



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE AS PROPOSTAS DOS DIREITOS HUMANOS E SUA CARGA VALORATIVA: HEGEMONIA, CONTRA-HEGEMONIA E LUTAS SOCIAIS.

João Paulo Galvão dos Santos

Doutorando pela Faculdade de Economia

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

joaosantos@ces.uc.pt

Palavras-chaves: *direito humanos; reflexão contra-hegemônica; direito e emancipação.*

1 Luta contra-hegemonia e os direitos humanos: noções sobre a possibilidade de emancipação nas questões que envolvam os direitos humanos, conhecimento e as culturas

Neste trabalho intenta-se fazer um diálogo entre processos emancipatórios e luta contra-hegemônica na perspectiva dos direitos humanos. Boaventura de Sousa Santos retrata que a luta contra-hegemônica é denominada não somente por tentar combater a concepção hegemônica sob os modos econômicos, sociais e políticos, “mas também porque desafiam a concepção de interesse geral que lhe está subjacente e propõem uma concepção alternativa” (SANTOS, 2003: 27). Nesse sentido, parte desta reflexão no intuito de tentar *conceber* uma possível *delimitação* da emancipação social no contexto das lutas e movimentos sociais que *acionam* os direitos humanos (em sentido amplo) como *instrumento* para o desenvolvimento e perseguição das suas reivindicações. Dessa maneira, a “globalização contra-hegemônica centra-se, por isso, no combate contra a exclusão social, um combate que, nos seus termos mais latos, inclui não só as populações excluídas mas também a natureza. A erradicação do fascismo social constitui, desse modo, o objectivo número um, e daí que a sociedade civil incivil surja como a base social privilegiada dos combates contra-hegemônicos” (SANTOS, 2003: 28). Desse modo, o autor afirma que a globalização contra-hegemônica é instrumentalizada, pelo *cosmopolitismo subalterno*, pois o “cosmopolitismo subalterno de oposição é a forma político-cultural de globalização contra-hegemônica. É, numa palavra, o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projectam para além dos horizontes do capitalismo global” (SANTOS, 2003: 29). Então, as propostas contra-hegemônicas, intentadas nessa



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

perspectiva, serão identificadas em nome de um *projeto emancipatório*, ou melhor, *projetos emancipatórios*.

Parte-se do pressuposto que a *igualdade absoluta* é uma forma de violência, como reflete Boaventura de Sousa Santos (2005). Então, que os processos de luta contra- hegemonia intuem a perseguição de uma reflexão crítica sobre o *princípio da igualdade*. Esses processos contra modos de opressão buscam tentativas de consagrar outros modos de governo, por exemplo. Os direitos humanos são defendidos por uma *afirmação* de um caminho possível para as lutas sociais (modos de participação) que pretendam modos de *emancipação social*. As várias formas de diferença, por exemplo, processos criativos de manutenção e desenvolvimento humano – modos comunitários arraigados por possibilidades de viver não hegemonicamente - muitas vezes são invisibilizados pela absolutização da igualdade. Assim, sobre o ponto da invisibilidade da diferença Christoph Eberhar afirma o seguinte:

No encontro de culturas, por exemplo, consideramos o outro como nosso igual, englobando-o na categoria geral da humanidade, mas, ao mesmo tempo, a referência implícita a partir da qual nossa imagem de “humanidade” se constrói é no próprio ponto de vista. Dessa forma, os diferentes valores e modos de organização são explicitamente interpretados sendo iguais aos nossos (EBERHAR, 2004: 174).

O autor reflete que pressuposto da igualdade no mundo ocidental é apenas um *mito*. Desse modo, analisa o porquê da possibilidade de não ver o outro como diferente, assim, o pensar o outro parte de valores subjetivos e totalmente parciais, sem efetuar um exercício crítico de *reconhecer outra racionalidade*. O mesmo autor continua refletindo que a “originalidade é desqualificada e, muitas vezes, a imagem do outro, de seus valores, concepções e instituições, consiste em nada mais do que a imagem invertida e inferiorizada de nós mesmos e de nossos valores, concepções e instituições, (...)” (*Idem*). Inferioriza o conhecimento, por exemplo, o conhecimento jurídico fora do sistema europeu. Questiona-se se os direitos humanos positivados formados a partir dos pressupostos do direito ocidental consagram qualquer modo de *emancipação* para esses povos. Uma das hipóteses questionadas podem ser: “pensar de forma fundamentalmente plural, reconhecendo que pode haver escolhas fundamentalmente diferentes que os homens fizeram para pensar sobre suas vidas e se organizar” (EBERHAR, 2004: 176).



Eberhar coloca a questão que uma possibilidade emancipatória, como é tentada refletir neste artigo, não intenta simplesmente no reconhecimento, por exemplo, dos povos indígena, pois muitas vezes o objeto estudado é completamente outro, não sendo análogo a culturas diferentes. Desse modo, sobre o encontro dialógico e intercultural o autor reflete que é “um processo que também demanda a invenção de uma nova linguagem, na medida em que não podemos nos contentar com colocar tudo de volta no quadro legal, como se fosse um referente máximo” (EBERHAR, 2004: 196).

A invisibilidade das diferenças, desse modo, é tida por um modo de opressão. A indiferença ou *normatização* pela *via hegemônica* é um modo de *violência simbólica*. Deste modo, os movimentos sociais podem (ser mais bem sucedido, a nível teórico) proporcionar reivindicações de “baixo para cima”, com o intuito de horizontalizar as decisões políticas (SANTOS, 2003: 31).

