo teórico.

O único jurista do qual temos conhecimento que até hoje tenha tentado efetivamente adotar o *método* de MARX para analisar o Direito, não de um ponto de vista meramente histórico, mas essencialmente *lógico*, foi Evgenii PACHUKANIS. Jurista soviético da época de LENIN, vice-comissário do povo para assuntos jurídicos no início da Revolução bolchevique, PACHUKANIS produziu um primeiro intento crítico em sua *Teoria geral do direito e o marxismo*, porém as contradições geradas pela burocratização do regime soviético o levaram primeiro ao silenciamento, e depois à execução por ordem de Stalin.

Para PACHUKANIS (1989), o método para a análise do direito deveria ser o mesmo método adotado por MARX para a crítica da economia política. Desse modo, assim como MARX definiu a *mercadoria* como ponto de partida para a descrição lógica e histórica d'*O Capital*, o autor soviético considerou como ponto de partida do Direito a *relação jurídica*: se a economia capitalista é um emaranhado de mercadorias, sendo então este o ponto de partida de MARX; do mesmo modo, o sistema jurídico capitalista é um emaranhado de *relações jurídicas*, sendo este então o ponto de partida dialético adotado por PACHUKANIS (1989, cap. 1).

Ao contrário do normativismo kelseniano, o jurista soviético não parte da norma jurídica, mas a subsume como um momento da *relação jurídica*, que é uma relação social concreta, empiricamente verificável, de características predominantemente formais (PACHUKANIS, 1989, p. 8):

[...] o direito, considerado como forma, não existe somente na mente das pessoas ou nas teorias dos juristas especializados; ele tem uma história real, paralela, que tem seu desenvolvimento, não como um sistema conceitual, mas como um particular sistema de relações.

Assim como a *mercadoria* possui elementos internos que o constituem e que o definem, também a *relação jurídica* possui tais elementos, que devem ser devidamente descritos teoricamente. Nesse sentido, PACHUKANIS dá grande

importância ao tema da *forma jurídica*, estabelecendo inclusive um paralelo com a “forma da mercadoria”, que assume sua condição mais desenvolvida e definitiva na sociedade burguesa. Daí surge também o tema da *extinção da forma jurídica*, pois, para o autor, com o advento da sociedade comunista, sem divisão social do trabalho, e portanto sem classes sociais e sem Estado, tanto as mercadorias (como produtos destinados ao comércio) como as relações jurídicas desapareceriam, se extinguiriam (NAVES, 2008, cap. 4).

Não nos cabe entrar aqui no debate complexo sobre a extinção do direito na sociedade comunista (pro-jeto utópico ao qual dedicaremos alguma atenção no item 3.4 desta tese). Trata-se, no entanto, de resgatar a proposta *metodológica* do jurista soviético, delimitando a *relação jurídica* como o conceito mais simples e ao mesmo tempo abstrato a partir do qual uma teoria crítica do direito poderia ser dialeticamente construída.

O que nos parece que PACHUKANIS não percebeu, no entanto, é que o método *expositivo* de MARX parte da mercadoria em *O Capital*, porém não é esse seu ponto de partida em termos de *investigação*. Conforme aponta DUSSEL (1988, p. 290-296), o ponto de partida *investigativo* e acima de tudo *ético* de MARX para a construção de sua principal obra teórica é o conceito de *trabalho vivo*, característica da corporalidade e da subjetividade humana que está para além de qualquer sistema, de qualquer ontologia.

Isso significa que a *relação jurídica* constitui-se como o ponto de partida do método *expositivo* do Direito. Mas qual seria então seu ponto de partida *investigativo*? Não nos baseamos aqui em qualquer autor, senão numa analogia com a proposta analítica de DUSSEL (2009) para a teorização da política: concebemos que o ponto de partida do direito e das relações jurídicas em geral é o conceito de *vontade*. Trata-se da mesma vontade, como *vontade-de-viver*, da qual parte DUSSEL (2006; 2009) para compreender o campo político, conforme trataremos no item 3.3.

Podemos ver indícios dessa concepção analítica do Direito no próprio MARX (1996, p. 209), quando este concebe a relação jurídica como uma relação entre diferentes *vontades*, que serão então o *ponto de partida para a constituição de relações jurídicas*:

Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica.

O *conteúdo* (material) da relação jurídica de trabalho assalariado será então o conteúdo da própria relação econômica, como uma relação *material* que viabiliza a produção e reprodução da vida humana concreta. As relações jurídicas são produto da *vontade-de-viver* dos agentes, que, como seres humanos concretos, como corporalidades vivas e subjetividades comunitárias (intersubjetivas, portanto), são dotados de desejos, necessidades *etc.*, que se *objetivam* nas relações jurídicas.

O *trabalho vivo* produz a *mercadoria*, que será então o ponto de partida do método *expositivo* de MARX. Já no campo jurídico, será a *vontade-de-viver* dos sujeitos concretos que *criará as relações jurídicas*, que são relações *práticas* (sujeito-sujeito), sociais e intersubjetivas por natureza. Não é equivocado, portanto, como método *expositivo* partir da *relação jurídica* para compreender o Direito, como propõe PACHUKANIS (1989); o equívoco está em não supor que o ponto de partida *ético e investigativo* do Direito não é a relação jurídica em si, mas a *vontade-de-viver* do ser humano, que objetiva relações jurídicas.

É nesse sentido que podemos construir para o Direito o mesmo método *analético* implicitamente adotado pelo próprio MARX para a descrição teórica do Capital. MARX parte da Exterioridade como *trabalho vivo*, que *cria valores do Nada* em relação ao Capital (cf. DUSSEL, 1988, p. 365-372). Do mesmo modo, partiremos da Exterioridade como *vontade-de-viver* do ser humano concreto, corporal, que está “mais-além” (*ana-*) de qualquer sistema, e que *cria relações jurídicas do “Nada”* em relação ao sistema jurídico vigente¹¹⁷.

As próprias normas jurídicas são o produto da ação argumentativa dos sujeitos concretos, como relação linguística e intersubjetiva que tem como fim último a produção e reprodução da vida humana. A comunidade político-jurídica edifica as normas com base em sua *vontade-de-viver*, que é o critério primeiro de todo e qualquer sistema político ou jurídico.

Isso não significa que as relações jurídicas derivem exclusivamente de relações políticas, e nem que o Direito seja um mero “sub-campo da Política”, como concebe o próprio DUSSEL (2006, p. 68-70). Ainda que as chamadas “normas jurídicas gerais” (leis, decretos *etc.*) sejam em geral produtos de decisões que ocorrem no campo político, vislumbramos muitas relações sociais de caráter econômico (ex: contrato), familiar (ex: casamento) *etc.* que não são propriamente

¹¹⁷ Trata-se, portanto, de uma espécie de “criacionismo jurídico”, no qual o “criador” não é uma entidade divina, mas o próprio ser humano.

políticas (ainda que possam eventualmente produzir efeitos políticos, ou ser indiretamente afetadas pela política), mas que são também relações jurídicas (i.e., se situam no *campo jurídico* sem se situar necessariamente no campo político).

Isso significa que a relação jurídica singular, ou o campo jurídico como um todo, não constituem um mero “momento formal” do campo político. Na verdade, o campo jurídico é um campo social em si, que contém dentro de si critérios materiais, formais e de factibilidade próprios, ainda que com evidentes e fortes conexões com os demais campos sociais, sobretudo no que se refere ao campo político.

3.2.3.2. Os critérios material, formal e de factibilidade jurídica

Assim como o campo econômico é um campo preponderantemente material, mas que possui também *critérios formais e de factibilidade propriamente econômicos* (DUSSEL, 2014); e assim como o campo político é um campo preponderantemente formal, mas que possui também *critérios materiais e de factibilidade propriamente políticos* (DUSSEL, 2006); também o campo jurídico pode ser visto como um campo social preponderantemente *formal*, mas que possui critérios material e de factibilidade *propriamente jurídicos*.

O critério *material* de toda relação jurídica será a produção e reprodução da vida humana em comunidade. Toda relação jurídica busca atender de algum modo a este *conteúdo* concreto, que será econômico (ex: contrato), erótico (ex: casamento), pedagógico (ex: poder familiar dos pais sobre os filhos) *etc.* Isso significa que, por seu critério material próprio, o campo jurídico se articula com os diversos campos sociais preponderantemente materiais, numa relação complexa na qual estes fornecem o conteúdo do critério material do campo jurídico, ao passo em que este fornece por sua vez elementos para o critério formal desses demais campos.

O critério *formal* da relação jurídica refere-se às condições de *validade* socialmente concebidas como *necessárias* para se atribuir *juridicidade* a essa relação social. Desse modo, para ser considerada *válida* pela *comunidade jurídica*, a relação jurídica deverá atender às normas jurídicas vigentes, respeitando os *rituais* e as formas atribuídas por estas normas para adquirir um caráter *propriamente jurídico*.¹¹⁸

¹¹⁸ Nesse sentido, AGUIAR (1980, p. 19-20) nos chama atenção para o verbo que comumente é utilizado para descrever a constituição de relações jurídicas: *celebrar* contratos, casamentos *etc.* A *celebração* está para o direito assim como o *culto* está para a religião. E, ademais, a diferenciação entre ambos os momentos, como

Já o critério de *factibilidade jurídica* estabelece que o *objeto* da relação jurídica deve ser *juridicamente possível*, como nos ensina qualquer manual de “Introdução ao Direito”. Isso significa que, além de a relação jurídica dever ter um conteúdo empiricamente possível, também deverá ser factível em termos propriamente jurídicos, conforme os critérios próprios de factibilidade jurídica que cada sistema jurídico estabelecerá.

Como o conteúdo material da relação jurídica é dado pelos campos preponderantemente materiais, e como a factibilidade jurídica é muitas vezes concebida erroneamente como parte do critério formal, é comum incorrer-se no equívoco de considerar o campo jurídico como estritamente (e não preponderantemente) formal. Esse é o equívoco de HABERMAS (2005b), no qual DUSSEL (2009, p. 297-315) acaba recaindo de algum modo, como já dissemos.

Recapitemos então para que seja possível avançar: há (1) uma vontade-de-viver de sujeitos que são comunitários, já que vivem numa dada comunidade/sociedade intersubjetiva. Estes sujeitos têm necessidades, desejos *etc.*, que motivarão (2) a *objetivação* de *relações jurídicas* (regidas por determinadas normas jurídicas). Essas relações jurídicas buscam (3) a satisfação da vontade-de-viver humana.

Há, portanto, um conteúdo *material* dessa vontade (econômico, ecológico, cultural, erótico *etc.*) como afirmação da vida humana em última instância; há um conteúdo *formal-procedimental* (a relação jurídica deve seguir determinados procedimentos socialmente reconhecidos – místicos, deliberativos, burocráticos *etc.* – para ser considerada “jurídica”); e cujo conteúdo deve versar sobre algo considerado *factível* dentro dos marcos da própria relação jurídica (como objeto juridicamente possível).

Estes critérios têm pretensão de universalidade explicativa, ou seja, em princípio devem estar presentes nas relações jurídicas de todos os sistemas jurídicos possíveis, pois são características do *campo jurídico* como tal. Já aquilo que se entenda como o *conteúdo*, a *forma* e a *factibilidade* são específicas de cada sistema jurídico, como produtos culturais, históricos e comunitários: o que é considerado factível por uma cultura pode não ser em outra; os conteúdos das relações serão distintos, ainda que sempre relacionados à vida humana em última instância; e o reconhecimento de uma relação social como jurídica depende do

se sabe, é produto do processo de secularização que ocorreu, sobretudo com o advento da Modernidade.

cumprimento do aspecto formal-procedimental que é comunitária ou socialmente compartilhado.

O fundamento de toda relação jurídica e de todo sistema jurídico, ou do campo jurídico afinal de contas, não será meramente ôntico ou mesmo ontológico, mas sim meta-físico: é da Exterioridade dos sujeitos humanos como corporalidades vivas, subjetividades com desejos e necessidades, que se inicia o processo de construção de uma teoria efetivamente *crítica* sobre o campo jurídico, centrada na vontade-de-viver do ser humano para além das normas e das próprias relações jurídicas, meramente ônticas ou ontológicas.

Sem o ser humano, o campo jurídico é empiricamente impossível. Por esse motivo, o ser humano será o critério fundamental para toda crítica ao Direito vigente. Toda luta contra o sistema jurídico no que ele tenha de opressor em relação ao ser humano não terá jamais critérios sistêmicos, mas será possível a partir deste fundamento último, que está mais além de qualquer sistema, e que é o fundamento para a criação de “novos direitos” (DUSSEL, 2006, p. 150):

Inicialmente, esse novo direito se dá somente na subjetividade dos oprimidos ou excluídos. Diante do triunfo do movimento rebelde se impõe historicamente o novo direito, e se adiciona como um direito novo à lista dos direitos positivos.

Como podemos ver, há um longo caminho a se percorrer conceitualmente para a construção de uma teoria crítica do Direito a partir do método analético, tal como o concebe a Filosofia da Libertação. Essa teoria haveria que partir do conceito de *relação jurídica* (e de seus elementos constitutivos, tendo a vontade humana como última instância) até chegar à *sociedade internacional* concebida por LYRA FILHO, do mesmo modo como o projeto inicial de MARX era partir da *mercadoria* até chegar ao *mercado mundial*, como “categoria de categorias” que seria o ponto de chegada de sua crítica da economia política (ROSDOLSKY, 2001).

MARX levou 40 (quarenta) anos para concretizar apenas 1/72 (um setenta e dois avos) de seu projeto original (DUSSEL, 1988, p. 326). Não temos a pretensão e sequer as condições de empreender um tal projeto nesta tese para promover a crítica do Direito vigente. Apesar disso, estes apontamentos são necessários para uma reorientação dos trabalhos das teorias críticas do direito e dos direitos humanos, já que há muito ainda o que acrescentar a este “mapa” do campo jurídico que propomos re-construir, retomando a senda aberta por LYRA FILHO.

O ser humano, como fundamento trans-ontológico, meta-físico do campo jurídico, é o que permite toda crítica dos sistemas jurídicos concretos e de todas as teorias jurídicas que não adotem este critério fundamental. É a base da crítica ao fetichismo da norma jurídica (“normativismo”) e ao fetichismo dos jusnaturalismos essencialistas, e, ainda que implícito, é um critério que está presente no “humanismo dialético” de Roberto LYRA FILHO (1999, p. 35):

Somente uma nova teoria *realmente dialética* do Direito evita a queda numa das pontas da antítese (teses radicalmente opostas) entre direito positivo e direito natural. Isto, é claro, como em toda superação dialética importa em conservar os aspectos válidos de ambas as posições, rejeitando os demais e reenquadrando os primeiros numa visão superior. Assim, veremos que a positividade do Direito *não conduz fatalmente ao positivismo* e que o *direito justo* integra a dialética jurídica, sem voar para as nuvens metafísicas, isto é, *sem desligar-se das lutas sociais*, no seu desenvolvimento histórico, entre espoliados e oprimidos, de um lado, e espoliadores e opressores, de outro.¹¹⁹

3.2.3.3. A crítica do fetichismo jurídico

Mas como se *produzem* essas “ideologias jurídicas”, essas distorções teóricas que tanto dificultam a devida compreensão do que o Direito efetivamente “é”? Como superar essas perspectivas para poder efetivamente “ver” o Direito em sua *essência*, para além dos meros *fenômenos* a partir dos quais ele se *manifesta*? O próprio LYRA FILHO (1999, p. 64) nos dá uma pista:

O caminho para corrigir as distorções das ideologias começa no exame não do que o homem pensa sobre o Direito, mas do que juridicamente ele faz. Poderemos chegar, nisto, à dialética do Direito não já como simples repercussão mental na cabeça dos ideólogos, porém como fato social, ação concreta e constante donde brota a repercussão mental.

A partir de PACHUKANIS, e também de BOURDIEU, concebemos as relações jurídicas como *relações sociais*, e não como puro e simples *fato social*, tal como se vê na teoria durkheimiana ou nas correntes dominantes da sociologia jurídica estadunidense. De todo modo, a sugestão de LYRA FILHO nos é útil para pensarmos nas condições necessárias para a constituição da relação jurídica, situando seus elementos constitutivos e superando assim o *fetichismo da norma*, da

¹¹⁹ Os grifos são do autor.

instituição, das *decisões* emitidas pelas “*autoridades*”, bem como de todas as diversas formas de *fetichismo jurídico* que possamos identificar.

Ao objetivar uma relação jurídica, os sujeitos se (inter-)subjetivam nessa relação. O acordo entre as vontades (como “vontades-de-viver”) constitui uma relação jurídica que institui uma ou mais normas jurídicas singulares (ex: contrato), estabelecendo direitos e deveres de ambas as partes, que não podem ser violados. Estas normas singulares são mediatizadas por normas jurídicas gerais (Constituição, leis, decretos *etc.*), que são consideradas como condicionantes para o reconhecimento da *validade jurídica* daquela relação que fora estabelecida.

Tanto as normas jurídicas singulares como as gerais buscam viabilizar de algum modo, por seu *conteúdo* (material), a produção e reprodução da vida concreta. No entanto, como *objetivação da vontade humana*, muitas vezes cria-se um *fetice* em torno da *norma*, que acaba se tornando a referência última e absoluta da relação jurídica, em detrimento dos seres humanos que nela se objetivam.

Objetivada a norma jurídica, não interessa mais aos juristas a *vontade-de-viver* dos sujeitos que a produziram, e sim o que diz o contrato, a lei, a Constituição *etc.* A norma se torna a referência para dizer o que é a vontade dos sujeitos (como se as normas expressassem de modo perfeito essa vontade), e mesmo o que estes sujeitos entendem por justiça (como se um contrato, uma lei e mesmo uma Constituição expressassem de modo perfeito a concepção autêntica e integral de justiça compartilhada pelos seus criadores).

Vemos constituído então o *fetichismo da norma*, que muitas vezes se volta contra a vontade humana que a produziu do mesmo modo como em economia surge o *fetice da mercadoria*, que de realização do trabalho vivo se torna sua des-realização como trabalho morto não pago.

As chamadas teorias “pós-positivistas” permanecem presas nesse fetichismo da norma, com a diferença de que não mais aceitam a arbitrariedade e o relativismo no processo de interpretação. O problema, no entanto, continua, pois a inversão permanece: a norma segue sendo o fundamento, numa perspectiva formalista muito mais elaborada com a teoria da argumentação, a teoria da ponderação, a nova retórica, o direito como integridade *etc.*

LYRA FILHO (1999, p. 47) pode criticar todas estas perspectivas, denominando-as como formas de um refinado “positivismo psicologista”, pois seu fundamento jurídico é o *humanismo dialético*, e não a *ordem vigente*:

Nem os senhores delicados, do “sentimento” - nem, por outro lado, os senhores práticos, do direito criado por juízes “realistas” - sequer intentam uma crítica real e profunda de pressupostos estabelecidos pela *ordem* social dominante. Ao contrário, eles procuram melhor servi-la, apenas achando que a legislação é um caminho muito estreito (bruto, para os sentimentais, ou atrasados, para os realistas), em relação às exigências de *manter* a estrutura em perfeito funcionamento, com um pouco de água com açúcar ou pondo óleo e peças novas na máquina.¹²⁰

É interessante ver que, antes de todo o processo constituinte e da promulgação da Constituição Federal brasileira de 1988, que tanto animou e anima as diversas perspectivas “pós-positivistas” cada vez mais fortes hoje nos cursos de Direito no Brasil, LYRA FILHO (1999, p. 47-48) já traçava uma crítica demolidora a todas as suas diversas “correntes”, desde o “realismo jurídico” até a “teoria da argumentação jurídica”, a “nova retórica” de PERELMAN, ou mesmo a fenomenologia, que será a base da hermenêutica jurídica:

Restam os artifícios da fenomenologia, que é também um positivismo psicologista. Aqui, há pretensões menos românticas, mas o processo nem por isso deixa de parecer-nos uma espécie de mágica besta. Sua intenção declarada, aliás, seria ultrapassar o psicologismo, ir às “coisas mesmas”, aos fenômenos e, por assim dizer, descascá-los, até que revelem, no âmago, a própria “essência”. Mas, perguntemos: quais são os fenômenos assim descascados? São os fatos de dominação que os legalismos, historicismos e sociologismos apresentaram como “jurídicos”, isto é, de novo e sempre, a *ordem* estabelecida e seus instrumentos de controle social. Este não é jamais questionado e, sim, trabalhado mentalmente pelo fenomenólogo, até que só reste a “essência” da dominação.

As correntes auto-denominadas “pós-positivistas” avançaram em relação ao normativismo kelseniano ao ver que o Direito é uma prática argumentativa, linguística, intersubjetiva. Também lograram superar o relativismo e a discricionariedade que KELSEN (1986; 2012) admitia em sua teoria das normas “primárias” e “secundárias”. No entanto, todas elas estão presas em última instância à *norma jurídica*, deixando de lado a *vontade-de-viver* que positivou a norma.

Com isso, essas diferentes perspectivas fetichistas acabam sempre caindo na *ordem vigente*, na mera “interpretação” das suas normas, dos argumentos de quem as produziu *etc.*, e não na *crítica* e muito menos numa *práxis de transformação*

¹²⁰ Os grifos são do autor.

efetiva das normas vigentes. Todas essas perspectivas permanecem, portanto, nos marcos do *positivismo jurídico*, ainda que numa vertente mais “filosófica”, ou “psicologista”, nos dizeres de LYRA FILHO.

Consideramos fundamental resgatar hoje esta crítica por parte do professor fundador de *O direito achado na rua*, tanto em virtude da disseminação acrítica nos cursos jurídicos de todas estas perspectivas supostamente “críticas” (mas na verdade fetichizadas, pois tomam a ordem vigente como critério fundamental, e não o ser humano mesmo), como para demonstrar que a ausência de um critério transontológico, meta-físico, para a crítica do Direito leva sempre, em última instância, a vê-lo não como a realização da vontade-de-viver do ser humano, mas como mero conjunto de normas jurídicas, ou mesmo de “relações jurídicas”, isto é, como sinônimo da “ordem vigente”, como “instrumento de dominação”, e não como o *processo global analético* de tensão permanente entre “Direito” (do ser humano concreto, dos oprimidos) e “Antidireito” (da ordem vigente desumanizadora, dos opressores), nos termos do próprio LYRA FILHO (1999, p. 35):

Falta uma teoria dialética do Direito para unificar, dentro da totalidade do processo histórico e em transformação, os aspectos polarizadores de positividade e Justiça, de elaboração de normas e padrão avaliador da legitimidade.

Daí que, segundo a opinião do autor, as diversas teorias críticas do direito que se desenvolviam na década de 1980 no Brasil eram ainda insuficientes. O chamado “positivismo de combate” (ou “positivismo de esquerda”) mantinha-se preso à visão do Direito como meras normas jurídicas estatais; o “uso alternativo do Direito” também se restringia às normas estatais, buscando dar a elas interpretação mais “progressista”; e os “jusnaturalismos de combate” (como “jusnaturalismos de esquerda”) tinham uma má representação teórica do que o Direito efetivamente “é” (LYRA FILHO, 1999, p. 62-63):

[...]ele quer evitar o tipo fixo, abstrato, de princípios eternos, mas não consegue nem dar uma noção global de Direito, em que positividade e justiça se entrossem, nem mostrar de que modo o processo histórico mesmo ganha um perfil *jurídico*. O inconveniente, aliás, vem de que tratam de dois direitos – o positivo e o natural – sem reperguntar o que é Direito como noção que unifique esses tipos opostos, ou seja, não chegam à visão histórico-social do Direito, mas apenas à oposição histórico-social de dois direitos, que não sabem muito bem por que

seriam *jurídicos*.¹²¹

Talvez isso explique por que, desde a Constituição brasileira de 1988, uma série de juristas “críticos” das décadas de 1970 e 1980 aderiram às diversas correntes do “pós-positivismo” criticado pioneiramente por LYRA FILHO, pois se “antes” haviam leis injustas que haveria que criticar, “agora” com uma nova Constituição “construída em democracia” (restrita, controlada, como nos lembra FERNANDES, 1989), que “reconhece” uma série de direitos humanos (mas não confere instrumentos para efetivá-los), tratar-se-ia apenas de ter um “melhor fundamento” que o normativismo kelseniano para “interpretar” as normas jurídicas vigentes.

Desse modo, o *direito alternativo* se torna mera “interpretação alternativa” do Direito estatal; o *pluralismo jurídico* propõe a “convivência” entre o “Direito dos oprimidos” e o “Direito estatal”, deixando de criticar as injustiças deste “Antidireito” que há que transformar; o próprio *direito achado na rua* por vezes flerta com a noção habermasiana de “espaço público”, que acaba recaindo na ordem vigente em última instância (produzida afinal de contas nos “espaços públicos democráticos”); o “positivismo de combate” não se propõe a formar intelectuais orgânicos, mas meros técnicos da advocacia que manejam os instrumentos jurídicos concedidos pela ordem vigente...

Ainda está por se fazer o devido balanço crítico sobre os (des)caminhos da “teoria crítica do Direito” no Brasil, que já estavam de algum modo prenunciados por LYRA FILHO. Sua crítica é hoje ignorada solenemente pelos juristas “críticos” sob o argumento de que sua obra é anterior à atual Constituição, de que seu “radicalismo” se explicava pelos “ânimos acirrados” do período final da ditadura, ou ainda porque o autor não logrou escrever uma obra de fôlego para criticar todas essas correntes jurídicas.

Contra todas essas opiniões, acreditamos que a reconstrução da teoria crítica do Direito no Brasil tem como ponto de partida o *resgate integral do pensamento* de Roberto LYRA FILHO, e deve seguir a senda de seu discurso crítico a partir da reconstrução de seu modelo da *dialética social do direito*, como uma *analética* que parte da Exterioridade do ser humano concreto para criticar toda ordem jurídica vigente, por mais “democrática” ou “justa” que seja (ou pareça ser). Só assim será possível compreender e fundamentar as lutas dos movimentos sociais e de todos os

¹²¹ Os grifos são do autor.

grupos oprimidos contra a violação de sua dignidade, de seus direitos, promovida cotidianamente pelo “Antidireito” vigente, que impõe a condição de ilegalidade àqueles que lutam contra as injustiças promovidas pelo sistema, conforme nos lembra DUSSEL (1977, p. 72):

[...] o ato libertador ou a bondade gratuita, visto que está além do interesse intra-sistêmico, é e não pode não ser ilegal, contra as leis vigentes, que por serem as vigentes de uma ordem antiga justa, porém agora opressora, são injustas. É a inevitável posição da libertação: a ilegalidade subversiva.

3.2.3.4. Os elementos constitutivos da “juridicidade” do Direito

LYRA FILHO (1999, p. 124) definia o Direito sob uma perspectiva hegeliana como “*legítima organização da liberdade conscientizada*”, o que poderia parecer uma perspectiva exageradamente otimista, mas que na verdade também poderia ser definida com as palavras de Antonio SALAMANCA (2006, p. 11), como “[...] la positivación de la justicia por el pueblo bajo la sanción coactiva de la fuerza física”.

A *positivação* significa que a norma jurídica enseja alguma forma de coerção social/comunitariamente organizada, garantindo assim o caráter operativo daquele sistema jurídico. Já os conceitos de *legitimidade* e de *justiça* dependerão do modo como cada comunidade jurídica histórico-concreta concebe seus critérios material, formal e de factibilidade jurídica, conforme a perspectiva do paradigma da *vida concreta* (que subsume o *giro linguístico*, como já dissemos, e que supera o paradigma da consciência solipsista).

Essa *juridicidade* tem 3 (três) critérios no pensamento de LYRA FILHO (1987): as normas jurídicas são *heterônomas*, têm *bilateralidade atributiva* e são *coercitivas* mediante alguma forma de sanção socialmente organizada. Consideramos, no entanto, que tais critérios são um tanto imprecisos, pois muitas outras normas sociais (políticas, econômicas e até mesmo morais) são igualmente *heterônomas*, já que obrigam o agente a algo sem que ele concorde necessariamente com a norma; a *bilateralidade atributiva* parece mais uma simplificação da complexidade jurídica (melhor seria falar numa multilateralidade atributiva); e a *coerção socialmente organizada* também ocorre pelo descumprimento de outras normas sociais para além das normas jurídicas.

Pensamos que na verdade são apenas 2 (duas) características que definem positivamente o Direito, que permitem o “fechamento operativo” de um sistema

jurídico: trata-se da *legitimidade/reconhecimento social*, e da *positividade* mediante algum modo de coerção social/comunitária organizada. Uma dada norma será considerada *jurídica* em virtude de critérios social/comunitariamente compartilhados que permitem àquele grupo social *reconhecer a juridicidade* (por consentimento ou por mera obediência) de um ato, norma, instituição *etc.*; e identificará algum modo de organização daquela sociedade/comunidade para garantir o respeito a essa juridicidade, sem a qual seu sistema jurídico perderia seu próprio reconhecimento (enquanto normas jurídicas válidas e obrigatórias), colapsando por completo.

Essas 2 (duas) características específicas do Direito ligam-se ao seu fundamento último, que é a *produção e reprodução da vida humana em comunidade*. Um sistema jurídico que é visto por sua própria comunidade como um direito que produz a morte será um direito *fetichizado*, sem *legitimidade*, que apenas pode ser reconhecido pela mera *obediência*, mas que tenderá, afinal de contas, a ser trans-formado pela práxis libertadora da comunidade (sobretudo de suas vítimas). Daí que LYRA FILHO (1999, p. 9) considere o direito fetichizado como um “Anti-Direito”, pois sem legitimidade social este “Direito” deixa de existir:

[...] A legislação abrange, sempre, em maior ou menor grau, Direito e Antidireito: isto é, Direito propriamente dito, reto e correto, e negação do Direito, entortado pelos interesses classísticos e caprichos continuístas do poder estabelecido.

LYRA FILHO quer mostrar neste ponto que o Direito como mera dominação perde a legitimidade perante o grupo social, tornando-se assim um Anti-Direito que estará “condenado” a ser trans-formado. O Direito demanda sempre um grau de legitimidade a partir do qual possa existir, por meio do seu reconhecimento pela comunidade. A base dessa legitimidade/reconhecimento será buscada pelo autor não em conceitos “metafísicos” de “justiça”, mas em categorias sociológicas empíricas como os *usos*¹²², *costumes*¹²³, *folkways*¹²⁴ e *mores*¹²⁵.

Quando o Direito positiva os usos, costumes, *folkways* e *mores* de sua comunidade, temos um sistema jurídico legítimo, pois reconhece as práticas sociais/comunitárias e isso faz com que a comunidade se sinta contemplada pelo Direito posto, atribuindo legitimidade ao sistema jurídico vigente. No entanto, quando

¹²² Práticas sociais baseadas na repetição.

¹²³ Conjunto de práticas consideradas obrigatórias a todos os integrantes de um grupo social por força da tradição.

¹²⁴ Costumes peculiares que definem o “modo de ser” de um grupo social.

¹²⁵ Costumes ainda mais vigorosos, considerados indispensáveis pela ordem estabelecida.

o Direito positiva apenas os usos, costumes, *folkways* e *mores* das classes dominantes, sua base de legitimidade começa a se perder, tornando-se um Anti-Direito que será objeto da trans-formação por parte das classes e grupos dominados (LYRA FILHO, 1999, p. 103):

É assim que se insere o problema jurídico do sistema, a questão da legitimidade ou da ilegitimidade global da estrutura. Não basta para resolvê-la o simples fato dum status quo (a existência nua e crua da dominação), como não basta igualmente o tipo de “consenso” presumido, que se baseia na passividade das massas (intoxicadas pela ideologia) e sempre “consultadas” com restrições.

O segundo aspecto, que se soma à *legitimidade/reconhecimento*, como dissemos, é a *positividade* do sistema jurídico, que possui sempre algum modo de coerção social/comunitariamente organizada, que faz com que as normas *propriamente jurídicas* possam “valer”, “existir” como tais. Por mais justa que possa ser uma norma que se pretenda “jurídica”, se não há *positividade* a partir do uso de mecanismos de coerção sociais/comunitárias, esta norma não poderá ser considerada válida juridicamente¹²⁶.

A *comunidade jurídica* é, portanto, a base social de todo o Direito, e positiva um sistema jurídico voltado à produção e reprodução da vida dessa *comunidade de viventes*. A *positividade* do sistema jurídico atuará então para viabilizar a vida humana em comunidade, estabelecendo normas proibitivas (não matar, não roubar *etc.*), obrigatórias (a responsabilidade dos pais por seus filhos, o dever de socorrer a vítima, os deveres do Estado para com a comunidade *etc.*) ou de permissão (pelo qual se reconhece o direito ao livre arbítrio dos sujeitos, responsáveis por sua própria vida).

3.2.4. A analética social dos direitos humanos

Com todos estes pressupostos a partir dos quais podemos construir uma visão *analética* do campo jurídico, podemos agora ver onde exatamente os *direitos*

¹²⁶ O *direito asteca*, por exemplo, plenamente existente até a conquista sangrenta pelos espanhóis, simplesmente deixou de existir em virtude da impossibilidade de a comunidade cumprir com as suas normas, ainda que seguissem sendo consideradas “legítimas” pela maioria dos ameríndios (não assim com as etnias oprimidas pelos astecas, que conferiram um certo grau de consentimento ao novo direito colonial nascente). Haveria aqui que construir toda uma teoria sobre o nascimento, consolidação e a morte de um sistema jurídico, utilizando para isso diversos exemplos históricos possíveis. Mais um tema para investigações futuras, aparte de todos os demais que esta tese nos provoca.

humanos se situam dentro deste complexo mapa cujo processo de re-construção esperamos ter apenas *re-começado* nesta tese. Como vimos no capítulo anterior, os direitos humanos estão relacionados a uma dada visão do que seja a *dignidade humana*, que não é um valor em si, mas fundamento de todos os valores, a partir dos quais será possível conceber uma “ordem justa” ou “injusta”.

Quando a comunidade jurídica tem um sistema jurídico que respeita a *dignidade humana*, que garante a produção e reprodução da vida, este sistema será considerado “justo”, e, portanto terá *legitimidade*. Quando isto não ocorre, no entanto, as vítimas, que tiveram sua dignidade e sua vida violadas, passarão a interpelar o sistema vigente considerando-o *injusto*, construindo reivindicações até então não reconhecidas pelo sistema, surgindo assim o tema dos “novos direitos” (DUSSEL, 2001, p. 151):

Las víctimas de un "sistema del derecho vigente" son los "sin-derechos" (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con "estado de derecho" ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes.

É comum que esses *novos direitos* afirmados pelas vítimas e ainda não reconhecidos ou aplicados pelo sistema jurídico vigente assumam o formato simbólico de *direitos humanos*. Isso ocorre porque este conceito remete diretamente à noção de *dignidade humana*, que foi positivada em praticamente todas as Constituições jurídicas das sociedades “ocidentais” desde o período do pós-guerra, e que passará a ser objeto de disputas interpretativas, ressignificações, alargamentos semânticos e pragmáticos *etc.* Isso ocorre porque, como vimos anteriormente, os direitos humanos constituem um conceito *universalista*, que dá abertura a alargamentos semânticos e pragmáticos propostos pelas vítimas.

Podemos entender então por que são sempre os *oprimidos* que *inventam* direitos humanos, desde a burguesia perante o *ancien regime* no séc. XVIII até os movimentos sociais que lutam hoje contra as empresas transnacionais, o imperialismo *etc.* É que a situação social de opressão produz potencialmente no oprimido a consciência de si *enquanto oprimido*, e, a partir deste momento, estes sujeitos concretos passam a lutar pelos mais diversos meios contra essa opressão (DUSSEL, 2001, p. 153).

Dicho “descubrimiento” no es fruto ni de un estudio teórico ni de un voluntarismo de ciertos movimientos mesiánicos. Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollado pero que el derecho no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública.

Quando já há um direito humano *inventado e reconhecido como tal* pelo sistema jurídico vigente, o oprimido *se apega a este direito* para sua luta por libertação, e sua atuação passa a ser para reforçar a *positividade* desse direito. Por outro lado, quando ainda não “existe” um tal direito, ou seja, quando ainda não foi *inventado* ou *reconhecido juridicamente*, inicia-se um processo novo e criativo, *inventivo*, que buscará *deslegitimar* o direito vigente a partir da construção de uma *nova legitimidade*, que leve ao reconhecimento social e jurídico daquela reivindicação *como direito*.

Longe de ser um “direito natural”, esse novo direito é histórico-concreto, surge da própria dinâmica social, e é *analético* porque parte da Exterioridade, de uma dignidade primeira, que não é ontológica, mas meta-física, pois está fora da Totalidade e irrompe sobre esta, vista agora como uma Totalidade injusta, dominadora, violadora de um direito humano. Como afirma TORRE RANGEL (2006, p. 50):

Los derechos humanos y el criterio de lo justo constituyen, entonces, principios de una conciencia de lucha, de búsqueda de mejores condiciones para la plena satisfacción de las necesidades humanas.

Nem toda reivindicação jurídica se constitui, no entanto, como luta pelos direitos humanos. Contra a banalização dos direitos humanos que acaba por enfraquecê-los, é importante que os defensores e defensoras destes direitos compreendam que apenas são direitos humanos aquelas reivindicações relacionadas à *dignidade humana*, cujo núcleo ético-crítico fundamental seja efetivamente *universal*, ou seja, avesso ao particularismo. Se o “direito” a comer *tortillas* ou caviar (que hipoteticamente poderiam ser reivindicados) não são direitos humanos, certamente o *direito a alimentação suficiente e saudável* o é; se o direito de morar numa casa, apartamento, cabana, choça *etc.* não são direitos humanos, certamente o *direito de morar* o é. E, ao mesmo tempo, o *direito à conservação de sua própria cultura* também é um direito humano, motivo pelo qual a imposição de

uma forma de alimentação, de uma forma de moradia *etc.*, também são violações de direitos humanos.

Os *novos direitos humanos* surgem, portanto, de uma situação existencial concreta de mortificação humana, que passa a ser *vista* num determinado momento *enquanto tal*, causando indignação ética e motivando a formulação linguística de uma reivindicação concreta, que assume então o formato de “novo direito” que há que legitimar política e juridicamente. Trata-se desde o início de um processo *intersubjetivo* e *comunitário*, o que significa que a *invenção* dos direitos humanos não é um ato solipsista que surge de “mentes iluminadas”, de “teorias transcendentais”, mas é um *ato concreto* de *insurgência* coletiva contra uma situação concreta de opressão, de desumanização do ser humano (DUSSEL, 2001, p. 152).

Los movimientos de los "sin-derecho-todavía" (con respecto al "derecho vigente") comienzan una lucha por la *inclusión* de los "nuevos" derechos en la "lista" histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes. La dialéctica no se establece entonces entre: "derecho natural a priori versus derecho positivo *a posteriori*", siendo el derecho natural la instancia crítica a priori del "derecho positivo", reformable, cambiable, sino entre: "derecho vigente *a priori* versus nuevo derecho a posteriori, siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiable.¹²⁷

Os oprimidos passam então e *re-unir-se*, *organizar-se*, e o novo direito surge a partir do *consenso intersubjetivo crítico das vítimas* (que, como já vimos, está longe de ser a “situação ideal de fala” habermasiana), momento de *diálogo crítico* que analisa a situação (*ver*), identifica a opressão a partir de seus próprios critérios ético-críticos (*judgar*), e define coletivamente a luta concreta (*agir*). A luta por direitos humanos não é política ou jurídica, mas é uma luta *social* que pode assumir formas específicas de luta em diversos campos sociais (jurídico, político, econômico, ecológico, cultural, de gênero *etc.*).

Nessa *analética social dos direitos humanos*, é a dignidade do outro como *Outro*, como positividade absoluta, que produz a conscientização sobre a negação desumanizadora, e sobre a necessidade de promover a *negação dessa negação*. É uma luta contra a opressão, pela libertação da situação de desumanização, que, conforme nos lembra Paulo FREIRE (1999), é uma luta que *parte do oprimido* que,

¹²⁷ Os grifos são do autor.

ao se libertar, liberta também o opressor de sua própria desumanização.

Isso não significa que, quando *positivados* (reconhecidos pelo direito positivo vigente), esses novos direitos contenham toda a subjetividade dos oprimidos, afirmada em sua luta. Pelo contrário, essa positivação será o resultado do conflito entre opressor e oprimido, produto da famosa “correlação de forças”. Se a relação de opressão não for abolida, o que ocorrerá é um “reconhecimento” limitado por parte do opressor, e uma vitória apenas parcial por parte do oprimido. O opressor tentará *recompor sua hegemonia* a partir da obtenção de um novo consenso junto aos oprimidos (como a “revolução passiva” de GRAMSCI), e com isso tentará resgatar a “boa imagem” (*legitimidade*) do sistema. Cabe ao oprimido, por outro lado, impedir essa “boa imagem” demonstrando que o sistema apenas “reconheceu” (parcialmente) aquele novo direito *em virtude da luta dos próprios oprimidos*, e que, acima de tudo, enquanto a situação de opressão persistir, aquele direito jamais será efetivo, pleno, como aspiram os oprimidos.

A luta pelos direitos humanos no campo jurídico é, portanto, uma luta pelo seu *reconhecimento*, por sua *legitimação*, a partir da *des-legitimação do sistema jurídico vigente*. Essa luta pela transformação do sistema jurídico é fundamental desde a perspectiva dos oprimidos, pois a *positividade* do sistema jurídico pode tanto viabilizar a opressão como garantir o respeito à Alteridade do outro “como Outro”, para que este “possa viver”. Trata-se, portanto, de uma luta que é também *política*, pois é uma luta dos oprimidos para que *possam* viver, como nos mostra Aníbal QUIJANO (2001, p. 13):

En otros términos, a menos que se devuelva a las gentes, de manera directa y cotidiana, el control de cada uno y de todos esos ámbitos básicos de la existencia social, los derechos humanos no podrán ser defendidos y asegurados integralmente. La cuestión de los derechos humanos implica, finalmente, una cuestión de poder.

Uma teoria crítica dos direitos humanos não poderá deixar de considerar, portanto, o aspecto propriamente *político* da luta pelos direitos humanos, como *práxis de libertação* dos oprimidos.

3.3. Política da libertação: a luta pelos direitos humanos no campo político

A luta dos oprimidos por direitos humanos é uma luta para *poder viver*, *poder* produzir e reproduzir sua vida concreta em comunidade e com dignidade. Trata-se de uma luta pelo reconhecimento deste *poder* como um *direito*, o que significa lutar por sua legitimação perante a comunidade jurídico-política. Isso é o que sintetiza o elo de ligação entre Direito e Política, no que se refere ao tema dos direitos humanos. E é por isso que a luta pelos direitos humanos é uma luta sobretudo *política*, além de jurídica, cultural, econômica *etc.*

Isso significa que uma teoria crítica dos direitos humanos deve hoje, mais do que nunca, contribuir com a luta dos oprimidos a partir de conceitos e categorias que permitam compreender a conformação do *campo político*, pois esta será a arena *decisiva* da luta pela legitimação dos direitos humanos, sem a qual a própria *positividade* que o sistema jurídico lhe confere corre o risco de desintegrar. É o que buscaremos fazer no presente item, guiados agora pela noção de *campo político* de BOURDIEU (2009a), subsumida por DUSSEL (2006; 2009) em sua *Política da Libertação*, à qual somaremos algumas das categorias políticas críticas de Antônio GRAMSCI (1980; 1981).

3.3.1. O campo político: para uma perspectiva positiva do poder político

Ao pensar o campo político, não podemos cair num “politicismo” que desconsidera sua articulação com os demais campos sociais. Por isso, tomaremos como pressuposto tudo quanto foi dito nos itens anteriores sobre a articulação entre os diversos campos e sistemas sociais que constituem a realidade concreta, e teremos ademais como pressuposto fundamental que o critério *material* da *produção e reprodução da vida humana*, presente em todos os campos sociais (sobretudo nos campos prioritariamente materiais, como a economia, a ecologia, a cultura, a erótica *etc.*), é o ponto de partida para o conhecimento da política.

Este critério nos leva a repensar o modo como a *política* e o fenômeno do *poder* foram tratados pela racionalidade moderna-colonial. É que, mesmo autores críticos da Modernidade de diferentes facetas, como NIETZSCHE (2008) ou FOUCAULT (2002; 2008), por exemplo, pensaram o *poder* como um fenômeno estritamente *negativo*, como *dominação* de um sujeito sobre outro (DUSSEL, 2009,

p. 21-36). Superar as perspectivas *negativas* do *poder* já é um passo fundamental para romper com a colonialidade do poder, pois permite conceber e praticar uma *outra política*, não como dominação, mas como o exercício de uma racionalidade prática intersubjetiva que busca criar condições para a produção e reprodução da vida em comunidade.

Será este o pressuposto crítico de DUSSEL (2006; 2007d; 2009), que buscará construir conceitos e categorias propriamente *políticos* para compreender a dinâmica interna do *campo político*. Sua categoria primeira para pensar a política será a *vontade* do ser humano concreto, que, ao ter sua vida como fundamento primeiro, configura-se como uma *vontade-de-viver*, que se contrapõe à “vontade de poder” dominadora de NIETZSCHE (2008).

O *poder* será então um momento de *objetivação* dessa *vontade-de-viver*, pois, para reproduzir e desenvolver sua vida, o ser humano “*põe*” mediações (DUSSEL, 2006, p. 26):

Neste sentido, quanto ao conteúdo e à motivação do poder, a ‘vontade-de-vida’ dos membros da comunidade, ou do povo, já é a determinação material fundamental da definição do poder político. Isto é, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros”.¹²⁸

Isso significa que o fundamento da política não é meramente ôntico ou ontológico, mas trans-ontológico, meta-físico, autenticamente criador, pois o sujeito concreto atua no campo político em face do sistema político vigente tendo como fundamento a sua própria vida, e não os critérios sistêmicos. Daí que, antes do “poder” concebido já como um ente sistêmico, devemos vislumbrar o “poder” a partir de algo que está “mais além” do sistema político, assim como MARX vislumbrava a diferença no campo econômico entre o *trabalho vivo* (fonte criadora de todos os valores, com dignidade absoluta, que transcende qualquer sistema econômico) e a *força de trabalho* (que é a configuração que o trabalho vivo assume a partir de sua subsunção no sistema econômico capitalista).

Desse modo, DUSSEL (2007c, p. 324) diferencia o *poder* (1) como “poder-pôr” (*poder-poner*) mediações, como o poder propriamente *criador* que surge da Exterioridade, do Nada em relação ao sistema político; e (2) o “poder-sobre”, que é o poder já em seu aspecto sistêmico.

¹²⁸ O grifo é do autor.

El “poder-poner” mediaciones desde la vida para la sobrevivencia está debajo, es anterior a todo “*poder-sobre*”. Es más, ningún “poder-sobre” dejó de ser en su origen “poder-creador”, como el “acontecimiento” que nos describe Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento* (aunque en este caso es sólo el origen ontológico y no propiamente creador, liberador). (...) En el “poder-sobre” queremos indicar la trascendencia del horizonte de la Totalidad, el *más allá* del mero “poder-sobre”. Surge desde la nada del sistema (del capital y de su Estado opresor), crece en la exterioridad inadvertida, acumula “poder-de-vida” en la sombra, y explota en algunas ocasiones a través de los siglos en las grandes revoluciones. Pero crece y se organiza continuamente en los movimientos políticos antihegemónicos.

Como veremos, este será o fundamento de uma política crítica desde os movimentos sociais, partidos políticos críticos *etc.* O que apenas queremos enfatizar neste primeiro momento é que o ponto de partida de todo sistema político é a *vontade-de-viver* do ser humano, o que constitui um fundamento positivo para a política. Se o poder fosse mera dominação em toda e qualquer situação, não seria possível pensar a política a não ser como a “arte de dominar o Outro”, que, não obstante tenha sido a lógica da razão política moderna-colonial desde 1492, de modo algum pode ser considerada de modo fatalista como algo “natural do ser humano” (DUSSEL, 2007c, p. 323-324).

Vemos entonces que hay 2 maneras de comprender el poder. Una afirmativa que describe en primer lugar el poder como la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al “poder-poner” los medios (entre ellas las instituciones) para dicha reproducción. Este primer sentido del “poder” no se puede “tomar”, como cuando se dice “tomar el poder”. El “poder” es un momento de la plenitud de la voluntad y la vida, se tiene como una facultad o capacidad necesaria en la afirmación de la vida. El poder puede negarse en otro, pero no puede extinguirse jamás, mientras alguien viva.

Enquanto houver vida humana haverá *poder*. O *poder-pôr* é um atributo intrínseco à vida humana, que não se pode “tomar”. Essa é a *fonte criadora* de todo *poder-sobre*, que é o poder já inscrito no sistema político, como *objetivação* do *poder-pôr*. Por isso, quando se afirma que um dado agente político “tem poder”, isso significa que ele possui um grande *capital político* (como “poder-sobre”) acumulado dentro do campo político, que tem por sua vez como fundamento o *poder-pôr* inerente a todo ser humano.

