Centro
de Referência
Paulo Freire

Este documento faz parte do acervo
do Centro de Referência Paulo Freire

acervo.paulofreire.org

InstitutoPauloFreire

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - MESTRADO

FELIPE BLEY FOLLY

DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO.
QUANDO A PEDAGOGIA DO *OUTRO* SUBVERTE O DIREITO DO *MESMO*.

CURITIBA
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - MESTRADO

FELIPE BLEY FOLLY

DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO.
QUANDO A PEDAGOGIA DO *OUTRO* SUBVERTE O DIREITO DO *MESMO*.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à conclusão do curso de Mestrado e à obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientadora: Professora Doutora Vera Karam de Chueiri.

CURITIBA
2011

TERMO DE APROVAÇÃO

FELIPE BLEY FOLLY

DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO.
QUANDO A PEDAGOGIA DO *OUTRO* SUBVERTE O DIREITO DO *MESMO*.

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, pela comissão examinadora composta pelas(os) professoras(es):

Orientadora:

Professora Doutora Vera Karam de Chueiri
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Membra:

Professora Doutora Roseli Fischmann
Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Membro:

Professor Doutor Celso Luiz Ludwig
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Curitiba, de de 2011.

EPÍGRAFES PARA QUEM LÊ (TAMBÉM) COM O CORAÇÃO

Puntos de vista, 1

Desde el punto de vista del búho, del murciélago, del bohemio y del ladrón, el crepúsculo es la hora del desayuno.

La lluvia es una maldición para el turista y una buena noticia para el campesino.

Desde el punto de vista del nativo, el pintoresco es el turista.

Desde el punto de vista de los indios de las islas del mar Caribe, Cristóbal Colón, con su sombrero de plumas y su capa de terciopelo rojo, era un papagayo de dimensiones jamás vistas.

Punto de vista, 2

Desde el punto de vista del sur, el verano del norte es invierno.

Desde el punto de vista de una lombriz, un plato de espaguetis es una orgía.

Donde los hindúes ven una vaca sagrada, otros ven una gran hamburguesa.

Desde el punto de vista de Hipócrates, Galeno, Maimónides y Paracelso, existía una enfermedad llamada indigestión, pero no existía una enfermedad llamada hambre.

Desde el punto de vista de sus vecinos del pueblo de Cardona, el Toto Zaugg, que andaba con la misma ropa en verano y en invierno, era un hombre admirable:

– El Toto nunca tiene frío – decían.

Él no decía nada. Frío tenía: lo que no tenía era un abrigo.

Punto de vista, 3

Desde el punto de vista de las estadísticas, si una persona recibe mil dólares y otra persona no recibe nada, cada una de esas personas aparece recibiendo quinientos dólares en el cómputo del ingreso per cápita.

Desde el punto de vista de la lucha contra la inflación, las medidas de ajuste son un buen remedio. Desde el punto de vista de quienes las padecen, las medidas de ajuste multiplican el cólera, el tifus, la tuberculosis y otras maldiciones.

(Eduardo Galeano, in *Patas Arriba: la escuela del mundo al revés*)

[Leminski diz:]
“Tão fácil ser semelhante,
quando eu tinha um espelho pra me servir de exemplo.”
(Paulo Leminski, *Pareça e* Desapareça, in *O Bandido que Sabia Latim*)

[Clarice concorda:]
"Eu antes tinha querido
ser os outros para conhecer
o que não era eu.
Entendi então que eu já
tinha sido os outros
e isso era fácil.
Minha experiência maior
seria ser o outro dos outros:
e o outro dos outros era eu!"
(Clarice Lispector, in *Para não Esquecer*)

[Warat conclui:]
“A dignidade se começa a perder
quando o homem não se atreve a compreender”.
(Luis Alberto Warat, in *A Rua Grita Dionísio*)

[Fanon não nega, mas...:]
“De vez em quando dá vontade de parar.
É duro investigar sobre a realidade.
Mas quando alguém mete na cabeça que quer exprimir a existência,
arrisca não encontrar senão o inexistente.”
(Frantz Fanon, in *Pele Negra, Máscaras Brancas*)

[Os cantores escoceses perguntam:]
What did you learn from your time in the solitary
Cell of your mind?
(Belle & Sebastian, música *The boy with arab strap*)

[E os músicos curitibanos respondem:]
“I've seen colors in movies black and white
I've looked up the sun, I've seen the sun
I've seen the future in the past
And woke up blind.”
(Wandula, música *Fallen Angels*)

[Jorge Drexler nos desafia:]
“Todos los altibajos de la marea
Todos los sarampiones que ya pasé
Yo llevo tu sonrisa como bandera
Y que sea lo que
Sea
Lo que tenga que ser, que sea
Y lo que no por algo será
No creo en la eternidad de las peleas
Ni en las recetas de la felicidad
[…] Y que sea lo que
Sea”
(Jorge Drexler, música *Sea*)

[E com Ney Matogrosso, por fim, profetizamos:]
“Deus salve a América do Sul
Desperta oh claro e amado sol
Deixa correr qualquer rio
Que alegre esse sertão
Essa terra morena, esse calor
Esse campo, essa força tropical
Desperta a América do Sul,
Deus salve essa América Central
Deixa viver esses campos
Molhados de suor
Esse orgulho latino em cada olhar
Esse canto e essa aurora tropical.”
(Ney Matogrosso, música *América do Sul*)

SONHOS PEQUENOS + DESEJOS MAIORES = COR(O)AÇÕES AOS PRÓXIMOS

De pessoas que atravessaram oceanos em tempos longínquos, porque nem ao menos plantar batatas parecia uma alternativa. Sobreviver em navios era a grande esperança, desesperada e despreparada. Imaginar o futuro era alto luxo. Inícios de um século de mil e oitocentos.

Resistir em seu próprio território, invadido, destruído, "aculturado", era a outra grande esperança, de outros humanos. Misturar-se aos invasores transpareceu o futuro provável, imposto em ameaças concretas.

E dessas duas raízes me pareço integrar a uma brasilianidade inesperada. Da ligação entre povos diversos, em rostos, falas, tristezas e esperanças, me componho e trago em mim desassossegos de quem sonhou um dia, quando criança, em ser pediatra, porque gostava de crianças.

Mas o tempo que passa trouxe consigo uma escolha diversa: estudar Direito. Desilusões, desmoronamentos internos e crises são termos que designaram essa trajetória teimosa, de quem um tanto acredita na transformação *com* e *pelo* Direito, mas que em outro tanto assume fatalidades de "um mundo teimoso que não quer colaborar"!

E no resumo disso, só posso esparramar-me em cordial gratidão à minha mãe, Neusa Maria Bley Folly, e ao meu pai, Wilson José Folly. Pois desde o começo, que não sabemos bem ao certo quando é, me apoiaram, não deixaram olhares serem apenas olhares e fizeram da esperança o tom da música. Agradeço a Vocês o infinito acolhimento e a infinita cumplicidade de quem alimenta e envia para o mundo. Agradeço a compreensão e paciência com meu mau humor nos últimos meses. Agradeço em Amor o indizível.

À Brenda Bley Folly, irmã em todos os níveis. Cúmplice em todas as jornadas. Por saber de meu des-humor matinal e não se importar. Por saber de meus risos e lágrimas. Por saber em Amor e isso bastar. Por isso tudo ser simples e complexo; por termos os laços fraternos e deles nem duvidarmos.

À Carolina Ribeiro Santana-Felipe Tenório Sampaio Cursino-Heloísa Fernandes Camara porque, embora sejam três, aqui não podem ser separados. Eles que me cativaram há mais de sete anos atrás... Revelaram-me para mim mesmo... Não desistiram de mim, mesmo quando minha família tinha tom de imaginação e

mesmo quando andei mais no “*Fantástico Mundo de Bobby*” do que com elas-ele. A Vocês, especiais em cada momento, pelos puxões de orelha, pelos sorrisos cúmplices, pelos carnavais, pela distância que só estreitou laços. Pela trans-amizade... Transcendente de cobranças, reveladora de um *Amor em Sol*, que brilha e aquece... e segue em expansão.

À Genevive de Oliveira Moreira, porque, mesmo sem saber, tirou sombras do meu caminho. Cobriu nossa amizade com risos. Soube das tristezas, também. É lugar de bom aconchego, de confissões suaves e cumplicidade. A ela, que nos ensina que “*nunca é tarde pra se aprender a andar de bicicleta*”, afinal, viver é desafio que exige coração com coragem, como o dela.

Ao Felipe Araújo Pupo. Meu encontro inesperado; de envolvimento tira-fôlego; e encantamento com partitura musical – do dó ao si, com bemóis e sustenidos. Porque me ensinou o significado do verbo “libertar-se”. E deu ao silêncio *leveza* e fez de minhas lágrimas *esperança*.

À Professora Vera Karam de Chueiri. Suas provocações que tanto me (des)orientaram, (des)silenciaram e (des)assossegaram. Porque seu ser transcende harmoniosamente qualquer maniqueísmo e qualquer pensamento-binário, sem fazer esforço algum. Conversar com ela é, antes de tudo, dialogar. É arriscar-se na travessia de rios perigosos onde *eu não tomo pé* e, ao invés de buscar uma margem segura, ter a coragem de mergulhar mais fundo, sem medo e, também, sem certezas. A Vera está *au-delà* da *orientação*! Ela está nos labirintos de caixas de banana de um sebo subterrâneo em Berlin, mesmo que a saída só encontrasse em um livro em alemão do Dussel! Ela está no compromisso com o ensino libertador, com a esperança nas lutas concretas dos Direitos Humanos. A Vera está na hospitalidade *à Levinas* que nos recolhe em sua casa aberta ao Outro (e oferece um suco de maracujá pra acalmar meus temores)! A ela, gratidão e respeito *Grenzenlos*.