É interessante, desse modo, conjugar com as reflexões feitas por Santos (2002: 31) que o conhecimento deva ser sempre contextualizado e deva ser finito, pois a tradição é mutável, ela não é absoluta nem infinita, dessa maneira. Assim, o autor reflete o seguinte:

A teoria crítica pós-moderna parte do pressuposto de que o conhecimento é sempre contextualizado pelas condições que o tornam possível e de que ele só progride na medida em que transforma em sentido progressista essas condições. Por isso, o conhecimento-emancipação conquista-se, assumindo as consequências do seu impacto. Daí que seja um conhecimento prudente, finito, que matem a escala das acções tanto quanto possível ao nível das escalas da consequência.

Importante ressaltar a afirmativa do autor que o “conhecimento-emancipação não aspira a uma grande teoria, aspira sim a uma teoria da tradução que sirva de suporte epistemológico às práticas emancipatórias, todas elas finitas e incompletas e, por isso, apenas sustentáveis quando ligadas em rede” (SANTOS, 2002: 30). Essa afirmativa leva a refletir que o *conhecimento-emancipação* não deva ser trazido para uma esfera *absoluta*, mas que dialoga e seja refletida criticamente, por exemplo, com o conhecimento hegemônico, por exemplo, com as propostas de *direitos humanos*.

Faz-se, nesse sentido, uma ligação com os diagnósticos de Nancy Lesko e Leslie Rebecca Bloom (1998) que trabalham sobre a educação multicultural e a questão da formação e da crença no conhecimento ocidental. Deste modo, as autoras refletem



criticamente sobre como é feita a construção do conhecimento ocidental e como estas posições podem dificultar nas questões que envolvam educação e multiculturalismo, e na forma como vemos o outro; em conformidade com a norma ou em desconformidade com a norma, por exemplo, por posturas corretas *versus* posturas incorretas.¹ A análise sobre o *conhecimento-emancipação* de Santos interliga indiretamente com a crítica que se fazem e como se compreende o conhecimento, assim, sumariamente e rasamente, os direitos humanos devam propor o diálogo e a desconstrução dos paradigmas certos e errados, em conformidade com a norma e desconformidade com a norma.²

Um ponto importante e crítico que se pode chegar no final do ensaio de Santos (2003), é que o direito em si não é emancipatório. O direito como emancipação social é uma concepção bastante ocidental (SANTOS, 2003: 11). Pois, é refletido, de uma maneira mais ampla, que situações são emancipatórias, e não instituições. As lutas e movimentos sociais, os modos de associativismo *cosmopolita subalterno* que procura na legislação mudanças legislativas, Políticas Públicas, por exemplo, como objeto de conseguir uma maneira de sair da invisibilidade, alcançar uma cidadania, ultrapassando a desigualdade e exclusão, sendo, possivelmente, medidas e possibilidades emancipadoras, uma mudança no quadro político. Essas motivações que pretendem a participação no jogo político são, talvez, processos que busquem a emancipação social (SANTOS, 2003: 71).

2 O direito é sinônimo de “liberdade”? Reflexão crítica sobre a possibilidade “emancipatória” do direito e da liberdade individual.

¹ A ecologia dos saberes proposta de Boaventura de Sousa Santos propõe: “criar uma forma de relacionamento entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento. Consiste em conceder «igualdade de oportunidades» às diferentes formas do saber envolvidas em disputas epistemológicas cada vez mais amplas, visando a maximização dos seus respectivos contributos para a construção «outro mundo possível», ou seja, de uma sociedade mais justa e mais democrática, bem como uma sociedade mais equilibrada em suas relações com a natureza. A questão não está em atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas antes em permitir uma discussão pragmática entre critérios de validade alternativos, uma discussão que não desqualifique à partida tudo o que não se ajuste ao cânone epistemológico da ciência moderna” (SANTOS, 2006: 100).

² O autor reflete que: ao “desvendar a existência de uma globalização alternativa, contra-hegemônica, a sociologia das ausências mostra que o novo universalismo é simultaneamente excessivo e fraudulento. Emergem, assim, duas formas principais de justiça social, dignidade, respeito mútuo, solidariedade, comunidade, harmonia cósmica da natureza e sociedade, espiritualidade, etc. No nosso mundo, o universalismo existe apenas como uma pluralidade de aspirações universais, parciais e competitivas, todas elas ancoradas em contextos particulares. O reconhecimento da relatividade destas aspirações não implica relativismo; simplesmente amplia o que John Dewey (1960) denominou de «conversão da humanidade», ao dar visibilidade e credibilidade a conflitos localizados entre aspirações universais e globais alternativas” (SANTOS: 2006, 104).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