A constituição de um sistema político concreto ocorre a partir do momento em

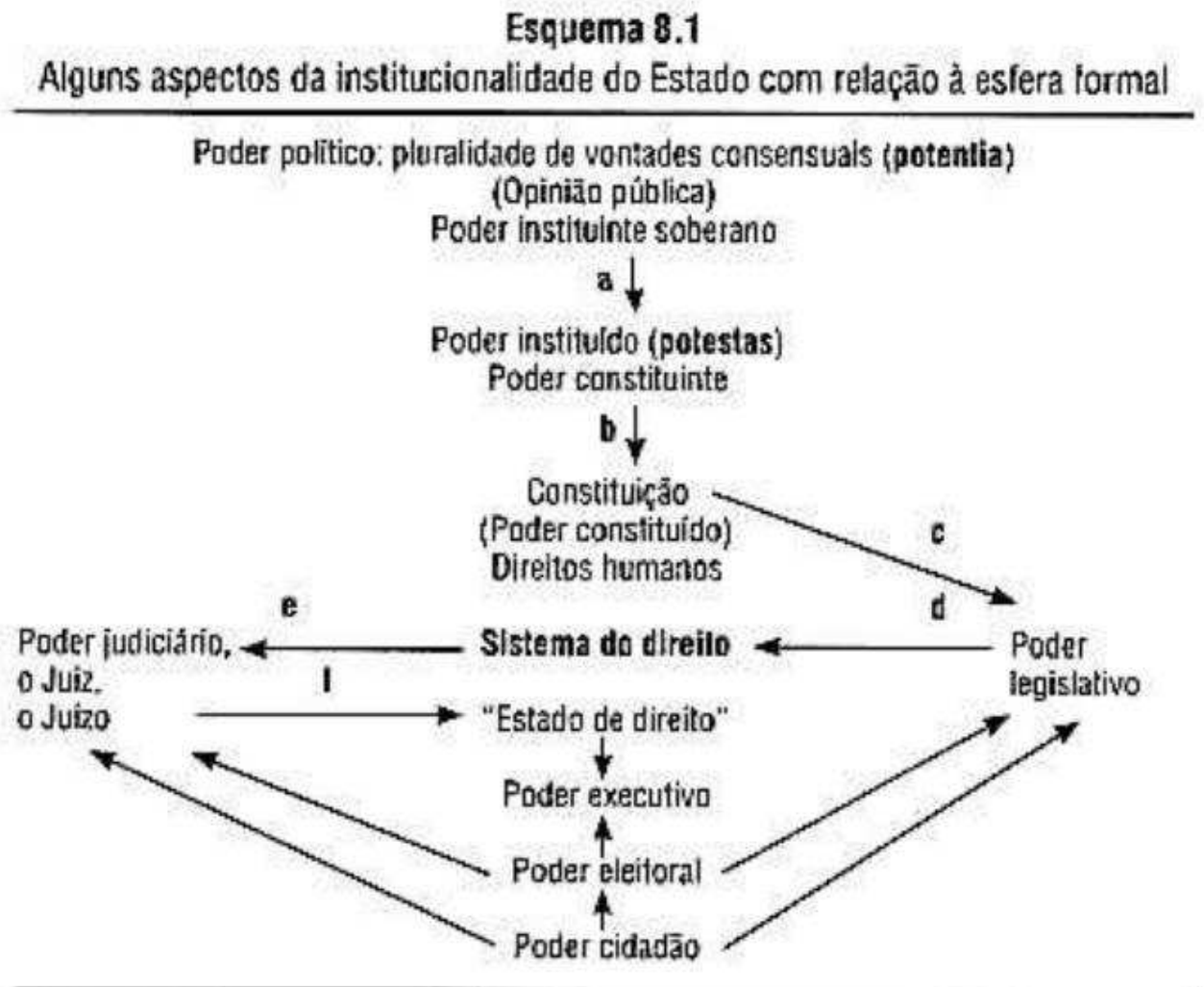
que um dado grupo social exerce coletivamente seu “poder-pôr”, objetivando-se como *comunidad política* propriamente dita. Desse modo, segundo DUSSEL (2011, p. 38), a

[...] comunidad se *pone*, a sí misma como soberana (acto primero) gracias a la participación *en acto* de sus miembros, y en tanto tal es el fundamento de la legitimidad de la *representación* (acto segundo), cuando decide crear la representación como institución y elegir al representante que ejerza *delegadamente* el poder.

Isso significa que uma dada comunidade exerce o seu *poder-pôr*, transontológico, rompendo com todas as estruturas sistêmicas existentes no campo político e instituindo um sistema político novo. Trata-se, por exemplo, do fenômeno das independências políticas na América Latina, que fizeram com que a comunidade política latino-americana saísse da condição de súdita dos reis europeus, para configurar-se como uma comunidade soberana, com sistemas político e jurídico próprios.

Ao afirmar-se como comunidade política soberana, aquele grupo social afirma a *autonomia* de seu *poder-pôr*, que está ainda indiferenciado (como *potentia*, diria DUSSEL). Para que possa ser exercido, este *poder-pôr* depende de mediações, mecanismos, instituições, estruturas de *factibilidadade*, como *poder-sobre*. Isso porque a *instituição* é “(...) *una relación heterogénea y funcional de sujetos, intersubjetiva, de aumento de la factibilidad en la reproducción y desarrollo de la vida humana*” (DUSSEL, 2007c, p. 327).

Vejamos então na Figura 5 a seguir as diversas etapas do processo de diferenciação do poder político:

Figura 5: Da *potentia* à *potestas*

Como podemos ver no esquema acima extraído de DUSSEL (2006, p. 69), o poder indiferenciado da comunidade política (*potentia*) se configura soberanamente como *poder instituinte*, definindo então as regras gerais de funcionamento de seu sistema político próprio, suas instituições, suas estruturas gerais. Como essa comunidade política é também uma comunidade jurídica, o poder instituinte edifica também um sistema jurídico, e, no caso dos Estados constitucionais, o *poder instituinte* funciona como fundamento do *poder constituinte* (DUSSEL, 2009, p. 292).

El poder instituyente, fundamento del constituyente, define en cierta manera el sistema del derecho futuro desde la auto-definición de los límites que se fija la comunidad política que se afirma a sí misma y se reflexiona sobre sí decidiendo cómo institucionalizarse.

O poder instituinte *cria do Nada* em relação ao sistema político vigente uma série de instituições (*potestas*), a partir do *poder-pôr* (*potentia*) da comunidade

política. Ademais, essa comunidade delega funções a determinados agentes que atuarão nestas instituições, criadas com objetivos sempre vinculados a critérios *materiais, formais* ou de *factibilidadade propriamente políticos*.

Isso significa que o “poder” que estes agentes manejam, como representantes da comunidade nas diversas instituições do sistema político vigente, não é um poder destes próprios agentes, mas é um *poder delegado* pela comunidade política.

3.3.2. *Estado em sentido estrito, Estado ampliado, sociedade civil e sociedade política*

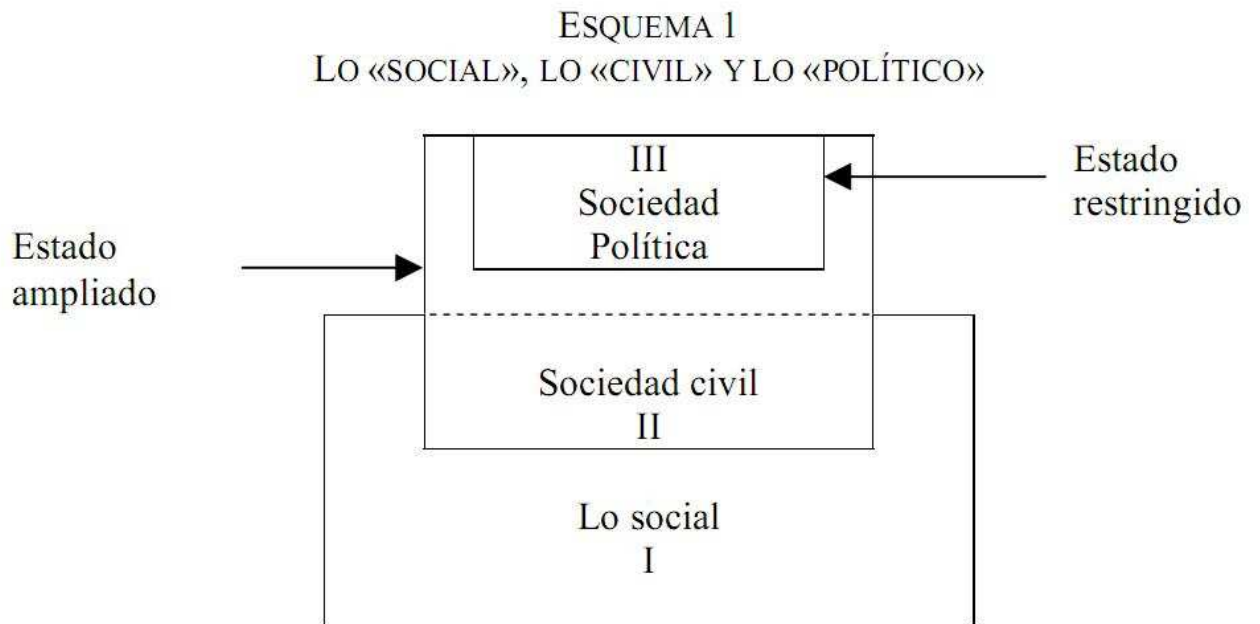
Com a complexificação dos grupos sociais a partir do advento do período neolítico, desde cerca de 5.000 (cinco mil) anos que as comunidades políticas passaram a edificar, através de seu poder instituinte, aquilo que conhecemos como *Estado em sentido estrito*¹²⁹. Longe de ser um produto estritamente moderno-colonial (eurocentrismo que tenta afirmar o Estado como “invenção europeia”), o Estado é um *sistema de instituições* que se constrói no campo político, que afeta e é afetado pelos demais campos sociais e que representa um maior nível de complexidade para o cumprimento do critério da produção e reprodução da vida humana (DUSSEL, 2009, p. 263):

[...] el Estado es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política – se cuales fueran sus estructuras, y sean los que fueran los grupos o clases que alcancen la hegemonía, la dominación o la violencia a través de las instituciones de la sociedad política (Estado en sentido restringido) – para hacer *factible un ejercicio*. La *factibilidad* es entonces el sentido del Estado en cuanto tal. Pero, el Estado no tiene como propia al Poder; sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado.

O chamado *Estado ampliado* de GRAMSCI (1980) resulta da articulação entre as instituições da *sociedade civil* (o âmbito do “social”, que tem como instituições as escolas, igrejas, sindicatos *etc.*) e da *sociedade política* (que tem um nível de sistematização institucional maior; é o *Estado em sentido estrito*, conforme DUSSEL, 2009, p. 251). Uma representação visual destes conceitos pode ser vista na Figura 6 abaixo, extraída de DUSSEL (2007c, p. 351):

¹²⁹ Nesse sentido, podemos dizer com DUSSEL (2007) que o Império egípcio foi o primeiro “Estado” propriamente dito. Também na América houve o Estado asteca e o Estado inca. Não assim com os povos mapuches, guaranis *etc.*, que não chegaram a formar Estados.

Figura 6: O “social”, o “civil” e o “político”.



A conexão entre *sociedade política* e *sociedade civil* por meio das instituições situadas no âmbito desta última será um tema de destaque no pensamento gramsciano, que concebia a política a partir do conceito-chave de *hegemonia*, cujas implicações veremos adiante.

Nos chamados *Estados de direito*, o poder estatal apenas pode ser movido com base no sistema jurídico vigente, que institui regras que permitem, proíbem ou obrigam a mobilização do *poder administrativo* do Estado. Já os chamados *Estados constitucionais* são Estados de direito que têm como norma jurídica superior a Constituição (que, como já vimos, é definida por LUHMANN como um “acoplamento estrutural” entre os sistemas jurídicos e político).

A Constituição é o produto linguístico, intersubjetivo, cultural e histórico de uma dada comunidade política, que reproduz os chamados “fatores materiais de poder” de LASSALLE (2013), e que é ao mesmo tempo uma *instituição em si* e um *desenho de instituições em geral*. “Instituição em si”, pois é a objetivação linguística de um complexo processo histórico-político (que não se resume à “argumentação” promovida numa Assembleia Constituinte), e que será objeto de interpretação e aplicação dentro dos campos jurídicos e político daquela dada comunidade.

Ademais, a Constituição desenha instituições, estabelece os elementos

fundamentais do sistema jurídico, a forma do Estado, as instituições estatais e suas respectivas competências, estabelece mecanismos para a factibilidade do exercício do poder político *etc.*(DUSSEL, 2009, p. 293).

La Constitución define la forma del Estado mismo (si es república o monarquía, si es federal o unitario, su territorio, los derechos de los ciudadanos, las prerrogativas de las instituciones públicas, sus poderes, su separación y mutua fiscalización *etc.*). La Constitución define así la forma arquitectónica del Estado, como sociedad política y civil.

A Constituição é, portanto, uma objetivação por parte de uma dada comunidade político-jurídica num dado momento histórico. Ela pode ser sucinta e apenas estabelecer princípios e mecanismos para o desenho das instituições políticas (caso da Constituição dos EUA); ou pode ser detalhada e estabelecer princípios, regras gerais sobre o sistema jurídico, as instituições da sociedade política *etc.*(caso da Constituição brasileira de 1988). Como documento que emana da comunidade política, seu fundamento último não poderá deixar de ser a *produção e reprodução da vida humana daquela comunidade*, tanto para que seja *legítima* como para que seja *factível*.

Os Estados constitucionais que não logram cumprir com este objetivo mergulham em crises políticas que muitas vezes só podem ser superadas por meio da mudança da Constituição, o que pode se dar tanto por reformas constitucionais, como pela elaboração de uma nova Carta fundamental. Mais que uma crise do sistema jurídico, a crise constitucional é uma crise política, que se deve a fatores ligados à “fetichização do poder”, como veremos adiante.

3.3.3. Os critérios material, formal e de factibilidade política

Já temos uma série de definições a partir das quais podemos avançar em nossa descrição do campo político. Conforme aponta DUSSEL (2009, p. 350-351), este campo prático é estruturado em 3 (três) níveis distintos:

Nível A – *Princípios* normativos universais da política (materiais, formais e de factibilidade política)

Nível B – *Instituições* políticas (mediações sistêmicas, materiais, formais e de factibilidade política)

Nível C – *Ação política concreta* (singularidade do agente em sua práxis política, que deve levar os demais níveis em consideração para que tenha “pretensão política de justiça”)

Os princípios políticos que de-marcam as instituições e as ações políticas concretas são, segundo DUSSEL (2009, p. 356):

[...] normas (o reglas práctico-políticas) constitutivas, como reglas que fijan límites al campo político, y que desde dentro animan las instituciones y el ejercicio de las acciones políticas, normalmente de manera no-intencional, invisibles o encubiertos a la conciencia del agente, siendo sin embargo vigentes implícitamente en la institución o acción misma.

Os critérios material, formal e de factibilidade do campo político assumirão neste nível o caráter de *princípios normativos da política* (cf. DUSSEL, 2009, p. 76):

- Princípio *material* (M): obriga o respeito à vida dos cidadãos;
- Princípio *formal* (L) democrático determina o dever de atuar sempre cumprindo com os procedimentos próprios da legitimidade democrática; e o
- Princípio da *factibilidade* (F) igualmente determina operar apenas o possível (aquém da possibilidade anarquista, e além da possibilidade conservadora).

Destes 3 (três) princípios, o filósofo argentino-mexicano extrai as seguintes teses sobre a *razão política*:

1. Trata-se de uma razão complexa, e tem por conteúdo a produção e reprodução da vida humana em comunidade, que chega em última instância a toda a humanidade, e assume, portanto, uma *pretensão universal de verdade práctico-política*. Trata-se da *razão política práctico-material* (DUSSEL, 2001, p. 44).
2. A razão política livre, discursiva, alcança validade (legitimidade formal) pela participação pública, efetiva, livre e simétrica dos afetados, dentro de uma comunidade de comunicação política, que é uma comunidade intersubjetiva que tem soberania popular. Daí extrai sua *pretensão universal de validade ou legitimidade política*, de uma *razão política práctico-discursiva* (DUSSEL, 2001,

p. 50-51):

3. A razão política em sua dimensão de factibilidade estratégica e instrumental deve operar segundo condições lógicas, empíricas, ecológicas, econômicas, sociais *etc.*, que levem em consideração a possibilidade real da concretização de uma norma, ato, instituição ou sistema político. Estas alcançam então uma *pretensão universal de eficácia ou êxito político* (DUSSEL, 2001, p. 54)¹³⁰.

As consequências não-intencionais da aplicação dessas 3 teses, ou a sua pura inobservância pelos agentes do campo político, produzem a necessidade de uma *política crítica*, que luta contra a auto-reprodução do sistema (como fechamento autopoiético) desde o critério fundamental da Exterioridade da vida humana das vítimas do sistema político vigente. A partir deste que é o critério de toda transformação política necessária, DUSSEL apresenta outras 3 (três) teses que constituirão o fundamento da política crítica, e, portanto da própria *Política da Libertação*:

4. A razão política se torna crítica quando assume a responsabilidade pelos efeitos negativos das decisões, normas, instituições e sistemas políticos. Busca estabelecer a não-verdade e a não-validade (como deslegitimação) da ordem vigente e injusta, desde a perspectiva de sua vítima. A negatividade material será o ponto de partida, pois o sistema injusto nega a possibilidade da produção e reprodução da vida concreta da vítima;
5. A razão política crítica deve assumir discursiva e democraticamente a perspectiva da vítima, julgando negativamente a ordem política vigente como produtora de vítimas, contribuindo na organização dos movimentos sociais, e projetando positivamente as alternativas ao sistema político, jurídico, econômico vigente. Os movimentos sociais têm pretensão de legitimidade crescente, ante a decrescente legitimidade do sistema vigente. Trata-se do momento por excelência de luta por novos direitos, novas instituições *etc.*;
6. A razão política crítica deve contribuir no processo estratégico e instrumental de organização da luta pela transformação do sistema vigente, tanto em seu momento de des-construção como no momento da re-construção de uma nova ordem mais justa.

¹³⁰ Esta será a única dimensão política reconhecida por WEBER.

Desse modo, conforme sintetiza DUSSEL (2001, p. 64):

Sólo la máxima, norma, ley, acción o institución que cumpla con las 6 condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de construir estructuras políticas justas como legítima transformación del orden establecido, por mediación de la creación de *nuevas* normas, leyes, acciones, instituciones u orden político.¹³¹

Apenas quem atua levando em consideração estas 6 (seis) teses pode ter uma legítima *pretensão política de justiça*, que seria o análogo da *pretensão universal de bondade* da ética, como vimos no capítulo 2. Aqueles que não cumprem com algum ou nenhum destes momentos estará atuando de forma injusta, e, portanto, quebrando o ciclo do *poder obediencial*. Seu poder se torna fetichizado, autorreferente, e isso debilita o poder da comunidade política, além de debilitar a própria *potestas*, que vai perdendo sua legitimidade (DUSSEL, 2006, p. 40):

O poder obediencial seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça; de outra maneira, do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo.

Quem exerce o poder obediencial fortalece o poder da comunidade política, e ao fazê-lo obtém maior legitimidade, o que lhe atribui maior força política. Talvez seja isso o que explique que, após décadas de instabilidade política, os países latino-americanos com governos “progressistas” tenham construído hoje uma maior estabilidade institucional. As eventuais instabilidades que ocorrem nos países com governos revolucionários, como é o caso de Cuba ou Venezuela, se devem muito mais a reações das antigas classes dominantes e a “desestabilizações” promovidas pelo imperialismo estadunidense. E, no entanto, Cuba é uma revolução de 50 (cinquenta) anos; e Chávez apenas perdeu 1 (uma) eleição em 18 (dezoito) disputadas ao longo de 15 (quinze) anos à frente do governo venezuelano.

Isso mostra que os Estados de direito formados na América Latina desde 1810, devido a uma série de características históricas que haveria que demonstrar, foram construídos em torno de uma comunidade política oligárquica e como satélites do poder de comunidades políticas alheias, ou seja, dos Estados metropolitanos

¹³¹ O grifo é do autor.

(Inglaterra, EUA), que determinavam (e ainda determinam até hoje em muitos casos) as políticas que deviam ser implantadas por estes países subalternos. Isso ocorre porque o *poder político* destes Estados é fraco, sobretudo em virtude da ação das grandes potências imperiais e da colaboração das próprias classes dominantes locais (DUSSEL, 2009, p. 203):

Los Estados coloniales o postcoloniales son los mejores ejemplos de esta falta de poder político. Las élites gobernantes, que dominan una población de obedientes inermes, desmovilizados, oprimidos, tiene la fuente de su fuerza no desde abajo, desde la comunidad política, sino desde fuera, desde el poder de las metrópolis, del Imperio o de los Estados hegemónicos mundiales. Estos Estados postcoloniales nunca han ejercido pleno poder político, sino que han sufrido dominación, ingobernabilidad o violencia. Sus élites gobernantes se han cuidado de que las masas, la comunidad política nunca alcance la unidad consensual de sus voluntades en torno a sus propios intereses. Las instituciones han sido represivas (instrumentos de opresión), pero no diferenciación efectiva de un poder obediencial político delegado por la comunidad.

São, portanto, Estados de direito aparentes, com sistemas democrático-formais bastante limitados em suas “melhores épocas”, que se alternam com períodos de puro Estado de exceção permanente, com ditaduras civis-militares pró-imperialistas. O fato de o poder obediencial haver sido negado às comunidades políticas latino-americanas desde 1492 não é uma prova contra a tese de que todo poder emana efetivamente do povo, mas na verdade apenas *confirma essa tese*, explicando o motivo pelo qual o poder político nestes países tenha sido tão frágil, tão precário ao longo de tanto tempo.

Isso ocorre porque as classes dominantes, sobretudo nos países periféricos, consideram desde sempre que a mera *obediência passiva* da comunidade política seria um sinal de “legitimidade” da ordem política vigente (DUSSEL, 2007a, p. 8-9):

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, pueden transitar durante siglos dentro de un “estado de derecho” de obediencia pasiva, ante una legitimidad aparente (ya que los 3 tipos de legitimidad descritos por Max Weber son simplemente aparentes, de un consenso que le presta la comunidad política al bloque histórico en el poder, como clase dirigente. Cuando ese “pueblo” (dicho bloque de los oprimidos) se torna “pueblo-para-sí” o toma “conciencia de ser pueblo”, abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un “estado de rebelión” - lento proceso que puede durar decenios, a veces siglos.

A mera obediência do povo não confere legitimidade a um sistema político ou jurídico, mas apenas pode garantir um reconhecimento passivo, que não constitui poder real. Daí que, quando o povo se levanta contra o sistema vigente, a reação sistêmica nos países periféricos não será jamais no sentido de “docilizar” os indivíduos, como na microfísica do poder de FOUCAULT (2002); mas será mais bem a *violência colonial* descrita por FANON (1979), da mais pura e brutal repressão, como na *necropolítica* de MBEMBE e MEINTJES (2003).

A partir dos critérios políticos que já explicitamos, podemos ver que, desde 1492, na América Latina o poder político foi completamente fetichizado e organizado para viabilizar um sistema de oferendas ao Deus-dinheiro. Com a colonialidade do poder, estabeleceu-se um critério de classificação social baseado na noção de “raça”, que só reconheceu os *homens brancos proprietários* como membros de uma comunidade política restrita. A conquista do direito ao voto por parte dos diversos setores oprimidos ao longo dos últimos 2 (dois) séculos permitiu o alargamento dessa comunidade política, e seu produto mais legítimo e “progressista” no séc. XX foram os chamados “governos populistas” (Cárdenas, Vargas, Perón *etc.*), que foram duramente combatidos pelas oligarquias internas e pelo imperialismo estadunidense, recaindo então em sangrentas ditaduras.

Diante dessa triste história, e ao mesmo tempo em face da “primavera política” que a América Latina vive nesse início do séc. XXI, comprovamos a afirmação de DUSSEL (2007c, p. 271) de que há apenas 2 (dois) tipos de *política* possíveis:

a) la primera es la política como estado permanente de la guerra como dominación (la de la Totalidad); b) la segunda es la de la liberación (como superación de dicha Totalidad “antigua”, y como creación de una “segunda” Totalidad (la “nueva”, la “tierra prometida” de los esclavos de los nuevos Egiptos).

3.3.4. O povo como hiperpotencia: o bloco social dos oprimidos

A política como mera dominação produz vítimas que, de membros da comunidade política (*potentia*) como *cidadãos*, tornam-se agora o *povo* em seu sentido *concreto*, como *povo pobre*, *povo oprimido etc.*(DUSSEL, 2007c, p. 51-52):

[...] “pueblo” indicaría semánticamente el “bloque social de los oprimidos” con respecto a un “estado” [...]. Este “bloque social” es un

conjunto heterogéneo y hasta contradictorio, que en cuanto se ejerce sobre ellos la “hegemonía” - en sentido gramsciano – se encuentra desconectado; que cobra cierta unidad en los procesos de “dominación”, y que alcanza propiamente unidad en los movimientos de liberación. Sólo en estos últimos momentos [...] una clase o fracción de clase puede liderar un “pueblo” que cobra su unidad particular en el mismo proceso político de lucha.

Este povo histórico-concreto será agora algo mais que a mera *potentia*; será uma *hiperpotentia* (DUSSEL, 2006, p. 100): “[s]e a *potentia* é uma capacidade da comunidade política, agora dominante, que organizou a potestas em favor de seus interesses e contra o povo emergente, a *hiperpotentia* é o poder do povo, a soberania e autoridade do povo”.¹³²

Povo é, além de um conceito cultural, também um *conceito político*. Não se trata de um conceito sociológico, como é a *classe social*. Por isso, o debate aqui não está em torno das classes sociais que conformariam o chamado “*sujeito revolucionário*”. Politicamente, o sujeito de toda transformação é o *povo* como *hiperpotentia*, que sociologicamente pode ser analisado desde as classes sociais que o compõem (DUSSEL, 2001, p. 188).

“Pueblo”, entonces, es una categoría histórico-política de los actores antes, en y posteriores a los posibles sistemas económicos (estos incluyen funcionalmente a las “clases” (al esclavo, al siervo y al obrero asalariado) y tiene permanencia, continuidad histórica. Por ello Marx necesita usar la “palabra” pueblo en el momento en que una clase se ha disuelto (el siervo) y la otra no ha nacido (la obrera asalariada): en el interregno está el “pobre”, el “pueblo”.

Não estamos tratando, portanto, de um conceito ambíguo como fora a noção de “povo alemão” manejado pelos nazistas, por exemplo. Estamos tratando do *povo* em sentido histórico, considerando-o como o conjunto de todas as classes e grupos sociais oprimidos pelo sistema social e político vigente, que conformam o “popular”, no sentido explicitado por GALLARDO (2011, p. 67):

“Popular” es aquí una categoría objetiva, subjetiva y orgánica, o sea enteramente política. Objetivamente designa a los individuos y personas producidos socialmente como “otros”; es decir, situacional y estructuralmente discriminados. Subjetivamente, remite a su capacidad social de reclamo y respuesta.

O *popular* é o *bloco social dos oprimidos*, conceito gramsciano que será

¹³² Os grifos são do autor.

subsumido pela Política da Libertação, que nos permite ver bem o caráter *intersubjetivo* e *inter-classista* deste sujeito político fundamental. Trata-se de um sujeito coletivo, inter-subjetivo, policlassista, que se forma a partir da articulação de diversos movimentos sociais que irrompem no campo político desde a sociedade civil, e que logram constituir-se como *bloco contra-hegemônico* a partir do momento em que constituem um pro-jeto político histórico-concreto¹³³, lançando-se à disputa na *sociedade política* através de ferramentas políticas de caráter partidário (os partidos eleitorais) ou multipartidário (como as frentes de partidos, por ex.).

Esse bloco social dos oprimidos não é uma “Multidão” sem rosto como em HARDT e NEGRI (2011), mas é a unidade de muitos rostos que afirmam sua Exterioridade negada, oprimida pela Totalidade dominadora. A colonialidade do poder na América Latina indicará então que estes rostos serão prioritariamente negros, indígenas e mestiços, motivo pelo qual os métodos de classificação social para a definição das classes que potencialmente conformarão essa *hiperpotentia*, essa *potência plebeia* como diz GARCIA LINERA (2009), precisam ser radicalmente revistos para o nosso continente, como propôs Aníbal QUIJANO (2007):

Uma primeira tentativa de redefinição das classes sociais efetivamente existentes na América Latina, que buscasse superar a mera aplicação das categorias europeias, foi realizada há 40 (quarenta) anos por Darcy RIBEIRO, que, derrotado pela ditadura militar (era chefe da Casa Civil do governo de João Goulart), realizou no exílio extensos estudos para buscar compreender quais foram os erros que levaram a esquerda a ser derrotada naquele momento. O resultado ao qual chegou foi uma nova classificação social, que o autor dividiu nos seguintes “estratos” (RIBEIRO, 1978, p. 14):

O primeiro deles, correspondente às classes dominantes, está dividido em três corpos mutuamente complementares: o patronato de proprietários dos meios de produção, o estamento gerencial de gestores de empresas estrangeiras e o patriciado de eminências políticas, civis, militares, que regulam a ordenação social e a regem diretamente. O segundo estrato corresponde aos setores intermédios nos quais se distingue um corpo de autônomos (pequenos empresários e profissionais liberais) e outro de dependentes (funcionários e empregados). No terceiro estrato situamos as classes subalternas - no sentido de submetidas, mas integradas na estrutura sócio-econômica e política - nas quais se destacam dois corpos: o

¹³³ Utilizamos na presente tese o termo “pro-jeto” com o hífen (“-”) no sentido dado por DUSSEL (1980, p. 71): “[...] Sabemos que el pro-yecto es el fundamento ontológico, el ser de una Totalidad dada (la totalidad vigente) o futura (el proyecto de liberación). [...]”.

campesinato (assalariados rurais, granjeiros e parceiros) e o operariado (industrial e de serviços). O quarto estrato corresponde às classes oprimidas - porque subjugadas, mas não integradas regularmente no sistema produtivo e na vida institucional - é representado pelas massas marginalizadas do campo e da cidade.

Esse novo modo de classificação social elaborado por RIBEIRO, por mais que possa ser criticado por estar ainda muito preso ao aspecto econômico¹³⁴, é certamente muito mais adequado que os tradicionais métodos de classificação adotados na América Latina, seja de perspectiva marxista, seja de perspectiva weberiana, funcionalista *etc.*

O “*popular*” é então a conformação inter-classista que reúne as diversas classes sociais oprimidas na América Latina, desde os grupos mais marginalizados até partes dos setores intermediários. O papel da famosa “classe operária” dentro deste bloco dos oprimidos não é o de uma vanguarda necessária, e, em muitos casos, sua posição social relativamente privilegiada em relação às massas marginalizadas tornará o operariado claramente reacionário, defensor de seus próprios “privilégios” (RIBEIRO, 1978, p. 220-221).

Provavelmente, só no corpo de movimentos revolucionários desencadeados por múltiplas forças e tornados compulsórios como um estado de conflagração social generalizada podem os setores operários ser chamados à luta insurrecional. Por tudo isto, se deve admitir que o operariado, incorporado ao sistema embora espoliado, não venha a representar, por si só, na América Latina, o papel motor da revolução social que tantas vezes lhe foi vaticinado.

Mais que isso, RIBEIRO (1978, p. 221) antevia que as revoluções *populares* na América Latina tinham nos grupos marginalizados, no *subproletariado* (tão discutido hoje no Brasil por André SINGER, por exemplo) uma classe social decisiva:

O fator dinâmico fundamental da revolução latino-americana bem pode estar, por isto, na ativação política das camadas marginalizadas ao sistema, no campo e na cidade, embora elas sejam mais dificilmente aliciáveis para a luta revolucionária. Coexistindo como um subproletariado, ao lado do proletariado que conseguiu integrar-se na força de trabalho regular, essa mole de deserdados perturba todo o quadro político, provocando as reações mais desencontradas.

Não se trata aqui de enaltecer ou afirmar que essas camadas marginalizadas

¹³⁴ QUIJANO (2007) propõe a adoção também dos critérios de gênero, subjetividade e autoridade coletiva, tendo a noção de “raça” como aspecto central da colonialidade do poder.

sejam a “vanguarda” da luta popular na América Latina, mas de dizer que essa é uma classe decisiva para todo o processo de transformação política em todo o continente, como temos visto hoje desde a experiência venezuelana, boliviana, equatoriana por exemplo. Na verdade, é surpreendente verificar que, já há 40 (quarenta) anos atrás, contra o marxismo dogmático e as demais ideologias pequeno-burguesas reinantes, RIBEIRO (1978, p. 247; 1988, p. 98) já evocava como vocação histórica dos movimentos revolucionários latino-americanos o resgate do bolivarianismo e a constituição de Estados multi-étnicos (especialmente nos países de forte composição indígena), cujo caráter já seria em si socialista, e não “democrático-burguês” como o “etapismo” dos Partidos Comunistas propunha.

O conceito de *povo* não se confunde, portanto, com as classes sociais oprimidas que compõem esse bloco social dos oprimidos. Tampouco se confunde com o conceito de *nação*, que tem uma perspectiva étnico-territorial e permite reunir de forma contraditória uma série de classes e grupos sociais antagônicos dentro de uma mesma sociedade (são “brasileiros” tanto os pobres como os ricos, por exemplo). Como afirma DUSSEL (1988, p. 358):

[...] El concepto de “*nación*” *dominada periférica* y de “*pueblo*” explotado como “*bloque social de los oprimidos*”, como categorías complejas y políticas, en el nivel concreto de la *reproducción*, subsumen a la categoría de “*clase*” (más abstracta).

“Classe”, “povo” e “nação” são, portanto, conceitos sociológicos e/ou políticos que se articulam, mas que não se confundem. O *povo* será a categoria política crítica por excelência, e o sujeito coletivo histórico-concreto que há que mobilizar, formar, organizar. Como veremos a seguir, os movimentos sociais tem um papel fundamental nesse sentido.

3.3.5. Os movimentos sociais como mobilizadores do bloco social dos oprimidos

O *povo* como *hiperpotência* política tampouco se confunde com os movimentos sociais, que são um dos modos de organização dos oprimidos que, desde sua Exterioridade, sua dignidade humana negada, situam-se no *social*, no *campo da sociedade* (como campo de campos, como já vimos). Os movimentos sociais são, portanto, organizações populares que lutam contra uma dada violação da vida humana (DUSSEL, 2007a, p. 9):

Todos los movimientos sociales manifiestan alguna determinación corporal viviente del sujeto humano intersubjetivo negada en el cumplimiento de sus necesidades particulares.

Tal definição é importante para não reproduzir uma concepção meramente *culturalista*, como é a teoria dos “novos movimentos sociais” de Alain TOURAINE¹³⁵, completamente inadequada para compreender os movimentos sociais na América Latina, e até mesmo na Europa atualmente em crise. Seguimos, nesse sentido, a opinião de GARCIA LINERA (2009, p. 353):

[...] propuesto por Alain Touraine en los años setenta, no resulta pertinente para estudiar los movimientos sociales contemporáneos en Bolivia, debido a que esa teoría se centra en las conflictividades que cuestionan los marcos culturales dentro de las instituciones sociales, lo cual es importante, pero deja de lado los conflictos dirigidos contra el Estado, las estructuras de dominación y las relaciones que contraponen a las elites gobernantes con las masas, que precisamente caracterizan las actuales acciones colectivas.

Um movimento de mulheres não desenvolve uma luta meramente cultural pelo seu reconhecimento, mas luta pela soberania sobre seu próprio corpo e contra a sua violação por seus opressores, entre os quais um dos principais é o próprio Estado. Um movimento ecologista não trava uma luta meramente cultural para mudar as práticas anti-ecológicas da irracionalidade capitalista, mas luta pela manutenção da vida humana e da vida em geral no planeta Terra. Nem mesmo um movimento de cultura popular é estritamente cultural, pois luta pelas condições materiais (econômicas, sobretudo) para que a cultura do povo possa existir e se desenvolver.

Os movimentos sociais são organizações populares, comunitárias, que surgem de uma negatividade material no âmbito do *social* (um não poder produzir e reproduzir a própria vida), se veem na comunidade política como formalmente excluídas (como “sem direitos”), mas que passam a se organizar para *negar sua negação* mediante a afirmação de uma dada reivindicação, alçada à condição de “novo direito” (cf. DUSSEL, 2001, p. 333):

Los llamados nuevos movimientos sociales de la “sociedad civil” son organismos o estructuras intersubjetivas cuyos miembros actores

¹³⁵ A teoria dos novos movimentos sociais tem como suas maiores representantes no Brasil as obras de GOHN (2007, 2008a, 2008b) e de SCHERER-WARREN (1987; 1996).

(hayan o no han alcanzado institucionalidad) colectivos irrumpen en, ante o contra los sistemas o instituciones vigentes, y en su lucha por el reconocimiento, instauran nuevos momentos institucionales que reconocen históricamente los derechos de los sujetos singulares que han alcanzado en dichos organismos sociales la expresión de su negatividad, para negarla, para liberarse de aquello que les impide vivir intersubjetivamente de manera digna la vida humana. La discursividad democrática interna de esos movimientos es paradigma de nuevas sociedades y de nuevos horizontes políticos.

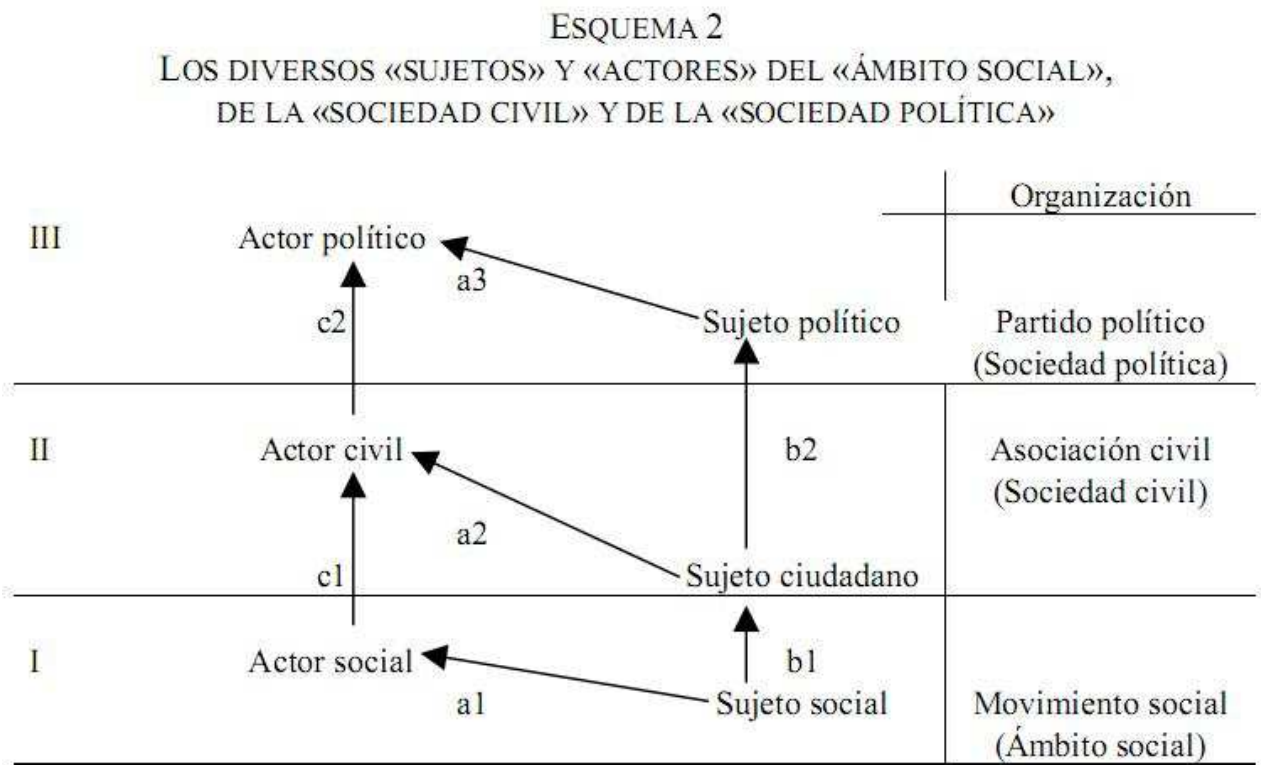
Como *comunidades críticas de vítimas*, os *movimentos sociais* negam sua negação *material* a partir da afirmação meta-física de sua vida concreta, geralmente sob a forma de um dado direito. Também negam sua negação *formal* (como exclusão, situação de assimetria *etc.*) a partir da organização interna e do exercício do diálogo democrático entre os próprios oprimidos, nas instâncias devidas destas organizações.

O *consenso crítico das vítimas* é dirigido então à *práxis de libertação*, a partir da qual é possível constituir uma situação de *simetria real*, pois se antes os oprimidos isolados eram impotentes, agora organizados eles fazem ouvir a sua voz. Ademais, no processo da luta a razão estratégico-tática da factibilidade dos movimentos sociais está sempre presente, como instinto de sobrevivência, análise de oportunidades *etc.*

Os movimentos sociais não são, portanto, estritamente “sociais”, mas são também organizações que se situam no *campo político*, estruturado como a unidade dialética entre *sociedade civil* e *sociedade política*. Melhor dizendo, os movimentos sociais fazem parte do “*social*”, do campo da *sociedade*, e situam-se dentro do campo político no plano da *sociedade civil*, que se articula de forma complexa com a *sociedade política* (não apenas por *oposição* como na teoria liberal, ou como *colaboração* como para o comunitarismo, mas como a unidade dialética de tensões e coesões).

Vejamos, nesse sentido, a representação gráfica exposta na figura 7 abaixo:

Figura 7: Do campo social ao campo político (cf. DUSSEL, 2007c, p. 353):



Aclaración al esquema 2: flechas *a*: transformación del sujeto pasivo en actor (gracias a la toma de conciencia por «consenso crítico» desde la exclusión); flechas *b* y *c*: relación de fundamentación (de I a II y III) y de subsunción (de III a II y I).⁵⁶

Podemos dizer que os movimentos sociais surgem do *social* e irrompem no campo político desde a *sociedade civil*, afirmando seu *consenso crítico* que in-valida os critérios de validade vigentes (o sistema jurídico, os acordos políticos, as instituições etc.). Passam então a *disputar o consenso social* no âmbito da sociedade civil (como *guerra de hegemonia*), para poder interpelar a *sociedade política* em busca do reconhecimento de suas demandas, de seus direitos.

Por isso, podemos dizer que os movimentos sociais são hoje uma das principais ferramentas para a mobilização social, inclusive para a formação do bloco social dos oprimidos, como sujeito político coletivo que disputará a hegemonia política. Ainda que em geral não estejam presentes na sociedade política como *representantes* da comunidade nas instituições estatais (tarefa atribuída, sobretudo, aos partidos políticos), os movimentos sociais constroem relações, pressionam, cobram, fiscalizam os agentes da sociedade política, conforme salienta DUSSEL (2009, p. 215):

El “actor social” presiona (influencia) al campo político desde sus

reivindicaciones propias de los campos materiales (sociales), y en tanto todavía no haya tenido conciencia o no haya creído conveniente usar los medios institucionales del campo político, es *implícitamente* político.¹³⁶

Essa atuação política dos movimentos sociais não significa que estes se confundam ou que substituam o papel dos *partidos políticos*. É que, se os movimentos sociais emanam do *social* para situar-se na *sociedade civil* do campo político, o *partido político* (que não se confunde com o partido *eleitoral*) é a ferramenta pela qual uma dada *força social* se projeta como *força política* no âmbito da própria *sociedade política*, com um *projeto político histórico-concreto*, disponibilizando-se a re-presentar a comunidade política a partir da validação política desse projeto, como projeto hegemônico.

Um partido político *crítico* será então uma organização ligada ao *bloco social dos oprimidos*, a partir do qual estes oprimidos se projetam sobre a sociedade política propriamente dita, não mais por meio da pressão social, mas como força política transformadora. Conforme afirmava FANON (1979, p. 169), “[...] [e]l partido no es un instrumento en manos del gobierno. Por el contrario, el partido es un instrumento en manos del pueblo. [...] Para el pueblo, el partido no es la autoridad, sino el organismo a través del cual ejerce su autoridad y su voluntad como pueblo”.

Longe de afirmar, portanto, a suposta “falência dos partidos”, que retiraria dos oprimidos um instrumento poderoso e necessário ao seu bloco social contra-hegemônico, trata-se de pensar as condições necessárias para que um partido político possa constituir uma unidade orgânica com o povo. Essa será uma questão central para GRAMSCI (1981), que construirá categorias políticas críticas como o *intelectual orgânico*, e que o levará a conceber o partido crítico como uma *escola política* das classes dominadas. Isso porque, em sua visão, o partido político se situa numa posição privilegiada dentro do campo político, e possui o potencial de articular demandas de diversos setores de uma mesma classe, e mesmo de defender os interesses de diferentes classes e grupos sociais, que podem vir a formar uma “vontade coletiva nacional-popular” (GRAMSCI, 1981, p. 15):

Estés 2 puntos fundamentales, la formación de una voluntad colectiva nacional-popular, de la cual el moderno Príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante, y la reforma intelectual y moral, deberían constituir la estructura del

¹³⁶ O grifo é do autor.

trabajo.

Como a política contemporânea é uma política de massas, muito mais complexa que a política na época de MAQUIAVEL em sua célebre obra *O Príncipe*, GRAMSCI (1980) concebe o *partido político* como o “Príncipe Moderno”. Seu papel será o de acumular *força política*, sobretudo como *hegemonia política*.

Marta HARNECKER (2006), importante socióloga marxista e assessora de diversos movimentos sociais na América Latina, busca distinguir o conceito de *forças sociais* do conceito de *forças políticas*. Para ela, a força política é a “[...] capacidade que cada uma [classe] tem para impor seus interesses de classe em uma conjuntura determinada, capacidade que está intimamente ligada à capacidade que as outras classes têm para fazer o mesmo” (HARNECKER, 2006, p. 28).

Há, porém, alguns problemas nessa definição, pois, em primeiro lugar, as *classes sociais* são um conceito sociológico que haveria que subsumir na política (o movimento real dos atores políticos raramente é uniclassista, e jamais é uma classe inteira que se move). Em segundo lugar, sua concepção é ainda negativa da ação política, vista como modo de *impor interesses de classe*, e não de poder-pôr as mediações necessárias à produção da vida concreta. E em terceiro lugar porque, a nosso ver, tal conceito não difere de fato da *força social*, a não ser que se agregasse que tal capacidade de “imposição” se dá dentro das condições próprias do campo político.

De nossa perspectiva, vemos a *força social* como uma construção de Alteridade e respeito ao outro “como Outro” que se situa no plano do social, onde prevalecem as negatividades materiais (ser pobre, explorado, oprimido, violentado etc.), que são agravadas pela situação de exclusão formal dos espaços de decisão. Trata-se de uma construção que irrompe então no campo político como *força política* não para a “imposição de interesses de classe”, mas para a imposição da vontade-de-viver dos sujeitos oprimidos.

Daí que a práxis de libertação, que é uma práxis solidária e amorosa (não num sentido piegas, mas no sentido de um “Che” GUEVARA ou de um Paulo FREIRE, 1999), não é e não pode ser negativa, de mera “imposição de interesses” que constitui novos sujeitos oprimidos; mas é uma práxis *positiva*, libertadora, solidária, que humaniza o oprimido e o opressor ao mesmo tempo, pela ação libertadora do oprimido (DUSSEL, 2007c, p. 298).

Por solidaridad deseo aquí entender una pulsión de alteridad, un deseo metafísico (E. Lévinas) por el otro que se encuentra en la exterioridad del sistema donde reina la tolerancia y la intolerancia. Es un hacerse-cargo (eso significa re-spondere: tomar a cargo [*spondere*] del otro, reflexivamente [re-]) ante el tribunal del sistema que acusa porque se asume a la víctima de la injusticia y, por ello, aparece como el señalado, como el injusto, culpable, reo, como el rehén en el sistema en nombre del otro.

A solidariedade não é a mera “amizade” de DERRIDA (1998), baseada na ideia da *fraternidade política* (que será a base da teoria da decisão justa de DWORKIN, 2007), da mera “tolerância” em relação ao Outro. A solidariedade é uma atitude positiva, criativa, responsável em relação ao Outro. Como diz DUSSEL (2007c, p. 297), o Outro não se “tolera”, mas “[...]ahora lo asume, se pone en su lugar (sustitución), es responsabilidad por el otro como otro (más allá también del reconocimiento del otro como igual, en un mera justicia intrasistémica)”.

Com a mera *fraternidade política*, o *acontecimento* tão desejado e defendido por BADIOU (2006) não é possível, pois este é um momento de afirmação absoluta de uma positividade presente na Exterioridade/Interioridade (a *la* LEVINAS, 2006) do ser humano, que ao mesmo tempo se faz *responsável pelo Outro*. Arriscar a própria vida pelo Outro em situações de crise não é um ato suicida e nem egoísta (já que é a própria vida do sujeito que está em jogo), mas um ato de suprema Alteridade, de responsabilidade para com o Outro, e, no limite, com toda a humanidade.

A ação responsável para com o Outro implica, em certas situações-limite, coagir de forma extrema ao opressor, como forma de *legítima defesa* do Outro, de sua vida. Nessas situações, a práxis de libertação não pode cair na “falácia abstrativa” apontada por DUSSEL¹³⁷: a *violência* é uma ação injusta perpetuada apenas pelo opressor; já a “violência” dos oprimidos, defendida por um Frantz FANON (1972), por exemplo, é na verdade uma forma de coação justa direcionada contra a violência opressora.

Acreditamos assim que a ação política dos movimentos sociais não tem por conteúdo a mera imposição de interesses, mas é na verdade a afirmação de uma subjetividade que busca não apenas a satisfação de uma reivindicação particular, mas também defender causas que são de toda a humanidade, a ponto de por vezes arriscar sua própria vida para isso. Trata-se, portanto, de uma ética solidária, que se faz responsável por si, pelo Outro e pela humanidade como um todo.

¹³⁷ Vide nesse sentido o debate entre CABRERA (2004) e DUSSEL (2007c, cap. 12).

Mais que isso, acreditamos que a ética da militância nos movimentos sociais é a ética da nova sociedade socialista que há que construir, orientada pelos postulados do comunismo que analisaremos posteriormente (item 3.4). Como veremos no último capítulo, os movimentos sociais não são “apenas” os principais mobilizadores e animadores do bloco social dos oprimidos, mas são também os construtores dos novos valores da sociedade futura. Além de político, o papel dos movimentos sociais é, sobretudo, pedagógico.