Com grande apreço, agradeço à Professora Doutora Roseli Fischmann, quem conheci, em meio a lágrimas, durante sua espontânea homenagem feita ao Professor Enrique Dussel, em agosto de 2010, em nome das mulheres latino-americanas. Permaneço grato por aceitar o convite de caminhar pelos labirintos jurídicos, um tanto secos, e me auxiliar na busca de outras utopias com ajuda da Educação.

Especialmente ao Professor Doutor Celso Luiz Ludwig, porque desde a graduação nutro grande estima por seu saber livremente compartilhado, por sua calma e seu zelo no ato de *Educar desde a Exterioridade*. Agradeço seu aceite pelo convite de trilhar os caminhos errantes deste aluno.

Às(aos) amigas(os) do Mestrado.

À Diana Carolina Valencia Tello, que sentou num café comigo. Riu. Falou e me contou coisas da vida. Me revelou lados do mundo distante e me explicou, pacientemente, a filosofia de Osho e, sem saber, me fez preservar a ad-miração pelo mundo, que por um momento parecia querer se escapar dos meus olhos. Almoçar com ela no RU é achar boa graça do destempero do arroz, é saber da inspiração que o Todo ao redor oferece pra gente.

À Danielle Regina Wobeto de Araújo por contar *outra história*. Pela sua boa risada que invade os ambientes sérios do Direito e o peito quieto dos juristas. Suas histórias são outras, porque nos falam do mundo como ele é, de como enfrentar o desafio da vida de peito aberto, sem medo de sofrer por amor e sem medo de transcrever atas indecifráveis do século XVIII. Ela merece sempre um brinde, pois nos cativa sem saber, nos conquista em alegrias e tristezas... E vamos nos *amizadeando*!

À Giovanna Bonilha Milano, porque sabe “que desde que o samba é samba é assim”. Para mim, um exemplo na luta engajada por um Direito transformador e, por isso, sempre uma companhia importante e de resistência durante debates conservadores que acontecem por aí. Livrou-me do peso na consciência quando pensei estar sozinho... Quando na verdade, “quem desse samba não gosta é ruim da cabeça ou doente do pé”!

À Júlia Ávila Franzoni, Minas Gerais, Brasil. Porque me entregou com mãos de carinho o desejo da utopia viável e emprestou-me uma chave preciosa de sonhos factíveis nas letras de Hinkelammert. E com sua voz, sua enchente de risos, sorrisos e alegrias, doa à factibilidade “teórica” um tanto de alma real e derruba, de peito aberto, as distâncias que o ser humano médio inventa ao seu redor. Nada como um coração aberto e uma criança que acorda todo dia nosso espírito e nos leva para o mundo.

À Juliana Pondé Fonseca, que ensinou a todas(os) as(os) colegas e amigas(os) do PPGD/UFPR o poder da superação. Driblou com lágrimas, com

sorrisos, com fé, com desânimos, com muito otimismo e boa piada uma pedra no caminho, que muitos de nós simplesmente não estaríamos preparados pra encarar (ou teríamos nela fonte de inspiração). E também pela troca de ideias e músicas e por acreditar que "*um outro processo é possível*" dentro de um "*outro mundo possível*". Com ela, a *dogmática* foi pra festivais e quando viu, tinha se libertado e se tornado uma *propedêutica*!

À Maíra Silva Marques da Fonseca, por nossa grande parceria na apresentação de seminários! De Marx a Arendt descobrimos concepções de mundo próximas, desassossegos que nos movem e uma esperança concreta. Pelo seu encantamento natural que nos invade em forma de sorrisos espontâneos! Não esquecerei jamais suas dicas de formatação que muito facilitaram a batalha travada da diagramação. (Ctrl+Alt+"→")

À Micheli Mayumi Iwasaki, minha grande fonte de referências bibliográficas e de confiança na amizade que se constrói sem pedir favores. Guardo no coração suas contribuições tão espontâneas que até me emociono. Lembrou-se de mim quando viu o livrinho do PNDH-3 em Brasília, durante suas lutas de advogada popular; num ato de carinho me presenteou com "Que Fazer" de Paulo Freire; me emprestou com sabedoria "Educando para os Direitos Humanos"; e me passou a referência do terceiro volume do "Direito Achado na Rua – Direito Agrário". Sua calma cativante e sua cordialidade sincera temperam a alma de qualquer um incondicionalmente!

Ao Bruno Meneses Lorenzetto, porque por ser mais ranzinza do que eu (mas diga-se de passagem, com visceral fundamentação) até me chama de Poliana! Porque ele é Freud e eu Jung; porque *agambeneia*, enquanto eu *dusselio*; e mesmo assim, nem duelamos, mas, em nossa ranzinzice, achamos graça desse todo complexo que chamamos de (vira-)mundo em seu *Jetztzeit*.

Ao Daniel Wunder Hachem, presença essencial e escatológica nas horas em que as(os) dissertandas(os) precisavam de uma boa risada ou de um grito libertador!

Ao Dennis José Almanza Torres, que muito me revelou sobre o Peru e com quem tive importantes conversas sobre nossa América Latina, Mariátegui e outros sonhos de uma realidade utópica, mas em construção. Abraços saudosos a quem superou muitos desafios por estas terras!

Ao Rogério Tostes, que felizmente foi ao Direito nos contar outra História. Por sua dedicação e vontade de saber imensuráveis e por sua incansável ironia – delicada e de certeiros golpes!

Às(aos) Mestras(es) queridas(os) que me incentivaram nestes dois últimos anos, me enriqueceram larga e profundamente com saberes de esperança, sem pedir nada em troca. Ao nosso coordenador Professor Doutor José Antonio Peres Gediel, ao Professor Doutor Ricardo Marcelo Fonseca, ao Professor Doutor Luis Fernando Lopes Pereira, à Professora Doutora Katya Kozicki, ao Professor Doutor Abili Lázaro Castro de Lima, e ao Professor Doutor Clèmerson Merlin Clève.

À Professora Doutora Blanca Beatriz Díaz Alva, que me concedeu seu tempo para revisar a terceira parte deste trabalho. Sou grato pelo seu carinho, sua atenção, seu conhecimento compartilhado e todas as sugestões oferecidas. Seus cafés, suas histórias e sua visão latino-americana eu guardarei sempre na memória do peito!

À Professora Doutora Flávia Cristina Piovesan e à Professora Mestra Melina Girardi Fachin, que me acolheram cordialmente na disciplina “Direitos Humanos e Jurisdição Internacional” ministrada no programa de mestrado da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), das quais surgiram muitas das ideias, questionamentos e esperanças aqui escritas. À Professora Flávia um especial afeto, pois seu comprometimento com o Ensino *transformador* do Direito, seu otimismo consciente e seu “educar como ato de amor”, me valem como combustível para seguir acreditando!

Com zelo, carinho e respeito, agradeço especialmente às(aos) trabalhadoras(es) da vida prática do Programa de Pós-graduação em Direito da UFPR (PPGD/UFPR). À Laura, de quem mais roubei minutos, seja por eu ter aparecido por lá mais à noite durante o cumprimento de créditos, seja porque estudamos temas afins. Registro a ela um especial parabéns por ter finalizado sua especialização em Educação em Valores Humanos, costurando sempre muito bem a teoria e a prática. À Fátima, com seu suave sotaque inconfundível, sua presteza envolta em sorrisos sinceros, que traz mesmo no nosso frio curitibano, um calorzinho recifense para as almas que ficam por perto. À Rosana, com sua agilidade e desdobramentos múltiplos na hora de organizar os diversos eventos, sua

disponibilidade e certeza de “vou dar conta”. À Sandra por sua alegria e comprometimento... ainda mais quando se está a terminar um mestrado que me despertou admiração, com uma análise histórica a partir das letras de músicas de Chico Buarque! À Ana e à Cecília, com quem tive contato só no finalzinho desta etapa, mas já queridas. E por fim, mas só porque “as damas primeiro”, aos cavalheiros Luis Antônio e Marcelo. Ao Luiz, porque sem ele, ninguém daria *conta das contas* desses estudantes e professores(as) do PPGD (e com ele a gente aprende que nem sempre “dinheiro na mão é vendaval”); e ao Marcelo, que nos ensina que o mundo virtual pode ser usado a nosso favor, e com sua competência e tranquilidade nos faz acreditar que máquina e ser humano até podem conviver. A vocês todos, um enorme abraço com muito apreço!

À Jane Rocio, a sempre presente ajuda na Faculdade de Direito! A servidora no mais puro sentido do termo. A mão amiga e sempre disposta a ajudar e consolar!

À Poliana Tarasiuk Fylyk e à Silvia Negrão Khouri, porque nos encontramos em nosso sumiço. Sabemo-nos em nossa amizade sem fronteiras, na cumplicidade mesmo silenciosa e nos caminhos que sempre se entre-cruzarão.

À Denise Villarinho, que se tornou *subversivamente* minha amiga. Sua acolhida transpessoal, que me oferece a chance de *ver com olhos de ver*, é paz e fé nessa efemeridade chamada *vida*. Pelas horas fora do tempo, muito obrigado.

A um par de amigas(os) que me inspiram, mesmo que distantes por oceanos, porque acreditam na *transformação* do mundo. À Arianna Toricelli, à Julie Caron-Royer, à Letícia Largura Martins e ao Leonardo, e à Laura Colin Marangoni.

À Franciele Pereira do Nascimento. Por sua sempre consciente medida de otimismo. Por sua esperança na *extensão* como *comunicação freireana*. Pelo seu dom inevitável de cativar com a *transformação* que faz no mundo. A ela, por ter encerrado meu trauma de infância, quando, carinhosamente, me presenteou com uma tesoura para canhoto. Por me alegrar com sua pura alegria!