Por uma perspectiva mais ocidentalizada, mas que ajuda a refletir sobre a questão da cidadania política e emancipação. A emancipação está ligada com possíveis transformações sociais e políticas, que no mundo ocidental as vezes é traduzida por *direitos humanos* (talvez não seja a melhor nomenclatura), pois a transformação proporciona, então, por possibilidades de ultrapassar a exclusão e a desigualdade, por lutas sociais, e pretende, assim, a nível teórico e prático, modos de emancipação social, modos de estar não hegemonicamente consagrados, prezando a alteridade. As várias formas de diferença, por exemplo, processos criativos de manutenção e desenvolvimento humano – modos comunitários arraigados por possibilidades de viver não hegemonicamente, e muitas vezes esses processos são invisibilizados. A opressão é tida, também, pela invisibilidade das diferenças. A indiferença ou *normatização* pela *via hegemônica* é um modo de *violência*. Deste modo, os movimentos sociais podem (ser mais bem sucedido, a nível teórico) proporcionar reivindicações de “baixo para cima”, horizontalizar as decisões políticas (SANTOS: 2003, 31). Nestas circunstâncias, e a caracterização desta nova democracia, é tida por uma luta política para possibilitar um acesso pelos cidadãos do poder decisório, retirar o monopólio estatal e proporcionar uma democratização das atividades de coordenação do Estado (SANTOS, 2003). Destaca-se, a “nova” teoria da democracia a importância da participação para a inclusão social e ultrapassar, por exemplo, o fascismo social.

Também, para tentar ter uma leitura mais crítica das teorias da democracia e menos retórica, pode ser interessante conjugar as concepções da nova cidadania como os princípios da comunidade. Sendo assim, Santos reflete, a título ilustrativo, sobre os princípios da comunidade, a partir das idéias de Rousseau, que seria “a obrigação política horizontal e solidária de cidadão a cidadão. Segundo ele, é esta obrigação política originária, a que estabelece a inalienabilidade da soberania do povo de que deriva a obrigação política com o Estado” (2006: 327).

O mesmo autor reflete que através do pensamento jurídico moderno ocidental, é dito pela sociedade internacional, o *espaço* do legal (o que é correto, aceito pela direito internacional público) e o *espaço* do ilegal (do incorreto, que transgride a ordem, uma ordem que supostamente defende a dignidade da pessoa humana). Então o que não é



concentrado na ordem legal é tido como estranho, que deva continuar marginalizado.³ A dicotomia legal e ilegal deixa, segundo o autor, um *mar* de possibilidades e experiências, existindo uma linha abissal negando outras experiências, que ultrapassa esse binómio legal/ilegal, pois tudo que não estaria nessa epistemologia do direito ocidental seria tido do domínio do a-legal, do fora da lei, do *selvagem* (SANTOS, 2006:75). O campo dessa legalidade permite a chamada da população (das camadas populares) para uma maior integração ao político, busca uma participação, ou pretende a manutenção do poder pelas elites locais (coligadas as elites transnacionais)? No caso Africano, a busca dessa legalidade pretende um processo de formalismo, manutenção do poder ou um chamamento do povo para a construção de uma democracia nos moldes mais próximo dos ocidentais, próximo da ordem internacional dos direitos humanos. Esses questionamentos não têm uma resposta clara, ainda mais numa reflexão puramente teórica, mas a busca de uma legalidade e de um forjamento de uma ordem, de um *Conhecimento-Regulação*, para a manutenção do poder por interesses das elites, não traz o conhecimento, pelo modo *Conhecimento-Emancipação*, é muito pelo contrário, é um prolongamento de *velhos* autoritarismos como novas facetas.

As linhas abissais, então, dividem dois lados (composições humanas sociais e culturais distintas), historicamente não fixos, mutáveis, um lado soberano e outro lado subalterno. Ou seja, coloca um lado munido de certo poder, que domina o outro pelo autoritarismo e pela arrogância, tornando fixo nessa conjuntura, nos quais historicamente não tem laços e sendo impossíveis fazer comparações, e o outro, o subalterno tido como marginalizado, tradicional, no sentido distinto de *moderno*. Suprimindo uma suposta auto-determinação material. O *lado soberano* analisa o *outro lado* como inferior, o primeiro lado acredita que o segundo é uma ameaça, pois pode trazer a desordem ao lado *moderno, civilizado e racional*, reflete que a eliminação da *linha* não está a ocorrer, e sim, a divisão está sendo *mais fortalecida*:

Historicamente, as linhas globais que dividem os dois lados têm vindo a deslocar-se. Mas em cada momento histórico, elas são fixas e a sua posição é fortemente vigiada e guardada, tal como sucedida com as linhas da amizade. O primeiro teve lugar com as lutas anticoloniais (...). Durante algum tempo, o paradigma da apropriação/violência parecia ter chegado ao fim, e do mesmo

³ Sousa Santos analisa que o outro lado da linha, outros modos de conhecimento, englobando o direito, “compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (SANTOS, 2008: 75).



modo a divisão abissal este lado da linha e o outro lado da linha. Cada uma das duas linhas globais (a epistemológica e a jurídica) pareciam estar a movimentar-se de acordo com a sua própria lógica, mas ambas na mesma direcção: os seus movimentos pareciam convergir na retração, e finalmente, na eliminação do outro lado da linha. Contudo, não foi isto que aconteceu, como mostra a teoria da dependência, a teoria do mundo moderno, e os estudos pós-coloniais (SANTOS, 2008: 78).

2.1 “Direitos humanos positivados” versus “direitos humanos não positivados”. Direitos humanos são sinónimos de uma política contra-hegemônica (possibilitam uma política progressista)?