A práxis de libertação dos movimentos sociais constitui, portanto, uma força positiva que emana do *social*, e se transforma em *força política* a partir do momento em que irrompe no campo político, desde a sociedade civil, mobilizando a formação do bloco social dos oprimidos, que lutará então para a transformação da Totalidade sistêmica. Há que se pensar o tema desde uma perspectiva propriamente política, o que a Alteridade de LEVINAS não chegou a fazer, conforme é a opinião de DUSSEL (2001, p. 12):

Levinas quedó apresado en una ética de la responsabilidad absoluta por el Otro, pero nunca pudo pensar el cómo “dar pan al hambriento, casa al homeless, nuevo sistema político al excluido. “Dar pan” presupone producirlo e la justicia (es el tema ético y político, desde la economía, de K. Marx), pero ello exige entrar en la ambigüedad de tener que hacer un sistema (Totalidad) económico productivo. Levinas no quiso ‘ensuciarse das manos’ en construir ninguna Totalidad “para el Otro”. Por ello, su política nunca pasó de sugerencias, y por ello nunca pudo considerar a los pobres palestinos en Israel como “el Otro” política al que había que pensarlo a partir de su ética de la sensibilidad y la ternura por el extranjero, el pobre, la viuda, el huérfano.

DUSSEL pensa a solidariedade num âmbito propriamente político, e extrai dessa práxis de alteridade política a forma de constituição possível do que denomina como o *bloco social dos oprimidos*, inspirado no conceito de *bloco social contra-hegemônico* de GRAMSCI. Esse bloco social é a unidade fundamental entre *força social* e *força política* de um sujeito social complexo, intersubjetivo e multi-classista, que vem sobretudo do campo econômico (as classes sociais) e do campo cultural (o papel dos intelectuais, por exemplo), e conforma-se no campo político para a disputa pelo poder (como “poder fazer” sua própria vontade, como vontade-de-viver). Trata-se da *guerra de hegemonia*, que veremos a seguir.

3.3.6. O bloco histórico no poder e a práxis política de libertação como guerra de hegemonia

Um bloco social chega à condição de *bloco histórico no poder* quando alcança a *hegemonia política*, que representa um determinado nível de obtenção de consenso em face de toda a comunidade política. Trata-se de um atributo que emana da *sociedade civil* e que será decisivo para a constituição da *sociedade política*.

Em geral, o campo político é marcado por tensos equilíbrios em torno do *bloco histórico no poder*, que é uma unidade poli-classista constituída em termos propriamente políticos, emana da *sociedade civil* e obtém dela a força necessária para exercer o *papel dirigente na sociedade política*. Esses equilíbrios estão diretamente relacionados com a intensidade da força hegemônica exercida pelo bloco histórico no poder, e entram em crise em momentos nos quais essa hegemonia é posta à xeque, seja por conflitos entre suas classes internas, seja pela configuração de um bloco antagônico que logra acumular força contra-hegemônica.

O *bloco social dos oprimidos* é, portanto, a conformação no campo político, desde a sociedade civil e chegando até a sociedade política, de uma série de classes e grupos de sujeitos oprimidos no âmbito do *social*, e que foram politicamente excluídos, menosprezados ou invisibilizados da comunidade de argumentação política. Trata-se de um bloco pluri-classista, que forja uma nova subjetividade que passará a *disputar a hegemonia política* na sociedade (DUSSEL, 2006, p. 91).

Os movimentos, junto aos setores críticos da comunidade política, entre os quais podem ser incluídas a pequena burguesia em crise de desemprego e a burguesia nacional destruída pela competição das transnacionais, vão constituindo um 'bloco' que vem 'de baixo' cada vez com maior consciência nacional, popular, plena de necessidades não satisfeitas e de reivindicações que se assumem com clara consciência de suas exigências.

Esse “poder que vem de baixo” não deixa de vir da própria comunidade política (*potentia*), mas será agora um poder especial, que, além de *criador*, será *trans-formador*, e conformará o que denominamos como *hiperpotentia*. Trata-se do poder do povo não mais como mera *comunidade política* abstrata (como “povo brasileiro”, “povo mexicano” etc.), mas como povo *concreto*, pobre, oprimido, que se

organiza como *bloco social contra-hegemônico* e que passa a atuar de forma consciente na *guerra de hegemonia*.

Como dissemos, o *ponto de partida* da conformação desse *bloco social dos oprimidos* são os *movimentos sociais*, que, por todas as características que explicitamos, constituem-se como os construtores primeiros (ainda que não exclusivos) dessa *hiperpotentia política*. No entanto, apesar dos diversos tipos de movimentos sociais existentes hoje, com diversas bandeiras de reivindicação, sob diferentes orientações sócio-políticas *etc.*, o *povo concreto* como *hiperpotentia* será sempre um grupo muito mais amplo de sujeitos (DUSSEL, 2007a, p. 9):

Todos los movimientos sociales, la Di-ferencia, no suman toda la población que constituye el “pueblo”. El pueblo es mucho más, pero esos movimientos son el “pueblo-para-sí”, son la “conciencia del pueblo” en acción política transformadora (en ciertos casos excepcionales, revolucionaria). De todas maneras, son el tejido activo intersticial que une y permite hacerse presente como actor colectivo en el campo político al “bloque social de los oprimidos y excluidos”, que siempre son la mayoría de la población.

O *povo oprimido* é quem pode vir a constituir essa *hiperpotentia política*, mas apenas no momento em que deixa de ser mero *povo-em-si* (como “gigante adormecido” que parece querer acordar no Brasil desde junho de 2013), e se torna *povo-para-si*, consciente de sua condição de vítima e disposto a transformar todas as instituições vigentes para poder afirmar a sua Exterioridade em termos políticos, como *práxis política da libertação*.

Os movimentos sociais representam a *consciência de ser povo*, constituem a semente desse *povo-para-si*, e por isso são tão atacados pelas classes dominantes. O tema da sua construção, da disseminação de sua consciência para todo o *povo* como *hiperpotentia* é o tema fundamental da Política da Libertação no séc. XXI.

Trata-se, portanto, de superar a eurocêntrica e pós-moderna “política do acontecimento”, baseada numa *Multidão* misteriosa, sem rosto (cf. HARDT e NEGRI, 2005b), para resgatar uma política da mobilização e da organização dos oprimidos, que, após um longo processo de preparação, *irrompe* desde sua Exterioridade absoluta sobre a Totalidade sistêmica não mais como misterioso “acontecimento”, mas como um produto *necessário, racional*, e ademais *preparado* na práxis cotidiana de libertação.

Esse processo de *preparação* é um longo caminho para despertar a consciência do povo, para que ele possa se constituir enquanto *povo-para-si*. É

necessário, portanto, todo um complexo processo político, cultural e pedagógico de *formação* dessa *hiperpotentia*, que formula suas bandeiras e seu programa político¹³⁸. A *potestas*, o plano do instituído, passa por um profundo processo de *transformação*, que levará, nos casos mais radicalizados, à refundação do Estado sob novos termos.

GRAMSCI (1981, p. 58) concebe o processo de constituição das forças sociais em forças políticas em 3 (três) momentos: 1º a constituição da solidariedade corporativa (dentro de uma dada categoria profissional, por exemplo); 2º a solidariedade num grupo social mais amplo (como união de diferentes categorias profissionais, por exemplo), mas ainda com aspecto estritamente econômico; e 3º entre todos os grupos subordinados, inaugurando uma fase mais “estritamente política”, que passa da “estrutura” (leia-se: da economia e demais âmbitos relacionados à produção da vida humana) às superestruturas complexas (como “ideologia”, organização política no âmbito do partido, luta pelo poder político).

O comunista italiano se vale assim do vocabulário da “infra e superestrutura”, porém na exata medida em que concebe a formação dos blocos políticos a partir das classes sociais existentes. Sua visão da política não será, no entanto, limitada ao movimento “superestrutural” (das ideologias e das instituições políticas), mas conceberá as relações políticas como produtos da dialética entre *sociedade civil* e *sociedade política*. A *sociedade civil* não será mero produto da “economia”, mas será a unidade de aspectos econômicos, culturais, ideológicos *etc.* que permeiam a vida concreta das diversas classes e grupos existentes no âmbito do *social*, determinando os rumos da *sociedade política* ao mesmo tempo em que é determinada por esta.

Constituídos os blocos sociais antagônicos, abre-se todo um capítulo relacionado à factibilidade política, que levará em consideração conceitos como *correlação de classes*¹³⁹ e *correlação de forças políticas*¹⁴⁰. Nessa correlação de forças políticas, pode haver tanto cenários de relativo *equilíbrio de forças*, como cenários de supremacia (atenuada ou absoluta) de um bloco ou mesmo uma classe sobre as demais.

Quando se analisa uma *correlação de forças concreta*, tal diagnóstico não

¹³⁸ Veremos no item 3.4 a diferença entre o projeto político histórico-concreto e o postulado político, logicamente possível, mas empiricamente impossível.

¹³⁹ Para HARNECKER (2006, p. 28) é a “[...] forma como as diferentes forças sociais se agrupam umas em relação às outras e às variações que se produzem nessa situação [...]”.

¹⁴⁰ Relação de forças entre blocos sociais antagônicos.

pode levar em consideração as forças meramente *potenciais* (a idéia da classe-em-si, por exemplo), mas apenas aquelas que estão efetivamente em movimento, sob enfrentamento (como classes-para-si). Tampouco essa é uma questão que se resume ao aspecto numérico, já que nem sempre uma maioria numérica é garantia de supremacia numa dada situação. Trata-se, acima de tudo, de uma questão de depende da natureza dos instrumentos de organização de cada força política, da disposição de luta dos atores, do grau de unidade interna *etc.*

Isso significa que as “classes no papel” não correspondem necessariamente à dinâmica das forças políticas reais. Em primeiro lugar, porque a própria classificação social adotada para estabelecer quais são as classes de uma sociedade pode estar equivocada (lembrando novamente a objeção de QUIJANO, 2007); e, em segundo lugar, porque o comportamento *lógico* de uma classe perante outra jamais se identifica com seu comportamento concreto, histórico, empiricamente verificável, que depende de uma série de variáveis que tornam a sociologia uma ferramenta importante, porém insuficiente para compreender tal processo¹⁴¹.

Essa será a posição de GARCIA LINERA (2009, p. 158), para quem apenas é revolucionária a classe que ingressa na luta política concreta:

Lo revolucionario no es entonces una esencia trascendente depositada en los obreros esperando realizarse en algún momento. Esto sería suplantar la historia por una metafísica de la sustancia transhistórica. Lo revolucionario es una posición social que debe ser conquistada en el terreno mismo de la práctica cotidiana de la lucha.

3.3.7. A luta contra-hegemônica pelos direitos humanos

De que modo podemos então visualizar os direitos humanos nesse contexto de disputa política? Como dissemos, a luta pela hegemonia é uma luta pelo *poder*, enquanto “poder fazer” aquilo que se deseja, cumprir com uma dada vontade. A vontade das classes dominantes é a *vontade-de-poder* nietzscheana, devidamente criticada por DUSSEL (2006), que contrapõe a ela a “vontade-de-viver” das classes dominadas. Entretanto, enquanto dominadas, diz-se que essas classes “não têm o poder”, o que em realidade significa que seu poder, enquanto membros da comunidade política, lhes foi roubado pela classe dominante, pelo bloco histórico no poder. Ao “não ter poder”, os oprimidos *não podem viver*, seus direitos humanos são

¹⁴¹ Necessitamos para isso também da economia, política, antropologia, psicologia, teologia *etc.*

violados.

A luta pelos direitos humanos não pode deixar de ser, portanto, uma luta política, para que os oprimidos “possam” viver. Essa luta assume uma faceta cultural e ideológica no plano da sociedade civil (como guerra de hegemonia, disputa pela legitimidade social), além de ser também uma luta jurídica, econômica *etc.* Porém, podemos dizer que a luta pelos direitos humanos é acima de tudo uma luta *política*.

MARX (2003) mostrou como a luta dos trabalhadores no plano econômico não se dava em torno de reivindicações injustas, completamente alheias a essa classe, mas que se tratava de uma luta pela reapropriação de algo que lhes fora roubado, como trabalho não pago a partir do conceito da *mais-valia*. Pois, de um modo análogo, DUSSEL (2006) procura mostrar na política como o poder é algo inerente à comunidade política, e como a dominação política é fruto de uma *fetichização*, do roubo de um poder que pertence apenas ao povo.

Sendo uma luta política que busca romper com esse *fetichismo do poder*, a luta pelos direitos humanos é, portanto, uma luta para que os oprimidos “possam viver”, o que implica a luta pelo resgate do poder ao povo, como *poder popular*, como aponta GUILLÉN RODRÍGUEZ (2011, p. 301):

Definitivamente, una visión contrahegemónica de los derechos humanos asume que, debido a las limitaciones en la efectividad de la democracia liberal para regular el ejercicio del poder y a la defensa de los privilegios, existe la necesidad de que la gente ejerza directamente el poder, y en tanto, logre un mayor nivel de participación para luchar contra las desigualdades y los abusos de poder que les afectan.

Contra todo tecnicismo jurídico e menções a tratados internacionais, normas jurídicas ou textos filosóficos, o ponto de partida da luta política pelos direitos humanos é o *restituir o poder ao povo*, a começar pelo seu *direito à fala*, sobretudo na América Latina, onde o direito do oprimido à fala foi e segue sendo sequestrado há mais de 5 (cinco) séculos. O primeiro empoderamento possível na luta contra-hegemônica pelos direitos humanos é o resgate do direito à fala do oprimido.

Jamais o ponto de partida dessa fala do oprimido (interpelação linguística crítica ao sistema desde sua Exterioridade, ainda que na maioria das vezes não consciente disso) será sistêmica, institucional. Um diálogo intercultural crítico em torno dos direitos humanos, tal como o esboçamos no capítulo anterior, não pode deixar, portanto, de partir da situação existencial concreta dos oprimidos, daquilo que

Paulo FREIRE denominava como seu *universo temático*.

Desse modo, a mera dissertação sobre a interpretação dos tratados internacionais, das Constituições e leis, ou das atuais instituições de promoção dos direitos humanos jamais poderá ser um ponto de partida desse diálogo, mas será a contribuição técnica do ativista experiente que toma como *ponto de partida* o *universo temático* do oprimido. Nesse processo, o profissional apresenta apenas na hora certa esta contribuição técnica, respeitando os tempos de compreensão dos oprimidos, e ademais respeitando as eventuais discordâncias que possam surgir.

Como esse diálogo não se reduz a mero verbalismo, a “situações ideais de fala” sem nenhum compromisso com a práxis, a discussão crítica em torno das violações concretas dos direitos humanos enseja a construção de ações concretas de luta contra tais violações. O problema está em que, em geral, as lutas em torno dos direitos humanos não se põem o problema do *poder*, motivo pelo qual sua perspectiva é quase sempre meramente reivindicativa, endereçada aos que “tenham poder”, já que os oprimidos “não tem poder”.

Nesses casos a luta não está direcionada à transformação das instituições e ao resgate do poder ao povo como poder popular, como democracia direta e participativa, mas busca simplesmente a obtenção (geralmente improvável) de “decisões favoráveis” das “autoridades competentes”. Trata-se, desse modo, de uma atuação que aceita e que não questiona os marcos instituídos pelas classes dominantes, dentro dos quais as possibilidades para a vitória dos oprimidos são bastante reduzidas ou talvez até inexistentes.

Não queremos dizer com isso que devam ser descartadas as lutas de caráter intra-sistêmico, mas apenas reconhecer que as vitórias escassas produzidas pelos meios institucionais de luta são um motivo adicional para a deslegitimação do sistema, para a necessidade de atuar no sentido de sua transformação. Ou seja, o uso das “vias institucionais” (parlamento, tribunais, governo *etc.*), antes de serem caminhos para a efetivação dos direitos humanos, são na verdade um instrumento pedagógico para demonstrar aos oprimidos que os direitos humanos não são plenamente possíveis com as instituições vigentes na atual fase do sistema-mundo moderno-colonial, no qual o capitalismo tornou-se uma plutocracia que se opõe à democracia¹⁴².

¹⁴² Vide nesse sentido o artigo recente de SOUSA SANTOS (2013).

Nesse sentido, formas de luta como a advocacia popular¹⁴³, por exemplo, devem ser tomadas como lutas intra-sistêmicas que fazem parte de um processo muito mais amplo, que se inscreve no campo político além do próprio campo jurídico, e visam acumular forças sociais que se convertam em força política de deslegitimação da ordem vigente, em prol da legitimação de uma nova ordem mais justa (GALLARDO, 2011, p. 71):

[...] Obtener una judicialización (positivación de derechos en tanto capacidades y fueros vinculantes) debe ser entendido como un momento de combate, pero el carácter de ese momento demanda la continuidad de la lucha misma.

Combinar a luta no campo jurídico com a luta que se desenvolve no campo político é a grande tarefa da *assessoria jurídica popular*, que não pode se voltar apenas para a pressão sobre o Poder Judiciário, como uma das instituições situadas na sociedade política. Trata-se de combinar uma série de lutas (ideológica, comunicacional, política *etc.*) viabilizadas como ações concretas nos diversos âmbitos da *sociedade civil* e nas diversas instituições da sociedade política (parlamentos, conselhos, tribunais *etc.*), visando sempre a obtenção da *hegemonia* no campo político.

Essa guerra de hegemonia será pensada por GRAMSCI a partir de determinados conceitos que o filósofo italiano buscará na *teoria da guerra*, extraindo daí seus célebres conceitos da *guerra de posições* e da *guerra de movimentos*.

Na *guerra de posições*, conceito criado em função da guerra de trincheiras desenvolvida na Primeira Guerra Mundial, os blocos antagônicos buscam ocupar todas as *posições* consideradas importantes para a guerra de hegemonia. Sindicatos, partidos, meios de comunicação, escolas, igrejas, universidades, aparatos de segurança, parlamentos, governos, tribunais *etc.*, são instituições sociais que de algum modo influenciam a guerra de hegemonia, e configuram-se como mediações dessa guerra de posições.

Já na *guerra de movimentos*, os blocos antagônicos se movem ao longo do campo político e conquistam as “trincheiras” existentes, avançando de forma

¹⁴³ A advocacia popular é uma das formas possíveis de assessoria jurídica popular, que na definição de RIBAS (2009, p. 53), é uma “[...] prática jurídica insurgente desenvolvida por advogados, professores ou estudantes de direito, entre outros, voltada para a realização de ações de acesso à justiça e/ou educação popular em direitos humanos, organização comunitária e participação popular de grupos ou movimentos populares”. Trata-se de uma forma de luta pelos direitos humanos inscrita no campo jurídico, e, sobretudo no sistema jurídico estatal, que busca ser explorado ao máximo em suas contradições internas para garantir a melhor solução jurídica possível desde o ponto de vista da vida concreta do oprimido.

fulminante na luta pela hegemonia.

GRAMSCI concebe que nas sociedades de capitalismo avançado, a complexidade social e a existência de diversas instituições que controlam o poder hegemônico exigem por parte do bloco contra-hegemônico uma atuação prioritariamente marcada pela *guerra de posições* (ANDERSON, 1981). Já no caso das sociedades menos estruturadas, ou nas quais suas instituições de controle do poder hegemônico estejam em crise, a forma prioritária de luta é a *guerra de movimentos*.

Não se trata, no entanto, de adotar de maneira uníssona uma ou outra posição, mas sim de analisar estratégica e taticamente o campo político, e, a partir do cenário conjuntural, combinar ambas as formas de luta conforme cada momento histórico concreto. Conforme afirmava GRAMSCI (1981, p. 101):

[...] En el arte político ocurre lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento se convierte cada vez más en guerra, en la medida en que la prepara minuciosa y técnicamente en tiempos de paz. Las estructuras macizas de las democracias modernas, consideradas ya sea como organizaciones estatales o bien como complejo de asociaciones operantes en la vida civil, representan en el dominio del arte político lo mismo que las “trincheras” y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición: tornan sólo “parcial” el elemento del movimiento que antes constituía “todo” en la guerra.

Como se sabe, a arte militar e os meios para o exercício da guerra mudaram profundamente desde a época de GRAMSCI, assumindo formas distintas como a guerra cibernética, a guerra assimétrica, a guerra não convencional *etc.* Ademais, a própria guerra de posições tornou-se mais complexa no xadrez da geopolítica mundial e das sociedades complexas contemporâneas, tornando hoje a guerra de movimento não em algo impossível, mas numa forma de guerra bastante específica e conjunturalmente determinada. Haveria, portanto, que desenvolver hoje as categorias políticas de GRAMSCI para o estudo da luta política entre blocos sociais antagônicos considerando o advento da cibernética, o desenvolvimento das telecomunicações, as possibilidades e também as dificuldades geradas pelo desenvolvimento tecnológico *etc.*

Vislumbramos a luta pelos direitos humanos como mais um capítulo da *guerra de hegemonia* entre blocos sociais antagônicos, no qual o *bloco social dos oprimidos* assume a forma de *força política contra-hegemônica* que busca validar uma determinada reivindicação como direito humano, logrando obter o reconhecimento

dos sistemas político e jurídico vigentes a partir do momento em que obtém a *hegemonia*, como força política decorrente do consenso social em torno de sua reivindicação concreta, a ponto de obter a sua validação perante a comunidade político-jurídica. Essa *guerra de hegemonia* assume a forma de *guerra de posição* ou de *guerra de movimento* dependendo da situação: um protesto de rua, uma ocupação de terras, um bloqueio de estrada *etc.* são formas da *guerra de movimento* em prol de determinado(s) direito(s); a construção de organizações de direitos humanos, os meios de comunicação, os cursos de formação *etc.* são meios para uma *guerra de posições* em torno dos direitos humanos.

Todas essas formas de luta buscam garantir não apenas a legitimação dos direitos humanos, mas, sobretudo a sua *positividade* a partir do uso do poder administrativo estatal, o que pode levar no limite à necessidade de transformar todo o sistema político vigente, como nos lembra GUILLÉN RODRÍGUEZ (2011, p. 300):

Desde el enfoque crítico de los derechos humanos, el problema no está en la proclamación de derechos, ni en los procedimientos, sino en la gestación de las condiciones que hagan posible su realización, por lo tanto nos encontramos frente a un problema político y no simplemente jurídico, nos encontramos frente a la necesidad de transformar el sistema hegemónico dominante

Um momento fundamental da luta dos oprimidos pelos direitos humanos está na luta contra as leis injustas, ou seja, contra as normas jurídicas que atentam contra a dignidade humana (o Antidireito de Roberto LYRA FILHO, como vimos anteriormente). Não se trata aqui de uma luta contra “interpretações injustas” da lei, mas contra *a lei em si*, como lei injusta que há que descumprir, desobedecer, e ademais in-validated. Trata-se de uma luta política que se configura como *anti-jurídica* em face do sistema jurídico vigente, fetichizado e opressor.

Tem sido muito discutida atualmente na filosofia política crítica o exemplo histórico de Paulo de Tarso¹⁴⁴, que, ao converter-se ao cristianismo, passa a denunciar as injustiças da lei mosaica e da lei romana contra as quais Joshua de Nazareth e seus discípulos haviam lutado, motivo pelo qual foram exterminados de modo violento. Como afirma Franz HINKELAMMERT (2003b), a mensagem da crucificação de Cristo será a da *injustiça da lei*, contra a qual os sujeitos deveriam lutar em prol de uma *nova lei* (“nova Aliança”), mais justa porque comprometida com a vida humana.

¹⁴⁴ Vide BADIOU (1999), ZIZEK (2002), AGAMBEN (2006), HINKELAMMERT (2003b) e DUSSEL (2012).

Em sua carta aos romanos, Paulo de Tarso mostra-se consciente de estar situado na ilegalidade em relação à lei romana e à lei mosaica. Isso não lhe gera, no entanto, nenhum tipo de dilema moral, mas, ao contrário, foi o dilema moral que se lhe impôs em face da aplicação dessas leis injustas que o tornou um crítico, um opositor, conseqüentemente posto voluntariamente na ilegalidade. O critério de Paulo de Tarso é outro, é um critério de justiça, que está comprometido com a vida humana, e que por isso luta pela construção de uma nova legalidade, mais justa e mais humana.

Paulo de Tarso estava enfrentando diretamente a lei injusta, e por isso era “ilegal”, como “ilegais” são todos os “revolucionários” ao longo da história, que, quando vitoriosos, lograram construir novas legalidades mais legítimas e mais justas. Não são “intérpretes alternativos” da lei, ou defensores de um “pluralismo jurídico” que propugna pela convivência da velha lei injusta com a nova lei justa. O problema da interpretação justa de uma lei é um problema distinto do problema da lei que é intrinsecamente injusta; e a existência de uma pluralidade de sistemas jurídicos estatais e não-estatais (rejeitada hoje apenas pelos juristas dogmáticos) não significa que um sistema jurídico estatal seja intrinsecamente injusto enquanto um sistema não-estatal seja necessariamente justo¹⁴⁵.

O critério de justiça ou injustiça de uma lei é e não pode deixar de ser o *sujeito humano*, como já dissemos anteriormente. Franz HINKELAMMERT (2003b) nos lembra que, sem o sujeito, não pode existir a lei, e, portanto, a lei que atenta contra o sujeito é uma lei injusta e suicida, que não pode e *não deve* ser aplicada. Desse modo, todos os direitos humanos hoje reconhecidos pelos sistemas jurídicos estatais foram e não podiam deixar de ser inicialmente *ilegais*, e o eram ante um sistema injusto, fetichizado, que, apesar de *legal*, não era mais *legítimo*. É pela prática ilegal do militante que o novo direito pôde ser em algum momento reconhecido como legítimo perante toda a comunidade política.

Em sistemas jurídicos efetivamente democráticos, as lutas por direitos humanos, sejam eles novos ou não, são sempre respeitadas e protegidas, pois são, acima de tudo, o exercício do direito humano fundamental à participação política, à liberdade de expressão *etc.* O fato de um sistema jurídico não respeitar esse critério democrático em nada depõe contra a luta pelos direitos humanos, mas sim contra o

¹⁴⁵ Caso da *Lex Mercatória*, por exemplo, típico sistema jurídico não-estatal desenvolvido na atual fase da globalização capitalista neoliberal.

próprio sistema.

Do mesmo modo, os sistemas jurídicos que afirmam defender os direitos humanos devem criar mecanismos institucionais para a sua defesa diante de possíveis leis injustas, atentatórias aos direitos humanos. A positivação dos direitos humanos nas Constituições modernas e a criação de tribunais constitucionais permitiu a criação de uma instituição que, em teoria, é a responsável por zelar por esse respeito, mas na prática vemos que o desenho atual das instituições políticas e jurídicas não consegue garantir o efetivo respeito aos direitos humanos.

Ao se questionar a lei injusta e as instituições fetichizadas e ineficazes, os oprimidos estão tomando uma atitude *política* que se configura como um capítulo importante da guerra de hegemonia. Trata-se do momento de des-construção, que exigirá um momento de re-construção, inicialmente enquanto pro-jeto com pretensão de hegemonia na construção de um novo bloco histórico revolucionário, dos oprimidos que “tomam o poder”. E, após o momento da “consagração” política, da “glória” no sentido de AGAMBEN (2011), abre-se todo um período de re-construção concreta, da edificação do “novo Reino”, como “Reino da liberdade”.

Isso significa que a luta política pelos direitos humanos dos oprimidos demanda um pro-jeto, que é o tema do item a seguir.

3.4. Direitos humanos e emancipação humana: a *hipótese comunista* a partir da Política da Libertação

Pode parecer contraditório, ou quiçá irônico que, após décadas de luta dos EUA contra o comunismo a partir da defesa da “democracia” e dos “direitos humanos”, hoje, superado o (mal) chamado “socialismo real”, oponhamos os direitos humanos e a democracia contra o capitalismo e o imperialismo. E, mais que isso, que possamos vincular democracia e direitos humanos com a *ideia do comunismo*.

Consideramos, no entanto, que isso não só possível como é também necessário, já que resgatar a ideia do comunismo é resgatar a necessidade das “utopias”, dos pro-jetos futuros, dos postulados políticos que, antes de serem lugares a se chegar, são sobretudo guias para se caminhar. Não consideramos que o comunismo seja o único pro-jeto “utópico” que possa ser adotado pelos oprimidos em sua luta pela libertação, no entanto consideramos que, pela sua história e por

suas potencialidades, a ideia do comunismo é forte e radical suficiente para enfrentar os desafios do nosso tempo.

Uma primeira objeção que pode ser feita contra essa proposta é considerar a *ideia comunista* como uma formulação eurocêntrica, que não caberia aos povos da periferia, pois reproduziria a colonialidade da Modernidade¹⁴⁶. Consideramos essa objeção equivocada, pois ainda que de fato existam perspectivas eurocêntricas do *comunismo*, a sua base fundamental reside no *resgate do comum* (que não é nem público e nem privado, como veremos neste item), e esta é uma ideia que não é europeia, mas universalista.

Conforme nos lembra DUSSEL (2007b, p. 243-260), MARX foi efetivamente eurocêntrico até o final de sua vida, quando, a partir dos debates com os “populistas russos”, logrou ver que muitos dos seus planteamentos cabiam apenas à Europa ocidental. Essa constatação não afetou, no entanto, a validade da *ideia do comunismo*, mas apenas mostrou que o comunismo não é um destino “necessário” a toda a humanidade, como etapa posterior ao capitalismo, visto igualmente como um momento “necessário” na história da humanidade. Na verdade, foi a teoria hegeliana da História que MARX logrou superar nesse debate, motivo pelo qual é possível ler tanto um MARX eurocêntrico como um MARX decolonial.

O mesmo ocorre com a ideia do comunismo, que, com o fim do socialismo real e com a superação do eurocentrismo, poderá ser concebida como um *postulado de descolonização mundial*, que supere a colonialidade do ser, do poder e do saber que organiza até hoje as relações sociais do sistema-mundo capitalista moderno-colonial. Para isso, há que superar o comunismo eurocêntrico, começando pelo resgate das origens históricas da ideia do comunismo (o que nenhum dos teóricos atuais efetivamente faz¹⁴⁷).

É pacífico o reconhecimento de Gracús Babeuf, revolucionário francês da época da queda da Bastilha, como o “primeiro comunista da história”, com sua “Conspiração dos Iguais”. O que poucas pessoas já se perguntaram é *de onde Babeuf extraiu a ideia do comunismo*, de que forma tal proposta foi *criada*. DUSSEL nos dá uma sugestão surpreendente sobre como responder a tal questão: antes de

¹⁴⁶ Trata-se da posição de teóricos decoloniais não-marxistas como Walter MIGNOLO ou Ramón GROSFOGEL por exemplo. Vide nesse sentido a polêmica de MIGNOLO com o filósofo esloveno Slavoj ZIZEK no artigo de MOISSEN (2014).

¹⁴⁷ A célebre obra de BADIOU (2012), por exemplo, fala apenas de 3 (três) “acontecimentos” relacionados à ideia do comunismo: a Comuna de Paris, a Revolução cultural maoísta e o Maio de 1968. Chama atenção que o autor não explicita em nenhum momento o conteúdo da ideia do comunismo, mas considera o tema sob uma mera perspectiva matematizante da luta pela “comprovação de uma hipótese”.

nascer como ideia na Europa, o comunismo nasceu como prática concreta na América Latina (DUSSEL, 1994, p. 76):

El período de 1524 a 1564 había sido la "Edad dorada", de una Iglesia mexicana en tiempos de Carlos V, el Emperador. Conservando las antiguas tradiciones aztecas -en aquello que no se oponía para los franciscanos, en especial para Pedro de Gante, al cristianismo-, los franciscanos hablaban las lenguas autóctonas, conservaban sus vestimentas, costumbres, autoridades políticas (como la de los caciques), etcétera. El proyecto "modernizador" partía de la exterioridad (la que no había sido destruida por la conquista), para desde allí organizar una comunidad cristiana fuera del influjo hispánico. Este proyecto -como las futuras "reducciones" franciscanas en todo el continente, desde San Francisco, Los Ángeles, San Antonio, hasta los Mojos y Chiquitos en Bolivia o en el Paraguay, lo mismo que las "reducciones" de los jesuitas- era en su esencia un "proyecto modernizador" utópico. Es decir, partiendo de la Alteridad del indio, se introduce el cristianismo, la tecnología europea (uso del hierro en el arado y otros instrumentos agrícolas y técnicos, industria textil, el caballo y otros animales domésticos, escritura alfabética, arquitectura avanzada del arco de medio punto, etcétera) y los modos de "policía" (políticos) urbana. Este proyecto lo denominará Torquemada la Monarquía Indiana. Es decir, era una "República de Indios", bajo el poder del Emperador, pero culturalmente indígena, bajo el control paternal de los franciscanos.

Portanto desde o início da violenta “colonização do mundo da vida” dos povos ameríndios, além do projeto “modernizador” baseado na violência e na dominação destes povos, também existiram projetos de “modernização” baseados no convencimento, na evangelização, na reorganização das comunidades ameríndias a partir da fusão de seus conhecimentos com as tecnologias do Velho Mundo (que em sua maioria não era de origem europeia, mas asiática). As principais experiências nesse sentido se deram nas Missões e Reduções jesuíticas na América Latina, e, ainda que por diversos motivos históricos este projeto tenha falhado, a existência real de comunidades simétricas de índios e brancos que viviam em igualdade e harmonia é o que inspirou o nascimento da ideia do comunismo.

Sabemos que os elos históricos para tal afirmação ainda precisam ser amplamente comprovados, e, no entanto, já podemos trabalhar com uma tal hipótese a partir de uma análise propriamente histórica da questão. É que os jesuítas foram expulsos da América hispânica na década de 1750 pela dinastia dos Bourbons, que acedeu ao trono na Espanha no início do séc. XVIII; e também foram expulsos do Brasil pelo Marquês de Pombal, nessa mesma época. Ao retornar à Europa, muitos jesuítas puseram-se a escrever relatos sobre as experiências

concretas das Missões latino-americanas, e isso foi o que inspirou o nascimento da *ideia do comunismo*, que animou ainda mais o já conturbado processo social e político da França pré-revolucionária.

Essas experiências de comunidades simétricas, sem propriedade privada e com o manejo dos *bens comuns* a partir das tecnologias trazidas pelos europeus, será a base das experiências que ocorrerão no início do séc. XIX na Europa pelos chamados “socialistas utópicos”. Essas experiências autogestionárias serão então colocadas como possíveis alternativas ao modo de produção capitalista, porém, como demonstrou ENGELS (1979), eram limitadas na medida em que tais experiências autogestionárias não tinham condições de competir economicamente com as empresas capitalistas, e acabavam reduzidas sempre a pequenas experiências inofensivas, sem capacidade real de superar o capitalismo.

O chamado “socialismo científico”, ou o comunismo moderno de MARX e de ENGELS (1998), não será uma mera negação do socialismo utópico, mas sim a sua subsunção dialética a partir de uma teoria revolucionária, que põe como tarefa central a luta pelo poder político do proletariado, a partir do qual seria possível a socialização dos meios de produção, que passariam a ser geridos de forma autogestionária pelos trabalhadores, sob a direção e planejamento do Estado proletário.

Esse seria um momento de transição à sociedade sem divisão social do trabalho, e, portanto sem classes sociais e sem Estado. Ou, na famosa definição de MARX (2012), uma sociedade de “livres produtores associados”, em que cada qual produz conforme as suas capacidades e recebe conforme as suas necessidades.

A ideia do comunismo é uma ideia radical, pois questiona não apenas o modo de produção capitalista, mas todos os sistemas econômicos não-equivalenciais existentes nos últimos 5.000 anos (cf. DUSSEL, 2014, p. 57-59). O comunismo será o horizonte político do MARX definitivo, que já antevia o tema em sua juventude a partir do conceito de *emancipação humana*, presente em *Sobre a questão judaica*, como já analisamos anteriormente.

Daí a relação entre a *ideia do comunismo* e o tema dos direitos humanos, já que o comunismo como “reino da liberdade” seria o momento da plenitude do exercício da dignidade humana, do respeito integral aos direitos humanos do sujeito concreto. É por esse motivo que, como lembra Ernst BLOCH, citado por LYRA FILHO (1999, p. 13), *não há direitos humanos sem o fim da exploração, e não há fim*

da exploração sem o estabelecimento dos direitos humanos.

A ideia de uma sociedade sem classes sociais, sem Estado, sem exploração e sem opressão é a ideia do comunismo. Trata-se da ideia de uma sociedade de indivíduos perfeitos, da realização efetiva da plenitude humana. Seria fácil traçar uma analogia da ideia do comunismo com as ideias metafísicas das diversas religiões, e isso devido à própria raiz histórica do comunismo, tributária dos relatos jesuítas sobre as comunidades ameríndias.

As noções da perfeição divina e da imperfeição humana, presentes nas diversas religiões, levam a diferentes propostas de ação dos seres humanos na busca do Absoluto. Já vimos as influências que FEUERBACH e SCHELLING tiveram no pensamento de MARX, e por isso o debate contemporâneo sobre os fundamentos da ideia do comunismo não podem deixar de lado o seu paralelo com as diferentes religiões. A diferença está em que, na perspectiva de MARX, o comunismo é também a *realização da religião*, momento no qual a busca pela perfeição humana não se dá mais por meio da religião, mas por meio de sua práxis cotidiana. A vida do ser humano no comunismo já é, em si, re-religiosa (enquanto re-ligação com o Fundamento).

Essas raízes históricas do comunismo, bem como a sua origem mítica, não são sequer suspeitadas pelos autores que buscam hoje propagar essa ideia revolucionária. Tal resgate nos parece fundamental, não apenas para uma discussão filosófica, mas para refletir sobre as experiências reais do *socialismo do século XXI* que se tenta construir hoje, sobretudo na América Latina. Talvez seja isso o que explique o fato de o comunismo jamais ter avançado na Europa ocidental, e que as experiências reais tenham ocorrido *todas e sempre* no mundo periférico, na Rússia semi-feudal, no leste europeu ocupado pelos soviéticos, na África descolonial, no Vietnã e na China violentadas pelo colonialismo imperialista, na América Latina bolivariana e nuestroamericana.

Discutir, no entanto, qual o “modelo perfeito”, ou como “seria” essa sociedade comunista do futuro é mera especulação teórica. O que nos importa hoje, sobretudo, é ver de que modo essa *ideia do comunismo* pode contribuir com critérios de orientação para a práxis de libertação, enquanto processo contínuo de luta pela *emancipação humana* que ocorre em todo o mundo.

Não consideramos que o comunismo seja um pro-jeto político histórico-concreto, um poder-ser que possa ser levado pelo bloco social dos oprimidos para a

sua implementação concreta imediata. Na verdade, os *pro-jetos históricos de libertação* são programas reais e concretos que, partindo da *realidade atual*, estabelecem uma série de medidas factíveis que são orientadas por um dado *postulado*. Precisamos diferenciar, portanto, o *postulado político* do *pro-jeto político concreto* (DUSSEL, 2009, p. 359):

El *proyecto político* concreto, que por ejemplo puede presentar un partido político para mostrar su plan de acción, es ya una formulación estratégica global con intervención de expertos [...] que proponen con racionalidad medio-fin (razón estratégico-técnica) objetivos precisos que se comprometen a realizar en el corto y mediano plazo.

Como ideia de sociedade perfeita, sem propriedade privada, sem divisão social do trabalho, sem classes e sem Estado, não nos parece que o comunismo seja um *pro-jeto político concreto*, que se possa propor como programa de ação política concreta. O comunismo é, na verdade, uma ideia regulativa, e não uma etapa humana concreta historicamente “necessária”. Trata-se de um *postulado político*, uma ideia regulativa presente entre determinados agentes do campo político que os move a atuar numa dada direção, considerada logicamente possível, ainda que seja empiricamente impossível.

Considerar o comunismo como *pro-jeto histórico concreto* e empiricamente aplicável a curto ou médio prazo leva a todas as contradições observadas na experiência soviética. Com Stalin, o comunismo deixou de ser um *postulado emancipatório*, libertador, para tornar-se uma ideologia encobridora. Nesse sentido, a experiência cubana é muito mais honesta e sensata, pois reconhece o quão longe está da sociedade perfeita uma pequena ilha atacada sistematicamente pelo maior Império da história da Humanidade.

Desse modo, o “fim do Estado” é outro exemplo de *postulado* (DUSSEL, 2011, p. 55), que leva à subjetivação responsável de suas funções num Estado democrático, que vai aproximando gradativamente o representante do representado (caso do Estado comunal em construção na Venezuela) até chegar à perfeita identidade entre ambos, tornando a representação política uma instituição sem sentido. A confusão entre o *postulado político* e o *pro-jeto político histórico-concreto* leva à construção de programas de ação sem factibilidade política, configurando-se então como uma ação irresponsável do ponto de vista político.

É nesse sentido que, ao tratar a relação entre direitos humanos e comunismo,

DOUZINAS (2009) afirma que a realização do comunismo representaria o “fim dos direitos humanos”. Não porque o comunismo seja um projeto autoritário que pretenda acabar com os direitos humanos, mas porque o comunismo é a realização plena da emancipação humana, que garante a dignidade humana em toda a sua plenitude, motivo pelo qual os direitos humanos, como modos de reivindicação e de luta pela dignidade humana, perderiam o próprio sentido de existência.

Da mesma forma podemos conceber o tema da “extinção do Direito” planteada por PACHUKANIS. Como vimos anteriormente, o Direito tem como um de seus aspectos fundamentais a *positividade*, que se volta nos sistemas jurídicos justos à produção e reprodução da vida humana com dignidade. Numa sociedade de sujeitos moralmente perfeitos, ninguém ousaria atentar contra essa dignidade, tornando simplesmente inútil a positividade do Direito. Daí que também a extinção do Direito seja um postulado, logicamente possível, mas empiricamente impossível.

O comunismo não é, no entanto, uma mera “hipótese” suscetível de falseamento como em BADIOU (2012), que faz uma analogia dessa “ideia” com as hipóteses matemáticas ainda não comprovadas cientificamente. Como postulado logicamente possível, mas empiricamente impossível de se “comprovar”, consideramos que a única analogia possível do comunismo é com a hipótese matemática do *infinito*: ninguém jamais conseguiu ou quiçá conseguirá comprovar a sua possibilidade empírica, e, no entanto, ambas as noções são logicamente possíveis e socialmente úteis para determinados objetivos que queremos alcançar.

Isso não significa que o *comunismo* seja propriamente uma u-topia, um “não lugar”. O fato de ser logicamente possível demonstra que o comunismo é já um “lugar”, ainda que não seja possível como lugar empírico. Não é possível ao navegador alcançar a estrela que orienta sua navegação, e, no entanto, a estrela “está lá”, tem o seu lugar, e ademais ajuda a orientar a navegação.

Desse modo, aceitamos o comunismo como uma “utopia” desde o uso corrente dado a este termo como “aquilo que nos faz caminhar”, e ademais como aquilo que nos faz sonhar, imaginar uma nova realidade. O postulado político é um elemento fundamental para a práxis de libertação.

Daí que não aceitemos, sequer de forma condicional, que os direitos humanos venham a se colocar como possíveis substitutos da narrativa libertadora (e não meramente emancipatória) do socialismo ou do comunismo, como faz Boaventura de SOUSA SANTOS (2003 p 429). É que, enquanto os direitos humanos

são bandeiras de luta concreta dos oprimidos em prol de sua dignidade humana e que se dirigem à construção de uma ordem justa, *o comunismo é o postulado político da ordem justa em si*, como sociedade perfeita, como já dissemos.

Ademais, a ideia do comunismo não se confunde com o pro-jeto político histórico-concreto do *socialismo*. Ao invés de ser uma “fase de transição” (o que demandaria que o comunismo fosse um pro-jeto político, um poder-ser empiricamente factível), o socialismo é na verdade a materialização do postulado do comunismo enquanto pro-jeto histórico-concreto. Daí que o socialismo orientado pelo postulado do comunismo signifique a construção um pro-jeto de *resgate do comum*, tal como propuseram recentemente HARDT e NEGRI (2011, p. 278):

[...] En un plano puramente conceptual, podríamos empezar definiendo el comunismo del siguiente modo: lo que lo privado es al capitalismo y lo que lo público es al socialismo, el común lo es al comunismo.

Se o socialismo do séc. XX deu primazia ao público (sobretudo ao estatal), o socialismo do séc. XXI deve resgatar uma ligação forte com o postulado do comunismo, o que significa resgatar a ideia do *comum*, daquilo que não é nem propriamente público e nem privado. Nesse sentido, é interessante a proposta de HARDT e NEGRI (2011) de *resgate do comum*, como resgate de todos aqueles bens indispensáveis à produção e reprodução da vida humana, continuamente apropriados pelo capital privado na atual fase do capitalismo neoliberal transnacionalizado e financeirizado.

Segundo Franz HINKELAMMERT (2008, p 228), a luta pelo *bem comum* configura-se como a sistemática procura da vida humana, que não se confunde com o “interesse geral” do liberalismo. Não é possível dizer *a priori* o que constitui o bem comum, pois ele vai se revelando a partir das tendências autodestrutivas do próprio sistema. Desse modo, segundo o autor, “[...] [e]l bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpretarlo, transformarlo e intervenirlo” (HINKELAMMERT, 1998, p. 314).

O comunismo é o postulado político que se baseia no resgate do *bem comum*, e o socialismo é o pro-jeto político histórico-concreto, de caráter estratégico e tático, que surge do bloco social dos oprimidos na atual fase do sistema-mundo moderno-colonial. Esse *bem comum* será o produto da afirmação da Exterioridade de todos os seres humanos oprimidos, negados em sua dignidade humana pela

Totalidade sistêmica (DUSSEL, 2002a, p. 397):

O projeto não é meramente fruto da “minha/nossa fantasia”, mas está já escrito *negativamente* nas necessidades atuais da vítima. Por isso, “seus verdadeiros interesses” são finalmente seus interesses invertidos nas necessidades não cumpridas, e só num articulado compromisso prático pode o crítico (filósofo, cientista, experto) chegar a descobri-los *teoricamente*.

Trata-se de um pro-jeto político concreto que move os oprimidos na luta por sua libertação, que não é mera “emancipação”, já que não se trata simplesmente de “afirmar-se” em sua própria “identidade”, mas de afirmar sua liberdade de produzir, reproduzir e desenvolver sua identidade, sua cultura, seu modo de viver, sua vida concreta¹⁴⁸. Essa é a base da ideia de *libertação* presente em DUSSEL, cuja posição é bastante similar neste ponto à de HARDT e NEGRI (2011, p. 333), conforme vemos abaixo:

La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* tiene aquí un valor crucial: mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser *quien verdaderamente eres*, la libertad de autodeterminación y autotransformación, la libertad de determinar *lo que puedes devenir*. La política fijada en la identidad inmoviliza la producción de subjetividad; en cambio, la liberación exige emprender y hacerse con el control de la producción de subjetividad, haciendo que ésta siga avanzando.¹⁴⁹

A política de afirmação da identidade como “emancipação” não está presente apenas em movimentos negros, de mulheres, LGBTTTT *etc.*, mas encontra-se na própria classe operária quando esta busca a mera afirmação de sua identidade de operário. As greves são um exemplo disso, pois, a não ser que se convertam em greves políticas, tendem a apenas afirmar a identidade dos trabalhadores, a partir da qual se reivindicam direitos laborais, aumento salarial *etc.* Estas e todas as demandas pela afirmação da “identidade” são importantes, mas não se constituem como políticas de *libertação* (HARDT e NEGRI, 2011, p. 335).

[...] Para que el comunismo revolucionario sea un proyecto no de emancipación sino de liberación – no emancipación *del* trabajo sino liberación *respecto al* trabajo –, debe poner en marcha un proceso de

¹⁴⁸ Para um estudo sobre as diferenças entre os conceitos de “emancipação” e “libertação”, vide PAZELLO e MOTTA (2013).

¹⁴⁹ Os grifos são dos autores.

autotransformación más allá de la identidad obrera.¹⁵⁰

Por isso que, ao invés de negar de forma unilateral as lutas por identidade, trata-se de subsumi-las numa perspectiva mais ampla, não de mera *emancipação*, mas de *libertação* das diversas identidades oprimidas pelo capitalismo moderno-colonial. O comunismo como postulado do *bem comum* é a ideia de um mundo “onde caibam muitos mundos”, pois existe *liberdade* para a construção destes mundos possíveis. É neste ponto, e não numa suposta “consciência da classe operária”, que se encontra o núcleo universalista do comunismo.

Trata-se de um verdadeiro encontro de diversos sujeitos dis-tintos, ou mesmo de distintos aspectos de um mesmo sujeito concreto, como lembra DUSSEL (2002a, p. 520):

Ao se penetrar, através de níveis de complexidade crescente, na profundidade de cada um destes diversos sujeitos históricos, encontrar-se-ão ligações com todos os restantes, graças à função de uma razão ético-material de re-conhecimento e re-sponsabilidade pelo outro que “transversalmente” chega à “universalidade” a partir da “diversidade” dis-tinta (outra denominação da “diferença” além da Diferença na Identidade). Desta maneira o “sujeito” feminino (o gênero) de Rigoberta Menchú é também o sujeito *indígena* (a etnia), de *cor morena* (a raça), em terras devastadas (a questão ecológica), sem direitos (exclusão jurídica), *sem participação* na sociedade civil dominada (o político), *pobre* (o econômico), *camponesa* (a classe), *analfabeta* (a cultura formal), *guatemalteca* (o país periférico) etc.¹⁵¹

Essas diferentes identidades poderiam fazer crer que o projeto socialista de construção do bem comum a partir do postulado do comunismo levaria à produção de uma lista interminável de pontos de ação para a construção do bem comum, abarcando assim as inúmeras identidades oprimidas na atual sociedade moderna-colonial. No entanto, como veremos no último capítulo, os diversos movimentos sociais latino-americanos logram construir hoje plataformas de lutas unificadas em torno de um número não muito grande de temas, bandeiras e reivindicações.