À Raquel Marco Sanchez, de quem aprendi a buscar sempre as razões etimológicas e mais profundas desse mundo que se (des)expressa em palavras, significados e significantes!

Às(aos) companheiras(os) do “Grupo de Estudos Bertolt Brecht”, que me despertaram sabores da sensibilidade do teatro. Da peça que se constrói atenta ao mundo e tenta transformá-lo. À Viviane Humphreys Stonoga, à Hanelise Marzall, à Stela Reinehr, à Thaisa Pinheiro, ao Jul Leardini e ao Alcione Janeiro. Protagonistas do bom humor e da boa risada!

Agradeço a todos os integrantes dos Núcleos de Pesquisa do PPGD/UFPR dos quais participei: Constitucionalismo e Democracia; Núcleo de Estudos Filosóficos; e Núcleo de Estudos em Direito Civil – eixo de pesquisa em Metodologia e Ensino Jurídico, que pautaram minhas pesquisas resultantes neste trabalho. Com especial agradecimento às(aos) respectivos coordenadoras(es) Professora Doutora Vera Karam de Chueiri; Professor Doutor Celso Luiz Ludwig; e Professora Doutora Rosalice Fidalgo Pinheiro.

A todos os integrantes do Fórum Permanente de Educação em Direitos Humanos do Paraná (FOPEDH-PR), que fazem isso tudo valer a pena! Especial agradecimento àqueles que se empenharam para tornar factível o II Seminário Estadual: à Clarice Metzner, à Renária Moura, à Ednubia Ghisi, à Ana Margarida de Leão Taborda, à Tânia Stoltz, à Jocieli Majewski, à Elisabete de Oliveira, ao Evandro de Nadai Sutil. Especial, também, o otimismo e suporte dado pelo Ministério Público do Estado do Paraná, através dos promotores de justiça Marcos Bittencourt Fowler e Alberto Vellozo. À nossa super-assessora, sem a qual nada teria caminhado, Giovanna Falvo. E o sempre incondicional apoio do PPGD/UFPR, através do ensino militante do Professor José Antonio Peres Gediel e da Professora Vera Karam de Chueiri.

Às(aos) companheiros(as) do Centro de Estudos Jurídicos (CEJUR), em nossa gestão “Leminski”. Pelo comprometimento e vontade de fazer. Descobri ali a importância do trabalho em equipe, da colaboração e da responsabilidade engajada e feliz. Às queridas e especiais amigas Marília Pedroso Xavier e Luciana Pedroso

Xavier, pois dedicam-se com sinceridade e comprometimento. Aos queridos constitucionalistas José Arthur Castillo de Macedo e Miguel Gualano de Godoy, exemplos de pensadores dedicados à *transformação* do Direito Constitucional, pela fundamentação filosófica precisa e pelo protesto engajado. À Fernanda Bernardo Gonçalves, nosso orgulho por sua dedicação e que já faz uma diferença *democraticamente radical* na Procuradoria do Estado. Ao querido William Soares Pugliese, nosso membro da gestão por adoção, por sua fala sempre cordial e otimista e por ter aceitado o desafio de estudar Paulo Freire comigo. Outra vez à preciosa Juliana Pondé Fonseca, pelos seus ensinamentos concretos de que tudo está aí para superarmos e fazermos melhor!

[...]

Estas reticências cumprem meu papel aqui. Falam a você que as lê, que não dou conta do que eu queria ter dito. São o espaço vazio cheio de coisas-a-serem-ditas, mas que por enquanto pertencem aos sentimentos profundos do peito e da alma. São o *ser* mesmo *não-sendo*. São minhas palavras (talvez meus pensamentos), que agora, pertencem a você, a todos, todas e, também, a ninguém.

A gente às vezes tem vontade de ser
Um rio cheio pra poder transbordar
Uma explosão capaz de tudo romper
Um vendaval capaz de tudo arrasar

Mas outras vezes tem vontade de ter
Um canto escuro onde poder se ocultar
Um labirinto onde poder se perder
E onde poder fazer o tempo parar”
(Vinícius de Moraes e Toquinho, canção *Fogo sobre Terra*)

SUMÁRIO

RESUMO.....XVI
ABSTRACT.....XVII
INTRODUÇÃO – APORTES ONÍRICOS INICIAIS.....1

PRIMEIRA PARTE – REVOLUÇÕES E PODER POPULAR.....17
1.1. FUNDAMENTAÇÃO INICIAL.....17
1.1.1. ESTRUTURAS DE UM PROBLEMA-SOLUÇÃO.....17
1.2. SOBRE REVOLUÇÕES.....27
1.2.1. BREVE EXCURSO SOBRE A REVOLUÇÃO HAITIANA.....38
1.2.2. REVOLUÇÕES DE UM TEMPO-QUE-CORRE-COLETIVO.....48
1.3. SOBRE TRANSFORMAÇÕES.....57
1.4. QUESTIONAMENTOS (E CONCLUSÕES) INTERMEDIÁRIOS.....63

SEGUNDA PARTE – DIREITOS HUMANOS PARA ALÉM-TOTALIDADE.....69
2.1. O *OUTRO* (QUE NOS INTERPELA, NOS RESPONSABILIZA E NOS TRAZ À VIDA).....72
2.2 QUANDO A *ALTERIDADE* NÃO É, A *ALIENAÇÃO* SE APRESENTA.....80
2.3. A CORAGEM QUE EMERGE DA ALTERIDADE.....91

TERCEIRA PARTE – EDUCAÇÃO PARA O OUTRO – ALÉM-MESMO.....104
3.1. DIREITOS HUMANOS↔EDUCAÇÃO: SOBRE PROGRAMAS E PREPOSIÇÕES.....104
3.2. EDUCAÇÃO, OU COMO IR PARA O MUNDO.....110
3.2.1. TOTALIDADE E EXTERIORIDADE.....113
3.2.2. FUNDAMENTOS FREIREANOS DE UMA EDUCAÇÃO PARA A EXTERIORIDADE.....117
3.3. SOBRE DIREITOS HUMANOS, INCOMPLETUDES E IMPUREZAS.....123
3.3.1. FUNDAMENTOS (QUESTIONÁVEIS) DOS DIREITOS HUMANOS.....123
3.3.2. DA LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE.....128
3.3.3. UNIVERSALISMO vs. PARTICULARISMO; ABSOLUTISMO vs. RELATIVISMO?.....134
3.3.4. VISÃO COMPLEXA!.....137
3.4. ENTROPIA FINAL.....143

QUARTA PARTE – DIREITO E POLÍTICA – APORTES UTÓPICOS FINAIS.....151

EXCURSO PRIMEIRO – ESCOLA LATINO-AMERICANA DE AGROECOLOGIA – ASSENTAMENTO CONTESTADO (LAPA-PR).....163

EXCURSO SEGUNDO – FÓRUM PERMANENTE DE EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS DO PARANÁ (FOPEDH-PR).....166

ANEXO 1.....170
ANEXO 2.....170

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....171
REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS.....183

RESUMO

Este trabalho dissertará sobre a relação entre o Direito e a Pedagogia. A partir daquele, analisaremos o tema dos Direitos Humanos, e a partir desta, a Educação em sua posição crítica e política. Iniciamos o estudo com a análise da concepção de *revolução* e *poder popular* como momentos fundantes dos Direitos Humanos. Recorremos, principalmente, ao pensamento de Hannah Arendt e de Enrique Dussel. A seguir, tomamos como exemplo a Revolução do Haiti, contemporânea da Revolução Francesa, para questionarmos alguns fundamentos históricos dos Direitos Humanos. Utilizamo-nos da obra do historiador Cyril Lionel Robert James, que faz uma profunda análise histórica e documental do caso haitiano. Mas atualmente as *revoluções* se traduziriam no que Enrique Dussel chama de *transformações*. E, portanto, analisamos qual seria o papel *transformador* dos Direitos Humanos. Na segunda parte do trabalho tratamos a questão da *alteridade*, especialmente a partir de conceitos elaborados por Emmanuel Levinas e Frantz Fanon. Analisamos a forma como a *Exterioridade* representa outro *locus* para repensarmos a teoria e a prática dos Direitos Humanos. Na terceira parte nos ocupamos com uma conceituação de Educação que possibilite esse repensar dos Direitos Humanos desde a *Exterioridade*. Apresentamos alguns programas que visam aplicar uma Educação *em* Direitos Humanos e questionamos a forma como se dá esta interação Educação-Direitos Humanos. Recorremos, também, ao pensamento de Paulo Freire e, especialmente, a suas concepções de *dialogicidade*, *conscientização* e Educação *crítica* e *política*. Assim, entendemos que os fundamentos dos Direitos Humanos podem ser reconstruídos a partir da prática pedagógica política dos movimentos sociais e populares, que reinventam concepções como *liberdade, igualdade e fraternidade*, bem como a discussão *relativismo e universalismo*. Desse modo, a partir da *Exterioridade*, defendemos a concepção *complexa* dos Direitos Humanos, com suporte nas ideias de Joaquín Herrera Flores. Ao final, realizamos algumas abordagens acerca da relação entre Direito e Política e como ela auxiliaria na concretização de uma Educação *crítica* e *política* para os Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Educação; Filosofia da Libertação; Alteridade; Direito e Política.