Na questão mais específica sobre os direitos humanos, eles são muitas vezes invocados como uma *ordem de justiça* (justeza). Paulo Barreto reflete que o conceito de *direitos humanos* reflete a noção de *cosmopolitismo* para o direito no pensamento moderno iluminista ocidental, sendo que:

A expressão pode referir-se a situações sociais, políticas e culturais que se diferenciam entre si, significando muitas vezes manifestações emotivas face à violência e à injustiça; na verdade, a multiplicidade dos usos da expressão demonstra, antes de tudo, a falta de fundamentos comuns que possam contribuir para universalizar o seu significado e, em consequência, a sua prática (BARRETTO, 2004: 288-289).

A proclamação dos direitos humanos, nesta perspectiva, esbarra de uma noção de justeza, muito particular e subjetiva, ligando a *cultura* da liberdade individual e do universalismo. Assim, muitas vezes o chamamento dos direitos humanos liga-se uma luta contra o certo tipo de *injustiça* e *violência*.

Paulo Barreto afirma que no pensamento social hodierno, muito defendida pela teoria política liberal, os direitos humanos são tidos como *normas fundamentais*, setas a ser seguidas. Desse modo, muitas vezes é imprescindível a proclamação de normas internacionais de direitos humanos pelos Estados que querem fazer parte da *comunidade internacional*, ou seja: os Estados que ratificam as normas de direitos humanos são tidos como povos *justos*, *civilizados*, segundo a interpretação do autor sobre os ensinamentos de Rawls (BARRETTO, 2004: 289). Muitos autores, assim, refletem os direitos humanos como defesa da *dignidade da pessoa humana*. Não decompõe a dignidade humana, trazem ela de maneira formal e abstrata. Essa argumentação como algo



universal e que busque a dignidade humana é trazida por uma visão que é muito repercutida pelos países do Norte.⁴

Amartya Sen reflete os direitos humanos como um princípio primordial. Os direitos humanos para esse autor estão tidos como um *instrumento* da liberdade. Critica as teses do relativismo cultural, no contraponto coloca que a liberdade não é um valor ocidental. Ele defende através de dados históricos que a liberdade é muito defendida por vários teóricos asiáticos. Utiliza a palavra liberdade para luta contra o autoritarismo de Estado. Boaventura de Sousa Santos defende que a liberdade individual é um valor construído por meio da modernidade européia. Esta liberdade defendida por Amartya Sen preocupa-se com outros modos de estar democraticamente. O autor defende que sim, alega que é muito importante os processos participativos para a liberdade, todavia ele critica o autoritarismo de Estado. Mas outros autores constataam que mesmo a democracia representativa pode ter espaço para processos de autoritarismo, como defende Boaventura de Sousa Santos na tese sobre o fascismo social (2003). Defende a seguinte tese: que os direitos humanos são uma matriz das liberdades, ou seja, a liberdade é necessária para o desenvolvimento humano. Compreende a importância desta tese para um modelo civilizacional. Defende que o modelo civilizacional é fundado na liberdade, do tipo liberdade individual (*vide* SEN, 2010: 292-317).

O autor no início do capítulo *Cultura e direitos humanos* (SEN, 2010) vem analisando três críticas feitas aos direitos humanos, que atacam os direitos humanos. A primeira é sobre o problema da legitimidade, *crítica da legitimidade*. Nessa crítica, o autor rebate argumentando que não há direito sem uma legislação prévia, não há existência do direito sem lei. A argumentação do autor é que os direitos humanos, no caso, devam ser ensinados e incorporados, a lei vem para educar o povo (SEN, 2010: 292-293). Essa tese defende que o *comportamento social* é trazido exteriormente, não se

⁴ Flávia Pioversan identifica que a “concepção contemporânea de direitos humanos caracteriza pelos processos de universalização e internacionalização destes direitos, compreendidos sob o prisma de sua indivisibilidade” (PIOVERSAN, 2004: 57). Paulo Barretto continua a defender um valor universal sobre a dignidade humana, porém, já possui uma visão um pouco mais crítica, pois alega que os direitos humanos devam ultrapassar uma perspectiva individualista de liberdade individual, atacando que os direitos humanos não devam vigorar unicamente sobre este ponto de vista, assim reflete que: a “concepção individualista do ser humano cede lugar à concepção moral do homem como ser social, que tem direitos concretos a serem assegurados pela sociedade. Introduz-se, assim, na temática sobre os direitos humanos, a análise do papel do Estado Democrático, entendido como única formação institucional asseguradora de sua eficácia” (BARRETTO, 2004: 306). Os direitos humanos estão como *setas* para os Estados e governos como concepções de *bom, justo e democráticos*.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

defende a absolutização, a negação das mutações comportamentais, mas a incorporação exterior pode muitas vezes vir de processo autoritários, como o colonialismo e as várias formas de imperialismo. Na continuação da defesa, da crítica da legitimidade, o autor argumenta que os direitos humanos concebem no campo da ética, afirma que pode haver contextos que as *leis* estão em desconformidades com as *normas de direitos humanos*. Nesse ponto, pode-se refletir que ele defende que as *leis* têm que ser pensadas na racionalidade da liberdade. Assim, ele coloca a questão na seguinte esfera, no que tange a contra-crítica da legitimidade dos direitos humanos,

como um conjunto de pretensões éticas, as quais não devem ser identificadas com direitos legais legislados. Mas essa interpretação normativa não precisa anular a utilidade da ideia de direitos humanos no tipo de contexto no qual eles são comumente invocados. As liberdades que são associadas a direitos específicos podem ser o ponto de enfoque apropriado para debate, Temos de julgar a plausibilidade dos direitos humanos como um sistema de raciocínio ético e como a base de reivindicações políticas (SEN, 2010: 295).