Segundo François HOUTART (2013), em recente exposição a representantes de movimentos sociais de todo o continente na *Asamblea Continental de los Movimientos Sociales hacia el ALBA*, são 4 (quatro) os elementos essenciais para a construção de um novo paradigma social baseado no *bem comum da humanidade*: (1) reconhecer os direitos da natureza e a responsabilidade humana pela sua

¹⁵⁰ Os grifos são dos autores.

¹⁵¹ Os grifos são do autor.

destruição; (2) mudar o modelo de produção e consumo favorecendo o valor de uso em detrimento do valor de troca; (3) intensificar os processos democráticos para além dos processos formais; e (4) ressignificar os valores culturais individualistas da sociedade capitalista.

La combinación de estos cuatro elementos, que son esenciales para la construcción de cualquier sociedad, permite la elaboración de un nuevo paradigma, poscapitalista, de conjunto (holístico), que no es una ilusión, porque se apoya sobre millares de experiencias en el mundo en cada uno de los cuatro ejes y que puede llevar varios nombres, según las culturas y las experiencias: Bien Común de La Humanidad, Sumak Kawzai, Suma Camaña (Buen Vivir), Socialismo del Siglo XXI etc.

Estes 4 (quatro) pontos fundamentais para a construção do bem comum estão sintetizados na proposta do sociólogo belga de *Declaração Universal do Bem Comum da Humanidade*, construída dentro do Fórum Mundial de Alternativas¹⁵². A luta do bloco social dos oprimidos, seja em âmbito nacional ou internacional, é para legitimar política e juridicamente os valores e princípios afirmados nesta Declaração, que logra in-validated os valores e princípios atualmente vigentes no contexto da globalização neoliberal.

Não se trata de uma luta simples, e, no entanto, temos aqui uma luta *decisiva*, não apenas para a efetivação dos direitos humanos, mas para a proteção da vida humana e mesmo da vida em geral no nosso planeta. Após 5.000 (cinco mil) anos de sistemas econômicos não-equivalenciais, 500 anos de Modernidade colonial e 200 anos de capitalismo industrial, a humanidade chegou numa situação de não-retorno em relação aos bens escassos da natureza, motivo pelo qual todo excedente econômico deve passar a ser gerido de forma *comum* (DUSSEL, 2014, p. 183).

[...] El excedente de propiedad y gestión privada y minoritaria (en el nivel industrial, comercial y financiero) irá pasando a manos de la comunidad. El excedente recuperará el sentido de lo común, de un bien común gestionado por toda la comunidad, por las mayorías hasta ahora empobrecidas. Será la transición, que durará quizá todo el siglo XXI, hacia un sistema futuro equivalencial globalizado, pero distribuido y consumido como un bien común. Será la hegemonía de lo común, alentado y anticipado por relatos míticos críticos ante el sistema económico romanoesclavista no-equivalente de hace veinte siglos [...].

¹⁵² Disponível em: <<http://www.sunnet.com.br/home/Noticias/Declaracao-Universal-do-Bem-Comum-da-Terra-e-da-Humanidade.html>>. Acesso em 15/02/2015.

A construção do bem comum significa a superação do capitalismo, da Modernidade, do colonialismo e também dos sistemas econômicos não-equivalenciais. Esta é a complexa tarefa do *socialismo do séc. XXI*, que não depende apenas de “uma ideia”, mas exige uma práxis de libertação. Longe de ser mero idealismo, como diz Franz HINKELAMMERT (1998), a luta pelo bem comum é hoje o *único realismo possível*, pois os outros “realismos” estão conduzindo a humanidade à sua auto-extinção.

Como guia de orientação à luta política dos oprimidos por sua dignidade humana, o postulado do comunismo exige a atuação prática dos sujeitos concretos, que vão forjando ao longo dessa práxis uma nova subjetividade, ou, como dizia o “Che” GUEVARA (2005, p. 50-55), uma *nova moral do homem novo*, forjado na luta com valores comunistas. Nesse ponto, desde a Revolução Cubana até a Revolução bolivariana, passando pelas lutas de libertação nacional na América Central e pelas insurreições populares na América do Sul, a América Latina representa hoje o melhor exemplo prático da luta pelo *bem comum*, e, apesar dos equívocos sempre existentes, está em marcha um processo de descolonização que, esperamos, siga sua marcha rumo à construção de uma nova sociedade.

Essa luta pela descolonização e pela proteção do bem comum é também uma luta por direitos humanos, que nunca foram “levados a sério” em nosso continente. A “primavera política” latino-americana permite hoje que sejamos mais ousados, e que possamos apontar as tarefas da luta política a partir das quais os direitos humanos possam ser finalmente “levados a sério” em nossa Pátria Grande. Esse será o tema do item a seguir.

3.5. Levando os direitos a sério: a luta pelos direitos humanos na América Latina

Ninguém leva mais a sério os direitos do oprimido que o próprio oprimido. Essa parece ser uma premissa básica, lógica, e, no entanto não é de nenhum modo observada pelos principais teóricos dos “direitos” ou dos “direitos humanos” trabalhados nos cursos jurídicos hoje. O caso de DWORKIN (2002), por exemplo, de quem tomamos provocativamente o título para o presente item, parece comprovar isso: como filósofo social-liberal, o autor propugna em sua famosa obra que os

direitos civis e políticos sejam “levados a sério” dentro do contexto dos EUA, mas nada diz em relação aos DHESCA’s nessa sua afamada obra. Ademais, seu ponto de partida será sempre sistêmico, institucional: DWORKIN jamais assume o papel do negro discriminado, do índio oprimido, da mulher mercantilizada, do “chicano” explorado; mas se põe sempre no papel do “juiz Hércules”, de uma pretensa racionalidade infinita que busca de forma solipsista a “decisão correta” para cada caso concreto¹⁵³, desde a posição institucional do Poder Judiciário estadunidense.

Toda filosofia, incluída a filosofia do Direito, se pretende ser crítica, deve adotar como fundamento não o ponto de vista do poder, do sistema instituído, mas o ponto de vista dos seres humanos viventes, sobretudo dos oprimidos pela ordem vigente¹⁵⁴. A partir do momento em que se perde este critério fundamental, o pensamento deixa de ser crítico, pois seu fundamento último acabará sendo a justificação do sistema, da ordem vigente.

Desse modo, ao invés de tratarmos neste item dos critérios institucionais para que os direitos humanos sejam levados a sério na América Latina, trataremos de como os povos oprimidos desenvolvem atualmente uma práxis de libertação que *transforma as instituições*, para que estas possam finalmente resguardar os direitos humanos no continente, após 5 (cinco) séculos de violência colonial, após décadas de sangrentas ditaduras apoiadas pelo “campeão mundial dos direitos humanos” (os EUA de John RAWLS, Ronald DWORKIN e também de Lynn HUNT), e após um recente período de avalanche neoliberal que destruiu os poucos direitos conquistados pelas lutas populares ao longo do séc. XX.

Nosso objetivo central neste item é demonstrar como a práxis política de libertação levou em alguns casos à *refundação do Estado na América Latina* (SOUSA SANTOS, 2010b), descolonizando e transformando as instituições políticas e jurídicas vigentes que passaram, a partir de então, a apresentar resultados muito mais consistentes no que se refere à proteção efetiva dos direitos humanos nestes países. Trata-se, portanto de uma oportunidade para vislumbrarmos a aplicação de alguns conceitos e categorias que trabalhamos ao longo dessa tese, demonstrando suas relações com as lutas pela efetividade dos direitos humanos na América Latina.

Em todos os países que passam atualmente por este processo (sobretudo

¹⁵³ DUSSEL (2009, p. 306-315) ironiza a perspectiva mítica de DWORKIN, sugerindo um melhor nome para seu juiz: Osíris, deus egípcio que tudo via e tudo sabia...

¹⁵⁴ Como temos repetido nessa tese, esse é o critério da filosofia e da ciência social crítica, conforme DUSSEL (2007c, cap. 22) e HINKELAMMERT (2003b).

Bolívia, Equador e Venezuela), o que temos como antecedente histórico é uma situação comum de Estados dependentes, altamente elitizados, corroídos pela corrupção política, e que passaram nos anos 1980/1990 por um período de devastação neoliberal que aprofundou a condição de miséria da maioria do povo.

Resgatando os valores e símbolos nacionais desde um *ponto de vista antiimperialista* (como diria MARIÁTEGUI, 1980), formulando coletivamente um projeto político histórico-concreto de *resgate do comum* contra a sua privatização pelas forças neoliberais, desde o ponto de vista das diversas classes oprimidas tornou-se possível constituir um *bloco social dos oprimidos, a hiperpotência política, a potência plebeia* que será o sujeito revolucionário histórico-concreto. Essa forma sócio-histórica nada tem que ver com as comunidades comunicativas de um HABERMAS ou um APEL, mas assumem a forma de movimentos sociais que enfrentaram o aparato repressivo dos Estados neocoloniais por meio de protestos multitudinários, ocupação de prédios públicos, bloqueio de ruas e estradas *etc.*

Constituído esse *bloco social dos oprimidos*, que pôs em xeque o *bloco histórico no poder*, instaurou-se uma *guerra de hegemonia*, que no caso recente da Bolívia teve os seguintes momentos, conforme aponta GARCIA LINERA (2009, p. 504-505):

1. El momento del desvelamiento de la crisis de Estado, que es cuando el sistema político y simbólico dominante, que permitía hablar de una tolerancia o hasta acompañamiento moral de los dominados hacia las clases dominantes, se quiebra parcialmente, dando lugar a un bloque social políticamente disidente, con capacidad de movilización y expansión territorial de esa disidencia, convertida en irreductible;
2. De consolidarse esa disidencia como proyecto político nacional imposible de ser incorporado en el orden y discurso dominante, se da inicio al empate catastrófico, que ya habla de la presencia, no sólo de una fuerza política con tal capacidad de movilización nacional como para disputar parcialmente el control territorial del bloque político dominante, sino además, de la existencia de una propuesta de poder (programa, liderazgo y organización con voluntad de poder estatal), capaz de desdoblar el imaginario colectivo de la sociedad en dos estructuras políticas-estatales diferenciadas y antagonizadas;
3. Renovación o sustitución radical de elites políticas, mediante la constitución gubernamental de un nuevo bloque político, que asume la responsabilidad de convertir las demandas contestatarias en hechos estatales desde el gobierno;
4. Construcción, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder económico-político-simbólico desde o a partir del Estado,

buscando ensamblar el ideario de la sociedad movilizada, con la utilización de recursos materiales del o desde el Estado;

5. Punto de bifurcación o hecho político-histórico a partir del cual la crisis de Estado, la pugna política generadora de desorden social creciente, es resuelta mediante una serie de hechos de fuerza que consolidan duraderamente un nuevo, o reconstituyen el viejo, sistema político (correlación de fuerzas parlamentarias, alianzas y procedimientos de recambio de gobierno), el bloque de poder dominante (estructura de propiedad y control del excedente), y el orden simbólico del poder estatal (ideas fuerza que guían las temáticas de la vida colectiva de la sociedad).

No caso boliviano, a primeira fase da crise estatal se manifestou a partir de 2000 com a chamada “Guerra da Água”, que literalmente (e sem trocadilhos) se configurou como a “gota d’água” depois de anos de políticas privatizantes e neoliberais. A organização popular voltada a reverter uma política estatal que pretendia privatizar a água na Bolívia fez com que se lograsse não apenas derrocar tal medida, mas reconstituir núcleos territoriais de um novo bloco nacional-popular.

O segundo momento do “empate catastrófico” ocorreu em 2003, quando a expansão dessa *hiperpotentia* se consuma na constituição de um programa de transformações estruturais que, à cabeça dos movimentos sociais constituídos, conseguiu se consolidar como “vontade de poder estatal mobilizada”. Na verdade, tal momento se constitui mais como a afirmação popular de sua “vontade de viver”, em contraposição à “vontade de poder” eurocêntrica e dominadora.

O terceiro momento da renovação das elites políticas ocorre com a eleição de Evo Morales, empossado em janeiro de 2006 como o primeiro presidente indígena da história da Bolívia, país de maioria indígena. A partir de então, já se inicia o quarto momento no qual se inicia a construção de um novo bloco de poder econômico e uma nova ordem de redistribuição dos recursos, que é um processo de longo período que ocorre até hoje. Trata-se de um momento no qual, conforme afirma o próprio GARCÍA LINERA (2011) em recente entrevista, “*a política se transforma em economia concentrada*”.

O quinto momento, chamado “ponto de bifurcação”, se inicia com a aprovação do novo texto constitucional redigido pela Assembleia Constituinte (cujos integrantes eram em sua maioria absoluta do bloco de apoio ao novo presidente), e aprovado pela população no *referendum* de agosto de 2008. A luta passa então a se instituir pela aplicação plena dos ditames constitucionais, o que passa a gerar uma série de conflitos, inclusive com a ameaça separatista inflada pela elite branca da chamada

“meia lua”, incentivada pelo imperialismo estadunidense, porém contida com extrema cautela e habilidade pelo presidente Evo Morales.

Um aspecto fundamental para o – até agora – exitoso processo de transformação institucional na Bolívia encontra-se na perspectiva do formato da organização política implementada pela potência plebéia nesse caso. Sem recair nas perspectivas culturalistas pós-modernas, nem no ceticismo pequeno-burguês em relação aos sindicatos, partidos e à luta institucional no âmbito do Estado, os movimentos sociais conseguiram se articular em torno de um *bloco político* que realiza tanto a *guerra de movimento* a partir das lutas multitudinárias e insurrecionais (caso da “guerra da água” em 2000, e da “guerra do gás” em 2003), quanto com a *guerra de posição* viabilizada pela *luta institucional* canalizada para a via eleitoral (que se mostrou propícia naquele momento histórico para o bloco dos oprimidos na Bolívia), conforme GARCÍA LINERA (2009, p. 445).

Dado que a força dos movimentos indígenas foi um fator fundamental para a constituição da *potência plebeia* na Bolívia, a reconstrução institucional da *potestas* teve necessariamente que atender aos anseios e às aspirações de libertação dos povos originários¹⁵⁵. Isto se dá, ainda que com uma série de tensões separatistas por parte de alguns movimentos indígenas, por meio da consolidação de um Estado plurinacional, do reconhecimento cultural das diversas nações indígenas (línguas, costumes, cosmovisões etc.), e a implementação de novas estruturas institucionais de reconhecimento de autonomias e de pluralismo político e jurídico (GARCÍA LINERA, 2009, p. 511).

Estamos, por tanto, ante un nuevo sistema político, donde se están reconfigurando cinco aspectos: las características clasistas y culturales del nuevo bloque de poder estatal; las nuevas fuerzas políticas duraderas en el país; los nuevos liderazgos generacionales; la distribución territorial del poder estatal; y, por supuesto, el nuevo sistema de ideas antagonizables a corto y a mediano plazo.

Trata-se, portanto, da reconstituição da *potestas* numa perspectiva que não é mais *fetichizada*, dominadora, daquele que, nos dizeres do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), “manda mandando”. Trata-se, isso sim, da constituição de uma *nova potestas* baseada no *poder obediencial*, no “mandar obedecendo”.

Esse novo desenho institucional não é mero “calco ou cópia, mas criação

¹⁵⁵ Para uma análise mais aprofundada dessas tensões, vide a tese recentemente defendida por SILVA JUNIOR (2014).

heroica”, como diria MARIÁTEGUI (1984). Ao invés de copiar modelos de Constituições europeias ou dos EUA (atividade preferida de certos constitucionalistas no Brasil), o *poder constituinte* boliviano baseou-se muito mais na noção decolonial de “bom governo” do *Tawantinsuyu*, proposto no séc. XVI por Felipe Guaman POMA DE AYALA, indígena que teve contato com a cultura europeia (MIGNOLO, 2007b). Nesse projeto político (ignorado pelo rei espanhol e também pelas elites *criollas* locais), buscou-se incorporar o mundo indígena e o mundo cristão, elaborando o conceito intercultural de *buen gobierno* como materialização do *buen vivir* dos povos andinos:

A Constituição plurinacional positivará então os direitos humanos, vistos não mais como direitos do “indivíduo”, mas como direitos do sujeito humano concreto, comunitário, com suas formas próprias de vida (DUSSEL, 2009, p. 303):

[...] Dichos derechos no son mero “derechos humanos”, “derechos subjetivos” o “derechos individuales” en abstracto, como si el sujeto pudiera tener derechos autónomos por ser una individualidad metafísica sustantiva anterior al Estado (en la que consiste la concepción liberal). Se tratan, en cambio, de “derechos del sujeto” humano que deben ser reconocidos en el campo político y por los sistemas institucionales políticos empíricos; y sujeto que, sin nunca dejar de ser intersubjetivo, es ya siempre miembro perteneciente a muchos otros campos prácticos externos (al menos con exterioridad analítica) al mero campo político.

No caso da nova Constituição equatoriana, a afirmação da natureza como *sujeito de direito* será um modo ainda mais radical de afirmação dos direitos humanos, pois sem a natureza a vida humana não é possível, e, ao invés de afirmar o direito humano ao meio ambiente equilibrado, deu-se um conteúdo muito mais profundo e efetivo, pois logrou desconstituir a natureza como mero objeto jurídico, sobre o qual o ser humano teria prevalência. Os direitos da natureza são também direitos humanos, pois o ser humano é também parte da natureza, e será também detentor destes direitos.

Vemos, portanto, que a luta política desenvolvida pelo bloco social dos oprimidos é uma forma muito mais efetiva de fazer com que os direitos humanos sejam “levados a sério” nos países latino-americanos. Ao invés de desenvolver lutas de forma isolada, que são levadas às instituições políticas e jurídicas vigentes, dirigidas pelo *bloco histórico no poder*, a *potencia plebeia* logrou constituir-se como *bloco contra-hegemônico*, passando a trans-formar as instituições existentes e

constituir um novo bloco histórico revolucionário no poder, cujas consequências para o tema da efetivação dos direitos humanos saltam aos olhos de qualquer abordagem minimamente séria: na Bolívia, país mais pobre da América do Sul, o analfabetismo foi eliminado em apenas 3 (três) anos; o direito a educação passou a ser articulado com o direito à cultura, desenvolvendo modelos de educação intercultural bilíngue; o direito aos bens comuns (água, ar, gás, hidrocarbonetos *etc.*) está sendo restabelecido; o direito ao trabalho e o direito a terra tem sido implementados a partir de políticas públicas progressivas; o direito ao meio ambiente equilibrado vem sendo promovido, ainda que com momentos de tensão em face da necessidade de garantir o desenvolvimento econômico, que é a base para a garantia de muitos outros direitos.

É por tudo isso que afirmamos que, antes de ser uma luta jurídica ou intra-sistêmica, a luta pelos direitos humanos é acima de tudo uma luta política, pela transformação do sistema vigente. A mera luta intra-sistêmica não pode ter séria pretensão de factibilidade se não estiver articulada com a luta pela transformação das instituições existentes. Mais que canalizar as lutas populares para o seu mero “reconhecimento” pelas instituições vigentes, os defensores de direitos humanos devem direcioná-las ao “re-conhecimento” por parte de outras organizações populares.

Nesses momentos, que devem ser estimulados e mesmo organizados pelos assessores populares, pelos defensores de direitos humanos *etc.*, as diferentes *comunidades críticas de vítimas* logram se articular, e desde suas diferentes reivindicações começam a materializar um projeto político conjunto, que contempla estas e outras reivindicações de outros movimentos sociais. A luta para que os direitos humanos sejam levados a sério é, portanto, uma luta voltada especialmente para a *constituição do bloco social dos oprimidos*, a partir do qual não só as pressões sobre as instituições sistêmicas se tornam mais fortes, como se abre a possibilidade real da transformação radical dessas instituições.

Afora isso, o que resta são ilusões em relação a uma “milagrosa” mudança de postura das instituições vigentes, como se não fossem elas as responsáveis pela perpetuação sistêmica da exploração, das opressões e das desigualdades durante tantos séculos. Por melhor que seja a formação técnica do defensor ou da defensora de direitos humanos, sem a presença de uma forte pressão social sobre as instituições vigentes, estas jamais concederiam espaços para conquistas reais por

parte dos oprimidos.

A partir dessa constatação, trataremos em nosso capítulo final de uma nova iniciativa que começa a se formar, e que reúne diversos movimentos sociais de praticamente todos os países latino-americanos, que, em suas articulações, começam a constituição de um *bloco latino-americano dos oprimidos*, com possibilidades concretas de se tornar um relevante ator político e social no processo de re-invenção dos direitos humanos na América Latina. Trata-se da Articulação de Movimentos Sociais *hacia el ALBA*.

CAPÍTULO 4 – A COMUNIDADE LATINO-AMERICANA CRÍTICA DE VÍTIMAS E SEU PROJETO POLÍTICO: MOVIMENTOS SOCIAIS “HACIA EL ALBA”

Como afirmamos ao longo deste trabalho, a América Latina é hoje a vanguarda mundial das lutas contra o imperialismo e o neoliberalismo, e é também a região onde as experiências concretas mais radicais estão sendo postas em prática para a tentativa de construção de uma sociedade socialista. Nesse sentido, a formulação mais clara em termos continentais desse projeto político histórico concreto encontra-se hoje na *Aliança Bolivariana para os povos de Nuestra América* (ALBA).

Idealizada pelos comandantes Fidel Castro Ruz e Hugo Chávez Frias, líderes máximos das duas maiores experiências atuais na América Latina de construção de um socialismo latino-americano (Cuba e Venezuela), a ALBA surgiu em primeiro lugar como uma reação ao projeto neoliberal da *Área de Livre Comércio das Américas* (ALCA), que vinha sendo gestada pelos EUA com o apoio das classes dominantes dependentes em vários países latino-americanos. Esse caráter reativo é o que explica a primeira denominação da ALBA, criada originalmente como “*Alternativa Bolivariana para las Américas*” (JAUA, 2013, p. 15):

El ALBA nació en una madrugada en la Isla Margarita en Venezuela, en una larga conversación entre Fidel y el comandante Chávez. Era diciembre del año 2001, exactamente en el comienzo de la conspiración que culminó con el golpe de Estado contra el comandante Chávez de abril del año 2002. Y el presidente Chávez le planteó al comandante Fidel la idea de conformar una propuesta alternativa al ALCA (o sea, el Área de Libre Comercio de las Américas); que no bastaba con que los pueblos de América Latina y los movimientos sociales se mantuviesen en una consigna de decir solamente ‘NO al ALCA’, sino que había que proponer una alternativa.

A ALBA surgiu, portanto, como um contraponto geopolítico à influência estadunidense na América Latina, e foi uma iniciativa decisiva para a derrota definitiva da ALCA em 2005, por ocasião da *Cumbre de las Américas* reunida em Mar del Plata (Argentina). Desde então, o que se tem visto na América Latina é uma verdadeira *guerra de hegemonia* em termos geopolíticos, polarizada de um lado pelos EUA, que passaram a firmar Tratados de Livre-Comércio (TLC) bilaterais com países que hoje se são denominados como integrantes da “Aliança do Pacífico” (México, Colômbia, Peru, Chile e alguns países centroamericanos); e de outro lado

pelos países vinculados à ALBA-TCP¹⁵⁶, que busca criar mediações institucionais para a articulação entre os países em processo de rompimento com o imperialismo, ao mesmo tempo em que se apresenta como um projeto político concreto de integração latino-americana, não mais sob o estrito ponto de vista comercial, mas como verdadeira integração social, cultural, política, e também econômica e até mesmo militar¹⁵⁷.

Ainda que tenha nascido e se desenvolvido, sobretudo na Venezuela, a ALBA não pode ser considerada um projeto restrito a este país. O fato de trazer como ícone simbólico o libertador Simon Bolívar é um exemplo que demonstra se tratar de um projeto autenticamente latino-americano, já que era precisamente essa a proposta bolivariana de constituição da “Pátria Grande”. Prova disso é que, até o presente momento, outros 6 (seis) países latino-americanos já aderiram à ALBA-TCP¹⁵⁸ e às suas diversas iniciativas concretas, como o *Banco da ALBA*¹⁵⁹, a criação do *Sistema Unitário de Compensación Regional de Pagos (SUCRE)*¹⁶⁰ etc. Além disso, muitos outros países participam da iniciativa bolivariana da *PETROCARIBE*, que se constitui num acordo de cooperação energética entre Venezuela e diversos países centro-americanos e caribenhos¹⁶¹.

Considerando o potencial insurgente da ALBA, o presidente Chávez vislumbrou a importância de que seus verdadeiros protagonistas não fossem os governos, mas sim os *povos latino-americanos*. Desse modo, propôs em 2006 o início de um diálogo com movimentos populares de diversos países latino-americanos, inclusive daqueles que não são integrantes da ALBA-TCP, como Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, México, Peru etc. Dessa aproximação surgiu a *Articulação Continental de Movimentos Sociais hacia el ALBA*, que oficializou sua intenção de constituir-se como organização continental de movimentos sociais a partir da *Carta de Belém (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2009)*, em pleno Fórum

¹⁵⁶ *Alternativa Bolivariana para las Américas – Tratado de Comercio de los Pueblos*. Trata-se do tratado internacional que configura o aspecto institucional da ALBA, sendo composto de um conselho econômico, um conselho político, um conselho social, e um conselho de movimentos sociais. Para mais informações, vide: <<http://alba-tcp.org/>>. Acesso em 18.02.2015.

¹⁵⁷ Vide nesse sentido os diversos artigos que analisam a ALBA reunidos por LEON (2013).

¹⁵⁸ Além de Venezuela e Cuba, integram a ALBA-TCP a Bolívia, o Equador, a Nicarágua, Dominica, São Vicente e Granadinas, Antígua e Barbuda, e São Vicente e Granadinas.

¹⁵⁹ Instituição financeira voltada ao financiamento de projetos de desenvolvimento econômico, tecnológico, social, cultural e ambiental dos países da ALBA-TCP. Para mais informações, vide: <<http://www.bancodelalba.org/>>. Acesso em 18.02.2015.

¹⁶⁰ Trata-se de um novo meio de pagamento para relações comerciais entre os países da ALBA-TCP, que vão gradualmente reduzindo a dependência do dólar estadunidense. Para mais informações, vide: <<http://www.sucrealba.org/>>. Acesso em 18.02.2015.

¹⁶¹ Para mais informações, vide: <www.petrocaribe.org>. Acesso em 20.02.2015.

Social Mundial de 2009.

Desde então, e até maio de 2013, passou-se a um paciente processo de mobilização de contatos, apresentação da proposta, e re-união de centenas de movimentos sociais de toda América Latina, que culminou na *1ª Assembleia Continental dos Movimentos Sociais hacia el ALBA – Hugo Chávez Frias*, nome dado em homenagem ao grande idealizador e propulsor do pro-jeto ALBA, morto em fevereiro de 2013. A partir de então, a ALBA deixou definitivamente de ser um projeto de um determinado líder político para tornar-se o *pro-jeto político popular latino-americano*, cujo sujeito histórico é o *povo nuestroamericano*.

Pelos motivos que apresentaremos ao longo deste capítulo, consideramos essa articulação como o início da formação de uma *comunidade crítica latino-americana de vítimas*, que, ao articular-se em torno de um pro-jeto político continental, lança-se no campo político para a disputa de hegemonia entre diferentes projetos de sociedade, e também para o desenvolvimento de lutas contra-hegemônicas por direitos humanos. Portanto, toda nossa construção teórica configurada nos capítulos anteriores será submetida agora ao crivo da práxis insurgente dos movimentos sociais bolivarianos, com os quais pretendemos contribuir não apenas sob uma perspectiva teórica, mas também prático-política.

Para conhecer melhor essa articulação continental, tivemos a oportunidade de participar como observador da 1ª Assembleia Continental, em maio de 2013, ocorrida na Escola Nacional Florestan Fernandes, do MST¹⁶², localizada no município de Guararema-SP. Também fizemos entrevistas informais com militantes que constroem hoje essa iniciativa insurgente no México e em 9 (nove) países sul-americanos (Colômbia, Venezuela, Equador, Peru, Bolívia, Chile, Argentina, Uruguai e Brasil), além de acompanharmos de forma contínua o sítio eletrônico da articulação¹⁶³. Tínhamos ainda o intuito de realizar entrevistas com militantes de países centro-americanos e caribenhos, no entanto a falta de condições objetivas nos impediu de cumprir com esse objetivo.

Essa parte empírica de nossa pesquisa não teve, no entanto, o objetivo de produzir dados quantitativos ou qualitativos a serem apresentados na presente tese, mas sim o intuito mais singelo de nos permitir uma maior compreensão (i) sobre a conjuntura social e política distinta de cada um destes países (questão fundamental para o tema do ascenso e descenso dos movimentos sociais, como pudemos

¹⁶² Movimento de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem-Terra.

¹⁶³ Disponível em: <<http://www.albamovimientos.org/>>. Acesso em 19.02.2015.

perceber); (ii) sobre as características das organizações que participam da iniciativa em cada país; e (iii) sobre as dificuldades e os desafios para a construção dessa articulação continental.

Esse intuito de auto-esclarecimento sobre aspectos tão amplos e complexos, que tantas dificuldades e perplexidades trazem às ciências sociais, nos levou a optar por não adotar qualquer tipo de questionário ou roteiro para a realização das entrevistas, que foram na verdade verdadeiros *diálogos entre militantes* sobre cada um destes 3 (três) assuntos abordados, e eventualmente também sobre outros temas que surgiam ao longo dessas conversas. Um período de 9 (nove) meses de profundo *aprendizado* com militantes (estes semeadores e semeadoras da liberdade e da independência latino-americana) e também com intelectuais orgânicos¹⁶⁴ (que buscam contribuir com a militância produzindo conhecimento e análises críticas), intercalados com aulas, palestras e seminários na *Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*¹⁶⁵ e na *Universidad Autónoma de La Ciudad de México (UACM)*¹⁶⁶, onde além do mais tínhamos reuniões de orientação e animados debates com seu reitor *pró-tempore*, o Prof. Dr. Enrique DUSSEL.

Tampouco procedemos à gravação de nossas conversas, pois desde o início foi possível perceber que essa prática gerava uma certa inibição por parte dos militantes, dificultando assim o nosso objetivo central que era constituir uma relação de *confiança*, base para qualquer diálogo verdadeiro. Se por um lado perdemos uma fonte riquíssima de material para análises nesta tese e em trabalhos futuros; por outro pudemos efetivamente *dialogar criticamente*, e não apenas *entrevistar* pessoas.

O que pretendemos fazer no presente capítulo é então *seguir com este diálogo*, não no sentido de apresentar informações sobre os militantes e suas organizações para que sejam validadas; mas no sentido de propor um aprofundamento desse diálogo crítico, no qual os saberes sistematizados da teoria crítica buscam dialogar com os saberes da prática militante. Essa proposta de

¹⁶⁴ Tivemos a sorte e a oportunidade de dialogar em Quito com o sociólogo cristão-marxista belga François Houtart, que entre outras tantas coisas é conhecido como professor de Camilo Torres (o padre-guerrilheiro do *Ejército de Liberación Nacional* colombiano – ELN); e também a possibilidade de realizar uma entrevista em Buenos Aires com o politólogo marxista argentino Atílio A. BORÓN (2014).

¹⁶⁵ Pudemos participar como ouvinte das disciplinas ministradas pelo cura e professor, Miguel Concha Malo, uma das maiores referências teóricas e práticas no México no que se refere ao tema dos direitos humanos; e também da professora Ana Esther Ceceña em parceria com o professor Raul Ornelas, que estudam há muitos anos a formação do bloco imperialista como sujeito hegemônico que domina econômica, ideológica e territorialmente a América Latina.

¹⁶⁶ Na UACM pudemos assistir ao vivo às aulas também transmitidas pela *internet* pelo professor Enrique Dussel, sobre suas recentes “16 teses de economia política”, publicadas em DUSSEL (2014).

aprofundamento do diálogo tem como tema *a própria articulação continental*, pretendendo refletir sobre os desafios para a construção de uma coalizão latino-americana de movimentos sociais bolivarianos, o que faremos à luz de um artigo que nos foi profundamente impactante de autoria de André GUNDER FRANK e Marta FUENTES (1989), ao qual tivemos acesso apenas no final de nossas pesquisas, e do qual partimos para nossa proposta de diálogo crítico neste capítulo.

4.1. As “Dez teses acerca dos movimentos sociais” de GUNDER FRANK e FUENTES

Publicada originalmente na *Revista Mexicana de Sociologia* em 1989, o artigo de GUNDER FRANK e FUENTES foi rapidamente traduzido e publicado no Brasil pelo periódico *Lua Nova*, em junho de 1989. Ainda que os autores não explicitem esse intuito, trata-se de uma proposta de interpretação crítica sobre os movimentos sociais que buscava superar o culturalismo eurocêntrico e pós-moderno presente na teoria dos chamados “novos movimentos sociais”, que já tivemos a oportunidade de criticar brevemente na presente tese.

Exporemos no presente item, de modo bastante sucinto, o resumo dessas teses apresentado pelos próprios autores ao início desse importante e desconhecido artigo (GUNDER FRANK e FUENTES, 1989, p. 19-20), para que possamos, nos itens seguintes, propor um diálogo crítico com a militância tomando tais teses como ponto de partida:

1. Os “novos movimentos sociais” não são novos, ainda que tenham algumas características novas; e os movimentos sociais “clássicos” são relativamente novos e provavelmente temporários.

A primeira tese dos autores já refuta de início a idéia de que os “novos movimentos sociais” sejam “novos”, e que os considerados “velhos movimentos sociais” (ou “movimentos sociais tradicionais”) sejam necessariamente “antigos”. Na verdade, os autores mostram como ao longo dos séculos e em diversas civilizações houve movimentos de mulheres, negros, camponeses, jovens, de defesa da paz e também do meio ambiente, que seriam hoje os chamados “novos” movimentos sociais. Já movimentos “clássicos”, como o movimento sindical, são na verdade muito mais recentes e localizados que os primeiros, e provavelmente fazem parte de

um curto período de intensa industrialização e de revoluções técnico-científicas, mas que já demonstram claros sinais de esgotamento civilizatório.

2. Os movimentos sociais demonstram muita variedade e mutabilidade, mas tem em comum a mobilização individual baseada num sentimento de moralidade e (in)justiça e num poder social baseado na mobilização social contra as privações (exclusões) e pela sobrevivência e identidade.

Coerente com o que havíamos denominado no capítulo 2 como o *impulso ético* a partir de SEGATO (2006), e com toda a questão ética que envolve a formação das *comunidades críticas de vítimas* segundo DUSSEL (2002a), vemos aqui a idéia de que os movimentos sociais são mobilizados por um *sentimento de injustiça*, pela formação de novos valores críticos que lutam para in-validar os valores morais e os sistemas vigentes.

Comentaremos nos próximos itens deste capítulo sobre o outro aspecto que vemos nessa segunda tese, referente à mutabilidade e variedade dos movimentos sociais, e os desafios que essas características trazem à formação de uma coalizão continental de movimentos sociais.

3. A força e importância dos movimentos sociais é cíclica e relacionada a longos ciclos políticos, econômicos e (talvez associados a estes) ideológicos. Quando mudam as condições que dão origem aos movimentos sociais (a raiz das ações destes movimentos e/ou, com mais frequência, devido à transformação das circunstâncias), estes tendem a desaparecer.

Essa talvez seja uma das mais importantes teses que deveremos discutir no plano da articulação continental com a qual dialogamos. Nessa terceira tese, os autores chegam a mencionar a possibilidade de construção de uma teoria das “ondas longas” dos movimentos sociais, o que passou a fazer parte das análises de conjuntura dos próprios militantes a partir dos conceitos de “ascenso e descenso das lutas de massas”, como veremos nos próximos itens.

4. É importante diferenciar a composição de classe dos movimentos sociais, que no Ocidente são predominantemente movimentos de classe média, de classe popular no Sul e uma mescla de ambos no Leste.

Aqui, os autores apresentam uma leitura que definitivamente supera o

culturalismo da teoria eurocêntrica dos “novos movimentos sociais”, na verdade subsumindo-a ao reconhecer que, se no “Ocidente” (i.e., nos países capitalistas desenvolvidos) estes movimentos sociais são, sobretudo, de classe média e com demandas mais relacionadas à cultura e afirmação identitária; no Sul (i.e., nos países capitalistas dependentes e subdesenvolvidos), estas organizações são de fato populares, compostas pelas classes populares. Ao mesmo tempo, no “Leste” (i.e., nos países socialistas até o fim da URSS) esta composição de classe dos movimentos sociais era mista, ao menos ao tempo do artigo (quando o campo socialista ainda existia).

Comentaremos neste capítulo sobre a composição de classe da articulação continental com a qual dialogamos, que nos parece confirmar a quarta tese dos autores.

5. Há muitos tipos de movimentos sociais. A maioria destes busca mais a autonomia do que o poder estatal; e os que buscam o poder estatal tendem a negar sua natureza de movimentos sociais.

A quinta tese dos autores é um posicionamento crítico fundamental para o debate sobre a atuação dos movimentos sociais no *campo político*, tal como havíamos buscado teorizar no capítulo anterior. Dedicaremos um espaço privilegiado a essa discussão nos próximos itens.

6. Embora a maioria dos movimentos sociais seja mais defensiva que ofensiva e tenda a ser transitória, são agentes importantes (hoje em dia e no futuro talvez os mais importantes) de transformação social.

Aqui vemos algumas categorizações dos movimentos sociais propostas pelos autores: ofensivos/defensivos, progressivos/regressivos/escapistas *etc.* Discutiremos à luz desta sexta tese sobre dois aspectos fundamentais: as características das organizações que integram a articulação continental; e de que modo sua práxis militante contribui e pode contribuir ainda mais para a transformação da sociedade.

7. Os movimentos sociais aparecem como os agentes e os reinterpretes de um “desligamento” do capitalismo contemporâneo e da “transição para o socialismo”.

A sétima tese constitui-se como uma aposta nos movimentos sociais como

sujeitos coletivos fundamentais para o período de transição do capitalismo ao socialismo. Retomaremos nos próximos itens esta tese para discutir o papel dos movimentos sociais bolivarianos no processo de formação de uma nova subjetividade crítico-transformadora, configurada politicamente como *bloco social latino-americano dos oprimidos*, que emerge nos campos político e jurídico para a transformação das instituições vigentes e para a re-invenção dos direitos humanos.

8. É provável que alguns movimentos sociais tenham uma militância em comum, ou que sejam mais compatíveis entre si e permitam formar coalizões com outros. Também existem movimentos que têm conflitos e competem entre si. Pode ser útil investigar estas relações.

A oitava tese trata de um dos maiores desafios para o fortalecimento da *ALBA Movimentos Sociais* hoje, que se refere ao fato de tratar-se de uma coalizão continental de organizações populares bastante heterogêneas, mas que têm em comum a unidade em torno do *pro-jeto bolivariano*. Discutiremos a partir desta tese os desafios que uma articulação tão ampla enseja, sugerindo modos pelos quais certos fatores de possível conflito entre diferentes organizações podem ser tomados, pelo contrário, como potencialidades para uma militância comum, com efeitos concretos no fortalecimento das lutas conjuntas.

9. De qualquer modo, dado que os movimentos sociais, assim como o teatro de rua, escrevem seus próprios argumentos (roteiros) – se é que os têm – à medida que avançam, qualquer receita de agendas ou estratégias, para não falar de táticas, por parte de pessoas alheias a eles – para não mencionar os intelectuais – provavelmente será, no melhor dos casos, irrelevante, e contraproducente, no pior dos casos.

A nona tese se coloca mais como uma advertência à nossa proposta de reflexão teórica. Daí que, como dissemos, nosso intuito aqui não é o de “validar dados” ou de oferecer receitas ou estratégias, mas de propor um diálogo crítico com a militância sobre os desafios para a construção da articulação continental.

10. Concluindo, os movimentos sociais de agora servem para ampliar, aprofundar e até mesmo para redefinir a democracia tradicional do Estado político e a democracia econômica para uma democracia civil numa sociedade civil.

Por fim, a última tese sacramenta a aposta dos autores nos movimentos

sociais como sujeitos coletivos que transformam a sociedade e o Estado moderno-colonial, que passariam de um *Estado político* sob uma *democracia econômica* para uma *democracia civil* mais além do Estado, a partir de uma *sociedade civil* como modo de integração *social* que vai além da mera integração *econômica*.

Trata-se, portanto, da idéia de que a transição ao socialismo significa um fortalecimento da sociedade contra o Estado, contrariando assim o “estadocentrismo” presente no socialismo do séc. XX. O socialismo do séc. XXI há de transformar as instituições políticas vigentes, restaurando nelas o *poder obediencial* a partir da construção do poder popular no plano da própria sociedade civil.

Após situarmos de forma resumida as teses críticas de GUNDER FRANK e FUENTES, passaremos a analisá-las agora a partir da criação de uma coalizão latino-americana de movimentos sociais bolivarianos: a ALBA Movimentos Sociais.

4.2. ALBA Movimentos Sociais como consenso crítico e latino-americano das vítimas

A Declaração final da 1ª Assembleia Continental dos Movimentos Sociais *hacia el ALBA* inicia assim (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013b):

Del 16 al 20 de mayo, en la Escuela Nacional Florestan Fernandes, municipio de Guararema, estado de São Paulo, Brasil; nos hemos encontrado más de 200 delegadas y delegados de movimientos de mujeres, campesinos, urbanos, indígenas, estudiantes, jóvenes, sindicatos y organizaciones agroecológicas de 22 países, para constituir la I Asamblea Continental de los Movimientos Sociales hacia el ALBA.

Como dissemos ao início deste capítulo, a 1ª Assembleia Continental foi o resultado de um largo processo histórico de articulação entre diferentes movimentos sociais da maioria dos países latino-americanos. O caráter plural da articulação, em termos dos tipos de movimentos sociais que participam da iniciativa e da quantidade de países participantes, é um aspecto manifestado logo ao início do documento: são movimentos de mulheres, camponeses, indígenas, estudantes, jovens, trabalhadores, moradores *etc.* de 22 países de *Nuestra América*, que se configuram, cada um deles, como uma comunidade crítica de vítimas. Essa coalizão continental de movimentos sociais passa então a formar uma *comunidade latino-americana de*

vítimas.

Analisemos então, nos subitens a seguir, cada um dos aspectos que permeiam a formação desse consenso crítico e latino-americano das vítimas, dialogando com alguns desdobramentos das dez teses de GUNDER FRANK e FUENTES (1989).

4.2.1. A composição de classe dos movimentos sociais

Conforme havíamos antecipado, a quarta tese de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 31-34) trata das diferentes composições de classe dos movimentos sociais em diferentes partes do mundo. No caso da América Latina, a posição dos autores é de que os movimentos sociais (sejam eles “novos” ou “velhos”, conforme a denominação eurocêntrica tradicional) têm um recorte de classe essencialmente *popular*, o que significa que reúnem primordialmente o proletariado e o subproletariado, além do campesinato e dos pobres em geral, que conformarão a “base” dessas organizações.

Desse modo, longe de se aplicar a tese de uma suposta “sociedade pós-industrial” na qual haveria a superação da luta de classes, na verdade, na América Latina e em todo o chamado “Terceiro Mundo”, o que se vê pelo contrário é o acirramento das lutas de classes, que acontecem tanto por meio dos movimentos sociais “clássicos” (sindicais, operários) como dos “novos” movimentos sociais. Nesse sentido, vale a pena a transcrição do seguinte trecho do artigo de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 32-33):

Em outras palavras, a “luta de classes”, em grande parte do Terceiro Mundo, continua e até se intensifica, mas toma a forma ou se expressa por meio de muitos movimentos sociais, além da forma “clássica” de força de trabalho (sindical) *versus* capital e “seu” Estado. Estes movimentos sociais e organizações populares representam outros instrumentos e expressões da luta das populações contra a exploração e a opressão e por sua sobrevivência e identidade, dentro de uma sociedade complexa e dependente em que estes movimentos constituem esforços e instrumentos de potencialização democrática. No Terceiro Mundo, a região, a localidade, a residência, a ocupação, a estratificação, a raça, a cor, a etnicidade, a linguagem, a religião etc., de forma individual e em combinações complexas, são elementos de dominação e libertação. Os movimentos sociais e a “luta de classes” que, inevitavelmente, estes expressam, também devem refletir esta estrutura e este processo econômico, político, social e cultural complexo

O advento das sociedades complexas, não apenas no centro, mas também na periferia, traz novos desafios para a análise dos conflitos sociais, e, no entanto, não leva os autores a afirmar o “fim da luta de classes” ou dos movimentos sociais “tradicionais”. Na verdade, estes movimentos ganham força ao mesmo tempo em que outros formatos de movimentos sociais também se desenvolvem, inclusive por vezes com uma militância em comum, como veremos posteriormente.

Como afirmam os autores, as lutas desses movimentos sociais nos países dependentes tende a se voltar mais ao atendimento de necessidades materiais (relacionadas à produção e reprodução material da vida concreta), enquanto nos países capitalistas desenvolvidos essas lutas são mais voltadas à ampliação dos espaços de participação política, ou seja, à ampliação dos sistemas democráticos, dos critérios *formais* do *campo político*.

Essa diferença se deve à situação de vida dos povos em cada um destes países, sendo que, conforme demonstra a teoria marxista da dependência, a condição material mais confortável da classe trabalhadora nos países desenvolvidos ocorre, sobretudo, em virtude da superexploração dos trabalhadores das sociedades periféricas e dependentes. Não à toa, portanto, vemos que na América Latina a maior parte da militância dos movimentos sociais está voltada à luta por melhores condições de vida, sem desconsiderar a presença crescente de reivindicações de caráter identitário, que são afirmadas em muitas situações de modo concomitante às lutas materiais.

Como pudemos perceber em nossos diálogos com a militância e também em nossas observações durante a 1ª Assembleia Continental, os movimentos sociais que compõem a articulação continental têm majoritariamente a característica de lutar por reivindicações de caráter *popular*, relacionadas a questões referentes às necessidades materiais do povo (no sentido que havíamos visto no capítulo 3). Vemos assim diversos movimentos camponeses participando da articulação, além de uma presença crescente de organizações sindicais, movimentos indígenas, de luta por moradia *etc.*

Também percebemos uma forte presença de movimentos de mulheres, de estudantes e de jovens, cujas pautas consideradas “identitárias” estão na verdade também relacionadas com necessidades materiais, confirmando, portanto a tese 4 de GUNDER FRANK e FUENTES (1989), que afirmam o caráter *popular* dos movimentos na América Latina. Desse modo, os movimentos de estudantes não

lutam apenas por temas relacionados à participação política e à produção cultural, mas também lutam por assistência estudantil, contra a precarização do trabalho do jovem, por melhores condições nas instituições de ensino nos diversos níveis, contra a privatização do conhecimento *etc.* Também os movimentos feministas lutam por melhores condições de trabalho e remuneração para as mulheres, por acesso a políticas de proteção e assistência social *etc.*

Parece-nos que o grande desafio da ALBA Movimentos Sociais para o próximo período refere-se à ampliação da participação de mais movimentos populares de massa em cada um dos capítulos nacionais da articulação. É que, se de fato há a presença de organizações de massa importantes como a *Via Campesina*, organizações sindicais da Argentina e da Venezuela, movimentos indígenas-camponeses da Bolívia ou de estudantes chilenos, ao mesmo tempo ainda há que avançar para trazer a participação de outros setores do movimento sindical, criar espaços para dialogar com movimentos de luta por moradia, movimentos de associações de bairro, de cultura popular, de comunicadores populares *etc.*

4.2.2. A construção de uma subjetividade coletiva

Os movimentos sociais constituem-se como sujeitos coletivos, que formam uma subjetividade própria a partir da identificação intersubjetiva de pautas comuns de reivindicação e de luta. As condições materiais de vida dos sujeitos influenciam então de forma direta a composição de classe dos movimentos sociais em cada país, em cada região e em cada local considerado.

Desse modo, podemos dizer a título de exemplo que, *tendencialmente* (e não necessariamente), em situações nas quais a concentração da propriedade da terra é maior, aumentam as possibilidades de formação, organização e fortalecimento de movimentos camponeses. A mesma correlação (tendencial, repitamos) poderia ser então estabelecida entre o machismo e os movimentos feministas; o racismo e os movimentos negros; os projetos públicos ou privados de “desenvolvimento” e os movimentos indígenas e ambientalistas *etc.*

Falamos de uma *tendência* porque, em realidade, tais exemplos refletem situações reais de completo desequilíbrio entre as diferentes forças sociais em questão, e de fato construir movimentos sociais em situações tão adversas é na verdade muito mais difícil e até mesmo perigoso. Ainda assim, vislumbramos essa

tendência em virtude de uma característica própria dos movimentos sociais, identificada na segunda tese de GUNDER FRANK e FUENTES, (1989, p. 25-26):

Variados como são e têm sido estes movimentos sociais, se eles têm algumas características em comum são as de compartilhar a força da moralidade e um sentido de (in)justiça na mobilização individual e no poder da mobilização social no desenvolvimento de sua força social. O pertencimento individual ou a participação e motivação em toda classe de movimento social possui um forte componente moral e uma preocupação defensiva com a justiça na ordem social mundial. Podemos dizer, então, que os movimentos sociais mobilizam seus membros de forma defensiva/ofensiva contra uma injustiça percebida a partir de um sentido moral compartilhado [...]. A moralidade e a justiça/injustiça, tanto no passado como no presente, foram as forças motivacionais e sustentadoras dos movimentos sociais, talvez num maior grau que a privação da subsistência e/ou a identidade, produtos da exploração e da opressão por meio da qual a moralidade e a (in)justiça se manifestam. No entanto, esta moralidade e esta preocupação com a (in)justiça estão referidas primordialmente a “nós”, e o grupo social percebido como “nós” foi e continua sendo muito variável, como entre a família, tribo, aldeia, grupo étnico, nação, país, Primeiro, Segundo ou Terceiro Mundo, a humanidade etc., e gênero, classe, estratificação, casta, raça e outros agrupamentos ou combinações destas. O que nos mobiliza é esta privação/opressão/injustiça com respeito a “nós”, de qualquer forma que “nós” nos definamos ou nos percebamos. Então, cada movimento social serve não só para lutar contra a privação, mas, ao fazê-lo, também (re)afirma a identidade das pessoas ativas no movimento e talvez também a daqueles “nós” pelos quais o movimento atua. Estes movimentos sociais, portanto, longe de serem novos, caracterizam a vida social da humanidade em muitas épocas e lugares.