ABSTRACT

This dissertation is on the relation between Law and Pedagogy. The former will be discussed through the perspective of Human Rights and the latter through the perspective of a critical and political Education. It begins discussing the conception of *revolution* and "*popular power*" as founding aspects of Human Rights' discourse. It, then, focuses on Hannah Arendt's and Enrique Dussel's considerations about that. Hereafter, it takes the Haitian Revolution and the French Revolution in order to question some historical groundings of Human Rights. It takes Cyril Lionel Robert James' work who made a deep historical and documentary analysis on the Haitian case. But nowadays *revolution* could be translated into "*transformation*", according to Enrique Dussel. Therefore, it discusses the Human Rights' "*transforming*" role. In the second part of this study it explores the question of *alterity*, specially based upon the concepts of Emmanuel Levinas and of Frantz Fanon. It analyzes the way *Exteriority* represents another *locus* to rethink Human Rights' theory and praxis. In the third part it takes a concept of Education that allows us to rethink Human Rights from the *Exteriority*. Then it presents some Human Rights Education programs in order to reanalyze the interaction between Education-Human Rights. It also examines Paulo Freire's theory, specially his concepts of "*dialogicity*","*conscientization*" and *critical* and *political* Education. Therefore, it is possible to reconstruct Human Rights foundations since new political and pedagogical practices such as practices of popular and social movements which re-invent concepts like *liberty*, *equality* and *fraternity*, as well as the discussion *relativism* vs. *universalism*. Thereby, since the *Exteriority*, it is possible, according to Joaquín Herrera Flores, to defend a *complex* concept of Human Rights. Lastly, this essay observes the relation between Law and Politics and how it could support the concretization of a *critical* and *political* Education to Human Rights.

Key-words: Human Rights; Education; Philosophy of Liberation; Alterity; Law and Politics.

INTRODUÇÃO – APORTES ONÍRICOS INICIAIS

> "Não devemos jamais perder de vista que, por mais bela que seja a concordância dos fatos com nossos conceitos, nossos princípios de explicação mais não são do que pontos de vista, isto é, manifestações das nossas disposições psicológicas e das condições apriorísticas do pensamento."
>
> (Carl G. Jung, in *A Energia Psíquica*)

Na madrugada de três para quatro de setembro minha mente inventou um sonho. Doutor Freud ou doutor Jung provavelmente a ele dariam uma interpretação mais convincente e reveladora, mas nos contentemos com a narração dos fatos, dada a mera pretensão jurídica da presente dissertação.

Eis que me encontrava em determinada sala de audiências de algum tribunal. À mesa, dispostas cara a cara, as partes combatentes. Eu, terceiro observador (dono do sonho), olhava tudo à distância. Ao lado esquerdo, somente papeis, mas que pareciam ter vida. Ao lado direito, sentava-se um velho advogado que vociferava palavras de ordem e que se enrubescia; ao seu lado, de pé, um jovem alto e acanhado, que lhe provia suporte. No trono do juiz, ninguém – a quem o advogado também, estranhamente, se dirigia. A seguir, a audiência é finalizada. O advogado passa mal e deita-se sobre a mesa, momento no qual argumenta com algum funcionário do Tribunal que ali, de repente, surge, sobre a necessidade da realização de nova audiência, pois só o Judiciário poderia resolver tal problema. O funcionário abandona a cena convencido de tal necessidade e agenda outro encontro. O advogado levanta-se satisfeito. Sorri ao jovem que permanece ao seu lado e manda que este abra o armário que se encontra logo ao seu lado. Ali dentro, inúmeras criancinhas presas, com olhares grandes e profundos, chorosas. Diz ao jovem: "você já esteve ali!" e ri. Final do ato onírico.

De supetão, acordo. À minha mente a imagem lúcida do sonho, e ainda em transe, digo a mim mesmo: "velho advogado representa o Poder Executivo! Jovem e crianças aprisionadas, o Legislativo!" Durante a semana anterior havia lido livros de teoria política, poder constituinte e Direito Constitucional. Escrevi um artigo, que comporá o corpo do presente trabalho, no qual acreditei (e desacreditei) na função do Judiciário, que mesmo com a cadeira desocupada, representa alguma esperança. Talvez tenha vindo daí a inspiração para tal aventura jurídico-onírica.

O Poder Executivo muitas vezes dispõe-se desta forma centralizadora de meu sonho. Discute com os papéis da burocracia infindável, procura não enxergar o controle do Judiciário e manipula, a seu gosto, o povo representado no Legislativo, encarado como um *bando de pequenas crianças manhosas e chorosas*. Nossa própria estrutura de Estado carece de maior maturidade, de maior comprometimento entre as estruturas de poder, que muitas vezes agem na contramarcha[1] do povo, de onde, de fato, emana o poder. A consolidação de políticas públicas resta mera

[1] Aqui pensamos nos reiterados casos de denúncia de corrupção praticada nas diversas esferas do poder, que, na maioria das vezes, tem dependido da cobertura e pressão dos meios de comunicação para que sejam investigadas e se possa chegar à punição de envolvidos, caso contrário, caem no esquecimento, engrossam os arquivos da impunidade e aumentam a descrença popular nas instituições públicas. Como a mídia abandona a cobertura dos casos, pois passado algum tempo substitui seus editoriais com *a notícia da vez*, inúmeros deles deixam de ser investigados com seriedade e acabam sendo arquivados sem o afastamento dos culpados, sem o ressarcimento de verbas desviadas, sem a moralização institucional necessária. No Brasil, são emblemáticos os casos da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) do Banestado e CPMI dos Correios (caso "Mensalão"), que surtiram parcos resultados. Consultar o sítio eletrônico do Senado Federal para maior detalhamento das atividades desenvolvidas em cada uma das comissões: <http://www.senado.gov.br/atividade/comissoes/default.asp?origem=CN> Acesso em: 14 out. 2010.

Os países da América Latina, África e Oriente Médio recebem, inclusive, sempre as piores notas na avaliação da conhecida organização internacional não governamental *Transparência Internacional*, que há dezessete anos publica relatórios com índices que medem o grau de percepção da corrupção em diversos países. Na América Latina e Caribe, somente Chile e Uruguai atingiram índice superior a 6 (seis) - ambos com 6,7 (seis e sete décimos) - em uma escala de 0 (zero) a 10 (dez), na qual este sinaliza o menor grau de corrupção. Todos os outros países da região analisados ficaram entre 1 (um) e 4 (quatro). O mapa do relatório do ano de 2009 encontra-se disponível em: <http://media.transparency.org/imaps/cpi2009/> Acesso em: 14 out. 2010.

Entretanto, não podemos ser ingênuos em imaginar que tal corrupção, que denuncia falhas na estrutura estatal e seu distanciamento com o povo, ocorra unicamente na esfera pública de países pobres. Ao contrário, diversos são os exemplos de corrupção que ocorrem nas empresas multi e transnacionais geridas com o suporte e parcerias dos países ricos da Europa, do Japão e dos Estados Unidos. Neste último, inclusive, as grandes empresas petrolíferas financiam a campanha de determinados candidatos à presidência, ao senado e aos governos locais, com a pressão explícita de que estes defendam seus interesses, caso eleitos. Ou ainda, em países como a Suíça, a qual foi agraciada com o índice 9 (nove) no relatório da *Transparência Internacional*, diversos bancos guardam o dinheiro sem exigir a declaração do depositante em seu país de origem, em verdadeiras contas bancárias secretas. A corrupção que se esconde por trás das grandes corporações e dos grandes bancos é mais poderosa e gera danos de forma bastante silenciosa, mas extremamente profundos, que se alimentam da pobreza e da corrupção institucional de países latino-americanos e africanos. Para análise do tema, ver artigo de Bernard Cassen, "'Transparência Internacional' ou cortina de fumaça?", publicado no Le Monde Diplomatique Brasil, disponível em: <http://diplomatique.uol.com.br/acervo.php?id=306&PHPSESSID=2992afb2cd65c8594faad2ff286459fc> Acesso em: 14 out. 2010.

Ainda, para observação da temática da corrupção das grandes corporações internacionais e sua dinâmica recente, seu envolvimento em campanhas eleitorais e a participação de governos, sugerimos os seguintes documentários: (i) THE Corporation. Direção de Jennifer Abbott e Mark Achbar. Canadá: Big Pictures Media Corporation: Dist. Imagem Filmes, 2004. 1 filme (145 min.): son., color.; (ii) ENRON: os mais espertos da sala. Direção de Alex Gibney. EUA: HDNet Films / Jigsaw Productions: Dist. Paris Filmes, 2005. 1 filme (109 min.): son., color.; (iii) CAPITALISMO: uma história de amor. Direção de Michael Moore. EUA: Paramount Vantage / Overture Films / The Weinstein Company / Dog Eat Dog Films: Dist. Paramount Pictures, 2009. 1 filme (127 min.): son., color.

promessa de campanha política não cumprida e a população se vê cada vez mais distante de seus representantes eleitos[2].

Esse descompromisso, visível nas práticas de corrupção[3], na falta de participação popular no Estado, no déficit de políticas públicas representam o limite de uma vida coletiva em sociedade que tentamos levar hoje. O próprio Estado moderno está baseado nas concepções de *soberania popular* e *limitação do poder*, o que já demonstra uma relação permeada de certas tensões, uma vez que o poder popular é exercido através de mediações e não diretamente – a própria democracia nos demonstra isso através da eleição, pelo povo, de seus representantes. Entendemos que esta relação entre o *Estado* e o *povo que o funda* ocorre, portanto, de maneira dialética, nunca absoluta, nunca eterna, mas sim a partir de um processo de suprassunção[4], ou seja, de uma interação sempre mutável e, arriscaríamos dizer, instável, uma vez que, em que pese o *poder ser popular*, muitas vezes o Estado é o povo e ao mesmo tempo não o é, concretiza este poder, mas, também, o limita.[5] Já em outros momentos ocorrem, inclusive, rompimentos e o poder se torna *corrupto* no

---

[2] Pesquisa divulgada em setembro de 2010 pela Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB), realizada pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), revelou que 73% dos entrevistados concorda com a afirmação de que na política o principal beneficiado é o político, enquanto somente 30% anui com a ideia de que a política beneficia o povo. Em que pese o questionamento que possa ser feito a respeito de tais levantamentos estatísticos, não podemos ignorar tais resultados, que podem nos servir de denúncia a respeito de um pensamento comum e forte presente em nossa sociedade, de que a política não pertenceria a um espaço público amplo de debate, mas somente àqueles indivíduos eleitos pelas vias formais de uma eleição. A pesquisa encontra-se disponível em: <http://www.amb.com.br/docs/pesquisa/PerfilEleitor-AMB.pdf> Acesso em: 14 out. 2010.