Defende uma moralidade, defende os direitos humanos como uma busca pelo *bem comum*. Voltando, dessa maneira, os direitos humanos como uma questão de justiça. As outras críticas feitas aos direitos humanos, denominadas por Amartya Sen, são a *crítica da incoerência* e a *crítica cultural*. A contra-posição da *crítica da coerência* são que os direitos humanos são comuns a todas as pessoas, traz uma visão universal deles, alega que como os outros direitos não são muitas vezes cumpridos (efetivados), os direitos humanos, também, não são. Ligando-se a exigência dos direitos humanos ao bom senso. Na contra-posição da terceira crítica, alega que a liberdade é um valor consagrado, também, no continente asiático (SEN, 2010: 295-299).

Os direitos humanos são utilizados e racionados pela politização dos direitos, como um acesso a uma ideologia política, como acesso à política. Ele pode ser utilizado por uma visão hegemônica e contra-hegemônica (SANTOS, 2004). Pode estar ligada a uma força imperialista ou pode estar ligada a forças mais próximas as questões emancipatórias.

Amartya Sen observa que:

O argumento *em favor* das liberdades básicas e das formulações associadas a direitos baseia-se em: 1) sua importância *intrínseca*; 2) seu papel *consequencial* de fornecer incentivos políticos para a segurança econômica; 3) seu papel *construtivo* na gênese de valores e prioridade. O argumento vale



tanto para a Ásia como para qualquer outro lugar, e descartar essa asserção alegando uma natureza especial dos valores asiáticos não sobrevive a um exame crítico atento (SEM, 2010: 316).

Amartya Sen defende a liberdade com um possível valor universal, todavia, não reflete sobre a liberdade, não a decompõe. Um ponto interessante que se pode refletir, a partir também de Sen, é que as *tradições* não são imutáveis, elas modificam-se ao longo do percurso histórico, modificam conforme as estruturas sociais e políticas. O *autoritarismo político* sofrido, supostamente, na Ásia e África pós-colonial pode ser sofrido por meio de vários interesses políticos, econômicos hegemônicos e por uma suposta busca da liberdade. A globalização hegemônica proporciona a manutenção e desenvolvimento de certo *autoritarismo*, na pretensa busca por liberdade. O autor liga direitos humanos muito com a idéia de *desenvolvimento como liberdade*, compreendendo o liberalismo para o direito como algo universal; ele também, não analisa criticamente sobre o autoritarismo através do conhecimento e de outros modos de autoritarismo que liga ao fascismo social denominado por Sousa Santos, que se segue: no “nosso tempo, o perigo é a ascensão do fascismo como regime social. Contrariando ao fascismo político, o fascismo social é pluralista, coexiste facilmente com o Estado democrático, e o seu espaço-tempo privilegiado, em vez de ser o nacional, é simultaneamente local e global” (SANTOS, 2006: 180).

Os governos autoritários podem estar entrelaçados com interesses de manutenção de poder das elites locais e de modo hegemônicos de organização social e política. Modos hegemônicos de manutenção do poder, que muitas vezes é afastado dos interesses mais populares. O popular fenômeno globalização hegemônico traz muitas vezes a *legitimidade* de Estados autoritários que respeitem formalmente os direitos humanos. Desse modo, Aldullahi A. Na-Naím reflete mais especificamente que é pouco mensurável, a realidade dos catálogos de direitos humanos nos países pós-coloniais, pois as *normas* dos direitos humanos espelham uma estruturação colonial, ou seja, autoritária e repressora.⁵ Assim, reflete o seguinte:

⁵ O autor alerta que o sistema colonial não assegura a proteção dos direitos. Os *cidadãos* dos Estados coloniais não tinham as mesmas garantias asseguradas que os cidadãos das metrópoles, importante ressaltar a seguinte passagem: enquanto “os regimes políticos pré-coloniais africanos sejam avaliados do ponto de vista dos direitos humanos, é claro que o colonialismo foi incapaz de criar e sustentar as instituições e os processos necessários para proteger os direitos. Portanto, independência geralmente significa a transferência de controle sobre as estruturas autoritárias de poder e processos de governo, de senhores coloniais para elites locais” (ANNA’IM, 2004:441). É refletido que o processo de libertação



Uma vez que o Estado recentemente independente em geral perdeu a presença efetiva na maioria do seu território, as elites dominantes tendiam a focar o aparato governamental e o sistema de patronagem. Eles também se esforçaram por manter o apoio dos líderes-chaves tradicionais, em vez de buscar legitimidade popular e responsabilidade do povo em geral. Com sua integridade territorial preservada principalmente por meio de sua participação nas Nações Unidas e na Organização da Unidade Africana, a segurança do Estado tornou-se a segurança do regime do poder (...), os governos pós-coloniais tenderam a utilizar métodos autoritários para controlar as divergências políticas por meio dos mesmos mecanismos políticos e institucionais inicialmente estabelecidos pelas metrópoles e mantidos por vários ciclos de governos “nativos” desde a independência (ANNA’IM, 2004:442).