A indignação perante uma injustiça enseja a produção de um *impulso ético*, que, como vimos no capítulo 2, pode vir a ser canalizada pelo sujeito sob a forma de lutas sociais e políticas, que serão desenvolvidas, sobretudo hoje, por meio da participação em diferentes tipos de movimentos sociais; mas podem também ensejar uma *mortificação* por parte do sujeito, que por algum motivo abdica de defender seus valores contra aqueles defendidos e praticados pelas instituições vigentes. Os movimentos sociais são, portanto, organizações formadas por sujeitos que construíram uma *identidade coletiva*, um “nós” que teve como impulso ético inicial um senso de (in)justiça comum, que constituirá então a subjetividade coletiva de cada grupo, de cada organização.

Essa subjetividade será distinta conforme cada tipo de reivindicação levada a cabo por cada movimento social. O fato de se tratar de um movimento feminista, estudantil, camponês, operário, negro, ambientalista, pacifista etc. remete

diretamente ao senso de (in)justiça específico de cada um destes grupos, que constroem um *consenso crítico das vítimas* em torno destes diferentes aspectos relacionados à produção e reprodução da vida humana concreta. Esse *consenso crítico* passa então a lutar para *in-validar* os consensos dominantes naqueles temas de reivindicação de cada movimento social, que deixam de ser entendidos como justos e válidos para serem concebidos como injustos, devendo ser in-validados, trans-formados.

O fato de terem construído uma subjetividade crítica em relação a um determinado aspecto da Totalidade vigente (o machismo, o racismo, a desigualdade, a concentração de terras, a pobreza, a insustentabilidade *etc.*) não significa, no entanto, que a subjetividade coletiva de um movimento social seja necessariamente crítica em relação a outros aspectos apontados como injustos por outros tipos de movimentos sociais. Desse modo, não só é perfeitamente possível, como é ainda uma realidade a presença de valores machistas, capitalistas e por vezes até racistas dentro de movimentos sociais de diversos outros tipos, que não lutam necessariamente contra estes valores, mas que são críticos em relação a outros valores dominantes que também produzem opressão.

Como veremos adiante, isso traz inúmeros desafios para a formação de uma coalizão de movimentos sociais de diferentes tipos. O que queremos apenas destacar aqui é que o senso de justiça dos oprimidos será necessariamente mais apurado em certos aspectos do que em outros, levando cada um a eventualmente construir tal ou qual movimento social, a partir da identificação desse mesmo senso de justiça em outros sujeitos igualmente dispostos a lutar por uma determinada pauta de reivindicações.

Essa identificação com o Outro é a primeira relação de *proximidade* (face-a-face) possível, ainda que não seja ainda uma relação de *alteridade* plenamente verificada. É que, na verdade, o *Eu oprimido* busca no Outro o reconhecimento da *Minha concepção de justiça*, do mesmo modo como o Outro busca nesse Eu o mesmo reconhecimento. Desse modo, inicialmente o Outro não é visto “como Outro”, mas sim como “outro Eu”, que faz parte do *Mesmo*, do *Meu mundo*. Ocorre que, nesse momento, instaura-se uma relação de *identificação* entre esses sujeitos, que passam a construir uma relação de *confiança* mútua, base para o diálogo crítico a partir do qual se torna possível começar conhecer o Outro “como Outro”, não simplesmente “di-ferente”, mas “dis-tinto”.

Nem sempre essa relação de alteridade se instaura entre a militância de um mesmo movimento social, pois, como dissemos, há que construir uma relação *dialógica* que permita ao militante conhecer seus companheiros e companheiras “como Outro”. Se a relação de companheirismo é uma condição fundamental para que o verdadeiro diálogo aconteça, há ainda que *instituir* de fato essa relação. Desse modo, os militantes homens de um movimento camponês ou operário poderão reconhecer as militantes mulheres de suas próprias organizações não como o Mesmo (como camponeses, operários *etc.*), mas “como Outro”, como *mulheres camponesas, mulheres operárias etc.*, com necessidades e reivindicações próprias que há que reconhecer, apoiar e se solidarizar.

O diálogo entre movimentos sociais de diferentes tipos representa uma abertura ao outro “como Outro”, pois diferentes subjetividades coletivas críticas instauram uma relação de *proximidade*, conhecendo melhor o *mundo do Outro*, com ele se solidarizando em suas lutas, ainda que sejam bastante distintas entre si. Para isso, é fundamental a formação de uma *nova subjetividade comum*, que seja mais ampla que a de cada movimento social específico.

O primeiro passo para essa construção se dá, também aqui, pela constituição de uma relação de *proximidade*, que ocorre em primeiro lugar entre os próprios dirigentes dos diferentes movimentos sociais, que veem o Outro (o dirigente e seus companheiros do movimento) “como Outro”, buscando compreender suas demandas, reconhecer a justiça de suas lutas, e identificar a presença de elementos *comuns*. No caso da ALBA Movimentos Sociais, esse processo se deu ao longo de um largo período de tempo, e é o que possibilitou o início da formação dessa coalizão continental de movimentos sociais, como reconhece a *Declaração Final* da 1ª Assembleia Continental (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013b):

Hemos llegado aquí como parte de un proceso histórico que nos ha hecho encontrarnos en foros, campañas, redes internacionales, instancias sectoriales y diversas luchas dentro de cada uno de nuestros países, ondeando las mismas banderas de lucha y los mismos sueños por una verdadera transformación social.

Ao invés da instauração de uma impossível “situação ideal de fala” habermasiana entre oprimidos e opressores em “espaços públicos democráticos”, o que presenciamos nesse encontro ocorrido em 2013 foi a organização de uma “situação real de fala” entre os próprios oprimidos, entre dirigentes de movimentos

populares e de organizações que já haviam instaurado uma relação de *proximidade* e que buscavam aprofundá-la no intuito de construir uma *nova subjetividade coletiva crítica*, que configurasse a identidade dessa coalizão latino-americana.

Nesse sentido, nos chamou muito a atenção durante essa Assembleia o espaço dedicado à reunião das bandeiras de cada organização ali presente. Como “uma imagem vale mais que mil palavras”, disponibilizamos abaixo uma foto panorâmica da plenária desse encontro continental para que se tenha uma melhor compreensão do que pretendemos analisar:

Figura 8: Foto panorâmica da 1ª Assembleia Continental de Movimentos Sociais *hacia el* ALBA (2013):



Vemos na imagem a composição de um espaço com cerca de 150 (cento e cinquenta) representantes de movimentos sociais de diversos países da América Latina, que tem ao centro da quadra bandeiras e imagens comuns, e que tem à sua frente uma mesa voltada à coordenação dos trabalhos, envolta de diversas bandeiras e símbolos das lutas dos povos de *Nuestra América*. As bandeiras das organizações que constroem a articulação continental encontram-se assim à frente dos militantes, em posição de destaque ao longo de todo o seu campo visual, fortalecendo assim *a identificação com outros símbolos* que não apenas o de suas próprias organizações e de seus próprios países.

A *bandeira* representa um elemento simbólico que afirma uma dada subjetividade coletiva. Nesse sentido, o que presenciamos no momento de instalação das bandeiras na plenária foi mais um momento simbólico significativo nesse processo de constituição de uma nova subjetividade coletiva, que é o que de fato confere vida própria a qualquer movimento social, e também a coalizões de movimentos sociais.

Figura 9: Decoração da plenária da 1ª Assembleia Continental de Movimentos Sociais *hacia* e/ALBA (2013) com bandeiras das organizações participantes



Porém, como dissemos, a Assembleia continental de 2013 foi precedida de uma série de momentos prévios, preparatórios. Um momento anterior significativo foi o encontro desses movimentos sociais em 2009, por ocasião do Fórum Social Mundial ocorrido em Belém-PA. Foi de fato neste encontro que se decidiu pela criação dessa coalizão continental, e, para tanto, estabeleceram-se alguns princípios fundamentais indicados na chamada “Carta de Belém” (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2009), que afirma o seguinte:

La integración de nuestros pueblos, desde abajo, partiendo de los movimientos populares, e inspirados en las batallas anticoloniales, anticapitalistas, antipatriarcales y antiimperialistas, que desde más de 500 años vienen librándose en estas tierras, tiene como principios fundamentales:

- La solidaridad permanente entre los pueblos, a través de acciones concretas, frente a cada una de las luchas contra la dominación del capital, y contra todas las formas de opresión y dominación.
- El respeto a la autodeterminación de los pueblos, a la soberanía nacional y popular.
- La defensa irrestricta de la soberanía en todos los órdenes: política,

económica, social, cultural, territorial, alimentaria, energética.

- La integración tecnológica y productiva, de acuerdo con un modelo sustentable, al servicio de los pueblos.
- La soberanía de las mujeres sobre sus cuerpos y sobre sus vidas.
- La formación política de nuestros movimientos populares y de nuestros pueblos, para volvernos sujetos conscientes en la creación histórica.
- La unidad dentro de la diversidad cultural, social, y el respeto a las diferentes opciones sexuales que se expresan en nuestro continente.
- La defensa de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios. La demanda a los Estados de la regularización con certeza jurídica de esas tierras en favor de las comunidades y pueblos indígenas.
- La defensa del reconocimiento por parte de los Estados, de derechos elementales de los pueblos indígenas, como formas de organización propia, estructura organizacional, autoridades ancestrales, sistemas jurídicos propios de los pueblos, etc.
- La inclusión social de la subjetividad de los pueblos negros de las Américas.
- La defensa de los derechos humanos de los y las migrantes.
- La defensa de la identidad, la cultura, y el respeto por las formas propias de inclusión de la subjetividad de los pueblos negros de las Américas.
- La plena autonomía de los movimientos populares para definir sus objetivos, sus formas de organización y de lucha.
- La recreación de un nuevo internacionalismo de pueblos en lucha, a través de una auténtica perspectiva de integración popular que sea plural, horizontal, con una clara definición ideológica antineoliberal, anticapitalista, antipatriarcal y antiimperialista.

Há, portanto, uma série de *valores críticos*, que se constituem como *princípios comuns* dos movimentos sociais que passaram a construir a articulação continental. Estes valores não são necessariamente novos, mas são na verdade aqueles que são impulsionados pelos diversos lutadores e lutadoras do povo ao longo dos últimos 500 (quinhentos) anos de história latino-americana. Trata-se de uma larga tradição de valores e símbolos da luta que há que assumir e desenvolver com responsabilidade, o que é enfatizado na Declaração final da 1ª Assembleia Continental (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013b):

Esta Articulación Continental de los Movimientos Sociales hacia el ALBA es parte de un proceso emancipador que desde la Revolución haitiana hasta nuestros días, busca construir una sociedad más justa y profundamente humana. Nuestro compromiso es continuar el legado de millones de revolucionarias y revolucionarios como Bolívar,

San Martín, Dolores Cacuango, Toussaint L'Overtrure, José María Morelos, Francisco Morazán, Bartolina Sisa y tantos otros que de manera solidaria y desprendida entregaron sus vidas por estos ideales.

Vemos, portanto que, apesar de recentemente consolidada, a ALBA Movimentos Sociais é produto de um longo processo histórico, não apenas na sua constituição específica (desde a criação da ALBA em 2001, o início dos diálogos de Hugo Chávez com os movimentos sociais em 2006, a decisão pela criação da articulação continental em 2009 ou a Assembleia fundadora de 2013), mas como mais um momento da práxis de libertação histórica dos oprimidos na América Latina desde sua invasão em 1492. Essa é a base, esse é o substrato comum para a formação dessa subjetividade coletiva própria, que começa a dar vida a essa coalizão continental de movimentos sociais.

4.2.3. O diálogo intercultural voltado à práxis de libertação

Como dizíamos no item 2.6 desta tese, o diálogo intercultural é um momento da práxis de libertação. Desse modo, o *compromisso com o Outro* (item 2.6.1) é uma condição para o diálogo e para a formação de uma subjetividade crítica comum (que estabelece princípios ético-críticos comuns, constrói uma simbologia comum, identifica uma história comum de lutas e de mártires da libertação). Ademais, o ponto de partida, o objeto central desse diálogo crítico são as situações concretas de opressão (item 2.6.2), e, portanto, também a identificação dos opressores.

O que pudemos verificar, ao longo dos debates nas plenárias e nos grupos de trabalho na 1ª Assembleia Continental em 2013, foi o exercício de um diálogo intercultural entre dirigentes de diferentes tipos de movimentos sociais, de diversas nacionalidades e, portanto, de diferentes culturas, que buscavam construir uma análise coletiva sobre *quem são de fato estes opressores*. O resultado desse diálogo crítico foi a conclusão de que, apesar de todas as diferenças entre os oprimidos desses diversos movimentos sociais, *seus opressores são na verdade os mesmos* em muitas situações.

Formou-se assim um *consenso intersubjetivo crítico* que identifica alguns *inimigos comuns* de todos estes movimentos, bem como seu modo de atuação em cada um dos territórios nos quais buscaram atuar. Isso fica claro na análise de conjuntura que está também presente na Declaração Final da 1ª Assembleia

Continental (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013b):

[...] visibilizamos una contraofensiva imperialista aún mayor en el continente que se expresa en el aumento de la presencia transnacional en los territorios, el saqueo de nuestros bienes naturales y la privatización de los derechos sociales; la militarización del continente, la criminalización y represión de la protesta popular; la intervención estadounidense en los golpes de Estado en Honduras y Paraguay; la permanente desestabilización de gobiernos progresistas latinoamericanos; el intento de recuperar influencia política y económica a través de iniciativas como la Alianza del Pacífico y otros acuerdos internacionales.

O diagnóstico da situação, o conhecimento do inimigo, é um dos momentos fundamentais nos quais os teóricos críticos são chamados a contribuir com os movimentos sociais. Por esse motivo, a organização do encontro logrou organizar um caderno de textos com análises econômicas, políticas, históricas *etc.*, como contribuição ao aprofundamento dos diagnósticos realizados pelos movimentos sociais durante os debates.

O consenso crítico produzido na Assembleia é de que há alguns inimigos comuns a todos estes movimentos sociais, que são o *imperialismo estadunidense* e as *empresas transnacionais*, que buscam através de diversos meios se apropriar dos recursos naturais dos países latino-americanos, além de impor a superexploração da classe trabalhadora, a mercantilização dos direitos sociais, a privatização dos serviços públicos, a financeirização da economia *etc.*

Esse consenso crítico, como dizíamos no item 2.6.4, não se esgota em si mesmo, mas constitui-se na verdade como o diagnóstico que orienta a práxis de libertação, que deixa de ser de determinado movimento social para se tornar *uma orientação comum para lutas comuns* de todas as organizações que compõem essa coalizão continental. É o que salienta a *Declaração Final* da 1ª Assembleia Continental (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013b):

Afirmamos nuestro compromiso de aportar al proyecto de integración latinoamericano, seguir las batallas anticoloniales, anticapitalistas, antiimperialistas y antipatriarcales, bajo los principios de solidaridad permanente y activa entre los pueblos, a través de acciones concretas contra todas las formas de poder que oprimen y dominan.

Essas ações concretas foram definidas sob a forma de 4 (quatro) eixos de luta fundamentais, acordados durante a 1ª Assembleia Continental:

- luta contra as empresas transnacionais
- luta contra a militarização e a criminalização da luta social
- luta contra a crise ambiental e climática
- lutas de solidariedade entre os povos

Essas lutas não são meramente negativas, “contra algo”, “contra o desenvolvimento”, como insinuam os defensores do *status quo*. Trata-se na verdade de lutas dialeticamente negativas e positivas, de denúncia e ao mesmo tempo de anúncio, como afirmação da dignidade de povos que são desalojados, afetados, roubados, explorados e/ou oprimidos por esses inimigos comuns.

Essa relação dialética entre denúncia e anúncio é o que permeia o seguinte trecho da *Carta de Belém* (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2009), que já começava a indicar elementos para a construção de um pro-jeto político comum (cujas implicações analisaremos nos itens seguintes):

Es necesario construir colectivamente un proyecto popular de integración latinoamericana, que replantee el concepto de “desarrollo”, sobre la base de la defensa de los bienes comunes de la naturaleza y de la vida, que avance hacia la creación de un modelo civilizatorio alternativo al proyecto depredador del capitalismo, que asegure la soberanía latinoamericana frente a las políticas de saqueo del imperialismo y de las transnacionales, y que asuma el conjunto de las dimensiones emancipatorias, enfrentando las múltiples opresiones generadas por la explotación capitalista, la dominación colonial, y el patriarcado, que refuerza la opresión sobre las mujeres. Los movimientos populares defendemos un proyecto de vida, frente al proyecto de muerte, en el que la producción no sea destrucción, sino parte de un proceso creativo, sustentable y con justicia social. Estamos planteando la necesidad de poner en debate un nuevo ideal de vida frente al neoliberalismo y a las órdenes del capital transnacional y su mando único, que siembra la muerte en guerras, invasiones, y el avasallamiento de la soberanía de los pueblos y de las naciones en todos los continentes.

Veremos no item 4.3 o modo pelo qual a afirmação da dignidade humana negada pelas políticas neoliberais constitui a base para a formação do pro-jeto político da ALBA. O que queremos destacar neste trecho é o consenso crítico dos movimentos em torno da existência de um *inimigo comum* que ataca a dignidade dos diversos povos latino-americanos, evitando assim a falácia pós-moderna da “fragmentação da realidade”. Trata-se na verdade de uma visão totalizante sobre a realidade opressora, que permite que esse inimigo se torne *visível*.

É isso o que permite *ver* a ação do imperialismo e das transnacionais nos projetos neoextrativistas (papeleiras, mineração, agronegócio) no Uruguai; a ação das transnacionais petrolíferas e da MINUSTAH¹⁶⁷ no Haiti; os megaprojetos de mineração no Peru, Chile, Brasil e México; a supremacia do agronegócio na Argentina, Brasil e Uruguai; as políticas neoliberais promovidas no Chile, Peru, Colômbia e México; as ações de desestabilização promovidas na Venezuela, Bolívia e Equador; a “guerra suja” promovida no México e na Colômbia (sendo estes os grandes “bastiões” estadunidenses na América Latina hoje), além de uma série de outras formas de “desenvolvimento” que expulsam, exploram ou oprimem os povos do continente.

Contra tantas situações de violação efetiva ou potencial de direitos humanos, as instituições jurídicas e políticas vigentes são na maioria das vezes inócuas, visto que não enfrentam os verdadeiros opressores dos movimentos sociais. Como vimos no capítulo 3, isso ocorre em virtude da *fetichização* dessas instituições, e coloca aos movimentos a tarefa de *transformá-las* tanto num plano nacional como supranacional, tema que remete a uma atuação propriamente *política* destes movimentos sociais (tema que abordaremos no item 4.4).

4.2.4. A construção de uma coalizão latino-americana de movimentos sociais

A ALBA Movimentos Sociais é uma coalizão latino-americana de movimentos sociais bolivarianos. Além da necessidade de se construir uma subjetividade comum (item 4.2.2) e de um diálogo intercultural (item 4.2.3) entre a militância de movimentos sociais tão distintos, de realidades culturais tão diversas, também é fundamental que seu formato organizativo favoreça a aproximação de organizações com pautas de mobilização tão diferentes em muitas situações.

Para isso, há que considerar a hipótese levantada na oitava tese de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 43-44), que indica a possibilidade de situações de conflito e mesmo de concorrência entre diferentes movimentos sociais, além da probabilidade de que essas organizações tenham uma militância em comum.

As oportunidades para que se deem coincidências ou coalizões entre distintos movimentos sociais são ampliadas quando eles têm membros/participantes em comum e/ou inimigos comuns. A

¹⁶⁷ Missão das Nações Unidas para a estabilização no Haiti.

participação das mulheres em geral em vários movimentos sociais distintos já foi destacada. No entanto, esta participação em comum também se estende a indivíduos e, particularmente, às mulheres, individualmente, que participam de maneira ativa em vários movimentos sociais simultaneamente e/ou sucessivamente. Estas pessoas estão em posições-chaves para criar pontos de contato ou coalizões entre movimentos sociais distintos. Estes pontos de contato também podem surgir da identificação de um ou mais inimigos em comum, tais como um Estado, um governo ou um tirano específico; ou uma instituição social, ou grupo racial ou étnico dominante; ou inimigos menos identificáveis no concreto, como “o Ocidente”, “o imperialismo”, “o capital”, “o Estado”, “os estrangeiros”, “os homens”, “a autoridade” ou “a hierarquia”. Não obstante, talvez tanto as oportunidades para formar coalizões como o caráter de massas e a força da mobilização social se incrementem quando a população percebe que deve se defender contra estes inimigos.

Vemos assim que as possibilidades de construção de coalizões de movimentos sociais são favorecidas, segundo os autores, quando há uma *militância em comum* e/ou quando há *inimigos comuns*. Já vimos nos itens anteriores que, de fato, a ALBA Movimentos Sociais se formou como uma coalizão de organizações que apontam inimigos em comum, e veremos posteriormente que, além disso, há em comum entre estas organizações a defesa do *pro-jeto político bolivariano*. O que pretendemos discutir neste subitem é o modo como o *formato organizativo* da coalizão, além da atuação dessa *militância em comum*, podem ser fatores decisivos para o sucesso da articulação, permitindo às organizações somar forças ao invés de competir entre si.

O formato organizativo da ALBA Movimentos Sociais foi objeto de discussão entre diversos dirigentes das organizações desde o início de sua formação até a 1ª Assembleia Continental em 2013. Uma primeira característica organizativa que nos parece fundamental nessa coalizão latinoamericana é o fato de se pretender organizar em cada país latino-americano um *capítulo nacional* da articulação. Esse *capítulo* será então o espaço de encontro de diferentes movimentos sociais que comungam de um *projeto político comum* e que lutam contra *inimigos comuns*, mas que até então não tinham necessariamente espaços unitários de articulação.

De fato, o que vimos em todos os países nos quais pudemos dialogar com a militância é que a construção dos capítulos nacionais é um dos maiores desafios dessa coalizão continental, já que a maior parte dos movimentos sociais tem lógicas próprias de atuação, pautas específicas que mobilizam sua militância, e, desse modo, a construção desse capítulo nacional é vista muitas vezes como “mais uma tarefa”, certamente importante, porém não necessariamente prioritária. Também o

fato de muitos militantes verem a articulação como uma coalizão com o estrito objetivo de construir lutas de solidariedade internacional (e não de construir a hegemonia do projeto bolivariano dentro de seus próprios países) faz com que a construção dos capítulos nacionais acabe se tornando uma tarefa secundária, desenvolvida por uma parcela pequena da militância dos movimentos sociais.

Vimos anteriormente que, ainda que também incluam em suas pautas as lutas de solidariedade internacional, na verdade a ALBA Movimentos Sociais tem o objetivo de construir *lutas sociais continentais* (que se materializam, portanto, em cada um dos países latino-americanos), que enfrentem os inimigos comuns ao mesmo tempo em que se propaga o projeto político bolivariano. Isso significa que a construção dos capítulos nacionais não é apenas “mais uma tarefa” da militância, mas é na verdade o processo de articulação entre diferentes movimentos sociais com o objetivo de construir uma força social unitária que lutará pela hegemonia política no plano nacional e continental, fator fundamental para que cada reivindicação de cada organização possa vir a ser concretizada.

No Brasil, por exemplo, diferentes iniciativas já existiram buscando articular diferentes movimentos sociais, como foram mais recentemente os casos da Coordenação de Movimentos Sociais (CMS) e da Assembleia Popular. Por diversos motivos, nos parece que tais espaços unitários não lograram cumprir com esse intuito, para o qual agora se apresenta a ALBA Movimentos Sociais e a construção de seu capítulo brasileiro.

Sabemos, no entanto, que existem diferenças fundamentais entre os capítulos nacionais da ALBA Movimentos Sociais e outras instâncias nacionais de articulação de movimentos sociais, já que, ao menos na coalizão bolivariana, de fato existe um projeto político comum, enquanto os demais espaços unitários costumam se apresentar de forma mais pragmática como articulações que conjugam diversas organizações sem um projeto unificado, mas com alguns pontos de reivindicação comum que permitem a formação de coalizões, ainda que com caráter provisório¹⁶⁸. Essas articulações são então os espaços unitários atualmente factíveis, e em nada afetam a pretensão de que, no futuro, os próprios capítulos nacionais da ALBA Movimentos Sociais sejam estes espaços unitários. Para isso, cabe aos militantes

¹⁶⁸ Parece-nos que a “Frente de Esquerda por Reformas Populares” lançada recentemente por movimentos sociais brasileiros se enquadre nessa situação. Vide nesse sentido a carta lançada por estes movimentos em 22.01.2015, disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/rodrigovianna/geral/mtst-mst-e-cut-lancam-frente-de-esquerda-por-reformas-populares/>>. Acesso em 20.02.2015.

das organizações bolivarianas participar de forma efetiva dessas outras articulações, dialogando com a militância das demais organizações e convidando-as a construir o capítulo nacional.

De fato, se todos os movimentos sociais de cada país latino-americano fossem bolivarianos, parece evidente que os capítulos nacionais da ALBA Movimentos Sociais seriam naturalmente esse espaço unitário dos diferentes movimentos em seus respectivos países. Portanto, a construção dos capítulos nacionais remete em primeiro lugar à necessária disseminação da ALBA enquanto projeto político popular e socialista na América Latina (tema que trataremos nos itens 4.3 e 4.4). Trata-se, portanto, de dialogar de forma permanente com os movimentos que não se identificam com esse projeto, e, de forma paciente, porém decidida, apresentar o programa político da articulação, explicar seu formato organizativo, esclarecer todas as dúvidas *etc.*

Existem, no entanto, muitas outras dificuldades para a construção de coalizões de movimentos sociais. Outro fator que eventualmente pode dificultar essa construção refere-se a uma certa competição entre diferentes movimentos sociais. Como a célula fundamental que dá vida a um movimento é o *militante*, por vezes instaura-se uma concorrência entre diferentes organizações por essa militância.

Parece-nos que uma situação dessas de fato mereceria estudos específicos, como, aliás, recomendaram GUNDER FRANK e FUENTES no artigo que comentamos ao longo deste capítulo. Tais estudos são, a nosso ver, de responsabilidade, sobretudo, da intelectualidade crítica, dos pesquisadores de movimentos sociais que se pretendam formar como tradutores interculturais (conforme vimos no item 2.6.3). E, apesar disso, não conseguimos identificar estudos específicos sobre esses conflitos instaurados entre diferentes movimentos sociais.

De todo modo, a partir de nossa experiência pessoal ao longo dos últimos anos na assessoria jurídica popular com diferentes tipos de movimentos sociais, nos parece que de fato a militância comum indicada por GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 42-45) poderia ser uma verdadeira ponte para o fortalecimento de coalizões de movimentos sociais, incluindo a própria ALBA Movimentos Sociais. Um militante de uma organização bolivariana que seja também integrante de outro movimento social poderia assim promover a discussão com seus companheiros e companheiras no âmbito desta outra organização, propiciando que esta venha a

participar de forma efetiva do capítulo nacional da articulação continental. Portanto, ao invés de pressionar essa militância a abandonar as demais organizações que não participam da coalizão continental, trata-se na verdade de incentivá-la a construir momentos de diálogo dentro dessas organizações, visando construir paulatinamente o convencimento quanto ao projeto bolivariano, à importância de fortalecer a articulação continental por meio de seus capítulos nacionais *etc.*

Ademais, essa militância comum pode também contribuir para viabilizar a efetivação de espaços de verdadeiro diálogo entre os diferentes movimentos sociais. Já vimos que, de fato, o diálogo verdadeiro só ocorre quando há uma relação de confiança entre os sujeitos dialogantes, o que dificilmente ocorre no caso de uma interlocução entre militantes de diferentes movimentos sociais (geralmente orientados por uma racionalidade tático-estratégica). É a militância em comum (sobretudo as mulheres, como reconhecem GUNDER FRANK e FUENTES, 1989, p. 44-45) quem pode de fato construir essas relações de confiança, viabilizando assim a formação de coalizões concretas.

Por fim, nos parece que o *formato organizativo* das coalizões de movimentos sociais é outro aspecto fundamental para o sucesso dessas iniciativas. Ainda que haja unidade entre as diferentes organizações quanto ao projeto político defendido ou à identificação de pautas de reivindicação e de inimigos comuns, é possível que uma coalizão não se desenvolva em virtude de problemas relacionados à falta de legitimidade ou de factibilidade quanto às decisões estabelecidas.

Nesse sentido, como dissemos ao início deste item, pudemos presenciar os debates realizados ao longo da 1ª Assembleia Continental em torno do formato organizativo da ALBA Movimentos Sociais. Como resultado, o documento intitulado “*Organización de la articulación continental de movimientos hacia el ALBA*” estabeleceu as seguintes práticas necessárias no âmbito da articulação (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013d):

- a) ser democráticos, respetando las diferencias y pluralidad de opiniones y de formas de organizarse, y basándose siempre en la mayoría;
- b) ser amplios. Buscar que ese proceso sea lo más participativo posible, con nuestras bases, militancia e instancias. El proceso tiene que ser masivo;
- c) Debemos buscar siempre como meta la acumulación de fuerzas sociales organizadas. Eso es lo que puede cambiar la correlación de fuerzas a nuestro favor;
- d) Ser siempre transparentes, en todas las formas de proceder;

- e) Buscar siempre la unidad y la equidad de género, el consenso, por más difícil que pueda parecer;
- f) Prestar cuentas de todo lo que hacemos, a nuestras bases y nuestras instancias;
- g) Tener cuidado, actuar con cautela, porque nuestros enemigos que defienden otros proyectos para el continente están activos y tentarán impedir que avancemos

Vemos aqui um avançado receituário de práticas sociais e políticas críticas indicado a toda a militância, sobretudo nos aspectos formal (democracia, transparência, busca de consenso, construção de unidade, prestação de contas *etc.*) e de factibilidade (ser amplos, ter cautela com o inimigo *etc.*). Como práticas políticas da articulação, este mesmo documento organizativo prescreve que:

- a) Respeten los valores humanistas y socialistas
- b) Valoricen las experiencias comunales y locales
- c) Comprendan la necesidad de construir verdaderos procesos de empoderamiento y poder popular desde abajo
- d) Que estén convencidos de la necesidad de integración popular de nuestras formas de actuar a nivel continental
- e) Combatir las desviaciones del personalismo, del centralismo y de la manipulación

Além desses princípios, valores e práticas organizativas, edificaram-se instâncias decisórias para garantir a organicidade da articulação continental. Seu órgão máximo é a *Assembleia Continental*, que reunirá a cada 3 (três) anos as delegadas e os delegados de cada um dos *capítulos nacionais* da articulação. Também se definiu a criação de uma *secretaria operativa* da articulação, com o objetivo de garantir o fluxo de comunicações entre as organizações, criar condições para implementar as lutas definidas pelos movimentos e garantir o encaminhamento das demais tarefas da articulação. Foram criados ainda *grupos de trabalho* para auxiliar esse papel cumprido pela secretaria operativa, nas áreas de *comunicação, formação e mobilização/solidariedade*.

Por fim, definiu-se a criação de uma *coordenação política continental*, formada por 1 (um) delegado e 1 (uma) delegada de cada capítulo nacional, que atuará como espaço político de análise e deliberação permanente, sempre que a conjuntura concreta exija seu posicionamento. Assim, a articulação pode definir posições de forma legítima e democrática com maior agilidade, sem a necessidade de imobilizar-se em torno das deliberações trienais da Assembleia Continental.

Além dessa estrutura organizativa, os movimentos sociais definiram uma série

de ações comuns em todo o continente, nos planos da *formação, organização* e da *luta social*. Conforme os eixos de lutas que havíamos analisado no item anterior, foram definidas algumas ações dirigidas contra inimigos comuns, combinadas com ações de solidariedade internacional¹⁶⁹, que tem sido uma das principais formas de atividade dos movimentos ligados à articulação em seus respectivos países.

Vemos então que a articulação continental permite que movimentos sociais específicos de um dado país possam contribuir para a formação de consensos críticos continentais e, ao mesmo tempo, veicular suas lutas por todo o continente, gerando redes de apoio, solidariedade *etc.* Mais que superar a situação de assimetria e exclusão no plano nacional, a articulação continental permite superar essa condição em termos internacionais.

Mas o que faz com que em “tempos pós-modernos”, da “fragmentação”, da “extinção dos meta-relatos” e de todo universalismo possível, movimentos sociais tão variados, de países com realidades tão distintas, se proponham a construir uma mesma articulação continental, com princípios comuns, valores, símbolos *etc.*, além de agendas de luta unificadas?

Não nos parece que essa articulação seja um “ponto fora da curva”, e nem que possamos dizer que se trate de uma iniciativa “minoritária”, considerando a importância das organizações que participam desse processo. Parece-nos, pelo contrário, que são as características do *pro-jeto político da ALBA* que permitem essa articulação, fazendo com que diferentes movimentos sociais de um mesmo país, que em muitos casos não dialogavam até então, passem a aproximar-se a partir desse mesmo pro-jeto de unidade latino-americana.

4.2.5. *O caráter cíclico dos movimentos sociais: desafios para uma coalizão continental*

Antes, no entanto, de entrarmos no debate sobre o projeto político dessa coalizão bolivariana de movimentos sociais, nos parece fundamental discutir um aspecto pouco analisado pelos estudiosos dos movimentos sociais, mas que apresenta enormes desafios para a formação de uma articulação continental como a

¹⁶⁹ Com a Revolução Bolivariana na Venezuela; contra a base naval estadunidense de Guantánamo em Cuba; por uma solução pacífica para o conflito armado colombiano; contra as tentativas de golpe na Bolívia e no Equador; em solidariedade ao povo paraguaio e hondurenho, vítimas de golpes de Estado supostamente constitucionais; pela retirada das tropas da MINUSTAH do Haiti *etc.* Para mais informações, vide: <<http://www.albamovimientos.org/>>. Acesso em 22.02.2015.

que aqui tratamos. Trata-se do caráter *cíclico* dessas organizações, conforme dispõe a terceira tese do citado artigo de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 26-30).

Como sujeitos coletivos formados por militantes que identificam na realidade concreta uma causa comum que gera indignação e os incita a lutar, os movimentos sociais estão suscetíveis a transformações cíclicas em virtude do simples fato de a própria realidade concreta estar em constante mudança, numa perspectiva econômica, política, ideológica *etc.*

Desse modo, as condições objetivas e subjetivas que impulsionaram a construção de um movimento social num determinado período podem mudar posteriormente, trazendo dificuldades à organização, que pode eventualmente vir inclusive a desaparecer. Portanto, os movimentos sociais são cíclicos em primeiro lugar porque respondem a circunstâncias concretas; e, além disso, essas organizações têm também seus ciclos de vida próprios, e, como sujeitos coletivos, também passam pelas etapas humanas do nascimento, crescimento, maturidade, enfraquecimento e extinção.

Há então que analisar a própria realidade concreta, em suas condições objetivas e subjetivas, além da própria história de cada movimento social para compreender em qual momento cada organização se encontra, possibilitando assim antever eventuais situações futuras de dificuldade nos seus processos de construção. Para isso, haveria que construir uma proposta de análise sobre fatores que influenciam de forma mais ou menos decisiva nos processos de efervescência dos movimentos sociais, o que GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 28) nos propõem no trecho a seguir, ao discutir o papel do fator econômico nas diferentes conjunturas sócio-políticas:

[...] Uma leitura desta evidência histórica nos pode sugerir que os movimentos sociais se debilitam em número e poder durante os períodos de auge econômico (embora nos anos 60 se tenham visto muitos movimentos na América do Norte e do Sul, Europa, África e Ásia) e revivem durante períodos de recessão econômica. No entanto, no início são principalmente defensivos e muitas vezes regressivos e individualistas (como na última década). Depois, quando a recessão econômica afeta negativamente a subsistência e a identidade dos povos, os movimentos sociais se tornam mais ofensivos, progressistas e socialmente responsáveis. [...]

Vemos aqui uma arriscada (porém consistente, a nosso ver) aposta dos autores numa possível correlação entre a situação econômica e os momentos de

ascenso e descenso dos movimentos sociais. Nesse sentido, os autores chegam a propor uma analogia com a teoria das “ondas longas do capitalismo” de KONDRATIEFF (1952), identificando que em períodos de auge econômico os movimentos sociais tenderiam a diminuir, enquanto nos períodos de crise econômica esses movimentos ressurgiriam, primeiro de forma defensiva, e posteriormente com postura mais ofensiva.

Essas características fazem parte de alguns “tipos ideais” de movimentos sociais, concebidos por GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 24) como organizações de caráter ofensivo ou defensivo; e com reivindicações progressistas, regressivas ou escapistas. Nesse sentido, a maioria dos movimentos sociais teria posturas defensivas (i.e., com pautas relacionadas à defesa de direitos, e não à conquista de novos direitos), e apenas uma minoria teria uma postura ofensiva (GUNDER FRANK e FUENTES, 1989, p. 24):

Poucos movimentos são ao mesmo tempo ofensivos, no sentido de buscar a transformação da ordem estabelecida, e progressistas, no sentido de buscar uma ordem melhor para si mesmos ou para o mundo.

A relação traçada pelos os autores entre ascenso/descenso dos movimentos sociais e a situação econômica em cada conjuntura histórica não nos autoriza dizer que essa seja uma explicação meramente econômica das situações de ascenso ou de descenso dos movimentos sociais em cada período histórico, já que, como afirmam os autores no resumo de sua terceira tese, também os ciclos *políticos* e *ideológicos* devem ser levados em consideração para avaliar os contextos de fortalecimento ou enfraquecimento dos movimentos sociais.

No entanto, em virtude da evidente conexão entre todos estes campos sociais, nos parece que, em larga medida, essa proposta teórica se confirma na história recente dos movimentos sociais latino-americanos: no auge do período neoliberal durante as décadas de 1980/1990, as crises econômicas e sociais impulsionaram o ascenso dos movimentos sociais, como pudemos verificar em grandes rebeliões populares como o *Caracazo* venezuelano de 1989, os pannelsos argentinos de 2001, as guerras do gás (2000) e da água (2003) na Bolívia, as rebeliões indígenas e cidadãos no Equador, ou mesmo no período mais recente com os enfrentamentos estudantis contra o governo neoliberal chileno, as lutas dos professores mexicanos *etc.* Já em períodos de melhoria no cenário econômico, os

movimentos sociais tendem a entrar em situações de descenso e refluxo, já que menos pessoas se sentem dispostas a lutar por seus direitos, a mobilizar-se em torno das pautas das organizações. Esse nos parece que seja um fator fundamental (ainda que não seja o único) para compreender as dificuldades enfrentadas pelos movimentos sociais latino-americanos para a mobilização social no último período, já que parece consensual a perspectiva de que os últimos 12 (doze) anos foram marcados pela melhoria relativa do cenário econômico na América Latina.

Há que considerar, ademais, que no caso dos países com governos bolivarianos, o que se vê é na verdade uma *nova etapa da luta de classes*, na qual muitos movimentos sociais se projetam no campo político e chegam até a sociedade política, formando governos *de movimentos sociais*. Veremos adiante as contradições que surgem para essas organizações a partir do momento em que passam a atuar como forças *políticas* para além do seu caráter *social*.

De todo modo, o que desejamos registrar aqui é que a tese dos autores nos parece coerente, considerando a história recente dos movimentos sociais latino-americanos, ainda que acreditemos na necessidade de comprovação empírica dessa hipótese, o que nos parece que mostraria ainda algumas distinções necessárias entre os diferentes tipos de movimentos sociais¹⁷⁰.

Contrastemos então essa tese com a análise de conjuntura construída coletivamente na 1ª Assembleia Continental da ALBA Movimentos Sociais, que definiu a história recente da América Latina em 3 (três) momentos históricos, a saber:

- de 1989 a 1998: período que se inicia com a queda do muro de Berlim e a desarticulação da URSS, consolidando uma década de domínio total do capitalismo neoliberal impulsionado pelo imperialismo estadunidense, e que vai até a eleição do presidente venezuelano Hugo Chávez. Trata-se de um período de lutas de resistência contra a implantação de políticas neoliberais, contra o avanço das empresas transnacionais, porém em condições políticas,

¹⁷⁰ Nossa impressão na verdade (que haveria que comprovar empiricamente), é a de que períodos de crescimento econômico são favoráveis ao movimento sindical, como organização que tem por característica central a organização da luta dos trabalhadores para ampliar sua cota de participação na distribuição das riquezas produzidas pelos trabalhadores na sociedade capitalista. Com maior crescimento econômico geralmente ocorre uma redução do desemprego, há mais investimentos e mais valor circulando na economia, o que anima os movimentos sindicais a lutar. Nesses períodos, o restante do movimento social parece diminuir, ao passo em que volta a crescer em períodos de crises econômicas, quando os caminhos sindicais para as conquistas populares se fecha, e a única solução passa a ser a construção de movimentos que direcionam suas reivindicações especialmente ao Estado (por reforma agrária, por moradia, por transporte etc.).

- econômicas, ideológicas e sociais bastante adversas;
- de 1998 a 2011: período de construção de alguns espaços unitários (promovidos primeiro pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN, e depois pelo Fórum Social Mundial – FSM), assembleias dos movimentos sociais contra o neoliberalismo, de articulação de alternativas políticas em face da crise econômica e social produzida pelas políticas neoliberais, derrotando a ALCA em 2005 e logrando eleger governos “progressistas” de diversos matizes em vários países do continente; e
 - desde 2011: momento de relativo “equilíbrio de forças” no continente, sedimentando a presença de 3 pro-jetos políticos distintos implementados em cada um dos países latino-americanos: neoliberalismo (Chile, Peru, Colômbia, México, Costa Rica), neodesenvolvimentismo (Argentina, Brasil, Uruguai) e bolivarianismo (Cuba, Venezuela, Bolívia, Equador, Nicarágua).

O que nos parece é que essa periodização histórica leva em consideração elementos mais amplos que aqueles considerados pela terceira tese de GUNDER FRANK e FUENTES, incluindo a relação das lutas sociais com o poder estatal e a construção do imaginário comum, para além da própria militância das organizações populares. Desse modo, é certo que os movimentos sociais tiveram um crescimento expressivo durante os governos neoliberais de 1980/90, mas também é uma realidade que o imaginário social do restante da população permanecia dominado ideologicamente pelos meios de comunicação hegemônicos. Foi com o aprofundamento da crise econômica produzida pelo neoliberalismo que as lutas dos movimentos sociais puderam se difundir na consciência social, produzindo assim a rejeição a estas políticas e a formação de governos denominados por SADER e GENTILI (1996) como “pós-neoliberais”.

No entanto, ao mesmo tempo, essa terceira tese de GUNDER FRANK e FUENTES parece se confirmar nessa própria periodização traçada pelos movimentos sociais, se considerarmos que o primeiro período indicado (1989 a 1998) foi marcado pelo crescimento das lutas sociais ainda sob uma perspectiva *defensiva*, sendo o segundo momento (1998 a 2011) marcado por lutas de caráter *ofensivo*, chegando em alguns países à conquista do governo nacional a partir da via eleitoral. Parece-nos, no entanto, que esse segundo momento mais ofensivo vai apenas até o ano de 2007, quando o último governo progressista do campo

bolivariano surge com a eleição do presidente equatoriano Rafael Correa. A partir de então, até o ano de 2011, o que temos é um período de grande crescimento econômico em toda a América Latina, e concomitantemente um período de relativa diminuição das lutas sociais, que acabam por confirmar a terceira tese de GUNDER FRANK e FUENTES, e que pode se constituir como uma das explicações para as dificuldades enfrentadas no processo de consolidação da ALBA Movimentos Sociais.

Por sua vez, o terceiro período apontado pelos movimentos (de 2011 até hoje) parece ser marcado por uma inflexão na economia latino-americana, que anuncia para os próximos anos um período de maiores dificuldades, após uma década de economia aquecida em função da valorização das *commodities*, do crescimento da economia chinesa *etc.* As contradições internas dos 3 (três) projetos políticos implementados hoje na região (neoliberalismo neodesenvolvimentismo e bolivarianismo) tenderão a se aguçar diante de um cenário geopolítico que intensifica os antagonismos entre o Império estadunidense e atores políticos que buscam expandir sua influência na América Latina, como são os casos de Rússia e China.

As dificuldades econômicas acenadas para o próximo período, confirmada a terceira tese de GUNDER FRANK e FUENTES, indicam então a possibilidade de um período de retomada das lutas sociais e do conseqüente reascenso dos movimentos sociais, ainda que isso se dê inicialmente sob a forma de lutas defensivas, voltadas à defesa das conquistas obtidas nos últimos anos pelas mobilizações populares e pelos governos progressistas. É o que se vê hoje diante da nova ofensiva das forças neoliberais em toda a América Latina, que buscam retomar a hegemonia em países estratégicos em termos geopolíticos (como Argentina e Brasil), além de buscar desarticular as experiências mais progressistas, desenvolvidas pelos governos bolivarianos (como no caso da “mudança de postura” dos EUA perante Cuba, ou as tentativas de golpe perpetuadas na Venezuela).

É natural, portanto, que a maior parte das campanhas desenvolvidas de forma unitária pela ALBA Movimentos Sociais, ou por cada uma das organizações que a constroem, tenham neste primeiro momento um conteúdo defensivo (ainda que sempre progressista). Parece-nos inclusive que o papel da coalizão bolivariana neste momento seja exatamente este: configurar-se como o principal articulador da resistência anti-neoliberal e anti-imperialista na América Latina, para a defesa de todas as conquistas obtidas nos últimos anos implementadas pelos governos

progressistas na região. Com isso, a articulação poderá, respeitando os processos internos e compreendendo os ciclos de vida próprios de cada movimento social, avançar posteriormente para uma nova ofensiva de caráter transformador, tendo por base o pro-jeto político bolivariano.

4.3. ALBA como pro-jeto político latino-americano

Como dissemos no item anterior, existem hoje diferentes pro-jetos políticos sendo implementados nos países latino-americanos, que, para fins de simplificação, poderia ser definido em 3 (três) modelos gerais: o pro-jeto neoliberal, o pro-jeto neodesenvolvimentista, e o pro-jeto bolivariano.

O pro-jeto político, conforme dizíamos no item 3.3, é um “poder-ser” que se coloca como programa político *histórico-concreto*, a ser aplicado em curto/médio prazo desde o plano da *sociedade política*, do Estado em sentido estrito. Cada pro-jeto tem, por suas características próprias, a capacidade de re-unir diferentes classes e grupos sociais de uma dada comunidade política em torno de seus objetivos, consolidando então um *bloco social*, que é a unidade política interclassista que emana do *social*, irrompe no campo político no plano da *sociedade civil*, e se pro-jeta sobre a *sociedade política* através de ferramentas de caráter político-partidário.

O bloco social que obtém maior grau de *hegemonia* no âmbito da sociedade civil se transforma no *bloco histórico no poder*, e passa a implementar seu pro-jeto político desde as instituições existentes no âmbito da sociedade política. Em momentos de mudança radical do bloco histórico no poder, em que o bloco social contra-hegemônico logra conquistar a hegemonia no âmbito da sociedade civil, torna-se possível trans-formar as instituições situadas na sociedade política.

Este poderia ser um breve resumo, a partir das categorias gramscianas que utilizamos no capítulo 3, para explicar o processo pelo qual o pro-jeto bolivariano logrou obter um grande grau de consenso no plano da sociedade civil venezuelana, boliviana ou equatoriana – sempre com suas características próprias –, e que fez com que seus *blocos sociais dos oprimidos* lograssem se tornar novos *blocos históricos no poder*, que passaram então a trans-formar as instituições jurídico-políticas vigentes, a começar por suas próprias Constituições.

O pro-jeto bolivariano não é um “poder-ser” que se restrinja, no entanto, apenas a estes países, mas é hoje, mais do que nunca, um *pro-jeto popular latino-americano*, devido a uma série de aspectos que pretendemos agora apontar. Vejamos como os próprios movimentos sociais latino-americanos visualizam a ALBA, conforme a Declaração final da 1ª Assembleia Continental (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013b):

ALBA es un proyecto esencialmente político, antineoliberal y antiimperialista, fundamentado en los principios de la cooperación, la complementariedad y la solidaridad, que busca acumular fuerzas populares e institucionales por una nueva gesta de independencia latinoamericana, de los pueblos y para los pueblos, por una integración popular, por la vida, por la justicia, por la paz, por la soberanía, por la identidad, por la igualdad, por la liberación de América Latina, por una autentica emancipación que tenga su horizonte en el socialismo indo-afro-americano.

ALBA não é, portanto, um *postulado político*, nos termos como o definimos no item 3.4, mas um *pro-jeto político histórico-concreto*, um “poder-ser” empiricamente possível a partir da sua implementação desde o campo político. Seu horizonte é o socialismo indo-afro-americano, o que significa dizer que a implementação do projeto ALBA faz parte de um processo de transição de uma formação social capitalista para uma formação socialista, que não é mera repetição do socialismo do séc. XX, mas “criação heroica” (diria MARIÁTEGUI) do socialismo do séc. XXI¹⁷¹. Segundo LEÓN (2013, p. 11):

La ALBA es sin duda el primer planteo de un socialismo latinoamericano y caribeño vernáculo en este siglo naciente, pues recoge la experiencia única de medio siglo de construcción del socialismo en Cuba, dialoga con principios originarios, como los de complementariedad y reciprocidades, y se proyecta hacia el futuro con una propuesta integral de sociedad, entre cuyos aspectos figuran resignificaciones de los modos de intercambio a gran escala, como plantea la propuesta del Tratado de Comercio de los Pueblos (TCP).