[3] Para além da corrupção resultante da burocratização do Estado, das trocas de favores políticos, teremos como principal alvo de preocupação a *corrupção* fruto de uma irresponsabilidade por parte daqueles que exercem o poder diretamente. Como nos ensina Enrique Dussel, "[…] o pior não são os bens apropriados indevidamente, mas sim o *desvio* de sua [governante] atenção como representante: de servidor ou do exercício *obediencial* do poder em favor da comunidade transformou-se em seu prebendário (*esquilmador*), seu 'sanguessuga', seu parasita, sua debilitação, e até extinção como comunidade política. Toda luta por seus próprios interesses, de um indivíduo (o ditador), de uma classe (como a burguesa), de uma elite (como os *criollos*), de uma 'tribo' (herdeiros de antigos compromissos políticos), é *corrupção* política." DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 16-17. Ou seja, trata-se de uma ligação, de uma representação corrompida, corrupta, que fratura a legitimação de um Estado democrático, pois este só pode ser assim adjetivado na medida em que o poder é do povo, é o próprio povo em suas diversas manifestações políticas, sociais, culturais.

[4] Trata-se de tradução para o português do substantivo do idioma alemão *die Aufhebung*, que definiria, ao mesmo tempo, um processo de abolição, preservação e transcendência/superação.

[5] Karl Marx afirma que "o Estado é um *abstractum*; o povo é o *concretum*." MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 48. Consultar, também, a obra *O 18 Brumário*, na qual Marx, a partir do exemplo francês, analisa o processo de luta pelo poder político do Estado enquanto uma expressão da luta de classes sociais. MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

sentido acima já advertido. Ideias que denunciam a ingenuidade do pensamento que acredita em uma plena e absoluta identificação entre Estado e sociedade civil como uma solução perene, projetando-se[6] em um futuro perfeito (como um eterno *à venir* que nunca se realizará), negligenciando o momento presente, o *agora concreto* de absoluto desconforto, composto por indivíduos resignados diante de uma vida maldita, governada pela ausência material (falta o alimento, a água, a morada, o vestuário) que desemboca no aleijamento da alma (falta o desejo, a coragem, o afeto, o amor, a aproximação do Outro).

Encontramo-nos em crise e conflito já com "[...] o surgimento das primeiras cidades, que promoveram o convívio entre desconhecidos e abalaram a segurança da vida comunitária característica das aldeias medievais [...]"[7], e, também, com o passar dos anos e o consequente aumento da complexidade estrutural do Estado e suas instituições, bem como com a transformação das *multidões*[8] a partir de estruturas hierárquicas. Diante de todo esse labirinto de formalização da vida humana, é possível observar um processo que se apresenta traumático ao ser humano. As próprias revoluções burguesas, que se mostram como nossa herança mais próxima em termos de constituição de Estado, apresentaram-se enquanto um projeto político de "[...] remodelação da sociedade com base nas chamadas 'leis da natureza humana'. Essas leis se tornam presentes através da propriedade privada e do cumprimento de contratos, elementos institucionais que permitem constituir uma sociedade na qual todas as relações sociais possam ser *harmônicas*."[9] São movimentos, muitas vezes, impostos *de cima*, a partir de decisões tomadas por poucos, *para baixo*, sobre aquela imensa maioria da população, que manipulada, segue obedecendo às ordens superiores, como ocorrido na própria Revolução Francesa, emblema das revoluções burguesas, na qual o povo serviu inicialmente

---

[6] Utilizamo-nos aqui da rubrica psicanalítica de *projeção*, que significa um mecanismo de defesa utilizado inconscientemente pelo indivíduo, que atribui a terceiros seus próprios desejos, erros, problemas, ilusões. Consultar: LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B.; LAGACHE, D. *Vocabulário da psicanálise*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

[7] KEHL, Maria Rita. *O Cão e o Tempo*: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 68.

[8] Aqui se quer fazer referência à ideia de diversos indivíduos que compartilham determinados comportamentos, habitam o mesmo território, mas não possuem uma organização política e institucional de suas atividades diárias, de sua vida coletiva e familiar, o que passaria a acontecer com o estabelecimento de consensos coletivos, como defendido, por exemplo, por uma corrente de pensamento contratualista.

[9] HINKELAMMERT, Franz Josef. *Crítica à Razão Utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1988. p. 11.

como massa de manobra da burguesia para enfrentar o regime monárquico, mas foi, em seguida, dominada politicamente.[10]

Não buscaremos aqui uma investigação psicológica do comportamento humano, mas é impossível entendermos a construção histórica da noção de Estado como ocorrida a partir de *relações interpessoais harmônicas*.

O filósofo político Karl Marx[11] já nos revelara a angústia da separação incutida sobre o ser humano, a partir de sua crítica à noção de Estado, de que exerceríamos uma *vida dupla*, ou seja, por um lado seríamos aquele indivíduo pertencente ao *Estado político* e, por outro, o sujeito da *sociedade civil*. "O homem, na sua realidade *mais próxima*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui onde ele se faz valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenômeno *não-verdadeiro*."[12] A formação do indivíduo, bem como sua autonomia são relativizadas diante do Estado, pois neste, "[...] ao contrário – em que o homem vale como ser genérico –, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginada, é roubado da sua vida individual real e preenchido de uma universalidade irreal."[13]

Assim, diante do Estado, o ser humano se des-encontra *de si* e passa a alienar sua vida, sua autonomia, às mãos de uma estrutura hierarquizada que se diz responsável por seu destino social. Para o professor de Ciência Política, Rubens Enderle, em apresentação à tradução brasileira da obra marxiana *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, "quando integra o Estado, o povo não o faz como ele mesmo, como *demos inteiro*, mas como sociedade civil, miniaturizada no elemento político-estamental."[14] E assim, a sociedade civil, integrada pelos homens e mulheres em suas vidas particulares (privadas da política), concretiza a *alienação* do ser humano.

Leandro Konder, em seu livro *Marxismo e Alienação*, propõe uma análise aprofundada da maneira como se opera a *alienação* em diferentes esferas de nossa vida contemporânea. Ressalta, também, que o conceito marxiano de *alienação*

---

[10] Ver em especial o capítulo 2 (*A Questão Social*) de ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 47-91.

[11] Tema tratado por ele, em especial, em sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, na qual critica o tratado hegeliano em sua análise acerca do Estado, destacando a concepção de soberania popular.

[12] MARX, Karl. *Para a Questão Judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 51.

[13] Idem.

[14] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 23.

deriva das ideias de Hegel, mas as supera, justamente, por *preocupar-se com as condições históricas do trabalho material humano*, suplantando as limitações de uma análise restrita à visão da classe burguesa, o que viabilizaria uma análise coerente do tema, mesmo hodiernamente[15]. Konder afirma, preocupado em analisá-la no âmbito político, que "cindindo a atividade humana em duas esferas aparentemente autônomas e frequentemente contraditórias – a esfera da vida pública e a esfera da vida privada – a *alienação* possibilitou o aparecimento desta ilusão segundo a qual a atividade do indivíduo na esfera da sua vida particular permitiria um abandono das suas responsabilidades como cidadão."[16] Ou seja, a separação e falta de identificação do povo gera uma *alienação* na participação política, na ingerência popular no espaço de debate político, onde ocorre a manifestação das vontades a partir da qual são assumidas responsabilidades e conquistados direitos.

Ainda, para reforçar a análise desta categoria, também se apresenta importante a abordagem do filósofo argentino, radicado no México, Enrique Dussel, para quem "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."[17] Neste sentido, a referência a tal concepção político-filosófica (*alienação*) busca dar conta da crise que se instaura quando o poder do Estado passa a ser exercido de forma *corrupta*, ou seja, quando não mais atento à soberania popular – talvez uma aporia[18] presente já na própria relação *Estado-Povo* – que leva à *instrumentalização* do próprio *povo*, o qual passa a ser entendido enquanto uma *massa* alheia a seu destino político, uma vez que não detentora de voz ativa no processo de discussão e tomada de decisões políticas. Tornando-se, então, conforme Dussel, *momento*,

---

[15] O professor Leandro Konder salienta, também, que **o conceito moderno de *alienação***, seja ele utilizado por adeptos ou não adeptos das ideias de Marx, nas mais diversas áreas, tem suas bases **diretamente ligadas ao que pensou Marx**, uma vez que outros conceitos (p.ex., o de Schelling, de Fichte, de Adam Smith ou de Rousseau) não dão conta de nossa dinâmica social corrente e, tampouco, das relações político-econômicas mundiais e pobreza por elas gerada. Consultar: KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*: contribuição para um estudo do conceito marxista. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 23-33.

[16] KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*: contribuição para um estudo do conceito marxista. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 183.

[17] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 58.

[18] Conforme definição do filósofo italiano Abbagnano: "esse termo é usado no sentido de dúvida *racional,* isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida *objetiva,* a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio." ABBAGNANO, Niccola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 75.

aspecto ou *instrumento* do *Estado*, um *meio abstraído* para que *este* (Estado) se torne concreto (nos interesses de determinada classe, de uma elite restrita que visa dominar o restante), mas ao mesmo tempo distante de seus verdadeiros fundadores (o *povo*).