nacional na África desenvolveu um percurso de estadualização, de uma certa maneira houve *prolongamento/continuação* do projeto da modernidade na África. Boaventura de Sousa Santos traz marcadamente, um ponto reflexivo, sobre a questão do imperialismo de maneira geral. Preliminarmente, o modo imperialista nega a subjetividade do outro. Então, o sociólogo, reflete que o colonialismo/dominação, ibérica e britânica, por exemplo, negaram a subjetividade do outro, dos povos colonizados, pois eles não conseguiram vislumbrar a similitude da subjetividade *selvagem* das suas subjetividades, *subjetividade hegemônica*, “(...) é negada pelo ‘facto’ de não corresponder a nenhuma das subjetividades hegemônicas da modernidade em construção: o indivíduo e o Estado” (SANTOS, 2005: 139). Santos continua a analisar esta questão, no processo de não reconhecimento do outro, como segue: “(...) o outro não é um verdadeiro indivíduo porque o seu comportamento se desvia abissalmente das normas, da fé e do mercado. Tão-pouco é detentor de subjetividade estatal, pois que não conhece a ideia do Estado nem a lei e vive segundo formas comunitárias, pejorativamente designadas por bandos, tribos, hordas, que não se coadunam nem com a subjetividade estatal, nem com a subjetividade individual” (SANTOS, 2005: 139).

Neste sentido, é interessante a ideia de Lévi-Strauss parafraseada por Sousa Santos: a “paridade epistemológica entre as duas disciplinas passou a ocultar a assimetria que Lévi-Strauss eloquentemente denunciou ao afirmar que nós pudemos transformá-los em nossos selvagens, mas eles não podem transformar-nos em seus selvagens” (SANTOS, 2005: 143).

Sousa Santos, assim, reflete que a percepção da cidadania e do Estado é fruto da modernidade iluminista e consiste, sumariamente, na seguinte assertiva: “a cidadania é atribuída a indivíduo pelo Estado de que são nacionais, pelo que em princípio não há cidadania sem nacionalidade e vice-versa” (SANTOS, 1995:338). No fundo, esta discussão sobre os direitos humanos na África retoma o exercício de repensar autoritarismo, modos de conhecimentos, discursos sobre a verdade e culturas (processos e *status* de *civilizações*) produzidos por vários cantos do mundo, reflete sobre os *processos* de *tradução* de reconhecer o outro, ou seja, não traduzir o outro com as suas próprias referências. Friedman (2006) relata que este, a Europa, não reconhece o outro. Que efetua a subjugação do outro. Esta análise está inserida nas posições binárias, do *conhecimento ocidental*, como moderno/tradicional, traduzindo por expressões, “civilizado/primitivo, branco/negro, artista/artesão, arte/magia” e, pela conotação que estas expressões traduzem, bem como: “persistem hoje em dia, contribuindo para o mito difusionista eurocêntrico segundo o qual a Europa busca a inovação, o Resto busca a imitação; a Europa é moderna o Resto é matéria-prima para a modernidade e o modernismo da Europa” (FRIEDMAN, 2006: 104). A autora relata sobre a normatividade de reconhecer a artistas europeus com a predileção de “artista”, de construtores de “obra de arte”, na outra esfera, os africanos, por exemplo, são tidos como artesãos e suas “obras” (deveria estar em museus etnográficos), ela exemplifica que Picasso (e outros) tenha indigenizado a arte africana. Assim, essas relações entre arte/artesão é a confusão entre estes termos, relembra o conflito do que o ocidente chama de direito aquele baseado na sua Cultura Jurídica e o persiste em comparar o direito (ocidental) do direito do mundo extra-ocidental.



O mesmo autor reflete que a globalização prolonga o *veículo* da colonidade, pois apesar dos Estados pós-coloniais africanos possuírem soberania formal, “a globalização tornou-se um veículo da recolonização”,

a verdadeira ironia da continuidade das relações de poder coloniais é que a confiança na proteção legal dos direitos humanos tornou-se uma força conservadora, minimizando riscos de mudança no *status quo* pela inadequação de sua abordagem lenta, gradual e centrada no Estado (ANNA’IM, 2004: 445).

Assim, a *luta* pelos direitos humanos na África relaciona-se muitas vezes pela manutenção da colonidade, pelos vários modos que a *globalização* atua. O autor analisa que a suposta implementação dos direitos humanos no continente africano, de modo geral, não ocorre do mesmo modo que ocorre no Norte.⁶

Boaventura de Sousa Santos, neste sentido, reflete sobre outros modelos que insurgem contra a uniformização e de processos *corretos* de encontro de um modelo possível de emancipação. Então, o autor reflete que pode haver outros modelos de globalização que posicionem uma posição contrária aos interesses hegemônicos. O Fórum Social Mundial é um exemplo de discussão e crítica ao modelo hegemônico transnacional, o Fórum é um espaço de reflexão de experiências subalternas. Assim, o autor exprime a importância sobre, do que ele chama de *Cosmopolitismo subalterno insurgente*, que exprime a idéia que grupos marginalizados, oprimidos (grupos subalternizados) de se organizarem, de maneira transnacional, reivindicando as duas