O pro-jeto ALBA condensa em seus valores, princípios e práticas as aspirações, as necessidades históricas dos povos oprimidos de toda a América Latina. Isso significa que, além de político, este é um pro-jeto de existência, de dignidade, de solidariedade, de liberdade e de justiça, e é isso o que faz com que tantos movimentos sociais se identifiquem com o pro-jeto bolivariano.

¹⁷¹ Sobre o “socialismo no século XXI”, vide BORÓN (2010).

Podemos dizer então que a ALBA é hoje o *pro-jeto popular latino-americano*, entendendo o *popular* como o *povo concreto*, a *hiperpotentia* latino-americana. Trata-se da afirmação linguística e intersubjetiva da vontade-de-viver dos povos *nuestroamericanos*, em seus diversos modos de vida que foram historicamente negados, menosprezados, silenciados pela colonialidade do poder, que é o grande pro-jeto da Modernidade colonial para a América Latina.

É por esse motivo que o pro-jeto bolivariano não se confunde com os projetos neoliberal e neodesenvolvimentista. É que, se o primeiro é um pro-jeto hegemonizado pelo capital financeiro e impulsionado pelo imperialismo estadunidense com apoio das elites oligárquicas locais e do monopólio dos meios de comunicação; o segundo é um pro-jeto hegemonizado por setores da burguesia interna de seus respectivos países (Argentina, Brasil e Uruguai especialmente)¹⁷². Ambos os pro-jetos são de caráter capitalista, ainda que este último assimile de forma contraditória determinadas reivindicações dos próprios movimentos populares, como a valorização do salário mínimo, a redução do desemprego e a implantação limitada de políticas sociais.

O pro-jeto bolivariano, pelo contrário, não prioriza as aspirações capitalistas da burguesia interna, ainda que de algum modo as contemple de modo subsidiário, pois a quebra do ciclo dependente das economias latino-americanas gera condições para que os valores produzidos pelos trabalhadores permaneçam na economia nacional, ao invés de serem remetidas ao exterior sob a forma de remessas de lucros, pagamentos de juros, amortizações de dívidas *etc.* No entanto, o que caracteriza o modelo econômico proposto pela ALBA é a organização da produção e distribuição dos bens produzidos tendo como critério fundamental a vida humana, e não as taxas de lucro priorizadas pelo neoliberalismo e pelo neodesenvolvimentismo, ou as “taxas de produção” do socialismo do séc. XX (JAUJA, 2013, p. 17):

la iniciativa económica del ALBA debe estar fundamentalmente orientada a la creación de valor agregado en cada uno de nuestros países, al desarrollo agrícola y agroindustrial, al desarrollo científico y tecnológico, y a la complementación de las actividades económicas productivas de cada uno de nuestros países de acuerdo a las necesidades de nuestras poblaciones. Y centrada en las necesidades fundamentales para la vida: los alimentos, los insumos para la construcción de vivienda, el vestido y el calzado, las medicinas, los desarrollos científico-tecnológicos, en telecomunicaciones, el acceso a las tecnologías de información, el

¹⁷² Tomamos para a presente tese o conceito de *neodesenvolvimentismo* formulado por BOITO JUNIOR (2012).

desarrollo petroquímico, entre algunos de los aspectos fundamentales que el presidente Chávez siempre nos planteó que debíamos impulsar, tomando en cuenta las potencialidades de cada uno de nosotros, los países que integramos el ALBA¹⁷³.

Justamente por não se confundir com o socialismo do séc. XX, o pro-jeto bolivariano apenas efetua a estatização de empresas em setores econômicos considerados estratégicos, geralmente ligados a recursos naturais não-renováveis e de grande valor econômico, que passam então a ser geridos pelo Estado. Nos demais setores, o incentivo é para a organização de cooperativas, empresas sociais *etc.*, ao mesmo tempo em que se estimula algumas frações da burguesia interna a investir, criar novas oportunidades.

Quando analisamos cada um dos pro-jetos políticos em disputa hoje na América Latina (neoliberalismo, neodesenvolvimentismo e bolivarianismo), suas características próprias permitem vislumbrar o potencial que cada um contém para a edificação de um bloco social com aspirações a tornar-se um bloco histórico no poder. No caso do pro-jeto bolivariano, o fato de contemplar as aspirações das classes trabalhadoras e oprimidas, além dos próprios setores intermédios (nos termos da classificação social estabelecida por Darcy RIBEIRO, 1978), é o que confere a ele a possibilidade de tornar-se o pro-jeto dos novos blocos históricos revolucionários no poder, não apenas nos países onde a figura de Simón Bolívar é preponderante, mas também em países com outros símbolos e tradições em toda a América Latina.

Foi exatamente nesse sentido a declaração conjunta emitida pelos presidentes cubano e venezuelano em 2004, ao esclarecer o conteúdo concreto da proposta da ALBA (conforme CASTRO e CHÁVEZ, 2004):

Afirmamos que el principio cardinal que debe guiar el ALBA es la solidaridad [...] que se sustenta en el pensamiento de Bolívar, Martí, Sucre, O'Higgins, San Martín, Hidalgo, Petión, Morazán, Sandino y otros tantos próceres, sin nacionalismos egoístas, ni políticas nacionales restrictivas que nieguen el objetivo de construir una Patria Grande en la América Latina. [...] Expresamos asimismo que el ALBA tiene por objetivo la transformación de las sociedades latinoamericanas, haciéndolas más justas, cultas, participativas y solidarias... concebida como un proceso integral que asegure la eliminación de las desigualdades sociales y fomente la calidad de vida y una participación efectiva de los pueblos en la conformación de su propio destino.

¹⁷³ Grifamos.

Como se sabe, a ALBA é um projeto político em plena execução no plano das sociedades políticas da Venezuela, Cuba, Bolívia, Equador, Nicarágua, Dominica, Antígua e Barbuda, e São Vicente e Granadinas. Sua forma de implementação se dá por meio do Tratado de Comércio dos Povos (ALBA-TCP), que, conforme HOUTART (2013), é um tratado de caráter pós-capitalista, contra a competitividade do mercado e que favorece a solidariedade entre os países.

Não se trata, portanto, de um tratado de livre comércio convencional, como é o caso da União Europeia ou do próprio MERCOSUL¹⁷⁴, mas um tratado de solidariedade e complementaridade entre os povos, que abre ademais espaços para a participação dos movimentos sociais, como reconhecem BERTOLDI, PINHEIRO e STÉDILE (2013, p. 135):

La propuesta del ALBA, que es nuestro objeto de reflexión, avanza en la medida en que propone sus proyectos basados en otras formas de intercambio, más allá de la mercantil y la monetaria. Coloca como elementos centrales la solidaridad, la cooperación, la complementariedad y el respeto a la soberanía y autodeterminación de los pueblos. Por los principios expresados en documentos firmados por los gobiernos, ALBA se ubica en oposición a las políticas imperialistas en la región. Otro elemento central es la concepción de que avanzar en la organización social y construir alianzas estratégicas será decisivo para obtener victorias. Así, la participación de los movimientos sociales y organizaciones políticas tiene un rol protagónico en esta construcción.

Dentro da estrutura organizativa da ALBA-TCP, foi proposto pelo presidente Hugo Chávez a constituição de um Conselho de Movimentos Sociais, para além dos demais conselhos de caráter operativo. Com isso, seria possível que os movimentos sociais dos países integrantes da ALBA-TCP pudessem opinar sobre as ações em gestação, além de elaborar propostas a serem submetidas às demais instâncias de sua estrutura interna. Essa proposta foi aprovada na 5ª reunião da ALBA-TCP, contribuindo então para a formação da estrutura organizativa atual da organização, conforme o organograma abaixo:

¹⁷⁴ Mercado Comum do Sul.

Figura 10: Organograma atual da ALBA-TCP (LEÓN, 2013, p. 147)



Adoptada en la VII Cumbre - Cochabamba, Bolivia - 17 de octubre de 2009.
Fuente: <http://www.ALBA-TCP.org/contenido/estructura-del-ALBA-TCP>

Havia, no entanto, uma limitação nessa proposta aprovada: é que apenas poderiam integrar este Conselho os movimentos sociais dos países integrantes da ALBA-TCP, o que acabava por contradizer o próprio caráter latino-americano do projeto bolivariano. Em face disso, após 3 (três) anos de discussões (entre 2007 e 2009), os movimentos sociais chegaram à conclusão de que o projeto bolivariano é maior que a própria ALBA-TCP (que engloba apenas 7 países neste momento), e tem um potencial continental que está para além dos governos.

Assim surgiu a proposta de constituição de uma articulação continental de movimentos sociais em prol do projeto bolivariano, que estaria fora do âmbito da

ALBA-TCP, mas com a qual seria possível manter um diálogo político, ao mesmo tempo em que se lograva constituir um verdadeiro “campo bolivariano” em cada um dos países latino-americanos. Tratava-se, então, de passar a construir uma unidade possível em torno dessa articulação continental, tarefa sumamente difícil considerando a situação fragmentária na qual se encontrava a maioria dos movimentos sociais em todos os países latino-americanos naquele momento.

Uma condição para participar dessa articulação continental é que a organização deve de fato ser um movimento social, o que significa que ONGs, pastorais, instituições ou partidos não podem integrar essa coalizão senão como observadores. Essa forma organizativa se deve não a um menosprezo pelas pautas dessas organizações, mas à perspectiva estratégica de construir forças sociais que logrem efetivamente disputar a hegemonia em cada um dos países do continente.

Essa disputa de hegemonia por parte dos movimentos sociais gera discussões sobre seu caráter *político*, questão que pudemos comentar de forma breve no item 3.3, e que retomaremos agora de uma forma mais concreta no item a seguir.

4.4. A formação do bloco latino-americano dos oprimidos: *ALBA Movimentos Sociais e a hiperpotentia latino-americana*

A ALBA não é apenas um pro-jeto futuro. Ela é já uma realidade. A guerra de hegemonia na América Latina não está mais em processo de discussão, preparação, mas já está em curso. A “primavera política” latino-americana apenas foi possível nos últimos 15 (quinze) anos devido à insurgência das massas, devido à *potência plebeia* que, unida, conforma-se como uma *hiperpotentia* invencível, contra a qual todo imperialismo é um “tigre de papel” (para usar a expressão de Mao TSE-TUNG, 2006).

A luta estratégica da qual estamos falando não é um mero sonho impossível, mas já está se dando na prática e com êxitos extraordinários, como a superação do analfabetismo nos países bolivarianos, a melhoria dos indicadores sociais e de distribuição de renda, a construção de meios de comunicação alternativos e populares, o rompimento do bloqueio diplomático a Cuba, a ressignificação do MERCOSUL com o ingresso da Venezuela, a consolidação da UNASUL (União de

Nações Sulamericanas) e da CELAC (Comunidade de Estados Latino-americanos e Caribenhos) etc. Como afirma Marta HARNECKER (1999), a política não é a “arte do possível”, mas a “arte de tornar possível amanhã o que é impossível hoje”.

Há 15 (quinze) anos atrás, o cenário que descrevemos aqui hoje era simplesmente impensável. Os avanços que as lutas populares tiveram neste período são indiscutíveis, e, no entanto, há ainda muito que avançar. Os próximos anos serão decisivos, motivo pelo qual há que contribuir para que a luta possa prosseguir, para que as forças populares possam estar numa posição ainda mais favorável nessa guerra de hegemonia contra o imperialismo.

Para isso, nos parece que a questão fundamental a discutir é o papel *político* dos movimentos sociais bolivarianos, que, animados pelo pro-jeto político da ALBA, lutam em cada país latino-americano para que este pro-jeto deixe de ser apenas dos movimentos sociais para que se consolide como um pro-jeto de todo o povo. Se os movimentos sociais são os elementos fundamentais para a ativação da *hiperpotentia* latino-americana, passemos a discutir os aspectos propriamente políticos da práxis de libertação no plano da ALBA Movimentos Sociais.

4.4.1. A participação dos movimentos sociais bolivarianos no campo político

A questão que queremos discutir aqui não é tão óbvia quanto parece, e nem é mera repetição do que já foi dito no capítulo 3. Durante a 1ª Assembleia Continental em 2013, tivemos a oportunidade de presenciar uma dessas discussões em torno do papel político dos movimentos sociais, produzida em virtude da palestra proferida pelo professor François HOUTART, que em sua intervenção havia feito uma distinção entre *movimentos sociais* e *movimentos políticos*. Segundo o sociólogo belga, professor de ícones históricos como Camilo Torres, os movimentos sociais buscam *transformar a sociedade e formar consciência*, enquanto os movimentos políticos pretendem *exercer o poder político*, tendo sempre em conta a *totalidade política*. Ambos têm limites e possibilidades próprios, e, justamente por isso, deveriam estar articulados.

Essa distinção foi alvo de crítica por parte de alguns militantes, que, desde seus movimentos sociais, viam que suas organizações cumpriam um papel também *político*. O tema é importante, pois possibilita ver o potencial que a articulação entre movimentos sociais e um pro-jeto político como a ALBA possui para a luta política no

cenário latino-americano atual.

Consideramos que, neste debate, ambos os lados de algum modo têm razão. Concordamos assim com os militantes ao considerarem que suas organizações também possuem uma atuação política; mas tem razão o professor ao estabelecer uma diferença entre *movimento social* e o que denominou de *movimento político*, o que a nosso ver seria o *partido político* propriamente dito (seja ele eleitoral ou não).

Como dissemos no capítulo 3, os movimentos sociais emanam do *social* e atuam no campo político desde o âmbito da *sociedade civil*, disputando o *consenso*, a *legitimidade* de suas reivindicações perante a totalidade da *comunidade política*, a partir da qual é possível obter a *hegemonia*, como acúmulo de “capital político” (a la BOURDIEU) dentro do campo político. Estes movimentos sociais não são, no entanto, ferramentas de caráter político-partidário, o que significa que não podem se pro-jetar sobre a sociedade política a não ser sob a perspectiva da pressão política. Apenas no momento em que estes movimentos logram constituir ferramentas político-partidárias (como o MAS¹⁷⁵ boliviano, o Polo Patriótico e o Movimento Quinta República na Venezuela *etc.*) é que se torna possível lançar-se à sociedade política não mais para apenas “pressioná-la”, mas para assumir efetivamente a sua direção.

Nesse momento, os movimentos sociais logram superar a *especificidade* de suas lutas, que é uma característica que é positiva por um lado (pois permite a ligação permanente do movimento com um dado aspecto do social), mas que por outro lado também impõe limitações (o movimento por si próprio não logra disputar um pro-jeto político global na sociedade, mas apenas busca legitimar perante a comunidade política suas reivindicações específicas). Quando diversos movimentos sociais se unem para a construção de uma ferramenta de caráter político, torna-se possível reunir tudo aquilo que estas organizações têm de positivo (reunindo os diversos âmbitos do *social* que estes movimentos mobilizam), superando grande parte dessas limitações.

Retomaremos então neste momento o diálogo com o artigo de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 26), que afirmam em sua *quinta tese* que a maioria dos movimentos sociais na verdade não luta pelo poder estatal, mas sim pela conquista de *autonomia*, e que, ademais, quando uma organização desse tipo se lança à disputa do poder, a tendência é que passe a negar sua natureza de movimento social.

¹⁷⁵ *Movimiento al Socialismo.*

Ao mesmo tempo, os movimentos sociais geram e exercem o poder social por meio de suas mobilizações sociais e de seus participantes. Este poder social é gerado pelo movimento social como tal e, ao mesmo, derivado deste, e não por alguma instituição, seja esta política ou não. Além disso, a institucionalização debilita os movimentos sociais e o poder político do Estado os nega. Os movimentos sociais requerem uma organização flexível, adaptativa e não-autoritária que dirija o poder social na busca de metas sociais, as quais não podem ser alcançadas só por meio da espontaneidade fortuita. Mas esta organização flexível não tem de necessariamente implicar a institucionalização, que limita e restringe o poder social destes movimentos. É assim que estes movimentos sociais auto-organizados enfrentam o poder (estatal) existente, com um novo poder social, o qual altera o poder político. [...]

Vemos no trecho acima, em primeiro lugar, uma convergência com a *concepção positiva da política* proposta por DUSSEL (2006) e assumida no presente trabalho (item 3.3.1). Os movimentos sociais de fato *têm poder*, já que este é produzido pelo próprio povo (como comunidade política – *potentia* – e como bloco dos oprimidos – *hiperpotentia*), e não pelas instituições vigentes (*potestas*), que são na verdade objetivações do poder que tem como fonte exclusiva a comunidade política.

Como objetivações humanas, as instituições são sempre formas políticas imperfeitas, que jamais conseguem afirmar a subjetividade da comunidade política em sua plenitude. Disso decorre a produção de vítimas, entre as quais os próprios movimentos sociais, motivo pelo qual a tese de GUNDER FRANK e FUENTES de que o poder político estatal nega os movimentos sociais é convergente com a perspectiva da Política da Libertação.

Os movimentos sociais, como comunidades críticas de vítimas produzidas pela ordem social e política vigente, mobilizam um poder social que irrompe no campo político como *hiperpotentia* transformadora. Seu papel fundamental é *transformar instituições, e não institucionalizar-se*. A partir do momento em que um movimento social se institucionaliza, inicia-se um processo de negação do movimento enquanto tal, que, de comunidade crítica de vítimas, passa a se tornar mais uma organização política entre outras existentes (um “movimento político”, nas palavras de HOUTART).

Nesse processo, o movimento social sai do âmbito da sociedade civil e passa a ingressar na sociedade política, na qual se situam as instituições políticas que ele passa a buscar dirigir. Essas instituições, ainda que transformadas, continuarão de

algum modo produzindo vítimas, e estas passarão então a organizar-se em outros e novos movimentos sociais, consolidando assim o processo de auto-negação daquele movimento enquanto tal.

Portanto a institucionalização dos movimentos sociais de fato produz uma tendência a que eles neguem a si mesmos. Com isso, os movimentos perdem uma potencialidade apontada na sétima tese de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 37), e que nos parece fundamental: a possibilidade de atuar em espaços onde Estado, partidos e outras instituições simplesmente não conseguem chegar.

Essa potencialidade decorre da flexibilidade organizativa e do caráter mais horizontalizado que um movimento social pode assumir, ao contrário de outras formas de organização política que demandam maior hierarquização. É com essa flexibilidade que um movimento pode chegar a cada uma das vítimas da ordem social e política existente, reunindo-as então em comunidades críticas que produzem poder social por meio de suas mobilizações.

Não queremos com isso superdimensionar as potencialidades dos movimentos sociais, mas apenas ressaltar esse que é seu grande diferencial, mas que acaba sendo negado a partir do momento em que ocorre a institucionalização. Por isso, nos parece fundamental que os movimentos sociais constituam ferramentas políticas para a atuação na sociedade política, porém estas ferramentas (como partidos políticos críticos, “movimentos políticos” etc.) *não se confundem* com os próprios movimentos sociais, que seguem como organizações críticas das vítimas, mesmo quando essas vítimas sejam produzidas por instituições dirigidas pelas organizações políticas constituídas pelos próprios movimentos.

Nessas situações, pela pressão das próprias vítimas desde os movimentos sociais, o que vemos é a possibilidade concreta de que o *exercício delegado do poder* da comunidade política às instituições vigentes possa efetivamente cumprir com o ciclo do chamado *poder obediencial*. É isso o que permite, por exemplo, que um movimento como o *gazolinazo* boliviano produza a retificação de uma decisão estatal, que, ao “mandar obedecendo”, pede ademais desculpas às vítimas da decisão injusta retificada¹⁷⁶.

É fundamental, portanto, que, ao invés de institucionalizar-se, os movimentos

¹⁷⁶ Para mais informações sobre o “gazolinazo” boliviano, ocorrido em 26/12/2010, vide a compilação de debates feita por Atílio Borón em seu blogue, disponível em: <<http://www.atilioboron.com.ar/2011/01/debate-sobre-elgasolinazo-en-bolivia.html>>. Acesso em 23.02.2015.

sociais bolivarianos constituam *ferramentas políticas comuns* em cada um de seus respectivos países, tema que está para além da própria construção dos capítulos nacionais da ALBA Movimentos Sociais. Com isso, esses movimentos podem conservar suas características próprias e mobilizar poder social no plano da sociedade civil, aspecto fundamental para a guerra de hegemonia que segue sendo travada de forma cada vez mais intensa em toda a América Latina.

O papel dos capítulos nacionais da ALBA Movimentos Sociais pode vir a ser decisivo em ambos os aspectos, já que a reunião em um espaço unitário de movimentos sociais que comungam de um mesmo projeto político pode propiciar tanto o fortalecimento dos movimentos sociais (a partir de uma atuação conjunta, e não da competição entre as organizações, como vimos anteriormente), como também a construção de uma proximidade que permita a realização de debates futuros (e paralelos aos capítulos nacionais) no sentido da construção de ferramentas políticas propriamente ditas, o que já se logrou constituir nos países com governos bolivarianos, mas que segue sendo uma tarefa política fundamental nos demais países latino-americanos.

A constituição dessas ferramentas políticas pode vir a superar outra limitação dos movimentos sociais identificada por GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 38), que se refere aos *resultados propriamente ditos* das lutas que são desenvolvidas. Nesse sentido, argumentam os autores que, ainda que um movimento social seja anti-sistêmico e desenvolva lutas anti-sistêmicas, não necessariamente suas conquistas terão este mesmo caráter, mas poderão pelo contrário vir a ser incorporadas ou mesmo cooptadas pelo sistema, situação designada por GRAMSCI (1980) como uma *revolução passiva*.

Daí que, além da importância do tema da constituição de ferramentas políticas propriamente ditas, nos parece fundamental aprofundar a discussão sobre o papel dos movimentos sociais na luta não simplesmente por autonomia, mas pela *construção do poder popular*, como modo de transformação radical do poder político, tema que discutiremos a seguir.

4.4.2. A trans-formação da ordem política vigente: criar poder popular

Vimos a partir da quinta tese de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 34-37) que a maioria dos movimentos sociais não luta pelo poder político, mas sim por

autonomia. Considerando que o poder político não reside nas instituições, mas na própria comunidade política, nos parece que *a luta por autonomia é por si mesma uma luta por poder*, como “poder viver” dos movimentos sociais de forma soberana em seus próprios territórios.

Não se trata, no entanto, de uma luta pelo poder político estatal, mas sim pela trans-formação desse poder que se encontra hoje *fetichizado*, alienado de sua fonte originária que é a comunidade política. Trata-se de uma luta pela *democratização do poder*, como resgate do “poder-fazer” e do “poder-viver” à comunidade política.

Com isso fica ainda mais claro o papel político dos movimentos sociais. Em sua sexta tese, GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 37-39) argumentam que essas organizações, mesmo com todas as limitações que há que reconhecer, constituem-se hoje (e provavelmente ainda mais no futuro) como importantes agentes da transformação social. Essa importância seria crescente num futuro próximo em virtude do que os autores indicam em sua sétima tese como um provável processo de “desligamento do capitalismo e de transição ao socialismo”, que colocaria os movimentos sociais como os principais intérpretes e atores nesse período de transição.

Sem querer adentrar nos debates em torno de um suposto “desligamento” do capitalismo contemporâneo, de fato nos chama atenção a importância que foi conferida pelos autores ao papel dos movimentos sociais no processo de conformação de uma formação social pós-capitalista. Superando o marxismo dogmático e “estadocêntrico” presente no socialismo do séc. XX, os autores apontam para uma perspectiva que antecipa os debates em torno do socialismo do séc. XXI, ao se tratar do tema da *transformação da democracia política* instituída pelos modernos Estados representativos (GUNDER FRANK e FUENTES, 1989, p. 47):

Portanto, muitos tipos de movimentos sociais emergem e se mobilizam para reescrever as regras institucionais (e democráticas?) do jogo e do poder políticos – redefinindo assim o próprio jogo – para que, de modo crescente, incluam e se baseiem em novas regras democráticas do poder social/civil. Ao fazerem isso, ajudam a mudar o centro de gravidade sócio-político de uma democracia política ou econômica (ou outro poder) do Estado para uma democracia e poder civis mais participativos dentro da sociedade e cultura civis [...].

Desse modo, à luz dos debates atuais e das experiências de trans-formação

da ordem política vigente nos países com hegemonia bolivariana, nos parece que a atuação dos movimentos sociais no campo político pode trazer contribuições fundamentais em torno de 3 (três) temas decisivos: a construção de uma *democracia direta e participativa* que supere o “estadocentrismo” e a “partidocracia”; o resgate da própria *democracia representativa* e das estruturas necessárias ao seu devido funcionamento (incluindo os partidos políticos); e o modo de *articulação da democracia representativa com a democracia participativa*.

A unidade destes três aspectos (e não apenas o primeiro deles, necessário, porém insuficiente) é o que configura o complexo processo de construção do poder popular.

4.4.2.1. *A construção de uma democracia direta e participativa: rumo a um Estado comunal*

Mais que o fortalecimento de um movimento social (que segue reivindicando perante o Estado “todo poderoso”), a construção de poder popular é um processo de *resgate do poder* sequestrado da comunidade política pelas classes dominantes. Esse é o ponto em que fica mais clara a transição possível de uma “democracia política” para uma “democracia civil”, nos termos da décima tese de GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 46-48).

O poder popular como “poder fazer” do povo é o que há de mais radical hoje em termos da práxis política, e está ademais dentro da perspectiva do *postulado* do comunismo, de uma sociedade sem classes sociais e sem Estado (conforme vimos no item 3.4). Não se trata de uma “extinção da política”, mas, pelo contrário, de um *reencontro do povo com a política*.

No exercício do poder popular, o “estadocentrismo” e a “partidocracia” perdem todo o sentido, já que é o próprio povo soberano quem está exercendo diretamente o poder político, tomando as decisões *etc.* Nesse sentido, chama atenção o atual processo de construção de um *Estado comunal* na Venezuela, que, após construir pontes entre a democracia direta e a democracia representativa por meio de plebiscitos e referendos, e além de resgatar a própria democracia representativa a partir da criação de novos poderes institucionais (Poder Eleitoral e Poder Cidadão), avança agora no processo de construção de uma democracia participativa e popular por meio da criação dos *conselhos comunais* e das *comunas*, experiência que

tivemos a oportunidade de conhecer pessoalmente em nossa breve passagem pela Venezuela.

Os *consejos comunais*¹⁷⁷ são instâncias deliberativas no plano de cada comunidade, e buscam viabilizar a discussão sobre os problemas vividos pelo povo em seu cotidiano, deliberando sobre as formas coletivas para superá-los, o que produz uma série de responsabilidades por parte da comunidade e também por parte das autoridades públicas. Como verdadeiro soberano, o povo “manda mandando”, o que significa que a autoridade pública (que exerce o poder obediencial) não pode deixar de cumprir com sua responsabilidade, a não ser por motivo justificado.

As *comunas*¹⁷⁸, por sua vez, são a reunião de dezenas de conselhos comunais e corresponde geralmente ao território de um ou mais bairros, distritos *etc.* Nesse âmbito é que está sendo estruturada a chamada *economía comunal*¹⁷⁹, a partir de projetos econômicos comunitários com investimentos públicos sem a necessidade de contrapartidas. Além de combater o desemprego e o trabalho precário, essas unidades produtivas são um possível caminho para uma rápida industrialização de pequeno porte do país, além de ser um meio para enfrentar a inflação e o desabastecimento provocado por setores da burguesia opositora.

As comunas e conselhos comunais são, portanto, instâncias territoriais mais simples que os Municípios, Estados e a União, aprofundando o pacto federativo numa perspectiva comunitária e popular. Não há hierarquia entre nenhuma das instâncias, mas uma articulação de todos esses níveis para a gestão do *Estado comunal*.

A criação dessas novas instâncias comunitárias possibilitam que, gradualmente, uma série de atribuições das instâncias mais elevadas sejam

¹⁷⁷ A lei orgânica dos conselhos comunais (VENEZUELA, 2009a) define estas instâncias do seguinte modo: “**Artículo 2.** Los consejos comunales, en el marco constitucional de la democracia participativa y protagónica, son instancias de participación, articulación e integración entre los ciudadanos, ciudadanas y las diversas organizaciones comunitarias, movimientos sociales y populares, que permiten al pueblo organizado ejercer el gobierno comunitario y la gestión directa de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades, potencialidades y aspiraciones de las comunidades, en la construcción del nuevo modelo de sociedad socialista de igualdad, equidad y justicia social”.

¹⁷⁸ A lei orgânica das comunas (VENEZUELA, 2010) define a comuna do seguinte modo “**Artículo 5.** Es un espacio socialista que, como entidad local, es definida por la integración de comunidades vecinas con una memoria histórica compartida, rasgos culturales, usos y costumbres, que se reconocen en el territorio que ocupan y en las actividades productivas que le sirven de sustento, y sobre el cual ejercen los principios de soberanía y participación protagónica como expresión del Poder Popular, en concordancia con un régimen de producción social y el modelo de desarrollo endógeno y sustentable, contemplado en el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación”.

¹⁷⁹ Vide nesse sentido a lei orgânica do sistema econômico comunal (VENEZUELA, 2009b).

transferidas para essas unidades políticas mais simples. Com isso, será possível consolidar a democracia direta popular, que é a base fundamental para a construção do poder popular.

As comunas não são, portanto, “apenas” espaços de decisão política que aprofundam a democracia política na Venezuela, mas são também espaços econômicos que permitem superar isso que GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 47) chamam de “*democracia política ou econômica do Estado*” em prol da formação de “[...] *uma democracia e poder civis mais participativos dentro da sociedade e cultura civis*”. Trata-se da utilização estratégica do Estado como ferramenta para a construção gradual de um novo tecido social pós-capitalista, o que demanda necessariamente a transformação não apenas das relações políticas, mas também (e, sobretudo) do modo de produção econômica vigente.

Nesse sentido, nos parece que o socialismo do séc. XXI aproveita não apenas os ensinamentos do chamado *socialismo científico*, mas também do próprio *socialismo utópico*, já que, conforme GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 41),

[...] Talvez os socialistas utópicos tenham sido mais realistas que os científicos e tenham mais em comum com os movimentos sociais de nossos tempos, ao se esforçarem e se organizarem para mudar a sociedade por meio de passos imediatos e pequenos, mas *possíveis*, que não requeiram a tomada do poder estatal [...].

Não nos parece que possamos prescindir do papel que possa desempenhar o poder estatal no processo de transição do capitalismo para uma sociedade socialista¹⁸⁰, mas ao mesmo tempo a pura e simples tomada do poder estatal certamente não é suficiente para desencadear esse profundo e necessário processo de transição social.

Os movimentos sociais, como organizações populares que surgem desde as vítimas, sobretudo das comunidades pobres e oprimidas pelo capitalismo dependente latino-americano, são atores fundamentais para esse processo de transição, marcado pela trans-formação social, econômica e política das instituições vigentes, como apostam GUNDER FRANK e FUENTES (1989, p. 42):

Portanto, é possível que a verdadeira transição para uma alternativa “socialista” para a atual economia, sociedade e política mundiais esteja principalmente nas mãos dos movimentos sociais [...].

¹⁸⁰Essa foi a essência de nossa crítica à economia solidária brasileira, publicada já há alguns anos em DIEHL e PAZELLO (2008).

Mais que lutar por autonomia, cabe aos movimentos sociais lutar pela construção do poder popular, que tem como primeiro elemento fundamental a devolução do poder ao povo, para que este possa exercê-lo diretamente a partir de ferramentas de participação política e também econômica, cultural *etc.* As comunas são a célula fundamental do Estado comunal, e gradualmente vão substituindo o papel exercido hoje pelas instituições representativas. Longe, no entanto de desaparecerem, estas instituições também devem ser trans-formadas.

4.4.2.2. A democracia representativa no processo de construção do poder popular

Durante o período de apogeu do neoliberalismo nos anos 1990, logo após o colapso da URSS, muitos intelectuais progressistas, impactados com a falência do socialismo do séc. XX, passaram a rechaçar toda e qualquer perspectiva de transformação do poder estatal. Tratava-se de “mudar o mundo sem tomar o poder” (HOLLOWAY, 2003), de negar a existência de um centro de poder imperialista global (HARDT e NEGRI, 2005a).

Contra todas essas perspectivas, na América Latina os movimentos sociais passaram de lutas defensivas contra o neoliberalismo a uma fase de lutas ofensivas, logrando construir em alguns países ferramentas políticas e vencer eleições democráticas, passando então a promover desde os governos nacionais a transformação das instituições político-representativas vigentes. Contra as perspectivas anarquistas e autonomistas, o acesso a uma parcela do poder estatal (configurada, sobretudo, nos poderes executivo e legislativo) propiciou o início de um profundo processo de descolonização das instituições representativas.

Até então, acreditava-se que a única forma de democracia representativa possível era aquela apregoada pela teoria liberal: o Estado seria uni-nacional, baseado num sistema de poderes tripartites (executivo, legislativo e judiciário), sob o princípio da igualdade formal abstrata entre todos os cidadãos, que competem entre si pelo acesso à condição de representantes nas instituições políticas vigentes. Toda e qualquer tentativa de conferir conotações diferentes a esse modelo era taxada como “golpismo” ou rotulada como “populismo”, que teria por finalidade dissolver essas estruturas em favor do poder unipessoal da liderança carismática.

Contra toda essa perspectiva claramente eurocêntrica, os povos latino-

americanos novamente deram um exemplo concreto de que os direitos civis e políticos (direitos humanos supostamente de “primeira geração”, segundo a perspectiva liberal) podem ser exercidos de forma distinta do modo como os europeus os concebem, e inclusive com resultados mais efetivos no que se refere à participação popular e à construção de decisões políticas com maior legitimidade. Enquanto hoje a Europa encontra-se mergulhada numa profunda crise de legitimidade de suas instituições políticas em virtude da prevalência absoluta do modelo neoliberal, na América Latina os governos têm logrado obter maior estabilidade e legitimidade nos últimos anos, sobretudo em virtude de uma retomada do papel central do Estado na promoção do bem-estar social, na condução do desenvolvimento econômico *etc.*

Para isso, longe de buscar abolir a democracia representativa, na verdade a tratava-se de resgatar a legitimidade das instituições representativas, o que dependia em primeiro lugar da constituição de assembleias constituintes exclusivas e soberanas, que garantissem a participação da população na construção de um novo modelo de Estado, baseado numa democracia que não é apenas representativa, mas também participativa e protagônica¹⁸¹.

Esse *resgate da democracia representativa* proporcionou inovações institucionais extraordinárias e que tem muito a ensinar ao mundo. A começar pelo conceito boliviano de *Estado plurinacional*, como unidade institucional e territorial de diferentes nações com diferentes línguas, culturas e cosmovisões que são integralmente reconhecidas e acolhidas pela ordem política vigente. Tal inovação poderia vir a ser uma saída para as crises institucionais que ocorrem de forma permanente nos países africanos¹⁸² e também em países europeus, como a Espanha, França, Reino Unido *etc.*

Outra inovação que propiciou o resgate da democracia representativa ocorreu na Venezuela, com a superação da tripartição de poderes em prol da formação de um Estado dirigido por 5 (cinco) poderes harmônicos e independentes: o Poder Executivo, Legislativo, Judiciário, Cidadão e Eleitoral. Nesse sentido, sem sombra de

¹⁸¹ Esse processo ainda não foi materializado no Brasil, onde os movimentos sociais lutam por uma reforma política efetiva por meio da convocação de uma Assembleia Constituinte Exclusiva e Soberana. Vide nesse sentido o livro organizado por RIBAS (2014), no qual também pudemos dar nossa contribuição (DIEHL, 2014).

¹⁸² Que são na verdade Estados neocoloniais cujos territórios são até hoje aqueles desenhados no final do séc. XIX pelos colonizadores europeus, que desconheciam as diversidades étnicas e culturais e seus conflitos seculares, que perduram até hoje em virtude do papel desempenhado pelo imperialismo e pelas empresas transnacionais no continente, rico em recursos naturais, mas com uma população extremamente pobre.

dúvidas a maior novidade encontra-se no Poder Cidadão, que reúne o Ministério Público, a *Defensoria del Pueblo* (cuja atuação no campo dos direitos humanos comentaremos no item 4.5.2), além da Controladoria Geral da República. A participação popular no âmbito do Poder Cidadão tem mecanismos que se articulam com a construção do poder comunal, e tem por função garantir que todo o povo possa participar do processo de fiscalização das autoridades que exercem o poder delegado pela comunidade política.

Essas transformações também alcançaram o Poder Judiciário, que, no caso boliviano, passou a contar com o procedimento do sufrágio universal para a escolha dos magistrados do Tribunal Constitucional Plurinacional, além da criação do Tribunal Agroambiental, o reconhecimento de áreas de jurisdição especial indígena *etc.*¹⁸³.

Parece-nos, no entanto, que a alma deste processo de resgate da democracia representativa reside na refundação do papel desempenhado pelas próprias organizações políticas. É que, tanto na experiência venezuelana como na boliviana, o processo de transformação das instituições representativas foi desencadeado a partir da formação de coalizões de movimentos sociais que lograram constituir ferramentas político-partidárias de novo tipo, que, ao invés de “jogar conforme as regras do jogo”, trataram na verdade de mudar essas regras na primeira oportunidade em que isso se tornou efetivamente possível, aproveitando o capital político que fora acumulado e que permitiu a formação de fortes hegemonias políticas, que se materializaram na consolidação de maiorias absolutas no Poder Legislativo.

Essas ferramentas políticas jamais se confundiram com os movimentos sociais, ainda que sejam criações destes últimos. Nesses casos, mais que dirigir, o papel dos “dirigentes” políticos foi mais o de *obedecer* ao mandato que lhes fora conferido primeiro pelos movimentos sociais, e depois por todo o povo. Houve assim uma ressignificação dos próprios poderes Executivo e Legislativo, que, ao representarem o bloco social dos oprimidos, passaram a “mandar obedecendo” ao invés de “mandar mandando” (DUSSEL, 2011, p. 28-29):

La *representación* se institucionaliza como *delegación*; la *participación* se ejerce en acto y puede *institucionalizarse*. Hay entonces una *potestas* participativa. La función *representativa* es el

¹⁸³ Vide nesse sentido a recente tese doutoral de SILVA JR (2014, p. 206-216).

gobierno, es decir, la realización de *contenidos* (momento *material*); la *participación* es *propositiva* (dar a conocer y exige el cumplimiento de las necesidades o demandas) y, además, es *fiscalizadora* (*vigila* como un panóptico, *castiga* y reconoce y premia los méritos) (momento *formal de legitimación*).

O papel pessoal das lideranças políticas é certamente o tema mais discutido nos processos de transformação política nos países bolivarianos, sobretudo por ser o aspecto mais *visível* do exercício do poder estatal. No entanto, o que queremos salientar é que, antes de haver tais lideranças (cujo papel individual é indiscutivelmente fundamental), o que havia eram os próprios movimentos sociais, que buscavam meios para construir força política hegemônica perante a comunidade política.

Desse modo, quando um partido político crítico se afasta dos movimentos sociais, deixando de exercer o poder de forma obediencial, na realidade está minando sua própria legitimidade, sua força política e social. Quando esse afastamento se dá de forma definitiva, surge para os movimentos sociais a necessidade de se construir novas ferramentas políticas, que são sempre o produto de longos processos de discussão, análises de conjuntura, comparações com outras situações históricas e experiências concretas *etc.*

Isso apenas confirma a idéia de que antes da democracia representativa está sempre a democracia participativa e protagônica. O papel dos representantes, mais até que o de “mandar obedecendo”, é na verdade de propiciar momentos em que o próprio povo, de forma direta, “mande mandando”. Essa é uma condição para a legitimidade do próprio representante, e é o que explica a força dos processos políticos contemporâneos na Venezuela e na Bolívia.

4.4.2.3. *A necessária articulação da democracia direta e protagônica com a democracia representativa*

A construção do poder popular demanda, por fim, a necessária *articulação da democracia representativa com a democracia participativa*. É o exercício dialético destes 2 (dois) momentos, primeiro de fortalecimento da democracia direta e participativa; e segundo com a ressignificação do papel dos partidos políticos críticos e com a trans-formação das estruturas representativas da sociedade política, que será possível a edificação deste terceiro momento, da articulação entre democracia

participativa e democracia representativa, como modelo da melhor democracia possível, que avança gradualmente à maior democracia direta possível, nos termos do postulado político do fim do Estado, e, portanto da própria democracia representativa.

Dessa articulação entre democracia participativa e representativa surgem propostas de maior transparência das instituições estatais, eleições para órgãos até então não submetidos ao sufrágio popular (caso do Poder Judiciário, por exemplo), instituição de mandatos para cargos até então vitalícios, exercício do controle social, realização de consultas populares, participação na definição de prioridades governamentais e na definição de políticas públicas *etc.* Para a garantia de melhores condições materiais de vida, demandam-se políticas que rompam com a dependência econômica das transnacionais e do imperialismo, medidas em favor da reforma agrária, da geração de empregos e renda *etc.* Para a efetividade das instituições responsáveis pela garantia dos direitos humanos, reivindica-se a democratização do Poder Judiciário, a sensibilização dos magistrados, a construção de processos ágeis, efetivos e dialógicos.

Diante de parlamentos e governos corrompidos, que privatizam recursos naturais e dilapidam o patrimônio público sem qualquer consulta ao povo, é fundamental que os movimentos sociais lutem para tornar obrigatórios os referendos ou plebiscitos que versem sobre temas ligados à privatização do comum. Os movimentos sociais, que na maioria dos casos estão em luta contra a privatização do comum, têm muito a ensinar sobre esse tema, desde que transformem suas lutas *sociais* em lutas *políticas*, isto é, em lutas pela transformação das instituições políticas vigentes.

A articulação entre democracia participativa e representativa passa, portanto, em primeiro lugar pela crescente adoção dos plebiscitos e referendos para a consulta direta da população em relação a temas considerados fundamentais para a soberania nacional, para a economia popular *etc.* Um segundo aspecto dessa articulação refere-se a uma gradual transferência de competências dos órgãos legislativos para instâncias nas quais o povo exerce de forma direta o poder, como é o caso da construção do *poder comunal* na Venezuela, como analisamos anteriormente.

Essa transferência de competências não significa que as instituições representativas perderão seu sentido de existência, já que esse processo de

transição de uma democracia *política* para uma democracia *civil* (nos termos da décima tese de GUNDER FRANK e FUENTES) mostra-se como um movimento de longa duração. No entanto, com o desenvolvimento e a democratização dos meios de comunicação, com a educação política do povo e com uma melhor distribuição da riqueza econômica, é possível garantir gradualmente uma maior participação direta da comunidade política nas instâncias decisórias.

Os movimentos sociais têm um papel decisivo também nesse segundo aspecto da articulação entre democracia participativa e representativa, já que a transferência de competência para instâncias decisórias comunitárias permite o empoderamento das comunidades, e, portanto, dos próprios movimentos sociais. As possíveis resistências que essa transferência de poder possa acarretar (sobretudo por parte do Poder Legislativo) devem ser neutralizadas pelos movimentos sociais a partir de suas organizações político-partidárias, e também pelos meios de comunicação populares.

Podemos ver, portanto, que a atuação política dos movimentos sociais não se resume à adesão a um partido, à construção de ferramentas político-partidárias, e muito menos se dirige a uma deslegitimação da “forma partido” ou das instituições representativas, como apregoam certas posições anarquistas ou autonomistas. Trata-se, na verdade, para os movimentos sociais, de re-conhecer-se como membros da comunidade política, que, a partir dela, devem construir um grande *bloco social dos oprimidos* que lute pela construção do poder popular, criando ferramentas de democracia direta, transformando a “forma partido” e as instituições políticas vigentes, e articulando-as à vontade soberana da comunidade política.

Sintetizando assim a idéia da construção do socialismo como um processo, em recente conferência sobre o pensamento político do marxista Nicos POULANTZAS, o vice-presidente boliviano Álvaro GARCÍA LINERA (2015) procurou sintetizar esse processo de transformação da institucionalidade vigente identificando 3 (três) “nós” fundamentais que devem ser desatados, que exigem “[...]una revolucionarización de forma y contenido social para un tránsito democrático hacia el socialismo”. São eles:

- os nós principais: governo, parlamento e meios de comunicação;
- os nós decisivos: a experiência organizativa autônoma dos detores subalternos; a participação social na gestão dos bens comuns; o uso e

função redistributiva dos recursos públicos; e as ideias-força (ou “horizontes de época”) pelas quais as pessoas se mobilizam; e

- os nós estruturais: as formas de propriedade e gestão sobre as principais fontes de geração de riqueza (na perspectiva de sua socialização ou comunitarização), e os esquemas morais e lógicos pelos quais as pessoas conhecem e atuam no mundo (capazes de ir desmontando processualmente os monopólios da gestão dos bens comuns da sociedade).

De nada adianta combinar, portanto, a democracia participativa com a representativa se não há a perspectiva da trans-formação concreta de todos e de cada um destes “nós” fundamentais, o que significa necessariamente trans-formar não apenas as instituições políticas, mas todo o modo de produção e reprodução da vida humana, colonizada hoje pelo capitalismo neoliberal (GARCÍA LINERA, 2015):

Quando solo se dan cambios en los *nudos principales*, estamos ante renovaciones regulares en los sistemas políticos dentro del mismo orden estatal. Si los cambios se presentan en los *nudos principales* y en los *nudos decisivos*, estamos ante revoluciones democráticas y políticas que renuevan el orden estatal capitalista dominante bajo formas de ampliación democratizada de sus instituciones y derechos. Y cuando se dan cambios simultáneamente en los tres nudos (*principales, decisivos y estructurales*), nos encontramos ante revoluciones sociales que inician un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía, y –lo que es decisivo– un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad (impuestos, derechos colectivos, servicios básicos, recursos naturales, sistema financiero, identidades colectivas, cultura, símbolos cohesionadores, redes económicas, etc.).

Como podemos ver, a questão fundamental é a construção de *hegemonia* pelos movimentos sociais no seio da comunidade política, com vistas à legitimação do pro-jeto bolivariano e o conseqüente acúmulo de forças sociais e políticas para a realização dessas trans-formações profundas, descolonizadoras. Trata-se de uma verdadeira guerra de hegemonia, na qual a ALBA Movimentos Sociais poderá contribuir de forma decisiva, como veremos no item a seguir.

4.4.3. A construção de uma nova subjetividade coletiva comum na América Latina

Os movimentos sociais, como *povo-para-sí*, podem contribuir para a ativação da *potencia plebeia*, para a mobilização do *povo oprimido*, que irrompe em lutas multitudinárias constituindo o “acontecimento” de BADIOU (1996). Não consideramos, no entanto, este momento como algo “misterioso” como ocorre com o filósofo francês, e nem trataremos essas massas em luta como a mera “multidão” sem rosto de HARDT e NEGRI (2005b).

Não estamos presos na Totalidade e nem na política da “imanência”; estamos sim na Exterioridade do outro “como Outro”, da positividade da afirmação da vida concreta dos povos oprimidos *nuestroamericanos*, sujeitos de carne e osso, com rosto, cor, sexo, subjetividade, valores, história, mártires e símbolos de luta. Tampouco estamos numa limitada ética do discurso, que vê apenas as condições formais dessa práxis de libertação. Estamos, isso sim, numa *ética* e numa *política da libertação*, que orientam uma práxis que, longe de ser suicida, é na verdade *o único realismo político possível* na atual fase de crise geral e estrutural do Capital (MESZÁROS, 2009).

Parece-nos que, já em 2009 com a *Carta de Belém*, pontapé inicial para a consolidação da ALBA Movimentos Sociais, foram apontadas as tarefas que devem ser cumpridas pelos movimentos para a mobilização do povo latino-americano, dessa *hiperpotentia política* criadora e trans-formadora (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2009):

En esta primera etapa de creación de una integración popular, analizamos como prioridades:

- Elevar la movilización de masas contra el capital trasnacional y los gobiernos que actúan como cómplices del saqueo. Es la movilización de masas la que creará la fuerza necesaria para promover transformaciones populares.
- Elevar el nivel cultural y educacional, y la conciencia de la población.
- Avanzar en la formación política de l@s militantes populares. Promover procesos de formación política de masas, e impulsar el trabajo de educación popular en las bases.
- Promover un debate profundo sobre el modelo de desarrollo capitalista, y sobre la necesidad de generar modelos alternativos en todos los planos.
- Promover una batalla continental por la reforma agraria, contra el uso de las semillas transgénicas, los agrocombustibles industriales, y el agronegocio en todas sus fases.
- Visibilizar el aporte del trabajo no remunerado de las mujeres a la economía, e incorporar esa mirada en las luchas y propuestas políticas sobre la migración, la soberanía alimentaria y el modelo de desarrollo.
- Desarrollar acciones prácticas de solidaridad antiimperialista: frente a la represión, la militarización, tal como se manifiesta en nuestro continente, a través por ejemplo de la implementación del Plan

Colombia, y de la ocupación de Haití por tropas de países latinoamericanos, contra las bases militares norteamericanas en el continente, la criminalización de los movimientos sociales, la lucha por la libertad de l@s pres@s políticos.

- Impedir y rechazar los asesinatos y desapariciones forzadas de líderes sociales y populares, y de sus allegados. Que pare el método de imponer el lucro del gran capital y del latifundio, con sangre del pueblo.
- Defender la libre circulación de las personas en nuestro continente.
- Aportar a los planes de cooperación que existen entre los gobiernos del ALBA, asegurando que beneficien a los sectores más postergados de nuestros pueblos.
- Apoyar las iniciativas y desarrollar acciones propias dirigidas a erradicar el analfabetismo en nuestro continente.
- Potenciar la comunicación entre los pueblos, articulando sus redes existentes, y creando nuevas redes donde sea necesario.
- Aportar a que los y las jóvenes tengan un espacio fundamental en este proyecto, participando desde sus propios objetivos, intereses, conceptos y metodología de construcción.
- Promover la organización de los/as trabajadores/as, impulsando prácticas que promuevan la democracia de base, y una auténtica democracia sindical.