Entretanto, e aqui se encontra um dos pontos centrais do presente trabalho, essa instabilidade traz em si a oportunidade e o espaço para que seja re-pensada a própria função do povo e a dimensão e manifestação de seu poder. Não queremos aqui, tampouco, ocupar o espaço de uma crítica vazia ou de uma *opinião vulgar*[19], como aquela que "[...] assume diante da realidade empírica uma atitude arrogante, altiva, pretensiosa; ela expõe as contradições do existente apenas para desprezá-las como algo pertencente à *massa*, isto é, ao mundo humano [...]"[20]. Ao contrário, buscaremos nos alinhar a uma perspectiva crítica que valorize tanto a teoria quanto a prática, uma vez que a aproximação entre ambas funda a própria motivação da presente pesquisa.

Como salientou Marx em carta[21] a seu amigo Arnold Ruge, em setembro de 1843, é essencial a realização da *crítica* tanto à religião, ciência (teoria), quanto à política em si, à participação na política e às lutas reais (prática). Para ele, "así como la religión es un registro de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político es un registro de las luchas prácticas de la humanidad. Por ende, el estado político expresa, dentro de los límites de su forma *sub specie rei publicae* (desde el punto de

---

[19] Assim se referiu Marx em sua crítica ao pensamento da Escola Histórica do Direito, conforme seu texto publicado na Gazeta Renana, em agosto de 1842, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule* (*O manifesto filosófico da escola histórica do direito*), e, após, em seu escrito *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843. Em ambos os trabalhos destacou a necessidade de uma crítica que seja reveladora da base social presente por trás de um argumento, e que ultrapasse posicionamentos meramente contrários a uma opinião com a qual não se concorda. Nesse sentido, conforme definição presente na *Encyclopedia of Marxism* (*Enciclopédia do Marxismo*): "Critique differs from simply countering an argument with a different one or proving it to be wrong, in fact, critique implicitly recognises that the argument it opposes is *right*, but right in the context of a specific form of *social practice* which may not be declared." ["A crítica se difere da simples contraposição de um argumento perante outro ou pela comprovação deste como errado. Na realidade, a crítica reconhece, implicitamente, que o argumento ao qual se contrapõe é *correto*, mas correto no contexto de uma forma específica de *prática social*, a qual pode não estar declarada [explicitamente]"]. Disponível em: <http://www.marxists.org/glossary/terms/c/r.htm> Acesso em: 19 out. 2010. O primeiro texto (*Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*) encontra-se disponível em: <http://www.ml-werke.de/me/me01/me01_078.htm>. Acesso em: 19 out. 2010.

[20] ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 13.

[21] Carta publicada nos *Deutsch-Französicher Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*), em 1844. Disponível em espanhol: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>; e em inglês: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm> Acesso em: 19 out. 2010.

vista político) todas las luchas, necesidades y verdades sociales."[22] Assim, entendemos como fundamental uma abordagem crítica, prático-teórica, da ideia de Estado, pois aí reside o ponto crucial para o entendimento da condição humana (inserida em suas relações interindividuais), a atividade política e a busca pela emancipação humana.

Portanto, diante de uma estrutura de organização burocrática da vida dos homens e mulheres, que, em grande medida, retira-lhes considerável parte da autonomia individual e coletiva, diante, então, da ideia de Estado – concepção esta sem data determinada de fundação – mas que, em especial a partir de fins do século XVIII e início do XIX, vem acentuando sua institucionalização[23] –, parece-nos relevante pensarmos, criticamente (no sentido anteriormente exposto), *o espaço de luta e participação popular na vida pública*, na *ordem política*. Afinal, esta se apresenta como o momento de tomada de posições, de espaço para construção e, também, destruição de consensos, bem como para o reconhecimento de novos direitos. A *política* representa, também, um espaço importante no qual muitos daqueles que permanecem à margem, invisíveis ao Estado, podem se pronunciar e ser escutados. Neste sentido, trata-se de um espaço a ser ocupado, como aqui defenderemos, pelos movimentos sociais e populares, a partir das próprias vias institucionais, pois em sistemas políticos democráticos há um acesso, mesmo que restrito, aos diferentes Poderes, e pela via da organização autônoma de tais movimentos, com a valorização de um direito à resistência – *com a fundação de um direito anterior: o de ser escutado pelo Estado*.

Entretanto, devemos nos lembrar de Marx quando este afirma que "a emancipação *política* é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma da emancipação humana, em geral, mas é a última forma da emancipação política *no interior* da ordem mundial até aqui. Entende-se: nós falamos aqui de emancipação real, de [emancipação] prática."[24] É importante re-pensarmos o espaço da *política* dentro da dinâmica do próprio Estado para

---

[22] MARX, Karl. *Carta a Arnold Ruge*. Disponível em: <http://www.mar-xists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm> Acesso em: 19 out. 2010.

[23] Com a ampliação de sua estrutura burocrática; intensificação da produção legislativa, tornando-a vasta e específica; especialização de seus órgãos e servidores; uma elevação da preocupação no que diz respeito à formalização de procedimentos, sejam eles administrativos, judiciais ou legislativos; estes são alguns exemplos que caracterizam tal ideia.

[24] MARX, Karl. *Para a Questão Judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p.52.

analisarmos exemplos em que ele é, de fato, ocupado pelo povo, em suas reivindicações diretas e no processo de formação da opinião pública[25]. As lutas pela construção e efetivação de Direitos Humanos são, também, um exemplo de ampla participação política, e aqui nos referimos àquelas lutas lideradas e articuladas pelos movimentos sociais e populares, responsáveis por conquistas históricas, ainda em permanente rearticulação, como as dos movimentos negros[26] nos Estados Unidos durante a década de 60, que eliminaram práticas estatais de segregação étnica; movimentos de luta pelo fim do *apartheid* na África do Sul[27], eliminado somente na década de noventa; das mulheres em diversos países americanos e europeus, que apenas no século XX conquistaram direito ao voto[28], além de lutas do movimento feminista pelo fim, por exemplo, da violência contra a mulher e da desigualdade

[25] Como nos ensina Dussel, "nas esferas da legitimidade democrática e da factibilidade, a 'opinião pública' desempenha uma função insubstituível. A 'opinião pública' penetra a totalidade do corpo político, sendo o momento 'hermenêutico' (interpretativo) de todos os outros aspectos da vida do campo político; daí sua centralidade ontológica: é como uma pré-compreensão antediscursiva do político (que não se pode deixar sem regulamentar juridicamente em mãos das transnacionais privadas do 'negócio' das notícias e da 'diversão'). **A política como 'espetáculo', e não como 'participação' e como 'cultura' em que se deve educar o povo, é a *corrupção* política da informação a que nos conduz a mídia-*cracia* (o poder político fetichizado do dinheiro penetra todos os interstícios dos sistemas políticos, invertendo-os: pondo-os a serviço do poder *como dominação*). A comunidade política pode ser alienada**." (destaque nosso) DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 72.

[26] Momento histórico denominado de "The Sixties" ("Os anos sessenta"), retratando a grande movimentação política e revolucionária ocorrida durante as décadas de sessenta e setenta naquele país. Neste período surge o "Black Panther Party" ("Partido dos Panteras Negras"), uma organização política de grande peso no movimento de luta pelo fim da opressão contra negros e todos os grupos sociais marginalizados na sociedade estadunidense. Agiram em conjunto com outros grupos organizados por afro-americanos e possuíam ideais mais amplos de autodefesa e de revolução, com ideais comunistas. Instituíram diversos programas sociais comunitários para combate à pobreza e criaram patrulhas de cidadãos para prevenir e combater abusos praticados pela polícia contra comunidades negras. Finalizou suas atividades no fim da década de setenta. Na década de noventa foi criada uma fundação com o objetivo de efetivar mudanças sociais, de acordo com a filosofia do partido, através de pesquisas, programas de educação e por meio de ações judiciais. Informações disponíveis na página virtual: <http://www.blackpanther.org/foundation.htm> Acesso em: 21 out. 2010.

[27] Ver o filme DISTRITO 9. Direção de Neill Blomkamp. África do Sul e Nova Zelândia: WingNut Films: Dist. TriStar Pictures, 2009. 1 filme (112 min.): son., color. Esta produção cinematográfica retrata o *apartheid* sul-africano através de uma alegoria política bastante impactante. Consultar, também, análise sobre a condição social e a luta dos movimentos sociais na África do Sul pós-*apartheid* em: MEER, Shamim. Que trabalhadores, que mulheres, que interesses? Raça, classe e gênero na África do Sul pós-*apartheid*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para reinventar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 291-334.

[28] Na maior parte dos países, sendo a Nova Zelândia a única exceção, o direito ao voto pelas mulheres foi conquistado somente no decorrer do século XX, especialmente a partir das décadas de quarenta e cinquenta. Em países como Suíça, símbolo de desenvolvimento, somente em 1971 as mulheres conquistaram direito ao sufrágio.

salarial persistente entre homens e mulheres[29]; das populações originárias[30] da América Latina, que lutam constantemente pelo reconhecimento de seus territórios e culturas; os movimentos de luta pela terra, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, fundado no Brasil há 27 anos, tendo sofrido muita repressão por parte de distintos governos nas últimas décadas, mas tem representado, também, uma enorme força de resistência e conquistas no acesso à terra, e a Via Campesina, fundada em 1992, agregando diversos camponeses, camponesas, pequenos e médios agricultores, mulheres do campo, indígenas, trabalhadores sem terra etc., num total de 148 organizações oriundas de 69 países, que têm como principais objetivos o modo campesino de produção de alimentos livres de venenos, a soberania alimentar dos povos e a descentralização da produção de alimentos e das cadeias de distribuição[31]; para citarmos apenas alguns exemplos iniciais.