⁶ O autor reflete que os direitos humanos nos países do Norte (nos Estados *desenvolvidos*) são efetivados e defendido de maneiras diferentes que nos Estados pós-coloniais africanos. Ele reflete que deva-se rejeitar a aplicação dos direitos humanos na África nos modos que ocorre nos países do Norte. Dessa maneira, o autor defende a importância de um reconhecer dos direitos humanos, não como uma maneira, totalmente moderna do nível do direito, mas defende que o princípio dos direitos humanos são devidos a cada ser humano, indiferentemente em relação a raça, sexo, religião ou nacionalidade (ANNA’IM, 2004: 447). Dessa maneira, interpreta-se que ele compreende os direitos humanos como preceito precípua da *condição humana*, relacionando um pouco com a interpretação liberal acerca desta matéria. Desvinculando os direitos humanos como uma construção cultural, todavia, Anna’Im analisa que os direitos humanos podem e são utilizados nos Estados africanos são, muitas vezes, utilizados como força de manobra, como um projeto de continuação de repressão e autoritarismo, como os fins muito assemelhados no colonialismo, mas, como uma roupagem de *globalização*. Também, alerta que os direitos humanos são *aplicados* de maneira completamente distinta nos Estados africanos. De uma certa maneira defende um certo modo de universalização através da condição da pessoa humana, pois afirma o seguinte: se “os direitos humanos devem ser verdadeiramente universais, o seu conteúdo normativo, bem como os mecanismos de implementação, devem refletir um consenso que emerge das experiências reais de todas as sociedades humanas, e, ao mesmo tempo, aceitar a diversidade e especificidade dessas experiências. Isto é, deve ser estabelecida a universalidade dos direitos humanos como premissa em relação a particularidades culturais e contextuais, em vez de se ignorar a existência ou a significância dessas condições específicas” (ANNA’IM, 2004: 447). Por fim ele não nega a legalidade dos direitos humanos nos países africanos, mas, também, reconhece que devam ser aplicados de maneiras diferentes e que deva ser perseguir os *direitos humanos* de maneira *extra-legal*.



causas, lutando pela redistribuição e/ou pelo reconhecimento, trabalhando a partir de formação de redes, por uma barreira ou contra processos de processos de uniformização e autoritários. Esta modalidade traçada pelo autor de globalização contra-hegemônica não pretende a uniformização e a igualdade absoluta (como é a interpretação do autor dos globalismo hegemônicos) e nem criação de modelos tidos como emancipatórios; desse modo, dá-se “um peso equivalente ao princípio da igualdade e ao princípio do reconhecimento da diferença, o cosmopolitismo insurgente não é mais que uma emergência global resultante das articulações/coligações transnacionais entre lutas locais pela dignidade, inclusão social autónoma, autodeterminação, com o objectivo de maximizar o seu potencial emancipatório” (SANTOS, 2006: 407).

3 Reflexão sobre a possibilidade progressista da política direitos humanos

O direito moderno é muitas vezes insuficiente para um senso altamente crítico em relação a formação e desenvolvimento do poder. O direito moderno ocidental, também, é muito arraigado, principalmente na prática jurídica, a valores consagrados a partir da modernidade iluminista, como a segurança jurídica e o individualismo. O modo como se coloca o direito, na prática jurídica, está muito ligada a forma, ao formalismo e a segurança pelo direito de maneira muito acentuadas.⁷ Wolkmer reflete que a atual crise paradigmática da *Ciência Jurídica tradicional* possibilita uma profunda análise da estruturação e teorias do *direito moderno ocidental*, passe-se a buscar *novas* (outras) “propostas epistemológicas fundadas no pluralismo jurídico legal interdisciplinar”:

A discussão e a articulação de um projeto alternativo que conduza a um ‘novo direito’ passa, hoje em dia, necessariamente pela definição de uma racionalidade emancipadora, pelo questionamento de valores e pela fundamentação de uma ética política que se funda na praxis comunitária, por o redescobrimto de um ‘novo sujeito histórico’ e, finalmente, pelo reconhecimento dos movimentos sociais e das práticas sociais como fontes geradoras do pluralismo jurídico (WOLKMER: 1991, 33).

Possibilitando (re)pensar os valores e o conhecimento, assim, pode-se refletir criticamente em outra racionalidade que impõe e preocupa-se com questões ligada a

⁷ Wolkmer reflete que a cultura liberal burguesa impôs uma maneira muito particular de pensamento e modo de vida (WOLKMER: 1991, 33). Boaventura de Sousa Santos reflete que a *Globalização* pode ser identificada como globalismo localizado (SANTOS, 2006).



problemática da *alteridade* e *racionalidade*. O autor afirma que uma nova cultura jurídica pluralista é a proposição de uma projeto de transformação das estruturas sociais, no qual possibilita um processo, um movimento, com o intuito de reflexão crítica sob a estrutura social e o monopólio repressivo das elites (WOLKMER: 1991, 33). Esse possível processo de análise crítica das instituições propõe uma ação emancipatória, participativa baseada na autonomia social; sendo que os processos de participação democrática e as lutas e movimentos sociais podem ser um ponto importante para novas propostas *democráticas* e pela luta contra a opressão e o autoritarismo social.

Amarta Sen (2010), em contra posição, defende a liberdade com algo que tem que ser bastante valorado, não decompondo essa tal liberdade. Esse autor reflete que a postura autoritária não é supremacia do continente Asiático, mas, não compreende (reconhece) outros modelos *democráticos* muito diferenciados do *modelo democrático hegemônico*. Defende que fora do mundo ocidental persegue-se a liberdade, defende a liberdade com um valor primordial do ser humano, nesse sentido, reflete que o direito busca a liberdade. Então, não se compreende a possibilidade dessa liberdade individual defendida por ele não ser um valor absoluto e universal. Assim, esta tese não possibilita de maneira muito profunda a busca por outro(s) *valor(es)* que não sejam a concepção de democracia que absolutiza a igualdade e possibilidade de fins abstratos a *todos(as)*.