Existem aqui apontamentos fundamentais para uma *guerra de hegemonia* que assume, de forma combinada, os formatos da *guerra de posição*, da *guerra de movimento* e até mesmo de uma *guerra cibernética*, aplicadas ao campo político como “batalha das ideias”, como disputa em torno dos relatos sobre a realidade latino-americana. O grande “território” dessa guerra de hegemonia é a subjetividade de cada latino-americano e cada latino-americana, a consciência social e o inconsciente coletivo da comunidade política latino-americana.

Hoje com a *internet*, é possível a constituição de “guerrilhas eletrônicas” que disputam o consenso junto à sociedade civil, ainda que de forma assimétrica em relação aos grandes meios de comunicação. São essas formas da guerra de hegemonia, e os modos pelos quais a ALBA Movimentos Sociais pode intervir nela, que pretendemos analisar no presente item.

A *guerra de posições* encontra-se na disputa pelas diversas instituições que, desde a sociedade civil, logram formar a subjetividade da comunidade política e adquirir dela o consenso para um dado pro-jeto político. Nesse sentido, as principais instituições da guerra de posições são as igrejas, sindicatos, escolas, meios de comunicação *etc.*

Essa talvez seja a modalidade de luta atualmente mais frágil dentro da articulação continental, pois a política de comunicação estabelecida tem ainda como tarefa básica a troca de informações entre os próprios militantes, e não a disputa

mais ampla das consciências do povo latino-americano. A iniciativa da constituição de uma editora ou a organização de escolas de formação política buscam avançar nessa direção, mas há ainda muito que fazer neste aspecto, pois mais que editar livros e direcionar a formação política para a militância, há que garantir que essas iniciativas cheguem a todos os povos do continente. Ademais, a constituição de meios de comunicação de massa ainda não foi pensada no âmbito da articulação, permanecendo restritos então à iniciativa dos governos bolivarianos, como é o caso da TELESUR, por exemplo.

A *guerra de movimentos* é, por outro lado, o principal modo de luta dos movimentos sociais da articulação continental, como não poderia deixar de ser. Nesse caso, estamos tratando dos protestos de rua, bloqueios de estrada, ocupações de prédios públicos, propriedades privadas *etc.*, que são manobras políticas de curto prazo que têm o objetivo de pressionar as instituições da sociedade política e ao mesmo tempo obter o consenso por parte da sociedade civil em torno de determinadas demandas.

A construção de jornadas continentais de lutas em torno de algumas reivindicações prioritárias representa um grande avanço no processo de consolidação da organicidade interna dessa coalizão continental de movimentos sociais. Nesse sentido, uma grande guerra de movimento de proporções continentais pode de fato chamar a atenção da comunidade política latino-americana para as principais bandeiras de luta da articulação.

Há então que se buscar, por meio da guerra de movimento, acumular capital político que possa ser convertido em formas de luta ideológica típicas da guerra de posições, entre as quais nos parece prioritária a abertura de espaços, sobretudo, nos meios de comunicação e também nas escolas públicas (que, na maior parte dos países latino-americanos, segue sendo o principal espaço de vivência e de formação da juventude trabalhadora).

Nos países onde a correlação de forças é menos favorável, a guerra de movimentos acaba sendo uma das poucas formas de luta dos movimentos sociais na guerra de hegemonia, já que as possibilidades de acesso a instituições de propagação de ideias no âmbito da sociedade civil são ainda menores que em países onde a correlação é mais favorável. Seu papel, no entanto, não pode ser menosprezado, já que foi dos protestos multitudinários (uma forma de guerra de movimento generalizada) que surgiram as condições concretas para a derrubada de

diversos governos neoliberais na América Latina, motivo pelo qual seria ingênuo de nossa parte apregoar uma suposta prioridade de uma dessas formas da guerra de hegemonia.

Por fim, a *guerra cibernética*, que quiçá seja uma forma específica da guerra de posição, tem assumido um papel de destaque hoje, já que, por meio das redes sociais, correios eletrônicos, *blogs etc.*, os movimentos sociais produzem conteúdos para a disputa das narrativas simbólicas, rompendo assim com os bloqueios comunicativos impostos pelo monopólio da mídia hegemônica. Neste momento, por exemplo, vemos uma guerra simbólica pela explicação dos acontecimentos que ocorrem na Venezuela, como “violência e ditadura chavista” por parte do imperialismo, ou como sectarismo e fascismo da direita golpista por parte do campo bolivariano.

É importante lembrar que, longe de ser uma discussão “conspiratória e esquerdista”, todas essas modalidades da guerra de hegemonia que analisamos não são adotadas apenas pelos movimentos sociais, mas talvez expliquem mais a atuação das próprias classes dominantes e do imperialismo na luta pelo consenso perante a comunidade política latino-americana. Desse modo, quando a direita venezuelana convoca manifestações de rua contra o governo bolivariano, este é um exemplo de guerra de movimento que traz implicações para a luta pelo consenso em torno de um dado pro-jeto político, não só na Venezuela, mas em toda a América Latina (já que essa guerra de movimento será transmitida nos demais países pela mídia corporativa, combinando-a assim com a guerra de posições).

O bloco neoliberal está muito bem posicionado nessa guerra de hegemonia, sobretudo no aspecto da guerra de posições, já que a mídia é uma ferramenta fundamental para a produção de consensos na sociedade civil. E, ademais, vemos como estes setores pró-imperialistas atuam da forma mais descarada no plano da guerra cibernética, falsificando notícias que passam a ser disseminadas pelos diversos meios virtuais existentes, e que tem tido como resposta uma guerra cibernética defensiva, que busca destituir as mentiras, produzidas em alguns casos por “respeitáveis” agências de notícias (na verdade, centrais de propaganda pró-imperialistas).

Assim como as forças neoliberais atuam de forma coordenada na guerra de hegemonia, sobretudo a partir dos meios de comunicação de massa, surge como tarefa dos movimentos sociais bolivarianos a construção, no âmbito da articulação

continental, de formas de luta igualmente coordenadas, tanto pela guerra de movimento (a exemplo das jornadas de luta continental), como pela guerra de posições e pela guerra cibernética.

O caráter pedagógico dos movimentos sociais é reconhecido pela articulação continental desde suas primeiras declarações públicas, como podemos ver no seguinte trecho da Carta de Belém de 2009, que definiu uma série de premissas metodológicas para o processo de construção da organização (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2009):

- Organizar un gran debate de los movimientos sociales en todos los niveles, partiendo y priorizando el trabajo de base.
- Definir planes de acción muy concretos, que apunten a un ejercicio práctico de búsqueda de soluciones concretas para las necesidades cotidianas de vida de las poblaciones.
- Hacer un diagnóstico que nos permita identificar a nuestras propias fuerzas, y definir el espacio estratégico que sería necesario potenciar.
- Crear una pedagogía de construcción del espacio común.
- Sostener y reafirmar la autonomía de los movimientos populares en relación a los gobiernos. Desde esa autonomía establecer una relación desde los movimientos, con los gobiernos que promueven el ALBA.
- Organizar el intercambio y el conocimiento directo de nuestras experiencias de construcción de poder popular, así como la coordinación continental de las reivindicaciones y demandas de nuestros movimientos territoriales, sindicales, culturales, campesinos, y de comunicación popular.

Aqui podemos ver o papel político-pedagógico que os movimentos sociais exercem. Em primeiro lugar, porque, como dizia Rosa LUXEMBURGO (2003), a luta política é a atividade mais pedagógica que existe. E, em segundo lugar, porque os movimentos sociais educam todo um povo a partir de suas lutas, de seus meios de comunicação *etc.*

Como dissemos, o território fundamental da guerra de hegemonia é a subjetividade individual, a consciência social e mesmo o inconsciente coletivo de toda a comunidade política latino-americana. Isso significa que os aspectos psicológico e pedagógico são preponderantes na guerra de hegemonia, já que a luta política tem por objetivo produzir convencimento, obter apoios, enfim, tornar possível amanhã o que é impossível hoje.

O caráter continental da ALBA Movimentos Sociais pode propiciar um papel pedagógico ainda mais intenso, pois além de disseminar a interculturalidade e o conhecimento de diferentes povos e culturas, torna-se palpável a perspectiva da *identidade latino-americana*, que não é uma mera proposta política, mas uma

realidade cultural, como dizia Darcy RIBEIRO (2010).

A articulação e a solidariedade entre diferentes movimentos sociais permitem a produção de um aprendizado no plano da Alteridade e do diálogo intercultural, que são fundamentais para a construção de qualquer projeto de unidade latino-americana. No caso brasileiro, a necessidade desse aprendizado é ainda mais urgente, já que as classes dominantes e a mídia hegemônica construíram verdadeiras barreiras a essa abertura aos demais povos latino-americanos.

A construção de unidade entre os movimentos sociais produz ainda uma pedagogia política anti-sectária, que identifica pontos em comum nas mais diferentes organizações populares, além de demandar uma identificação precisa dos seus inimigos comuns, permitindo assim o delineamento dos traços unitários para a construção de um projeto político integrado. O grande desafio segue sendo, no entanto, o de que os consensos críticos produzidos no âmbito dessa coalizão continental logrem difundir o projeto político bolivariano, tão demonizado atualmente pelas forças reacionárias nos países latino-americanos, incluído o Brasil.

Como ativadores da *hiperpotentia* latino-americana, os movimentos sociais devem se constituir como educadores populares. Diante de meios de comunicação pró-imperialistas tão sofisticados, não nos parece que a mera “agitação de propaganda” proposta pelo socialismo do séc. XX possa surtir grandes resultados. Pelo contrário, a *educação popular* é a metodologia pedagógica do socialismo do séc. XXI, que há que compreender em cada uma de suas etapas, e que há que desenvolver de forma paciente junto com o povo.

Como dizia Frantz FANON (1979, p. 164), esse grande educador popular na guerra de libertação anticolonial na Argélia, é na práxis de libertação que o povo vai aprendendo que seu futuro depende de si próprio, e não das classes dominantes:

[...] A medida que el pueblo comprende mejor, se hace más vigilante, más consciente de que en definitiva todo depende de él y de su salvación, reside en su cohesión, en el conocimiento de sus intereses y la identificación de sus enemigos. El pueblo comprende que la riqueza no es el fruto del trabajo, sino el resultado de un robo organizado y protegido. Los ricos dejan de ser hombres respetables, no son ya sino bestias carnívoras, chacales y cuervos que se ceban en la sangre del pueblo.

Veremos então em nosso próximo (e último) item como essa práxis de libertação desenvolvida pela ALBA Movimentos Sociais pode vir a transformar subjetividades e também instituições voltadas à efetivação dos direitos humanos na

América Latina.

4.5. ALBA Movimentos Sociais e a luta pelos direitos humanos na América Latina

Pudemos perceber em nossas entrevistas informais com os militantes de diversos movimentos sociais latino-americanos que suas ações são vistas como lutas *sociais* ou *políticas*, mas não como lutas *por direitos humanos*. Isso ocorre a nosso ver em virtude de 2 (dois) aspectos: primeiro por uma diferenciação que estes militantes fazem entre seus movimentos sociais e as organizações de direitos humanos (que seriam em tese aquelas preocupadas com essas pautas); e em segundo lugar em virtude de certa “desconfiança” em relação ao tema dos direitos humanos, seja pelo aspecto histórico (por se tratar de uma bandeira manipulada pelo imperialismo contra o comunismo), seja pelas práticas contraditórias de muitas organizações de direitos humanos.

Também a atitude dos governos bolivarianos em relação ao tema dos direitos humanos por vezes contribui para fortalecer essa desconfiança, já que algumas supostas “organizações de direitos humanos” (em realidade organizações imperialistas travestidas de ONGs) buscam na verdade promover a desestabilização dos países bolivarianos, a difusão de propaganda anti-bolivariana *etc.*, o que leva por vezes a generalizações indevidas por parte dos próprios governos no que se refere ao tema dos direitos humanos.

Ademais, vemos hoje um movimento pelo qual os países da ALBA têm criticado, e até mesmo denunciado determinados tratados internacionais sobre direitos humanos, como foi o caso da Venezuela, que recentemente denunciou a Convenção Americana de Direitos Humanos e deixou de reconhecer a autoridade dos órgãos do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, vinculado à OEA (conforme FELIPE, 2013). Ao invés de criticar essa postura, vemos na verdade que ela abre uma oportunidade única para a construção de sistemas de proteção *efetivos* na América Latina, desde que o assunto seja devidamente “levado a sério”.

Diante de todas as bandeiras de lutas que a ALBA Movimentos Sociais afirma em seus documentos públicos, é impossível dizer que não haja relação com o tema dos direitos humanos. Pelo contrário, todas as lutas desenvolvidas são reivindicações com relação a direitos humanos civis e políticos (DHCP), e/ou com

direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DHESCA) violados pela ação do imperialismo ou das empresas transnacionais, por meio dos megaprojetos agroextrativistas, das políticas neoliberais *etc.* É o que podemos verificar pela simples análise do calendário de lutas definido pela articulação para o ano de 2013 (ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES, 2013a, p. 7)¹⁸⁴.

- 12 de janeiro: dia de denúncia da presença militar no Haiti (DHCP)
- 8 de março: dia internacional das mulheres (DHCP, DHESCA).
- 17 de abril: dia internacional das lutas camponesas (DHESCA)
- 1º de maio: dia internacional dos trabalhadores e trabalhadoras (DHESCA)
- 5 de junho: dia mundial de luta em defesa do meio ambiente (DHESCA)
- 22 de junho: dia de denúncia contra o golpe de Estado no Paraguai (DHCP)
- 28 de junho: dia de denúncia do golpe de Estado em Honduras (DHCP)
- 24 de julho: jornada continental de solidariedade à Venezuela (DHCP)
- 12 de setembro: dia de solidariedade contra a prisão arbitrária dos “5 heróis cubanos” nos EUA (DHCP)
- 16 de outubro: dia de luta contra as transnacionais e em defesa da soberania alimentar (DHESCA)
- 25 de novembro: campanhas contra a violência das mulheres (DHCP, DHESCA).

Nos chama atenção, pela análise deste calendário de lutas, que os direitos humanos que são implicitamente afirmados pelos movimentos sociais são intersubjetivamente construídos de forma solidária, alterativa e intercultural. Isso significa que, em primeiro lugar, há um respeito e um compromisso em relação àquilo que o Outro considera como uma violação de sua dignidade, como algo que enseja uma denúncia contra uma situação de opressão. Essa denúncia está sempre articulada com um anúncio, que são os direitos humanos implicitamente afirmados no projeto bolivariano, como um projeto intercultural que reivindica a autonomia dos povos para que estes “possam viver” dentro de seus modos de vida, suas cosmovisões *etc.*

Vemos assim a materialização de um diálogo intercultural que tem critérios crítico-universais como referência para um entendimento comum. Isso é o que possibilita o diálogo entre movimentos camponeses brasileiros e movimentos indígenas da Bolívia, ou entre movimentos de mulheres peruanas e movimentos de

¹⁸⁴ Indicamos ao lado da data uma proposta de classificação de cada uma dessas lutas como direitos civis e políticos (DHCP) ou direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DHESCA).

estudantes do Chile ou da Argentina *etc.* É possível, portanto, empiricamente verificar um universalismo crítico dos direitos humanos, que reconhece ao mesmo tempo as particularidades de cada sujeito, de cada luta concreta (GALLARDO, 2011, p. 57).

Esto quiere decir que las luchas populares poseen un frente social particular (de mujeres, de trabajadores asalariados rurales, de desempleados) y específico (por áreas verdes por ejemplo), pero asimismo se abren a una propuesta de universalidad humana y la ofrecen desde su particularidad.

Está claro, portanto, que a ALBA Movimentos Sociais também se propõe a lutar por direitos humanos. O que faremos no presente item é na verdade construir sugestões e propostas para uma atuação mais efetiva, voltada à conquista e à efetivação destes direitos. Para isso, o desenvolvimento de uma luta contra-hegemônica pelos direitos humanos levará à necessidade de transformar as instituições voltadas à sua proteção, tanto num plano nacional como supranacional.

4.5.1. *Ferramentas da luta contra-hegemônica pelos direitos humanos: comunicação, educação, assessoria jurídica popular*

Vimos no item 3.2.4 o modo pelo qual os direitos humanos partem da Exterioridade do Outro como oprimido, como vítima que luta pelo reconhecimento de suas reivindicações enquanto direitos dentro do campo jurídico, instaurando uma *analética social dos direitos humanos*. Vimos, ademais, no item 3.3.7 que essa luta pela legitimação de uma dada reivindicação enquanto *direito humano* constitui-se como uma atuação contra-hegemônica por parte dos oprimidos dentro do campo político.

O que queremos salientar agora são as *ferramentas* que podem ser utilizadas na luta contra-hegemônica para a re-invenção dos direitos humanos na América Latina, conferindo destaque aos temas da *comunicação popular*, da *educação popular* e da *assessoria jurídica popular*. Concebemos todos eles como formas de *guerra de posição*, dentro da guerra de hegemonia instaurada pelos movimentos sociais quando irrompem no *campo político* como *bloco social dos oprimidos*. Estes movimentos, por suas próprias características organizativas, tendem a conferir maior importância ao momento da *guerra de movimento*, porém o que queremos aqui

salientar é que, sem ao menos essas 3 (três) ferramentas da guerra de posições, as lutas pela efetivação dos direitos humanos por parte dos movimentos sociais estarão seriamente comprometidas.

No que se refere à *comunicação popular*, nos parece que seu principal desafio é o de *visibilizar* as violações de direitos humanos, dissemina-las enquanto *informação* para toda a comunidade política latino-americana, produzindo nela o mesmo tipo de *indignação ética* que os romances do séc. XVIII produziam na classe burguesa, e cuja importância é bem identificada por HUNT (2009). Sabemos que nem todo membro da comunidade política se sensibilizará com relatos sobre violações de direitos humanos, mas sabemos que as *vítimas* de violações do mesmo gênero muito provavelmente se identificarão com a situação, e poderão vir a buscar meios para lutar contra tais violações.

Nesse momento, também é fundamental que a comunicação popular ofereça canais efetivos para que aqueles que se sensibilizaram com a informação possam buscar meios para se organizar e lutar contra essas violações. Ao invés de indicar meios institucionais que acabam reforçando a crença na possibilidade de a própria ordem instituída garantir a efetivação de direitos humanos, o papel da comunicação popular é o de *politizar as violações*, e incitar os oprimidos e todos aqueles que se solidarizam contra as situações de opressão a organizar-se politicamente (em movimentos sociais, partidos críticos etc.).

Faz toda a diferença numa situação de opressão contra a mulher, por exemplo, incitá-la a buscar uma autoridade policial, a ligar para o “disque-denúncia”, ou incentivá-la a buscar um movimento mulheres vítimas da violência. Ao invés de direcionar a vítima para a institucionalidade vigente (que é quem afinal permitiu de algum modo que aquela vitimização ocorresse), nos parece que a comunicação popular deve na verdade direcioná-la às comunidades críticas de vítimas.

Obviamente isso não significa que em hipótese alguma a vítima de uma violação de direito humano possa vir a ser encaminhada para a proteção de instituições estatais. O que queremos dizer, na verdade, é que quando a vítima é direcionada a uma comunidade de vítimas, a experiência concreta de outros sujeitos que passaram por violações similares pode permitir àquela pessoa buscar meios considerados realmente efetivos para superar sua situação específica de opressão, o que, dependendo da situação, pode ou não envolver a busca de determinadas instituições.

Para que isso possa ocorrer, é fundamental que os próprios movimentos sociais se organizem no sentido de *receber a vítima, acolhe-la* numa situação de tamanha dificuldade e fragilidade, mostrar a ela que a responsabilidade por sua vitimização não é dela própria, mas sim do opressor *etc.* O movimento deve mostrar ainda à vítima que ela não está só, que seu caso não é isolado, mas é pelo contrário mais um entre tantos casos de vitimização, que só podem ser superados a partir da organização das próprias vítimas, que passam a lutar pela libertação da situação de opressão.

Esse processo de mostrar à vítima o modo pelo qual sua situação concreta e específica se constitui como parte de uma totalidade, é na verdade uma *totalização da opressão*, é a visão de uma vitimização específica dentro de um quadro geral de crítica da Totalidade vigente, que enseja a necessidade da sua trans-formação. Instaura-se nesse momento um processo pedagógico, de educação popular da vítima, que tem por objetivo permitir que a própria vítima se perceba como ser-no-mundo, percebendo ademais que esse mundo é permeado por valores e por práticas colonialistas, racistas, machistas, capitalistas, que há que trans-formar.

Essa atitude pedagógica dos movimentos sociais é uma práxis possível tanto antes como depois do processo de trans-formação das instituições vigentes, como reconhece Paulo FREIRE (2005, p. 46) ao distinguir a *educação sistemática* dos *trabalhos educativos*, que podem e devem ser realizados com os oprimidos antes da revolução:

Se, porém, a prática desta educação implica o poder político e se os oprimidos não o têm, como então realizar a pedagogia do oprimido antes da revolução? [...] um primeiro aspecto desta indagação se encontra na distinção entre educação sistemática, a que só pode ser mudada com o poder, e os trabalhos educativos, que devem ser realizados com os oprimidos, no processo de sua organização.

Os movimentos sociais são, portanto, os atores fundamentais da educação popular em direitos humanos, que simplesmente não pode ser levada a cabo pelas instituições estatais sem que antes elas tenham sido trans-formadas pelo bloco social dos oprimidos, tal como ocorre hoje nos países bolivarianos. Primeiro porque, como já vimos no capítulo 2, a educação popular está sempre voltada para a práxis de libertação, que jamais poderá ser desenvolvida pelos opressores ou por instituições estatais, a não ser nestes contextos “revolucionários”, como diria o próprio FREIRE.

Daí que jamais tenhamos nutrido qualquer ilusão em torno dos Planos Nacionais de Direitos Humanos (PNDH) ou dos Planos Nacionais de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) construídos pelo governo brasileiro, que buscam afirmar o Estado brasileiro como garantidor dos direitos humanos sem que este tenha passado por uma profunda transformação e descolonização institucional¹⁸⁵. Um Estado que sequer “leva a sério” os direitos sociais mais básicos (como o direito à terra e à reforma agrária, a saúde, a educação *etc.*) em prol da priorização quase absoluta do direito de propriedade (fundiária, industrial e bancária) não pode ser considerado um Estado garantidor de direitos humanos, mas sim um Estado violador de direitos.

Do mesmo modo, a educação popular em direitos humanos jamais poderá ser uma mera apresentação de tratados internacionais, normas constitucionais e infraconstitucionais que visam proteger direitos humanos. Caso essas normas se bastassem por si mesmas, as violações simplesmente não ocorreriam, o que significa que, na verdade, as violações ocorrem não por mero “desconhecimento de seus direitos”, mas em virtude de situações concretas de assimetria, que tornaram as vítimas vulneráveis, acabando por ser, de fato, vitimizadas.

A educação popular em direitos humanos é, acima de tudo, uma educação para a *organização política* das vítimas, para que elas possam superar sua condição real de assimetria e lutar pela efetivação de seus direitos, pela responsabilização de seus opressores. Conhecer as armas jurídicas existentes é certamente importante, mas o mais fundamental é que as vítimas conheçam primeiro *a si mesmas*, e que também conheçam seus companheiros, sua história (sobretudo a história de sua sociedade), e que seus direitos sejam vistos como *conquistas históricas*, extraídas de conjunturas e de formas de organização e de luta *dos oprimidos*.

Contar uma História dos Direitos Humanos com base nos tratados internacionais (parte do *instituído* que há que seguir *trans-formando*) é na verdade cair na visão histórica dos opressores, cujo mito do “anjo da História” fora criticado por BENJAMIN (2012). Pelo contrário, há que se seguir a metodologia instituída pela educação popular, que deve situar o *momento jurídico* em seu devido tempo, e não como ponto de partida do processo educativo.

O ponto de partida da educação popular em direitos humanos é e não poderá deixar de ser *a própria vitimização*, a situação-limite de uma opressão da qual o

¹⁸⁵ Uma primeira crítica a ambos os planos, desde uma perspectiva freireana (e, portanto “radical”), já havíamos traçado em DIEHL (2012b).

oprimido não consegue se libertar. Isso porque, metodologicamente, o diálogo com o Outro deve partir da visão de mundo e da situação existencial *do próprio oprimido*. É a partir deste ponto de partida, de sua visão de mundo, de sua posição de mundo, de seus modos de interação no mundo que todo o processo pedagógico será organizado, buscando auxiliar a vítima a re-construir sua autonomia, sua possibilidade de afirmar-se como sujeito de direitos.

Lutar é a forma suprema da auto-afirmação. Mas lutar para dominar é lutar para impor o “meu Mundo” ao Outro (relação dominadora que se reproduz na sociedade em que vivemos); lutar para libertar-se é lutar para afirmar o “mundo do Outro”, o “impossível” neste mundo, o “Não-Ser” para a Totalidade vigente, mas que é na verdade um “Ainda-Não” de BLOCH, um “inédito-viável” de FREIRE (2005).

A afirmação do *mundo do Outro* não é, no entanto, meramente individual, mas é, sobretudo, uma afirmação *coletiva*. Isolada, a vítima é frágil e está sujeita à vitimização; organizada, a vítima tem a possibilidade de afirmar a sua individualidade negada por meio de um coletivo, de afirmar seus direitos humanos violados a partir da luta.

A educação popular luta também contra o *fatalismo* dos oprimidos, que por vezes aceitam sua vitimização, mortificam-se enquanto sujeitos, calam-se perante a injustiça. Ela busca estimular a indignação ética por parte das vítimas, incentivando a sua auto-organização por meio da participação em comunidades críticas de vítimas, entre as quais os movimentos sociais são atores fundamentais.

A ALBA Movimentos Sociais tem como tarefa fundamental construir iniciativas de educação popular em direitos humanos, que promovam em primeiro lugar a *acolhida das vítimas* e de todas aquelas pessoas que com elas se solidarizem; em segundo lugar, trata-se de demonstrar (a partir de cursos de formação, palestras, cartilhas, vídeos, músicas *etc.*) que a vitimização faz parte de uma Totalidade vigente que produz vítimas, e que, portanto, exige a sua *trans-formação*; e em terceiro lugar, aproximar as vítimas dos diferentes movimentos sociais que fazem parte da articulação.

Pode parecer que tais práticas estejam muito longe de qualquer factibilidade real. No entanto, uma coalizão de movimentos sociais pode organizar atividades que, isoladamente, cada movimento social teria grandes dificuldades para desenvolver. Ademais, a competição entre movimentos sociais poderia ser superada com esses procedimentos, visando assim a fortalecer todas as comunidades críticas

de vítimas que constroem a articulação continental, por meio de cursos de formação comuns, produção de materiais comuns, construção de meios de comunicação unificados *etc.*

Por fim, gostaríamos de atentar para o papel que a *assessoria jurídica popular* também pode desempenhar no seio da articulação continental, ao menos no que se refere à luta pela efetivação dos direitos humanos. Isso porque, como vimos ao longo desta tese, essa luta perpassa os diversos campos sociais, entre os quais o campo jurídico pode ser considerado o campo decisivo, onde um direito será reconhecido ou não como tal, onde sua efetivação será ou não levada a cabo a partir dos instrumentos jurídicos disponíveis.

Isso não significa que a assessoria jurídica popular se limite à *advocacia popular*, já que ela também pode (e deve) englobar a *educação popular em direitos humanos* (contribuindo assim com a práxis pedagógica dos movimentos sociais) e a *assessoria jurídico-política* (que auxilia as comunidades críticas de vítimas a definir os caminhos da práxis de libertação). Os conhecimentos teóricos e práticos da assessoria jurídica popular, sobretudo no que se refere ao *campo jurídico*, podem contribuir assim para a luta pelos direitos humanos não apenas no plano da sua *aplicação* pelas instituições do sistema jurídico vigente, mas também na orientação das lutas políticas voltadas tanto para a obtenção do consenso da comunidade política (no âmbito da sociedade civil), como para a trans-formação das instituições no âmbito da sociedade política.

É fato que os movimentos sociais não se confundem com as organizações de direitos humanos e outros coletivos que promovem a assessoria jurídica popular. No entanto, pudemos verificar que a grande maioria destes movimentos mantém relações com organizações dessa natureza, que apoiam suas lutas, fornecem assessoria jurídica *etc.* Por esse motivo, vemos que além dos partidos políticos críticos, também as diversas organizações de direitos humanos sérias e comprometidas com a causa dos movimentos sociais devem ser constantemente convidadas às atividades da ALBA Movimentos Sociais, seja em seus encontros internacionais, seja nas atividades desenvolvidas pelos capítulos nacionais.

Os coletivos de assessoria jurídica popular (organizações de direitos humanos, grupos de advogados voluntários, projetos de assessoria universitária *etc.*) são também organizações com finalidades *políticas*, visto que se situam no campo político desde a sociedade civil, e, como dissemos, sua forma de luta

fundamental se dá pela *guerra de posições*. Isso ocorre porque tais organizações desenvolvem lutas de caráter prolongado que buscam obter o consenso no âmbito da sociedade civil, acumulando forças para pressionar as instituições da sociedade política a reconhecer determinadas reivindicações populares. Quando estas organizações se articulam com os movimentos sociais e partidos políticos críticos, sua interpelação às instituições da sociedade política se torna uma práxis de transformação dessas mesmas instituições.

Ao invés de pressionar instituições supostamente voltadas à proteção dos direitos humanos, mas cuja efetividade é bastante limitada por uma série de fatores que analisamos brevemente ao longo desta tese; a articulação entre movimentos sociais, partidos políticos críticos e coletivos de assessoria jurídica popular passam agora a lutar pela trans-formação dessas instituições, o que exige a constituição de um novo bloco histórico revolucionário no poder, sem o qual as mudanças que forem promovidas serão pequenos avanços de caráter reformista, e não propriamente trans-formador.

A assessoria jurídica popular deve apoiar as lutas dos movimentos sociais e a formação de coalizões como a ALBA Movimentos Sociais, além da constituição do bloco social dos oprimidos em cada país e também num plano continental. Quando esse bloco contra-hegemônico logra tornar-se o *bloco histórico no poder*, a transformação das instituições permite a re-invenção dos direitos humanos no plano da própria sociedade política, como veremos a seguir.

4.5.2. *Re-inventando os direitos humanos: a Defensoría del Pueblo e a construção do poder comunal na República Bolivariana da Venezuela*

Em nosso recorrido pela América Latina, uma experiência institucional constituída à luz do projeto político bolivariano nos chamou a atenção: trata-se da criação da *Defensoría del Pueblo* na República Bolivariana da Venezuela. Dentro da perspectiva de descolonização do Estado, e seguindo o ensinamento de Simón Rodríguez de “inventar para não errar”, o povo venezuelano, por meio de seus deputados constituintes, efetivamente *inventou* 2 (dois) novos poderes que vieram a se somar aos clássicos 3 (três) poderes estabelecidos, criando assim o Poder Eleitoral e o Poder Cidadão.

Como já dissemos, o Poder Cidadão é constituído, segundo a Constituição

venezuelana de 1999, pelo Ministério Público, pela Controladoria Geral da República e pela *Defensoría del Pueblo*. Este último órgão não se confunde com a Defensoria Pública, que é também uma instituição existente na Venezuela e que tem por função oferecer assistência jurídica gratuita a pessoas sem condições financeiras para contratar advogados nas demandas judiciais.

A *Defensoría del Pueblo* tem uma função distinta da Defensoria Pública, identificando-se na verdade com a figura do “ombudsman” ou de uma espécie de “Procurador dos Direitos Humanos”, como esclarece o sítio eletrônico do órgão:

La figura del Defensor del Pueblo, el Ombudsman o el Procurador de Derechos Humanos, como también se le conoce, fue creada para constituirse en un límite a los abusos cometidos por las autoridades estatales, así como para promover el respeto de los derechos humanos y contribuir a dotar a la sociedad de una cultura interior sobre la vigencia de los mismos¹⁸⁶.

É a chamada *Ley Orgánica de la Defensoría del Pueblo*, de 2004, que estabelece a missão, os objetivos e as competências deste órgão fundamental para a defesa dos direitos humanos na Venezuela. Conforme o artigo 2º, sua missão será a seguinte (VENEZUELA, 2004):

Artículo 2. La Defensoría del Pueblo como órgano integrante del Poder Ciudadano, que forma parte del Poder Público Nacional, tiene a su cargo la promoción, defensa y vigilancia de los derechos y garantías establecidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y en los instrumentos internacionales sobre derechos humanos, además de los intereses legítimos, colectivos o difusos de los ciudadanos y ciudadanas dentro del territorio; y de éstos cuando estén sujetos a la jurisdicción de la República en el exterior.

A partir dessa missão, o artigo 4º da referida lei estabeleceu os objetivos gerais da *Defensoría del Pueblo*:

Artículo 4. Los objetivos de la Defensoría del Pueblo son la promoción, defensa y vigilancia de: 1. Los derechos humanos. 2. Los derechos, garantías e intereses de todas las personas en relación con los servicios administrativos prestados por el sector público. 3. Los derechos, garantías e intereses de todas las personas en relación con los servicios públicos, sea que fueren prestados por personas jurídicas públicas o privadas.

A *Defensoría del Pueblo*, segundo o artigo 7º de sua lei orgânica, tem como âmbito de atuação todo e qualquer órgão e funcionário pertencente ao poder público

¹⁸⁶

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. **Origen.** Disponível em: <<http://www.defensoria.gob.ve/conocenos/origen.html>>. Acesso em 23.02.2015.

(nacional, estadual ou municipal), em todos os seus 5 (cinco) poderes e também nos aparatos militares e de segurança pública. Além disso, abarca também a atuação de particulares que sejam prestadores de serviços públicos, zelando pelos direitos dos usuários, pela qualidade dos serviços prestados desde a perspectiva dos cidadãos.

Para dar consecução a esses objetivos, o artigo 15 estabelece inúmeras competências à *Defensoría del Pueblo*, entre as quais gostaríamos de destacar as seguintes:

1. Iniciar y proseguir de oficio o a petición del interesado o la interesada, cualquier investigación conducente al esclarecimiento de asuntos de su competencia, de conformidad con los artículos 2 y 4 de la presente ley.

2. Interponer, adherirse o de cualquier modo intervenir en las acciones de inconstitucionalidad, interpretación, amparo, hábeas corpus, hábeas data, medidas cautelares y demás acciones o recursos judiciales, y cuando lo estime justificado y procedente, las acciones subsidiarias de resarcimiento, para la indemnización y reparación por daños y perjuicios, así como para hacer efectiva las indemnizaciones por daño material a las víctimas por violación de derechos humanos.

[...]

12. Promover la suscripción, ratificación y adhesión de tratados, pactos y convenciones relativos a derechos humanos, así como promover su difusión y aplicación.

[...]

14. Promover, divulgar y ejecutar programas educativos y de investigación para la difusión y efectiva protección de los derechos humanos.

[...]

16. Impulsar la participación ciudadana para vigilar los derechos y garantías constitucionales y demás objetivos de la Defensoría del Pueblo.

A *Defensoría del Pueblo* consolida-se assim como uma instituição independente (visto que o Defensor Geral é eleito pela Assembléia Nacional para um mandato de 7 anos), voltada ao recebimento e apuração de denúncias referentes a violações de direitos humanos, à promoção de mediações de conflitos, à fiscalização da atuação de agentes estatais e de prestadores de serviços públicos, ao amparo às vítimas de violações no âmbito do Poder Judiciário, ao debate junto ao Poder Executivo quanto à ratificação, denúncia ou implementação de tratados internacionais sobre direitos humanos, e também à promoção de atividades de formação, educação popular e participação cidadã no processo de monitoramento e fiscalização contra eventuais violações de direitos humanos.

Segundo o artigo 57 da lei orgânica, qualquer pessoa (mesmo as legalmente

incapazes) podem vir a realizar denúncias formais perante a *Defensoría del Pueblo*, e as mesmas deverão ser apuradas por seus órgãos internos, prestando aos denunciantes algum tipo de resposta às solicitações. Para isso, além de estar localizada em 33 (trinta e três) unidades distribuídas por todas as unidades federativas, a *Defensoría del Pueblo* se organiza com base em áreas temáticas e em populações especiais (saúde e seguridade social, crianças e adolescentes, povos indígenas, pessoas com necessidades especiais, regime penitenciário, assuntos políticos, temas ambientais, e serviços públicos)¹⁸⁷.

Para promover o empoderamento da população no que se refere à vigilância permanente necessária para a proteção dos direitos humanos, a *Defensoría del Pueblo* constituiu em 2008 a *Fundación Juan Vives Suriá*, nome dado em homenagem a este padre espanhol ligado à teologia da libertação, que em sua juventude lutou ao lado dos comunistas na Guerra Civil Espanhola, e que após o fim da 2ª Guerra Mundial mudou-se para a Venezuela, onde se engajou em trabalhos sociais com os pobres, no acolhimento a militantes de outros países latino-americanos exilados com o advento das ditaduras civis-militares. Tais atos o tornaram uma das maiores referências na luta pelos direitos humanos na América Latina (PERALTA e LUNA, 2004).

A partir de 2010, a *Fundación Juan Vives Suriá* criou a *Escuela de Derechos Humanos*, com o objetivo de desenvolver investigações críticas, publicar obras de memória histórica sobre a violação de direitos humanos na Venezuela ao longo do séc. XX, além de promover cursos de formação em direitos humanos voltados, sobretudo, às comunidades que começam a formar suas *comunas* e seus *consejos comunais*. Apenas para que se tenha uma idéia, para o ano de 2015 a escola oferece os seguintes *diplomados*, que são cursos de curta duração nas seguintes áreas¹⁸⁸:

1. Diploma en derechos humanos
2. Diploma en derechos humanos de niños, niñas y adolescentes
3. Diploma en derechos humanos para la protección de los niños, niñas y adolescentes con diversidad funcional
4. Diploma en derechos humanos para el poder popular
5. Diploma en derechos humanos para la articulación con el poder

¹⁸⁷ DEFENSORÍA DEL PUEBLO. **Preguntas frecuentes**. Disponível em: <<http://www.defensoria.gob.ve/contactanos/preguntas-frecuentes.html>>. Acesso em 23.02.2015.

¹⁸⁸ Vide FUNDACIÓN JUAN VIVES SURIÁ. **Oferta académica 2015**. Disponível em: <<http://escuela.defensoria.gob.ve/index.php/oferta-academica/2014-11-10-13-41-44/oferta-academica-2015-diplomas>>. Acesso em 23.02.2015.

- popular
6. Diploma en sistema penal de responsabilidad adolescente
 7. Diploma en derechos humanos para los pueblos indígenas
 8. Diploma en derechos humanos laborales
 9. Diploma en derechos humanos y teología de la liberación
 10. Diploma en derechos humanos de los campesinos y campesinas.

Os livros de referência para cada um destes cursos encontram-se disponíveis de forma livre no sítio eletrônico da própria Escola, e sistematizam, nas mais diversas áreas temáticas, uma nova perspectiva crítica e decolonial dos direitos humanos. Desse modo, a *Serie de Derechos Humanos* contém até o presente momento as seguintes publicações¹⁸⁹:

- Derechos humanos: historia y conceptos básicos
- Derechos humanos en el ámbito internacional
- La doctrina de la protección integral
- Derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia
- Lentes de género – lecturas para desarmar el patriarcado
- Los consejos de protección de niños, niñas y adolescentes
- El derecho de los niños, niñas y adolescentes a opinar y a ser oídos y oídas en la Convención sobre derechos del niño y la ley orgánica para la protección del niño y del adolescente
- Las defensorías de niños, niñas y adolescentes
- Hacia un Estado pluricultural

Há ainda os *Manuales de Facilitación en Derechos Humanos*, que são guias de facilitação de cursos e oficinas que podem ser ministrados pelas próprias pessoas que realizaram estes diplomados em suas respectivas comunidades, ambientes de trabalho *etc.* Atualmente essa série conta com os seguintes volumes¹⁹⁰:

- Curso básico de derechos humanos
- Curso básico de los derechos humanos de las mujeres
- Curso básico de formación en derechos humanos de las niñas, niños y adolescentes
- Taller del derecho al voto

Destacamos, for fim, o conjunto de obras da série *Memória Histórica*, que busca sistematizar os casos de violações de direitos humanos na Venezuela e em

¹⁸⁹ Vide FUNDACIÓN JUAN VIVES SURÍÁ. **Serie derechos humanos**. Disponível em: <<http://escuela.defensoria.gob.ve/index.php/publicaciones/serie-derechos-humanos>>. Acesso em 23.02.2015.

¹⁹⁰ Vide FUNDACIÓN JUAN VIVES SURÍÁ. **Manuales de facilitación en derechos humanos**. Disponível em: <<http://escuela.defensoria.gob.ve/index.php/publicaciones/manuales-de-facilitacion-en-derechos-humanos>>. Acesso em 23.02.2015.

outros países latino-americanos durante a segunda metade do séc. XX. Essa série conta hoje com os seguintes volumes¹⁹¹:

- El 27-F: para siempre en La memoria de nuestro pueblo
- Allende 360a luz y 360a unidad popular
- Los documentos del golpe
- Mártires del puntofijismo – víctimas de las décadas 60, 70, 80 y 90
- Violación sistemática de los derechos humanos en Venezuela (1958-1998)
- Tortura, asesinato y desaparición forzada en el período 1958-1998

A perspectiva crítica e decolonial, anti-eurocêntrica e contra-hegemônica assumida pela Fundação Juan Vives Suriá e por sua Escola de Direitos Humanos, é uma característica conscientemente assumida por ambas as instituições, como podemos verificar em seu próprio sítio eletrônico, onde são assumidos os compromissos com a autodeterminação dos povos, a equidade de gênero, com o meio ambiente sadio, com a justiça social e a construção do poder popular para a defesa protagônica e coletiva dos direitos humanos.

Por lo tanto, nos posicionamos frente a las racionalidades, prácticas, subjetividades y valores liberales- hegemónicos de los derechos humanos, que son utilizados como instrumento de dominación para el sostenimiento del modelo de desarrollo capitalista, colonialista, sexista y depredador del ambiente.

[...]

En tal sentido, abordamos el discurso y práctica de los derechos humanos desde los enfoques teóricos críticos, que nos colocan en una perspectiva contextualizada, intercultural, contrahegemónica y descolonizadora. Nos sumamos a las corrientes históricas de construcción de una visión desde el Sur, desde nuestros aportes a la reflexión y experiencia venezolana, latinoamericana y caribeña¹⁹².

Desde sua visão institucional, voltada à construção de uma cultura crítica e libertadora dos direitos humanos como meio para fortalecer os processos de mudança social protagonizados pelos povos da Venezuela, América Latina e Caribe, seus objetivos estratégicos definidos são os seguintes:

- Formar en materia de derechos humanos a individualidades y colectivos, haciendo énfasis en los movimientos sociales y comunitarios, así como las servidoras y servidores públicos con responsabilidades directas en la materia, desde el enfoque de

¹⁹¹ Vide FUNDACIÓN JUAN VIVES SURIÁ. **Memória histórica**. Disponível em: <<http://escuela.defensoria.gob.ve/index.php/publicaciones/memoria-historica>>. Acesso em 23.02.2015.

¹⁹² Vide FUNDACIÓN JUAN VIVES SURIÁ. **Quiénes somos**. Disponível em: <<http://escuela.defensoria.gob.ve/index.php/nosotros/quienes-somos>>. Acesso em 23.02.2015.

la teoría crítica y mediante el ejercicio pedagógico de la educación popular en derechos humanos.

- Favorecer la reflexión y el desarrollo del pensamiento en derechos humanos desde visiones críticas, liberadoras y emancipadoras, mediante procesos de investigación que privilegien metodologías participativas.
- Propiciar el diálogo público para ayudar a la visibilización y decantación de los elementos que permitan el desmontaje de las racionalidades, prácticas, subjetividades y valores liberales-hegemónicos de los derechos humanos, tanto en el ámbito comunitario y académico como en la opinión pública en general.

A Escola de Direitos Humanos é, portanto mais uma ferramenta para a construção do poder popular, demonstrando o caráter *político* dos direitos humanos, e a necessidade de mobilizar e organizar o povo para que este possa assumir de forma direta a responsabilidade pela implementação dos direitos humanos. Cabe à teoria crítica dos direitos humanos na América Latina contribuir com essa experiência, ampliar a quantidade de publicações em suas séries e coleções, contribuir na organização dos cursos de formação, disseminar esse formato para os demais países latino-americanos, promovendo assim a re-invenção dos direitos humanos numa perspectiva crítica, decolonial e intercultural.

Ademais, nos parece que, por estarem vinculadas à *Defensoría del Pueblo*, a Fundação Juan Vives Suriá e a Escola de Direitos Humanos podem se constituir como um espaço importante de debate entre movimentos sociais, assessorias jurídicas populares e intelectuais críticos do campo dos direitos humanos, no sentido da construção de propostas efetivas para a trans-formação das instituições voltadas à proteção dos direitos humanos tanto no plano nacional, como supranacional.

Vejamos então no próximo item o modo como o projeto político bolivariano, impulsionado pelos movimentos sociais latino-americanos, começa a promover trans-formações institucionais que transcendem as esferas nacionais, e começam a redesenhar também o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

4.5.3. Re-inventando a proteção internacional aos direitos humanos: responsabilizando empresas transnacionais e construindo um sistema latino-americano de direitos humanos

As transformações institucionais impulsionadas pelo projeto político bolivariano transcendem seus próprios países, como veremos agora no plano do Direito Internacional dos Direitos Humanos. A primeira delas, atualmente em curso, refere-se à aprovação em 2014 de uma resolução proposta ao Conselho de Direitos Humanos da ONU pelo Equador e pela África do Sul, que pretende criar mecanismos de responsabilização de empresas transnacionais por violações de direitos humanos; a segunda delas, que ainda há que desencadear, refere-se ao processo de construção de um sistema latino-americano de direitos humanos, superando assim as instituições do sistema interamericano atualmente vigente.

A primeira notícia foi festejada pelas organizações de direitos humanos comprometidas com os movimentos sociais, como podemos ver na nota a seguir da organização JUSTIÇA GLOBAL (2014):

A 26ª reunião do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, em Genebra, aprovou uma resolução para responsabilizar as transnacionais pelas violações de direitos humanos cometidas no contexto de suas atividades. Foi uma votação apertada, com 20 países votando a favor, 14 contra e 13 abstenções, incluindo a do Brasil. Agora, a ONU cria um grupo de trabalho intergovernamental para a construção das normas vinculantes, que devem contar com a participação das organizações da sociedade civil em 2015, antes da 30ª sessão do Conselho.

O Equador tem assumido um papel protagônico nos debates internacionais no que se refere à responsabilização de empresas transnacionais pela violação de direitos humanos. Trata-se de um passo importante no sentido da descolonização do Direito Internacional dos Direitos Humanos, cuja perspectiva majoritariamente liberal considera que apenas Estados podem ser violadores de direitos humanos, sobretudo no caso dos direitos civis e políticos.

Com isso, as violações promovidas atualmente pelas empresas transnacionais apenas podem passar por responsabilizações jurídicas no âmbito das instituições jurídico-políticas de cada Estado nacional, e, não o fazendo, as vítimas podem vir a questionar nos sistemas internacionais de proteção não as empresas transnacionais, mas os próprios Estados nacionais em virtude de sua omissão. Com isso, basta que essas empresas garantam a impunidade no âmbito nacional para que se tornem absolutamente intocáveis no que se refere às violações por elas promovidas contra direitos humanos dos mais diversos povos do mundo.

A esmagadora maioria das empresas transnacionais é de capital

estadunidense e/ou europeu, e suas atividades se desenvolvem em praticamente todo o planeta, sendo que, no caso dos países do Sul, seus interesses se concentram, sobretudo, na apropriação de recursos naturais e na superexploração dos trabalhadores. Sem força econômica ou política, ou por vezes com governantes corrompidos pelas próprias transnacionais, a maior parte dos Estados periféricos não oferece condições para resistir às ações dessas empresas, tornando-se assim vulneráveis a condenações pelos sistemas supranacionais de proteção dos direitos humanos, por não terem sido capazes de coibir violações.

Para completar esse ciclo vicioso, os próprios sistemas supranacionais são o produto das correlações de forças geopolíticas, e tratam de aplicar tratados internacionais negociados entre Estados em situações de completa assimetria. Os Estados centrais, apoiados pelas empresas transnacionais, passam então a pressionar os Estados periféricos a posicionar-se conforme seus próprios interesses, conformando assim o quadro atual do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

É isso o que explica a imagem abaixo, que retrata a posição dos países integrantes do Conselho de Direitos Humanos da ONU no que se refere à aprovação da resolução referente à responsabilização de empresas transnacionais:

Figura 11: Placar de votação sobre a resolução sobre responsabilização de empresas transnacionais, ocorrida na 26ª reunião do Conselho de Direitos Humanos da ONU



Portanto são os “campeões dos direitos humanos”, europeus e estadunidenses, seus “inventores” originários, que hoje não se interessam quanto à necessidade de que estes direitos sejam “levados a sério”. Se existia ainda alguma

ilusão com relação a um papel progressista destes países no que se refere ao tema dos direitos humanos, agora podemos ter clareza de que a re-invenção dos direitos humanos apenas será possível por meio dos povos da América Latina, da África e da Ásia.

Passemos então ao debate sobre a necessária re-invenção dos sistemas supnacionais de proteção aos direitos humanos, tomando o caso latino-americano como exemplo. Como dissemos anteriormente, a existência de um *sistema interamericano de direitos humanos* não impediu o advento de ditaduras com violações massivas e brutais de direitos, nem tampouco impediu a destruição de uma série de DHESAs pela avalanche neoliberal dos anos 1980/1990, e muito menos interviu de alguma forma contra os ataques a DHCPs perpetuados pelos golpes de Estado frustrados¹⁹³ ou consumados¹⁹⁴ durante os anos 2000.