Estas conquistas nos iniciam no desafio a ser aqui perseguido. Neste momento inicial demonstramos algumas rupturas na concepção de Estado, no distanciamento entre este e o povo, com a geração de consequências problemáticas, como o aprofundamento da *corrupção*[32] (enquanto sintoma de uma

---

[29] No âmbito do Direito Internacional, alguns instrumentos sinalizam tais preocupações, como a "Convenção sobre Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher" promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), no ano de 1979. (A respeito desta convenção, consultar a análise realizada em PIOVESAN, Flávia Cristina. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 201-210.) Outro instrumento relevante é a "Convenção sobre Igualdade de Remuneração", também denominada "Convenção 100", promovida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1951. Foi ratificada por 167 países, incluindo o Brasil, que o fez através do Decreto n. 41.721, de 1957, disponível em <http://portal.mj.gov.br/se-dh/ct/legis_intern/conv_oit_mao_de_obra.htm> Acesso em: 21 out. 2010. A listagem com os países que a ratificaram encontra-se disponível em: <http://www.i-lo.org/ilolex/cgi-lex/ratifce.pl?C100> Acesso em: 21 out. 2010. Gostaríamos de destacar que não se trata apenas de uma desigualdade salarial entre mulheres e homens que ocupam mesmas funções, mas sim, encontramo-nos aqui diante de uma questão racial, de gênero e social mais ampla. O tratamento dado à mulher dentro do mercado de trabalho é, de forma geral, bastante deficiente e excludente, questão que se agrava ainda mais no caso das mulheres negras. Para tanto, destacamos o estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres e pelo Fundo de Desenvolvimento da Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM), publicado sob o título "Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça", em setembro de 2008. Disponível em: <http://200.130.7.5/sp-mu/docs/miolo_pgsoltas.pdf> Acesso em: 21 out. 2010.

[30] Sobre a temática consultar a análise feita em SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para reinventar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 71-109. E também, NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para reinventar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 111-151.

[31] Para maiores detalhes de sua filosofia, forma de organização e ações concretas, consultar os respectivos sítios eletrônicos: <www.mst.org.br> e <www.viacampesina.org>.

[32] Ver nota de rodapé n. 3.

des-identificação entre governantes-governados) e ampliação de uma *alienação política*, que esvazia o espaço de discussão pública em uma sociedade e torna seus indivíduos apáticos[33].

Assim, as lutas a partir dos Direitos Humanos, a busca pela construção de outras realidades, comprometidas com a vida concreta de populações pertencentes a uma *periferia*[34] política, econômica e cultural, – daqueles que são excluídos e explorados pelos países da Europa ocidental, Estados Unidos e pelo Japão –, como os países da América Latina, Caribe, África, Índia, sudeste da Ásia e países muçulmanos do oriente médio, se apresentam diante de nós como os espaços para re-avaliarmos a relação entre Estado, Direito e Política, com a intenção de

[33] A expressão *apatia* pode ser etimologicamente apresentada da seguinte maneira: a junção entre (1) o pospositivo grego *–pat* (*páthé,és*), que designa uma *doença, dor, sofrimento, aflição*, unindo-se ao sufixo *–ia* formador de substantivos abstratos; e (2) o prefixo de origem grega *a(n)-*, que estabelece a noção de *privação, negação*. –PATIA; A-; APATIA. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0. São Paulo: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM. Depreendemos que *apatia* seria, então, a negação de uma dor, de um sofrimento, e quando a utilizamos em termos de uma ***apatia política dos indivíduos***, buscamos entendê-la como a **negação da discussão na esfera política**, à medida em que se distanciam de uma situação de dissenso, de um espaço formado por opiniões distintas. Há um movimento de fuga diante de um problema a ser discutido. O indivíduo recolhe-se a um estado de *indiferença*, *insensibilidade* e torna-se *inativo* e *alheio ao espaço público*. Em contraposição à noção de *empatia*, que transparece um envolvimento direto, um movimento de inserção emocional, sem medo do *sofrimento*, sem medo do *dissenso*. Colocamo-nos no lugar do outro.

[34] Aqui recorremos à categoria pensada por Enrique Dussel, que concebe a criação de um quarto momento em nossa história mundial, no qual um *centro* sustenta-se na exploração de uma *periferia*. Para ele, este quarto momento representaria nossa história contemporânea, a qual está centrada no desenvolvimento da Europa enquanto substituta de um sistema anteriormente dominado pelo mundo muçulmano-turco. Tal substituição ocorrera, gradativamente, a partir de fins do século XV e início do XVI, deslocando o *centro* das relações econômicas, políticas, culturais para o Atlântico norte – como permanece ainda hoje. *Periferia* seria encontrar-se a serviço da totalidade do *centro*, na medida em que permanece dentro de uma lógica de exploração enquanto, por exemplo, são meramente (i) países pobres fornecedores de matéria-prima para indústrias dos países ricos, ou servem de (ii) sede para grandes multinacionais, que se valem da mão de obra barata e vasta, de leis trabalhistas flexíveis, de baixa cobrança por responsabilidade socioambiental. A *periferia* se apresenta, também, aos olhos do *centro*, como habitada por seres exóticos, de culturas primitivas e atraso político-social, ao mesmo tempo em que se torna novo nicho de mercado para a (i) moda globalizada, que padroniza a partir do *mais do mesmo*, para a (ii) venda da cultura de massas, com filmes de produção bilionária com muitos efeitos especiais e conteúdo politicamente manipulado, e (iii) geração de necessidades caras (comportamentos passam a ser ditados por aparelhos eletrônicos de alto custo, como celulares, dispositivos para execução de músicas, *notebooks*). Mas *periferia* simboliza, e nestes termos trabalharemos ao longo deste trabalho, o momento de resistência, afirmação e criação de uma *Exterioridade*, daquilo que está para além da *Totalidade* do *centro* (categorias tratadas ao longo deste trabalho; consultar, em especial, ponto *2.1. O OUTRO (QUE NOS INTERPELA, NOS RESPONSABILIZA E NOS TRAZ À VIDA)*.). Ver: DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 8-21; DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 51-88; 631.

estabelecermos como postulado a *emancipação humana*, para além da *emancipação política*, conforme diagnosticou Marx[35].

Nesse sentido, como poderemos pensar para além desta *totalidade*, do aqui-agora, que subsume o *Outro* e violenta a *Exterioridade* que tenta resistir? Serão os Direitos Humanos uma reação ou um sintoma desta lógica? Para tanto, ao longo do trabalho, buscaremos nos posicionar criticamente (no sentido de envolver teoria e prática) diante do discurso de defesa dos Direitos Humanos, que acomoda em si diversas nuances – das mais conservadoras às mais revolucionárias. Assim, não nos satisfazemos com a defesa ao direito de ***propriedade à terra***[36], se esta beneficia poucos indivíduos, enquanto milhões são privados de sua soberania alimentar porque não possuem um espaço para semear seus grãos; ou ao direito à ***liberdade de expressão e de acesso à informação***, se os meios de comunicação[37] (televisão, rádio, jornais, revistas, editoras) pertencem a meia dúzia de ricas famílias, impossibilitando uma diversidade de opiniões, que sejam construídas, também, a partir do ponto de vista daqueles que vivenciam na pele as injustiças sociais, afinal,

---

[35] Como ressaltamos anteriormente, Marx pensava a emancipação *política* como um passo importante para uma emancipação *humana* mais ampla, que deveria ser o objetivo final de todo movimento revolucionário comprometido com a causa socialista. Sem anacronismos, recorreremos a este pensamento com a intenção de analisarmos os movimentos de *libertação* (como o momento de criação de "outro mundo possível") e de luta pelos Direitos Humanos enquanto espaços que constituam esta *emancipação humana* em realidades de países latino-americanos, africanos, asiáticos.

[36] Observar estudo divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), denominado "Censo Agropecuário – 2006", que revela prosseguimento da grande concentração de terras no Brasil. Em especial análise no tópico "Estrutura Agrária" e na "Tabela 9 - Área dos estabelecimentos rurais, segundo o estrato de área Brasil - 1985/2006", à página 109. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/brasil_2006/Brasil_censoagro2006.pdf> Acesso em: 22 out. 2010.

[37] Foi protocolada Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO), sob número 9 (ADO-9), pela Federação Interestadual dos Trabalhadores em Empresas de Radiofusão e Televisão (FITERT) e Federação Nacional dos Jornalistas (FENAJ), subscrita e concretizada por Fábio Konder Comparato, na qual se questiona a ausência do Estado Brasileiro em regular e fiscalizar diversos pontos específicos de nossa Constituição da República no que tange, por exemplo, (i) aos princípios expostos no artigo 221 (acerca da produção e programação das emissoras de rádio e televisão, que devem se pautar, entre outros, por preferência a finalidades educativas, culturais, promoção da cultura nacional e regional, por valores éticos etc.), (ii) à forma como deverá ocorrer o direito de resposta (artigo 5º, inciso V), (iii) à regulação da proibição de monopólio ou oligopólio dos meios de comunicação social (artigo 220, § 5º). A ação foi autuada no dia 20 de outubro de 2010, e no dia seguinte, 21 de outubro, teve seu seguimento negado pela ministra relatora Ellen Gracie, sob o argumento de não ter sido ajuizada por *confederações* sindicais, mas sim, por *associações* sindicais. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=164549> Acesso em: 22 out. 2010. Ainda, interessante o documentário produzido pela rede de televisão pública do Reino Unido, Channel 4, na década de noventa, que questiona a legalidade das concessões e critica o domínio exercido pela Rede Globo no Brasil. MUITO além do cidadão Kane. Direção de Simon Hartog. Reino Unido: Channel 4, 1993. 1 filme (105 min.): son., color. e p.&b.