Boaventura de Sousa Santos elucida se os *direitos humanos* continuarem a serem tidos como *modelos universais em abstratos*, eles levarão adiante a globalização hegemônica. Então, afirma que para os direitos humanos atuarem como uma força contra-hegemônica eles “têm que de ser reconceptualizados como interculturais” (SANTOS, 2006: 409).⁸

⁸ Boaventura reflete que os direitos humanos não são universais como modalidade de artefato cultural. Análise que somente transculturalidade é a relatividade das culturas, ou seja, os valores culturais (a cultura de maneira geral) de uma determinada sociedade tende a delimitar a sua *estruturação cultural* como algo *verdadeiro, correto*, “tedem a definir como universal os valores que consideram universais” (SANTOS, 2006: 410). Boaventura de Sousa Santos reflete que os direitos humanos são invocados por um projeto emancipatório, com o fracasso de algumas experiências contra-hegemônicas (ou anti-capitalistas), os direitos humanos são tidos, muitas vezes pelos movimentos sociais, como algo que possa possibilitar formas de lutas de redistribuição e de reconhecimento. Assim, questiona-se se os direitos humanos podem preencher o vazio da *experiência socialista* e de outras *experiências emancipatórias*; através da leitura de Boaventura de Sousa Santos (2006) reflete que a resposta poderia ser que a política



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Coloca-se, então, que os direitos humanos podem ser utilizados (assumir) por uma postura hegemônica, não possibilitando a autodeterminação dos povos (Shivji); em contra partida, os direitos humanos, também, podem ter uma postura mais progressista, se não tiverem relacionado a subjugação e a interesses hegemônicos e autoritários, e, ligados em conformidade com processos criativos, que não sejam pensados somente por *paradigmas ocidentais*.

4 Conclusão

Os direitos humanos são tidos como instrumento da liberdade, na discussão hegemônica (e liberal), por exemplo, Amartya Sen defende que a liberdade é um componente tanto europeu como asiático, assim, afirma que a busca pela liberdade não é um paradigma somente ocidental. Segundo este autor, o ser humano persegue a liberdade, defende esse *valor* como fucral para o seu desenvolvimento. Compreende-se a partir deste diagnóstico contrapostos com outra visão que busca uma revisão crítica sobre os direitos humanos e a tradução cultural, que este ponto de partida possui uma visão muito arraigada pelo eurocentrismo e não aprofundada sobre a possibilidade repressora (autoritária) imbuída no discurso dos direitos humanos. Os direitos humanos podem ser vistos como imposições, como outro tipo de *imperialismo*. Não se defende que a cultura deva ser *pura*, neutra. Todavia, a imposição não possibilita processos democráticos que fazem a população participar mais *ativamente* nos processos políticos. As posturas autoritárias podem vir das elites locais como das elites (e dos interesses) transnacionais. Boaventura de Sousa Santos defende a concepção de uma sociedade internacional emancipatória na qual não impere o autoritarismo, alega a formação *globalismo subalterno* que é tido pelo cosmopolitismo subalterno que procura um fim contra-hegemônico, na construção de processos emancipatórios, por exemplo, por meio da auto-gestão.

5 Referências Bibliográficas

WOLKMER, Antônio Carlos. “Pluralismo jurídico, movimientos sociales y prácticas alternativas”, in *El outro derecho*. Número 7, Enero 1991. ILSA, Bogotá.

dos direitos humanos pode ter um molde contra-hegemônico, todavia, ressalva que os processos tidos como emancipatórios não devam ser determinados, como conjunto, pela regulação estatal, que deva haver discussão, debate e proporcionar a aplicação de experiências *alternativas*.



SHIVJI, Issa G. *Perspectives on Human Rights – An Introduction*. Retirado de: rightstraining.fahamu.org/ocw/learning-for-change/introduction-to-human-rights/content/pdf

EBERHARD, Christoph, “Direitos Humanos e diálogos intercultural: uma perspectiva antropológica”, in César Augusto Baldi (org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PIOVESAN, Flávia. “A universalidade e invisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas”, in César Augusto Baldi (org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

AN-NA’IM, Abdullahi. “A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos”, in César Augusto Baldi (org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BARRETO, Vicente de Paula. “Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel?”, in César Augusto Baldi (org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

FRIDMAN, Susan Stanford, “Batendo palmas a uma só mão: Colonialismo, pós-colonialismo, e as fronteiras espaço-temporais do modernismo”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

LESKO, Nancy; **BLOOM**, Leslie Rebecca. “Close encounters: truth, experience and interpretation in multicultural teacher education”, in *J. Curriculum Studies*, 1998, vol. 30, No. 4 375-395.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Flávio Henrique Unes Pereira e Maria Tereza Fonseca Dias (org.), *Cidadania e inclusão social: estudos em homenagem À Professora Miracy Barbosa de Sousa Gustin*. Belo Horizonte: Fórum, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. “Poderá o direito ser emancipatório?”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 65 (Mai. 2003). Coimbra, p. 3-76.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. *Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos; **AVRITZER**, Leonardo. “Introdução: para ampliar o cânone democrático”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Porto: Afrontamento, 2003.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: 2010, Companhia das Letras.