As instituições existentes no plano do Direito Internacional são o produto das *correlações de forças* no âmbito geopolítico. Desse modo, muitos daqueles conceitos e categorias da política que tratamos no item 3.3 poderão ser utilizados para a análise da política internacional, como é o caso do *bloco histórico (imperialista)*, do *bloco social dos oprimidos* (formado por movimentos sociais internacionais, como é o caso da Via Campesina internacional), de uma *sociedade civil internacional* em pleno processo de desenvolvimento (controlado, sobretudo pelas empresas transnacionais, pelas corporações midiáticas etc.), e de algumas instituições de uma incipiente *sociedade política internacional* (caso da ONU e de suas diversas agências, por exemplo), que se desenvolve a passos lentos e majoritariamente sob a direção do *bloco histórico no poder*.

O confronto entre blocos antagônicos no âmbito internacional gera uma crise de hegemonia, que se manifesta como crise das instituições vigentes. É o que se verifica hoje com a crise da OEA¹⁹⁵ (criada pelos EUA no pós-guerra para garantir sua supremacia na América Latina) e com a construção de novas instituições sem a presença dos EUA, como são os casos do MERCOSUL, da UNASUL e da CELAC.

Estas novas organizações trazem consigo o potencial para a construção de uma *nova institucionalidade para a proteção dos direitos humanos*, superando as limitações da visão eurocêntrica e liberal, e propugnando por uma perspectiva decolonial e intercultural, que tenha ademais uma institucionalidade adequada para

¹⁹³ Casos da Venezuela (2002), Bolívia (2008) e Equador (2010).

¹⁹⁴ Casos de Honduras (2009) e Paraguai (2012).

¹⁹⁵ Organização dos Estados Americanos.

que estes direitos possam ser finalmente “levados a sério” também no plano supranacional, a começar pela América Latina. Conforme propõe MEDEIROS (2007, p. 205), é chegada a hora de que a Convenção Americana de Direitos Humanos, jamais ratificada pelos EUA, passe a ser ratificada pelos Estados latino-americanos de forma desvinculada à OEA, e “[...] *que se assuma de vez a identidade latino-americana, posto que são os países desta parcela do continente que vêm questionando e recebendo as orientações do sistema com maior credibilidade*”.

Vejamos então algumas das principais críticas que são feitas à OEA e ao seu sistema interamericano de direitos humanos:

- Há um sistema hierárquico de “filtro” de denúncias à Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), que passa obrigatoriamente pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) situada em Washington (EUA), sendo que os próprios EUA não reconhecem a autoridade seja da CIDH, seja da Corte IDH;
- Mesmo com a expulsão de Cuba da OEA em 1961 (por declarar-se país em transição ao socialismo), a CIDH seguiu realizando monitoramentos sobre os direitos humanos neste país e denunciando eventuais violações, ao mesmo tempo em que pouco ou nada dizia diante das atrocidades cometidas pelas ditaduras latino-americanas pró-estadunidenses;
- Os relatórios e monitoramentos da CIDH em relação ao respeito e garantia dos direitos humanos no continente é historicamente seletivo e dá mais importância aos direitos civis e políticos que aos direitos econômicos, sociais e culturais. Há, ademais, uma “coincidência” histórica entre posições mais duras em relação a países com governos não alinhados aos EUA;
- Os próprios EUA não são objeto de monitoramento efetivo por parte da CIDH, sendo os EUA o campeão mundial de violações dos direitos humanos. Os EUA buscam impor padrões aos demais países do continente por meio da OEA e do sistema interamericano, ao mesmo tempo em que não se vincula às suas decisões;
- A perspectiva liberal dos direitos humanos no sistema interamericano considera apenas o Estado como potencial violador, com alguns pequenos avanços no período mais recente em termos de responsabilização de agentes privados, o que ainda assim é insuficiente considerando que, atualmente, as

maiores violadoras dos direitos humanos na América Latina são, sem sombra de dúvidas, as empresas transnacionais e os agentes do imperialismo estadunidense;

- O eurocentrismo e o positivismo impedem a estes órgãos uma interpretação dos direitos humanos para além dos tratados internacionais e sob uma perspectiva intercultural. Sua posição sistêmica, institucional, simplesmente veda uma atuação nesse sentido;
- A vedação à denúncia por parte de indivíduos ou de movimentos sociais aos órgãos de proteção os torna reféns das ONGs, que em geral são de financiamento estadunidense ou europeu. Trata-se de um sistema elitista e anti-democrático, que, apesar de passar recentemente por processos de reforma e abertura, segue sendo restritivo, pois há sempre a necessidade do apoio de juristas com experiência em relação ao sistema interamericano;
- O sistema só consegue atuar de forma repressiva, e não preventiva em relação às violações de direitos humanos.

Por esses e outros motivos, como dissemos há pouco, tem-se discutido entre os países ligados à ALBA a retirada do sistema interamericano de direitos humanos, o que de fato já foi concretizado no caso da Venezuela. Consideramos esse passo necessário, não para desrespeitar os direitos humanos, mas, pelo contrário, *para criar um novo sistema latino-americano de direitos humanos*, que efetivamente “leve a sério” esses direitos na região, após séculos de colonialismo e após décadas de ditaduras sangrentas violadoras dos direitos humanos.

Esse novo sistema latino-americano deve incorporar os direitos humanos numa perspectiva intercultural, criando canais institucionais para o re-conhecimento de novos direitos. Os tribunais para julgamento dos casos não demandariam a participação exclusiva de juristas, mas incorporariam acadêmicos de outras áreas, representantes de movimentos sociais *etc.*, para a construção de decisões com maior legitimidade e que compreendem de forma mais abrangente (para além da mera exegese jurídica) os conflitos que são analisados.

Consideramos nesse sentido que a experiência do *Tribunal Permanente de los Pueblos* (TPP), sucessor do famoso *Tribunal Russell* para crimes de guerra perpetuados pelos EUA na Guerra do Vietnã, poderia ser um exemplo de desenho institucional para uma refundada Corte Latino-americana de Direitos Humanos. No

caso mexicano¹⁹⁶, o TPP organiza-se em diversas mesas temáticas, e com isso consegue reunir acadêmicos, militantes e personalidades com conhecimentos especializados no tema ao qual a violação de direitos humanos esteja relacionada, analisando assim as denúncias sob uma perspectiva mais ampla e complexa. Ainda que os julgamentos do TPP sejam apenas simbólicos, consideramos que uma estrutura nesse sentido poderia contribuir muito para a conformação de decisões com uma visão intercultural dos direitos humanos, para além de uma perspectiva estritamente jurídica.

Além de um julgamento mais adequado dos casos de violações de direitos humanos, o próprio processo de denúncia pode ser democratizado. O modelo dos relatores de violações de direitos humanos da plataforma DHESCA Brasil¹⁹⁷ poderia ser tomado como um modelo para a ampliação dos sistemas de monitoramento e denúncia, e poderia cumprir de algum modo com o papel de instrução do processo de denúncia a ser levado a uma remodelada Corte Latino-americana de Direitos Humanos, sem a necessidade de um “filtro” como é hoje a CIDH no âmbito do sistema interamericano. Isso possibilitaria o acesso direto da população e dos movimentos sociais a essa instância, no caso de as instituições nacionais de proteção dos direitos humanos não lograrem dar soluções adequadas aos conflitos concretos.

Consideramos que o espaço institucional ideal para a constituição desse novo sistema seria a CELAC, idealizada por Hugo Chávez e que logrou reunir, pela primeira vez desde o Congresso do Panamá organizado por Simon Bolívar em 1824, representantes de todos os países latino-americanos *sem a presença dos EUA e do Canadá*. Agora as reuniões dos chefes de Estado latino-americanos são anuais, e a CELAC caminha no sentido de tornar a OEA uma organização do passado.

Desse modo, a CELAC poderia vir a incorporar a Corte Interamericana de Direitos Humanos situada em San José da Costa Rica, reestruturando-a como uma Corte Latinoamericana orientada por uma perspectiva decolonial e intercultural, como apontamos acima. Sua criação como tribunal *permanente* também seria um notório avanço em relação à Corte Interamericana, possibilitando assim análises de mais casos, com maior efetividade, e não apenas relacionadas a violações já ocorridas, mas também àquelas consideradas iminentes, mas que ainda não

¹⁹⁶ Para mais informações sobre o Tribunal Permanente de los Pueblos – capítulo México, vide: <<http://www.tppmexico.org>>. Acesso em 23.02.2015.

¹⁹⁷ Vide Plataforma DHESCA Brasil, disponível em: <<http://www.dhescabrasil.org.br/>>.

ocorreram.

Ademais, essa Corte Latinoamericana de Direitos Humanos deixaria de reconhecer a autoridade da CIDH, situada em Washington (apesar de os EUA não se submeterem ao sistema interamericano de direitos humanos) e que há muito tempo atua de forma seletiva por meio de suas relatorias, visando supervisibilizar conflitos envolvendo direitos humanos em países “não-alinhados” aos EUA, ao mesmo tempo em que invisibiliza aqueles que ocorrem nos países alinhados geopoliticamente aos EUA.

A constituição de um sistema latino-americano de direitos humanos pode ser animada ou mesmo *iniciada* desde os países da ALBA, considerando que Cuba e Venezuela já se encontram fora deste sistema, e que os demais países bolivarianos têm tecido duras críticas à OEA e a todos os seus órgãos internos. Nesse sentido, a própria ALBA poderia vir a estruturar um sistema sério, efetivo e democrático voltado à proteção dos direitos humanos em seus respectivos países, e, com o esvaziamento da OEA, os demais países latino-americanos poderiam vir a migrar para este novo sistema, ou quiçá ele poderia ser subsumido no âmbito da CELAC.

Os caminhos para a instituição deste novo sistema latino-americano não estão ainda claros e dependem de complexas avaliações no plano da geopolítica latino-americana. No entanto, nos parece claro que os países da ALBA têm um papel central nessa transformação institucional necessária, e esse protagonismo parece estar claro para os próprios governos, como vemos no trecho a seguir de entrevista concedida pelo ex-chanceler venezuelano Elias JAUA (2013, p. 19):

En tercer lugar, compartir las experiencias que en materia de políticas sociales ha adelantado el ALBA; entusiasmar y convocar al resto de los países de UNASUR y de CELAC a tomar iniciativas en este sentido, para que la región latinoamericana y caribeña sea una región libre de hambre y de pobreza en las próximas décadas.

Cabe então à ALBA Movimentos Sociais impulsionar a construção deste novo sistema latino-americano de direitos humanos, mobilizar defensores e defensoras de direitos humanos, assessores jurídicos populares, partidos políticos críticos e toda a militância comprometida com a causa dos direitos humanos na América Latina. A reinvenção dos sistemas de proteção nacionais e supranacionais é o que pode conferir efetividade a uma nova concepção decolonial e intercultural dos direitos humanos.

CONCLUSÃO

Para os juristas tradicionais, que tratam os direitos humanos como meras “normas jurídicas” que caberia interpretar e aplicar, a presente tese é sem sombra de dúvidas “pouco convencional”, para dizer o mínimo. O fato de termos tratado os direitos humanos para além do campo jurídico certamente será malvisto por essa perspectiva fetichizada do Direito e também dos direitos humanos.

Procuramos demonstrar como os direitos humanos são um conceito moderno-colonial, que surge numa fase específica da Modernidade, e que está, portanto, imerso em uma série de contradições que não são de nenhum modo tratados pelos teóricos “tradicionais”, eurocêntricos e liberais, para quem as sistemáticas e massivas violações que ocorrem hoje são meros “pontos fora da curva”, afinal de contas, “os direitos humanos venceram no longo prazo”.

O imperialismo não é o maior “defensor” e sim o maior violador mundial dos direitos humanos. As “guerras humanitárias”, apoiadas por BOBBIO ou por HABERMAS, nada mais são que a demonstração do verdadeiro pro-jeto do Império, ao mesmo tempo em que evidenciam a falência do pensamento “crítico” europeu. Há que re-pensar os direitos humanos desde os povos do Sul, desde os oprimidos, desde os movimentos sociais.

Aquilo que entendemos como “direitos humanos” nada mais é que a afirmação de uma dada visão de mundo sobre as condições necessárias para a garantia da vida humana com dignidade. A dignidade humana não é um valor em si, mas é o fundamento de todos os valores, a partir dos quais uma dada cultura logra construir sua própria visão sobre o que seja uma ordem justa. Um sistema político e jurídico só pode ser justo para uma dada sociedade se respeita aquilo que ela entenda como a vida humana com dignidade.

Existem critérios comuns a todas as culturas no que se refere à dignidade humana. Contra todo relativismo e todo pós-modernismo, vemos que a dignidade humana possui 3 (três) critérios crítico-universais (material, formal e de factibilidade), que são a base de uma Ética da Libertação, com séria e honesta pretensão universal de bondade. Isso significa que toda noção de dignidade humana deve buscar a *produção e reprodução da vida humana em comunidade*, a partir de formas intersubjetivas de validação, e que sejam humanamente factíveis.

Com estes critérios acreditamos ser possível o diálogo intercultural em torno

das diferentes concepções sobre a dignidade humana, momento intersubjetivo no qual cada cultura pode aprender, já que este é um diálogo crítico, não entre os grupos dominantes de cada cultura, mas sim pelos seus oprimidos. Estes, quando se des-cobrem como oprimidos, desde uma visão ética sobre a dignidade humana, passam a “horrorizar-se”, indignar-se eticamente com os valores morais compartilhados por seu próprio grupo social, passando a constituir novos valores morais, um novo sistema de eticidade como pretensão de verdade e de validade que busca falsear e in-validated o sistema de eticidade vigente.

Daí que o diálogo intercultural não é um mero verbalismo, mas um momento da práxis de libertação desenvolvida pelos oprimidos que lutam contra sua situação de opressão. Esse diálogo não se baseia num mero “re-conhecimento” do Outro, de sua id-entidade, mas é a verdadeira Alteridade, como solidariedade com a luta do Outro, não apenas para que ele possa afirmar-se como é hoje, mas para que ele possa desenvolver-se do modo como quiser. Daí que essa luta não é apenas por “emancipação”, mas pela *libertação* do oprimido.

Vimos assim como no sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal, o grande limite a ser superado em termos do que seja a “dignidade humana” é a noção de indivíduo, solipsista, egoísta, e que ademais está inserido numa sociedade organizada com base na colonialidade do poder, que classifica os sujeitos com base na invenção do conceito de “raça”, com efeitos sobre o trabalho/recursos/produtos, sexo/recursos/produtos, subjetividade/recursos/produtos e autoridade coletiva/recursos/produtos.

A luta do oprimido por sua libertação é uma luta decolonial, que assume muitas vezes (ou quase sempre) a forma de luta por direitos humanos, inscrevendo-se no campo político e também no campo jurídico, cujas condições gerais de funcionamento interno e de interação procuramos também analisar. Vimos como o fundamento meta-físico, trans-ontológico de ambos os campos não é o “poder” ou a “norma jurídica”, mas a vontade-de-viver do sujeito concreto. Uma perspectiva decolonial do direito e da política apenas são possíveis desde que seu fundamento seja positivo, e não estritamente negativo como na razão moderna-colonial e mesmo em muitos de seus críticos “pós-modernos”.

Lançamos, portanto, as bases para a construção de uma ana-dialética social dos direitos humanos, que entende o fenômeno jurídico como o produto da legitimidade/reconhecimento de uma dada relação social “como jurídica”, e que por

isso logra ativar a positividade de um dado sistema jurídico, que mobiliza seus modos de coerção social/comunitariamente organizados para dar concretude a uma norma jurídica, como expressão da vontade-de-viver da comunidade político-jurídica.

Há, portanto, importantes distinções entre o campo jurídico e o campo político, ainda que a conexão entre ambos seja forte e demande muito mais análises que as que pudemos fazer nesta tese. Ainda que não tivéssemos a intenção de esgotar tal assunto, consideramos fundamental tratar do tema considerando que a luta pelos direitos humanos não tem séria pretensão de factibilidade se não se vê como uma luta que ocorre não apenas no campo jurídico, mas também, e sobretudo, no campo político.

Desde a Política da Libertação de Enrique DUSSEL, procuramos então analisar o modo como a luta por direitos humanos se desenvolve no campo político, adotando ainda uma série de conceitos e categorias fornecidos pela filosofia da práxis pensada por Antônio GRAMSCI. A luta pelos direitos humanos é uma luta política que busca o consenso no âmbito da sociedade civil, e é parte da guerra de hegemonia travada pelo bloco social dos oprimidos contra o bloco histórico no poder.

Como luta pela emancipação humana, a luta pelos direitos humanos tem, portanto, um horizonte político, que pode ser concebido desde o postulado do comunismo, que não é uma mera hipótese suscetível a falseamento, mas uma ideia empiricamente impossível, mas logicamente possível. Trata-se de um postulado útil para a orientação dos oprimidos em sua luta pelos direitos humanos, para que, pelo menos na América Latina, eles possam ser finalmente “levados a sério”, após séculos de dominação colonial e neocolonial.

Os movimentos sociais são hoje os principais sujeitos da luta pelos direitos humanos na América Latina, e o fato de lograrem, neste momento, construir uma articulação continental em torno de um pro-jeto político unificado traz grandes expectativas de que esse bloco latino-americano dos oprimidos, que apenas começa a se conformar, logre ativar a *hiperpotentia* latino-americana, ainda adormecida na maioria dos países. Isso é o que poderá tornar possível amanhã o que hoje parece impossível em muitos países de *Nuestra América*, e é o que tornará possível a transformação das instituições nacionais e continentais voltadas à proteção dos direitos humanos na América Latina.

Apesar do grande esforço teórico e de toda a complexidade dos temas que procuramos tratar, nos parece trabalhar estes temas seja um exercício muito mais

produtivo para uma verdadeira educação popular em direitos humanos que a mera memorização de normas que sequer são efetivadas na prática social. Enquanto os direitos humanos não forem vistos em toda a sua perspectiva histórica, política e cultural, aquilo que se convencionou chamar de “cultura dos direitos humanos” persistirá sendo apenas um argumento ideológico utilizado de forma seletiva pelas instituições vigentes, com objetivos (geo)políticos pouco ou nada comprometidos com as vítimas, com os povos oprimidos.

A pedagogia dos direitos humanos não pode deixar de ser uma pedagogia anti-capitalista, preocupada com a sobrevivência do planeta e com a dignidade da vida humana. Ao disseminar suas visões de mundo, os movimentos sociais já assumem uma perspectiva pedagógica, e educam politicamente a todo um povo, inclusive sobre direitos humanos. Há que seguir lutando por aquela emancipação humana enunciada pelo jovem MARX, mas que é impossível sem uma radical descolonização do ser, do saber e do poder, pela libertação dos povos da América Latina.

Essa é a “outra história” sobre os direitos humanos, que desejávamos contar desde o ponto de vista dos movimentos sociais latino-americanos. São eles que, em suas lutas, inventam e re-inventam os direitos humanos cotidianamente!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES. **Carta de Belém**. 2009. Disponível em: <<http://www.albamovimientos.org>>.

ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES. **Colômbia: Somos Chocoan@s, Somos Colombian@s, Também construímos paz**. Disponível em: <http://www.movimientos.org/es/show_text.php3%3Fkey%3D21669>. 2012a.

ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES. **Declaração de la Primera Asamblea Continental de los Movimientos Sociales hacia el ALBA “Hugo Chavez Frías”**. Disponível em: <<http://www.albamovimientos.org>>. 2013a.

ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES. **Líneas de acciones continentales que debemos asumir como movimientos sociales**. Mimeo. 2013b.

ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES. **Organización de la articulación continental de movimientos hacia el ALBA**. Mimeo. 2013c.

ALBA MOVIMIENTOS SOCIALES **Perú realizó plenaria nacional de movimientos sociales**. Disponível em: <<http://www.albamovimientos.org/2012/12/peru-realizo-plenaria-nacional-de-movimientos-sociales/>>. 2012b.

ANDERSON, Perry. **Las antinomias de Antonio Gramsci – Estado y revolución en Occidente**. Barcelona: Fontamara, 1981.

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta** - comentario a la Carta a los Romanos. Traduzido por Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: homo sacer II**. Tradução de Iraci de Poletti. São Paulo: Boitempo, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer II**. Tradução de Selvino J. Assmann. 2ª Ed., São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Por uma teoria do poder destituente**. Conferência realizada em Atenas em 16.11.2013. Disponível em: <<http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>>

AGUIAR, Roberto A. R. de. **Direito, poder e opressão**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica**. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005.

ANDRADE, Lédio Rosa de. **Introdução ao direito alternativo brasileiro**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

ANTUNES, Ricardo L. C. **Adeus ao trabalho?:** ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 10ª ed. São Paulo: Cortez, 1999.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARENDT, Hannah. **Da revolução.** 2ª ed. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ática, 1990.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARICÓ, José. **Marx e a América Latina.** Tradução de Maria Celeste Marcondes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do mercado:** ensaio sobre economia e teologia. Tradução de Jaime A. Classen. São Paulo: Vozes, 1989.

ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos.** Madrid: Mezquita, 1983.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. **O Ser e o Acontecimento.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BADIOU, Alain. **San Pablo – la fundación del universalismo.** Tradução de Danielle Reggiori. Barcelona: Anthropos, 1999.

BALDEZ, Miguel Lanzellotti. **Sobre o papel do direito na sociedade capitalista –** Ocupações coletivas: direito insurgente. Petrópolis: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, 1989.

BALDI, Cesar. **Abrindo caminhos à imaginação jurídica.** Entrevista concedida a Alice News em 14/01/2014. Disponível em: <<http://alice.ces.uc.pt/news/?p=2985>>.

BALDI, Cesar Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BARAN, Paul A. e SWEEZY, Paul M. **Capitalismo monopolista.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

BEUCHOT, Mauricio. **Hermenéutica, analogia y derechos humanos.** San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, 2010.

BEUCHOT, Mauricio. **Hermenéutica analógica y filosofía del derecho.** San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, 2007.

BERMAN, Harold Joseph. **Direito e revolução -** a formação da tradição jurídica ocidental. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

BITTAR, Eduardo C. B. **Educação e metodologia para os direitos humanos.** São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BLOCH, Ernst. **The Principle of hope.** Translated by Neville Plaice, Stephen Plaice,

and Paul Knight. Cambridge: Mit Press, 1986.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 6ª reimp. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOITO JUNIOR, Armando. *As bases políticas do neodesenvolvimentismo*. In: **Fórum Econômico da FGV**, 9., 2012. São Paulo: FGV, 2012. p. 01-15

BORÓN, Atílio A. **América Latina en la geopolítica del imperialismo**. Caracas: Ministério del Poder Popular para la Cultura, 2013.

BORÓN, Atílio A. e VLAHUSIC, Andrea. **El lado oscuro del Império – la violación de los derechos humanos por Estados Unidos**. Buenos Aires: Luxemburg, 2009.

BORON, Atílio A. **O socialismo no século XXI: há vida para o neoliberalismo?** São Paulo: Expressão. Popular, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Campo de poder, campo intelectual**. Itinerário de un concepto. Buenos Aires: Montessor, 2002.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Traducción de Ariel Dilon. México-DF: Siglo XXI, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 12ª ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009a.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 1984.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema do ensino**. Tradução de Reynaldo Bairão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009b.

BRUNHOFF, Suzanne de. **Estado e capital: uma análise da política econômica**. Tradução de Denise Cabral e Carlos de Oliveira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1985.

CABRERA, Julio. *Dussel y el suicidio*. In: **Diánoia**, volumen XLIX, número 52, mayo 2004.

CAMPILONGO, Celso; PRESSBURGER, Thomaz Miguel. **Discutindo a assessoria popular**. Rio de Janeiro: apoio jurídico popular: FASE, 1991.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito internacional dos direitos humanos**. Porto alegre: Fabris, 1997.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto; VENTURA ROBLES, Manuel E. **Futuro de la Corte Interamericana de derechos humanos**. San José: Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2003.

CARCOVA, Carlos Maria. **A opacidade do direito**. Tradução de Edílson Alkmin Cunha. São Paulo: LTR, 1998.

CASTRO, Josué de. **Geopolítica da fome**: ensaio sobre os problemas de alimentação e de população do mundo . 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1965.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. In: LANDER, Eduardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. P. 145-161.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFÖGEL, Ramón (comp.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

CECEÑA, Ana Esther, YEDRA, Rodrigo e BARRIOS, David. **El águila despliega sus alas de nuevo**: un continente bajo amenaza. Quito: Fedaeaps/Observatório Latinoamericano de Geopolítica, 2009.

CECEÑA, Ana Esther, YEDRA, Rodrigo e BARRIOS, David. **El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial**. Quito: Fedaeaps/Observatório Latinoamericano de Geopolítica, 2010.

CERRUTTI GULDBERG, Horacio. **Filosofía de la liberación latinoamericana**. 2ª Ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Traducción de Mara Viveros. Vigoya. Madrid: Akal, 2006.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital**. Tradução de Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

COELHO, Luiz Fernando. **Teoria crítica do direito**. 2ª ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1991.

CORAZZA, Gentil. *O Todo e as Partes: uma introdução ao método da economia política*. In: **Estudos Econômicos**, São Paulo, vol. 26, Número Especial, 1996.

CORREAS, Oscar. **Crítica da ideologia jurídica**: ensaio sócio-semiológico. Tradução de Roberto Bueno. Porto Alegre: Fabris, 1995.

CORREAS, Oscar. **Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)**. 2ª Ed., México: Fontamara, 2013.

CORREAS, Oscar (coord.). **Pluralismo jurídico – otros horizontes**. México: CEIICH-UNAM, 2007.

LAS CASAS, Bartolomeu de. **O Paraíso destruído**: brevíssima relação da destruição das Índias. Porto Alegre: L&PM, 1991.

DIEHL, Diego Augusto. *A construção dos direitos humanos pelos povos da América Latina – uma análise crítica da teoria dos sistemas e da teoria do discurso a partir da filosofia da libertação latino-americana*. In: **Anais do 7º Encontro Anual da**

ANDHEP - Direitos Humanos, Democracia e Diversidade. 2012a.

DIEHL, Diego Augusto. *Democracia e educação em direitos humanos: um debate sobre o PNDH-3 e o PNEHD à luz da pedagogia freireana*. In: **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, v. 1, p. 275-297, 2012b.

DIEHL, Diego Augusto. *Direito a razão na Modernidade: para uma crítica transontológica do paradigma pós-positivista*. In: **Anais do XX Congresso Nacional do CONPEDI**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011. v. 20. p. 10080-10117.

DIEHL, Diego Augusto. **Espaços territoriais especialmente protegidos como instrumentos jurídicos de defesa dos povos da Amazônia**: uma análise dos riscos socioambientais da expansão da soja geneticamente modificada. Belém, 2010a Dissertação para obtenção do grau de mestre em Direito - Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal do Pará.

DIEHL, Diego Augusto. *Metodologia da assessoria jurídica popular na luta pela realização histórica dos direitos humanos*. In: **Anais do 5º Encontro Anual da Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP)**. Belém, 2009.

DIEHL, Diego Augusto. *O papel do Estado na conversão do dinheiro em capital*. In: **Anais do XV Encontro Nacional da SEP**. São Luís, 2010b.

DIEHL, Diego Augusto; PAZELLO, Ricardo Prestes. *Para uma economia política da economia solidária*. In: **Estudos de direito cooperativo e cidadania**. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 2, 2008, p. 41-75.

DINIZ, Débora. *Antropologia e os Limites dos Direitos Humanos: o dilema moral de Tashi*. In: KANT DE LIMA, Roberto e NOVAES, Regina Reyes (org.). **Antropologia e Direitos Humanos**. Prêmio ABA/Fundação FORD. Niterói: Editora da Universidade Fluminense, 2001.P. 17-46.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del Otro** – hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Plural, 1994.

DUSSEL, Enrique. **16 tesis de economía política** – interpretación filosófica. México: Siglo XXI, 2014.

DUSSEL, Enrique. **20 Teses de Política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2006a.

DUSSEL, Enrique. **Carta a los indignados**. México: La Jornada, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Cinco tesis sobre el populismo**. México: UAM-Iztapalapa, 2007a.

DUSSEL, Enrique (comp.). **Debate en torno a la ética del discurso de Apel** – diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. México: Siglo XXI, UAM, 1994.

DUSSEL, Enrique. **El dualismo en la antropología de la Cristiandad** – Desde El origen Del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

DUSSEL, Enrique. **El humanismo semita** – Estructuras intencionales radicales Del pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

DUSSEL, Enrique. El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. In: **Sig. Fil**, Jun 2010, vol.12, no.23, p.119-140.

DUSSEL, Enrique. **El último Marx (1863-1882) y La liberación latinoamericana**. 2ª Ed., México: Siglo XXI, 2007b.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2ª Ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la cultura y la liberación**. México: UACM, 2006b.

DUSSEL, Enrique. **Hacia un Marx desconocido**: Un comentario de los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx** – um comentário a los Grundrisse. 4ª Ed., México: Siglo XXI, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Las metáforas teológicas de Marx**. Estella: Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana**. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Materiales para una política de La liberación**. Madrid: Plaza y Valdez, 2007c.

DUSSEL, Enrique. *Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad*. In: GANDARILLA, José G. e ZUÑIGA, Jorge (coord.). **La filosofía de la liberación hoy** – sus alcances en la ética y la política. Tomo I. México: UNAM CEIICH, 2013.

DUSSEL, Enrique. **Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos**. México: Paulinas, 2012.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana I, II, III e IV**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 4, s. d.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación I** – historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007d.

- DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación II – Arquitectónica**. Madrid: Trotta, 2009.
- DUSSEL, Enrique. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1983.
- DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- EDELMAN, Gerald M. **Neural darwinism: The theory of neuronal group selection**. New York: Basic Book, 1987.
- ENGELS, Friedrich. **A Situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de Rosa Camargo Artigas, Reginaldo Forti. 2ª ed. São Paulo: Global, 1985
- ENGELS, Friedrich. **Anti-duhring**. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Tradução de Roberto Goldkorn. São Paulo: Global, 1979.
- ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**. Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1975.
- FALK, Richard. **Human Rights and State Sovereignty**. New York: Holmes and Meier Publishers, 1981.
- FALS BORDA, Orlando. **Ciencia propia y colonialismo intelectual**. México-DF: Nuestro Tiempo, 1970.
- FALS BORDA, Orlando. **Hacia el socialismo raizal y otros escritos**. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2007.
- FANON, Frantz. **Los condenados de La tierra**. Traducción de Julieta Campos. 2ª ed. México-DF: Fondo de Cultura Econômica, 1972.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro**. 10ª Ed., São Paulo: Globo, 2000.
- FERNANDES, Florestan. **A Constituição inacabada: Vias históricas e significado político**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica**. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- FERNANDES, Florestan. **Poder e contrapoder na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. 17ª ed. São Paulo: Graal, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 20ª Ed., Petrópolis: Vozes, 1999.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis**. 2ª Ed., São Paulo: UNESP, 2003.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo**. 4ª. Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 10ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 12ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Galeno de Freitas. 45ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GALEANO, Eduardo. **Memórias do fogo I: nascimentos**. Traduzido por Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GALEANO, Eduardo. **Memórias do fogo III: o século do vento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

GALLARDO, Helio. **Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos**. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispal, 2008.

GALLARDO, Helio. **Teoría crítica y derechos humanos: una lectura latinoamericana**. In: GUILLÉN RODRÍGUEZ, Maryluz (coord.). **Los derechos humanos desde El enfoque crítico: reflexiones para El abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana**. Caracas: Fundación Juan Viver Suriá, 2011. p. 37-76.

GÁNDARA CARBALLIDO, Manuel Eugenio. **Hacia un pensamiento crítico en derechos humanos: aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores**. Sevilla, 2013. Tesis para obtención del título de doctor europeo em derechos humanos y desarrollo. Universidad Pablo de Olavide.

GARCIA LINERA, Álvaro. **La potencia plebeya - Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolívia**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; CLACSO, 2009.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **Las tensiones creativas de la revolución**. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, 2012.

GARCÍA RAMÍREZ, José Carlos. *Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: Un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América Latina*. In: **Tabula Rasa**, n. 11, p. 253-285, 2009.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **História dos movimentos e lutas sociais: A construção da cidadania dos brasileiros**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

GOHN, Maria da Glória Marcondes (coord.). **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. 3ª. Ed., Petrópolis: Vozes, 2003.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Novas teorias dos movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2008a.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 7ª Ed., São Paulo: Loyola, 2008b.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORÓN, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. São Paulo: CLACSO, 2007. p. 431-458.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo (coord.). **América Latina: historia de medio siglo**. Vol. 1: América del Sur. 8ª Ed., México: Siglo XXI, 1991.

GOUVEA DA SILVA, Antônio Fernando. **A busca do tema gerador na práxis da educação popular**. Curitiba: Gráfica Popular, 2005.

GRAMSCI, Antonio. **Cuadernos de la cárcel**. Tomo 1. Tradução de Ana María Palos. México: Biblioteca Era, 1981.

GRAMSCI, Antonio. **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno**. Tradução de José Aricó. Madrid: Nueva Visión, 1980.

GUILLÉN RODRÍGUEZ, Maryluz (coord.). **Los derechos humanos desde el enfoque crítico: reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana**. Caracas: Fundación Juan Viver Suriá, 2011.

GUNDER FRANK, André. **Acumulação mundial: 1492-1789**. Tradução de Hélio Pólvora e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

GUNDER FRANK, Andre. **Capitalismo y subdesarrollo en America Latina**. 5ª Ed., Mexico: Siglo Veintiuno, 1978.

GUNDER FRANK, André. **Re-orientar: la economía global em la era del predominio asiático**. Traducción de Pablo Sánchez León. Valencia: Universidad de Valencia, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **A Constelação Pós-Nacional: Ensaio Político**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de

George Sperber e Paulo Astor Soethe. 2ª Ed., São Paulo: Loyola, 2005a.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez:** Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Traducción de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Trotta, 2005b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I:** racionalidad de la acción y racionalización social. Traducción de Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., Madrid: Taurus, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth.** El proyecto de una revolución del común. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Tradução de Berilo Vargas. 7ª Ed., Rio de Janeiro: Record, 2005a.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão:** guerra e democracia na era do império. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005b.

HARNECKER, Marta. **Estratégia e tática.** 2ª Ed., São Paulo: Expressão Popular, 2006.

HARNECKER, Marta. **Haciendo posible lo imposible:** la izquierda en el umbral del siglo XXI. México: Siglo XXI, 1999.

HARVEY, David. **O novo imperialismo.** Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2ª Ed., São Paulo: Loyola, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos.** Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Grasiano, Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Boiteux. 2009.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Los derechos humanos como productos culturales** – crítica del humanismo abstracto. Madrid: Catarata, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest.** Madrid: Tecnos, 1989.

HERRERA FLORES, Joaquín. **La reinvención de los derechos humanos;** Sevilla: Atrapasueños, 2007.

HILFERDING, Rudolf. **Capital financeiro.** Tradução de Reinaldo Mestrinel. São Paulo: Nova Cultura, 1985.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica da razão utópica.** Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1986.

HINKELAMMERT, Franz. **Democracia y totalitarismo.** 2ª Ed., San José: DEI, 1990.

HINKELAMMERT, Franz. **El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio**. Costa Rica: DEI, 2003a.

HINKELAMMERT, Franz. **El grito del sujeto** – del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización. San José: DEI, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. **El subdesarrollo latinoamericano**: un caso de desarrollo capitalista. Buenos Aires: Paidós, 1970.

HINKELAMMERT, Franz. **El sujeto y la ley**. San José: UNA, 2003b.

HINKELAMMERT, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica** – El laberinto de la modernidad. México: Dríada, 2008.

HOUTART, François. **Los movimientos sociales y el ALBA**. *Mimeo*. 2013.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Zahar, 1981.

HUNT, Lynn Avery. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HYMER, Stephen. **Empresas multinacionais**: a internacionalização do capital. Tradução de Aloísio Teixeira. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Graal, 1983.

KELSEN, Hans. **Teoria geral das normas**. Tradução de José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 8ª Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2012.

KONDER COMPARATO, Fábio. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 4ª Ed., São Paulo: Saraiva, 2005.

KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. Tradução de António Sousa Ribeiro. Porto: Afrontamento, s/d.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9ª Ed., São Paulo: Perspectiva, 2005.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LASSALLE, Ferdinand. **A essência da constituição**. Tradução de Walter Stöner. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

LENIN, V. I. **O Estado e a Revolução**. Traduzido por Javert Monteiro. São Paulo: Global, 1987.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo: fase superior do capitalismo**. Tradução de

Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito** – ensayo sobre la Exterioridad. Traducción de Daniel E. Guillot. 7ª Ed., Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na Sociologia do conhecimento.** 7ª Ed., São Paulo: Cortez, 2000.

LOWY, Michael. **Método dialético e teoria política.** Tradução de Reginaldo Di Piero. 4ª Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LOWY, Michael. **Redención y Utopía.** El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva. Buenos Aires: Ediciones el Cielo por asalto, 1997.

LUHMANN, Niklas. A Constituição como Aquisição Evolutiva. Tradução livre feita por Menelick de Carvalho Netto. (La costituzione come acquisizione evolutiva. In: ZAGREBELSKY, Gustavo (coord.). et alli. **Il Futuro Della Costituzione.** Torino: Einaudi, 1996.

LUHMANN, Niklas. **El Derecho de la sociedad.** Traducción de Javier Torres Nafarrate. México: Universidad Iberoamericana/Herder, 2005.

LUHMANN, Niklas. **Social systems.** Translated by John Bednary with Dirk Baelbe. Stanford: Stanford University Press, 1995.

LUHMANN, Niklas. *The Code of the Moral.* In: **Cardozo Law Review**, vol. 14, pp. 995-1009.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista.** Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUXEMBURG, Rosa. **A Acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo.** Tradução de Marijane Vieira Lisboa e Otto Erich Walter Mass. 2ª Ed., São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LUXEMBURG, Rosa. **Reforma ou Revolução?** Tradução de Lívio Xavier. 3ª Ed., São Paulo: Expressão Popular, 2003.

LUZ, Vladimir de Carvalho. **Assessoria jurídica popular no Brasil: paradigmas, formação histórica e perspectivas.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

LYRA FILHO, Roberto. **A Constituinte e a reforma universitária.** Brasília: Nair, 1985.

LYRA FILHO, Roberto. *Desordem e processo: um posfácio explicativo.* In: LYRA, Dereodó Araújo (org.). **Desordem e processo** – estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1986, p. 263-333.

LYRA FILHO, Roberto. **Direito do capital e direito do trabalho.** Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1982.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1983.

LYRA FILHO, Roberto. *Normas jurídicas e outras normas sociais*. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (org.). **O Direito Achado na Rua**. Curso de Extensão Universitária à Distância. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1987.

LYRA FILHO, Roberto. **O Direito que se ensina errado** – Sobre a reforma do ensino jurídico. Brasília: CADIR-UnB, 1980a.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**. 17ª Ed., São Paulo: Brasiliense, 1999.

LYRA FILHO, Roberto. **Para um direito sem dogmas**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1980b.

LYRA FILHO, Roberto. **Pesquisa em que Direito**. Brasília: NAIR, 1984.

LYRA FILHO, Roberto. **Razões de defesa do Direito**. Brasília: Obreira, 1981.

MAGDOFF, Harry. **A era do imperialismo**: a economia da política externa dos Estados Unidos. São Paulo: HUCITEC, 1978.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *El pensamiento filosófico del giro descolonizador*. In: DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo e BOHPORQUEZA, Carmen (coord.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"(1300-2000)**: historia, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo XXI, 2011. P. 683-697.

MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio**. Tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **En defensa del marxismo**. 11ª Ed., Lima: Biblioteca Amauta, 1984.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ideología y política**. 11ª Ed., Lima: Biblioteca Amauta, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Temas de Nuestra América**. 8ª Ed., Lima: Biblioteca Amauta, 1985.

MARINI, Rui Mauro. **Dialéctica de la dependencia**. 7a. Ed., México: Era, 1985.

MARINI, Ruy Mauro. **Las razones del neodesarrollismo**. Respuesta a F. H. Cardoso y J. Serra. Disponível em: <http://www.marini-escritos.unam.mx/007_neodesarrollismo_es.htm>. Acesso em 29/07/2011.

MARTÍ, José. **Política de Nuestra América**. 7ª Ed., México: Siglo XXI, 1999.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã** – Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio

Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007b.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Cuadernos etnológicos (extractos escogidos)**. La Paz: Ofensiva Roja, 1968.

MARX, Karl. **Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858**. Esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Tradução Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. Revisão Paul Singer. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. **O Capital – crítica da economia política**. Livro I, vol. 1. 3ª ed. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976a.

MARX, Karl. **O Capital – crítica da economia política**. Livro I, vol. 2. 3ª ed. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976b.

MARX, Karl. **O Capital – crítica da economia política**. Livro III, vol. 5. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976c.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre o colonialismo**. Vol. I. Tradução de Fernanda Barão. Lisboa: Estampa, 1979a.

MARX, Karl. **Sobre o colonialismo**. Vol. II. Tradução de Fernanda Barão. Lisboa: Estampa, 1979b.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: **A revolução antes da revolução/ Karl Marx**. 1ª Ed., São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MATURANA, Humberto R. e VARELA, Francisco J. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MBEMBE, J.-A.; MEINTJES, Libby. *Necropolitics*. In: **Public culture**, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.

MEDEIROS, Ana Leticia Barauna Duarte. **Direito internacional dos direitos humanos na América Latina**: uma reflexão filosófica da negação da alteridade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

MELO, Tarso de. **Direito e ideologia: um estudo a partir da função social da**

propriedade rural. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MESZAROS, István. **A crise estrutural do capital.** Tradução de Francisco Raul Cornejo. São Paulo: Boitempo, 2009.

MESZAROS, István. **O século XXI: socialismo ou barbárie?** Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

MESZAROS, István. **Para além do capital.** Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito.** Tradução de Ana Prata. 2ª Ed., Lisboa: Estampa, 1989.

MIGNOLO, Walter. **La Idea de América Latina – la herida colonial y la opción decolonial.** Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007a.

MIGNOLO, Walter. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.* In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGEL, Ramón (comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre, 2007b. P.25-46.

MOISSEN, Sérgio Méndez. **Notas sobre la “utópica” idea comunista de Slavoj Žizek.** Publicado em 07/03/2014. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=181724>>.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis.** São Paulo: Boitempo, 2008.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade.** Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica.** 4a. Ed., São Paulo: Cortez, 2008.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: Uma Relação Difícil - O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

NEVES, Marcelo. **A Constitucionalização Simbólica,** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NOVOA MONREAL, Eduardo. **O direito como obstáculo à transformação social.** Tradução de Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1988.

PANIKKAR, Raimundo. *Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental?* In: BALDI, Cesar Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004. P. 205-238.

PARSONS, Talcott. **O sistema das sociedades modernas.** Tradução de Dante

Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1974.

PASCUAL, Alejandra Leonor. **Terrorismo de Estado: a Argentina de 1976 a 1983.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

PASUKANIS, Eugeny Bronislanovich. **A teoria geral do direito e o marxismo.** Tradução de Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao Direito.** Curitiba, 2014. Tese para obtenção do título de doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná.

PEREZ ALMEIDA, Gregorio J. *Los derechos humanos desde la colonialidad.* In: GUILLÉN RODRÍGUEZ, Maryluz (coord.). **Los derechos humanos desde el enfoque crítico: reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana.** Caracas: Fundación Juan Viver Suriá, 2011.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional.** 8ª Ed. rev., ampl. e atual., São Paulo: Saraiva, 2007.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos.** São Paulo: Max Limonad, 1998.

POPPER, Karl Raimund. **Conjecturas e refutações.** Tradução de Sérgio Bath. 3ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.** Traducción de Florentino Torner. 2. Ed., México: Siglo Veintiuno, 1970.

PRADO JR., Caio e FERNANDES, Florestan. **Clássicos sobre a revolução brasileira.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo – Colônia.** 23ª Ed. 11ª reimp. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PRADO JUNIOR, Caio. **História econômica do Brasil.** 24ª Ed., São Paulo: Brasiliense, 1980.

PRESSBURGER, Thomaz Miguel. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos.* In: PRESSBURGER, Thomaz Miguel *et alii.* **Direito insurgente: o direito dos oprimidos.** Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1990, p. 6-12.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder y clasificación social.* In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGEL, Ramón (comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* In: LANDER, Edgardo (comp.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales.** Buenos Aires: CLACSO/ Unesco, 2000. P. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder: Globalización y democracia.* In: **Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de**

Nuevo León. año 4, número 7/8, septiembre 2001- abril 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Poder y Derechos Humanos.** México: IPECAL, 2001.

RADAR, Colectivo de Estudios Jurídicos Críticos. **Imaginando otro derecho** – contribuciones a la teoría crítica desde México. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2013.

RAMOS, André de Carvalho. **Responsabilidade internacional por violação de direitos humanos:** seus elementos, a reparação devida e sanções possíveis, teoria e prática do direito internacional. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** Tradução de Jussara Simões. 3ª Ed., São Paulo: Martin Fontes, 2008.

RIBAS, Luiz Otávio. **Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000).** Florianópolis, 2009. Dissertação para obtenção do grau de mestre em Direito - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

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

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização:** formação histórica e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. 5ª Ed., Petrópolis: Vozes, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **O dilema da América Latina** – estruturas de poder e forças insurgentes. Petrópolis: Vozes, 1978.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório** – estudos de antropologia da civilização: etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Teoria do Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1972.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx.** Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: UERJ, Contraponto, 2001.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro (coord.). **Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico.** San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2008.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Fundamentación de derechos humanos desde América Latina.** San Luis Potosí: Itaca, 2013.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Liberación y justicia social** – derechos humanos desde la teología de la liberación. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2012.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos**. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2011.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Praxis de liberación y derechos humanos**. – una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría. San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2008.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALAMANCA, Antonio. **El derecho a la revolución – iusmaterialismo para una política crítica**. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2006.

SALAZAR BONDY, Augusto. **Existe una filosofía de nuestra América?** México: Siglo Veintiuno, 1969.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Filosofía, Derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Disclée, 1999.

SANTOS, Theotônio dos. **Imperialismo y dependencia**. México: Era, 1978

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 2ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Lukács e a crítica ontológica ao Direito**. São Paulo: Cortez, 2010.

SAUNDERS, Frances Stonor. **Quem pagou a conta: a CIA na Guerra Fria da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos sociais: Um ensaio de interpretação sociológica**. 2ª Ed., Florianópolis: Editora da UFSC, 1987.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. 2ª Ed., São Paulo: Loyola, 1996.

SEGATO, Rita Laura. *Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. In: **Mana**, 12(1), 207-236, 2006.

SILVA JUNIOR, Gladstone Leonel da. **A Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na América Latina**. Brasília, 2014. Tese para obtenção do título de doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy *et alii*. (orgs.). **Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Ed. Universitária, 2007.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **Sociologia jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas**. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A crítica da razão indolente: contra o**

desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2008.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Décima carta às esquerdas: democracia ou capitalismo?** Publicado em 26/11/2013. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Coluna/Decima-carta-as-esquerdas-Democracia-ou-Capitalismo-/29647>>.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Para descolonizar Occidente – más allá del pensamiento abismal.** Buenos Aires: CLACSO, Prometeo Libros, 2010a.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Refundación del Estado en América Latina.** Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010b.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

SOUSA, Rosinaldo Silva. *Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica.* In: NOVAES, Regina Reyes KANT DE LIMA, Roberto (org.). **Antropologia e direitos humanos.** Niterói: Editora Universidade Federal Fluminense, 2001.

SOUTO, Cláudio e FALCÃO, Joaquim. **Sociologia e direito – leituras básicas de sociologia jurídica.** São Paulo: Pioneira, 1980.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Between Underdevelopment and Revolution.* In: CHILCOTE, Ronald H. **Development in Theory and Practice.** Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

STUCKA, Petr Ivanovich. **Direito e luta de classes – teoria geral do direito.** Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** Tradução de Beatriz Perrone Moi. 4ª Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **Apuntes para una introducción filosófica al derecho.** 4ª Ed., México: Porrúa, 2007.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho como arma de liberación en América Latina – sociología jurídica y uso alternativo del derecho.** 3ª Ed., San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2006.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho que sigue nasciendo del pueblo – movimientos sociales y pluralismo jurídico.** México-DF: Coyoacán, 2012.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio (coord.). **Pluralismo jurídico.** San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2007.

TROTSKY, Leon. **A História da Revolução Russa**. Tradução de E. Huggins. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 3 v

VIVAR FLORES, Alberto. **Antropologia da libertação latino-americana**. Tradução de Luiz Laurentino da Silva. São Paulo: Paulinas, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de sistemas-mundo**. Una introducción. Traducción de Carlos Daniel Schroeder. México: Siglo XXI, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial**. Tomo I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en El siglo XVI. 12ª Ed., México: Siglo XXI, 2007.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGEL, Ramón (comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p.21-70.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. In: **Tabula Rasa**, n. 9, 2008. . 131-152,

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Irene de Q.F. Szmrecsanyi e Tamas J.M.K. Szmrecsanyi. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

WEBER, Max. **A gênese do capitalismo moderno**. Tradução de Rainer Domschke. São Paulo: Ática, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 6. Ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2008.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3 Ed. rev. e atualiz. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

ZEA, Leopoldo. **Filosofía americana como filosofía sin más**. 2a. Ed., México: Siglo Veintiuno, 1974.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962 – 1976)**. 2ª Ed., Petrópolis: Vozes, 1987.

ZINN, Howard. **La otra historia de los Estados Unidos**. México: Siglo XXI, 1999.

ZIZEK, Slavoj. **El frágil Absoluto** o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano? Traduzido por Antonio Gimeno. Valencia: Pretextos, 2002.