temos testemunhado um processo de criminalização[38] das ações dos movimentos sociais e populares pela mídia; e do direito ao ***meio ambiente sustentável***, se ignorarmos os jogos econômicos e políticos envolvidos, por exemplo, no caso do plantio de sementes geneticamente modificadas, que ameaçam a reprodução das sementes crioulas de milhões de agricultores familiares, bem como sua autonomia para gerenciar sua produção agrícola, pois tais sementes, que exigem o uso de inúmeros agrotóxicos, pertencem a cinco grandes empresas multinacionais[39], às

[38] Os movimentos de lutas sociais no Brasil, por exemplo, Movimento dos Trabalhores sem Terra (MST) e Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLM), tem sido *criminalizados* (tanto em relação às suas ações, quanto em relação às suas diretrizes e filosofias defendidas enquanto movimento) pela mídia brasileira e pelo próprio Ministério Público. No Rio Grande do Sul, inclusive, o Ministério Público estadual (MP-RS) ajuizou quatro ações civis públicas, dentre outras medidas legais, com pedidos que vão desde a proibição da realização de marchas pelo movimento até a desocupação de acampamentos pela da força policial da Brigada Militar, com amplo apoio do governo de Yeda Crucius. O teor das petições é bastante ideológico, tendo retomado "*a paranoia delirante anti-comunista*", que deu força ao golpe militar da década de sessenta no Brasil e em outros países latino-americanos nos anos seguintes. As ações são fruto de uma decisão tomada pelo Conselho Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul, que teria realizado investigações concludentes sobre o risco que o MST representaria para a segurança e soberania nacionais. Seu conteúdo é, muitas vezes, fundamentado somente em reportagens da revista *Veja* e jornais *Folha de São Paulo* e *Estado de São Paulo*. Para detalhamento do tema, consultar: (i) reportagem publicada na Carta Maior, sob título: "Ação do MP gaúcho contra MST repete discurso anti-comunista pré-1964", do jornalista Marco Aurélio Weissheimer, disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materia-Mostrar.cfm?materia_id=15058> Acesso em: 23 out. 2010; (ii) relatório produzido pelo Conselho Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul utilizado como fundamento para as ações de criminalização do MST, disponível reprodução do documento original (não disponível no sítio eletrônico do Ministério Público do Rio Grande do Sul) em: <http://zerohora.clic-rbs.com.br/pdf/4583377.pdf> Acesso em: 23 out. 2010; (iii) petições iniciais das quatro ações movidas pelo MP-RS, disponíveis para consulta em: <http://www.mp.rs.gov.br/no-ticias/id14468.htm> Acesso em: 23 out. 2010; as ações civis públicas tramitam nas seguintes comarcas, sob os seguintes números e podem ser consultadas pelo portal <http://www1.tjrs.jus.br/busca/?tb=proc>: Comarca de Pedro Osório: processo n.º 10800004352; comarca de Carazinho: processo n.º 10800027307; comarca de Canoas: processo n.º 10800091645; e comarca de São Gabriel: processo n.º 10800014685 (extinto sem resolução do mérito; situação regularizada com desapropriação da área por interesse social); (iv) o documentário "O Arquiteto da Violência" (2000, 17 min.), produzido pela Comissão Pastoral da Terra e pelo próprio MST, retrata o processo de criminalização sofrido pelo MST no estado do Paraná e as ações extremamente violentas tomadas pelo governo de Jaime Lerner e pela Polícia Militar durante a década de noventa; disponível em: <http://www.mefee-dia.com/watch/25905037> Acesso em: 23 out. 2010; (v) consultar, também, a interessante análise realizada por Caio Pompeia Ribeiro Neto em sua dissertação de mestrado em Antropologia Social, "O MST em documentários e no Jornal Nacional", na qual analisa as diferenças de abordagem a respeito das ações empreendidas pelo MST, de um lado, pelo *Jornal Nacional*, da Rede Globo de Televisão, e, de outro, por documentários independentes. Disponível em: <http://-www.teses.usp.br/teses/dis-poniveis/8/8134/tde-25022010-123750/pt-br.php> Acesso: 23 out. 2010.

[39] De acordo com estudo realizado pela organização não-governamental ETC Group, sediada no Canadá, intitulado "Who Owns Nature?" ("Quem é o proprietário da natureza?"), as três primeiras maiores corporações da indústria de sementes são: 1) Monsanto, dos Estados Unidos; 2) DuPont, também estadunidense; 3) Syngenta, da Suíça; 4) Group Limagrain, da França; e 5) Land O' Lakes, dos Estados Unidos, que juntas possuem 57% do mercado global de propriedade de sementes. Disponível em: <http://www.etcgroup.org/upload/publication/707/01/etc_won_report_final_color.pdf> Acesso em: 23 out. 2010. Estamos diante de uma situação de crescente oligopólio de corporações detentoras de propriedade sobre sementes, deixando na mão de pouquíssimos a riqueza e diversidade de sementes que alimentam a população mundial. Por meio de leis de propriedade

quais os agricultores que as adquirem devem pagar *royalties*, além de, em inúmeros casos, não poderem reutilizá-las, tendo que comprar novas remessas a cada plantio.

A Educação parece ser, por fim, um ponto de sustentação desta argumentação, pois acreditamos que as mencionadas ações possuem uma repercussão pedagógica. Cada ação de luta por uma mudança do Direito parece ocorrer desde um lugar para além do sistema vigente, enquanto busca a superação de uma ordem injusta. Educação é o movimento de se encaminhar para fora de si, encontrar-se com o mundo concreto, relacionar-se com o Outro. É a atuação no espaço público, é a participação política. Por isso, recorreremos ao pensamento de Paulo Freire, que encarou o ato de educar como um ato de *amor* e como um ato de posicionamento *político*. Educação baseada nestes dois momentos só ocorre quando nos reconhecemos enquanto integrantes de uma sociedade política, na qual o Outro cria a *responsabilidade em mim*.

Diante destes desassossegos acima revelados, estruturaremos o presente escrito a partir de uma análise sobre a concepção de *revolução*, de atos fundadores de ordens políticas pelo povo. Questionaremos até que ponto isto sustenta a ideia de

---

intelectual restringe-se o acesso de agricultores tradicionais a recursos genéticos tradicionalmente utilizados por eles. A Organização Mundial do Comércio (OMC), composta por 151 países-membros, definiu como obrigatório o estabelecimento de sistemas de criação de propriedade intelectual sobre plantas. A partir de tal posicionamento, instrumentos passaram a ser criados, como um acordo internacional denominado (i) “União para a Proteção das Variedades Vegetais (UPOV)”, ligado à Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), agência da ONU. Tal acordo possui uma versão bastante restritiva, de 1991, que proíbe o agricultor de reservar e guardar sementes para uso próprio. Porém, em sua versão de 1978, da qual o Brasil é signatário, está resguardado o direito ao uso próprio de sementes e de utilização de plantas melhoradas. Há, também, a (ii) “Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB)”, assinada durante a ECO 92 (Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento), no Rio de Janeiro, que prevê a soberania dos Estados sobre seus recursos genéticos, o que é considerado um ganho para países, por exemplo, da América Latina. O (iii) “Tratado sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura”, aprovado no âmbito da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO), apresenta-se em consonância com a CDB e busca proteger a participação dos agricultores na tomada de decisões sobre o tema, bem como o conhecimento tradicional associado aos recursos fitogenéticos. A legislação brasileira sobre o tema (basicamente Lei de Proteção aos Cultivares (9.456/1997), Lei de Sementes e Mudas (10.711/2003), Medida Provisória sobre Acesso aos Recursos Genéticos e Repartição de Benefícios (2.186-16/2001) e Lei de Biossegurança (11.105/2005)) proveem, com uma mão, algumas garantias aos agricultores que lidam com sementes crioulas e pequenas produções (como a legalização da produção deste tipo de sementes), e com outra, ameaçam sua autonomia e beneficiam grandes corporações (com o aumento das exigências burocráticas as pequenas empresas de semente pertencentes à agricultura familiar e camponesa não conseguem preencher todos os requisitos para que sejam reconhecidas como mantenedoras de semente e, por isso, precisam comprá-las de outras empresas a alto custo). Para detalhamento do tema, consultar informativo produzido pela organização Terra de Direitos, sob coordenação de REIS, Maria Rita (Coord.). *O Jogo da Privatização da Biodiversidade*. Curitiba: Terra de Direitos, 2008. Ainda, assistir aos documentários: O MUNDO Segundo a Monsanto. Direção de Marie-Monique Robin. França: Image et Compagnie/Arte France/Office National du Film du Canada, 2008. 1 filme (108 min.): son., color. ; SEPTEMBERWEIZEN. Direção de Peter Krieg. Alemanha: Teldok/Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF), 1980. 1 filme (96 min.): son., color.

poder popular e qual a influência deste sobre o discurso de Direitos Humanos, construído a partir de revoluções burguesas, a exemplo da francesa e estadunidense.

Buscaremos perseguir uma concepção de Direitos Humanos que se apresente diante de uma realidade que está para além do atual modelo ocidental em seu eixo Estados Unidos-Europa ocidental-Japão. Mas sim uma concepção que se alimente da realidade de lutas ocorridas em países da América Latina, Caribe, África e outros lugares econômica e politicamente manipulados na atual ordem mundial.

Desde estes lugares, buscaremos construir uma concepção de Educação que nos possibilite encarar o Direito desde abaixo, ou seja, de acordo com a realidade concreta de milhões que permanecem excluídos de uma ordem legal que não tem conseguido concretizar a justiça dos direitos fundamentais para muitos. E, também, uma Educação que desperte nas relações humanas baseadas na luta pelos Direitos Humanos o *respeito e compromisso pelo Outro*.

E por fim, acreditamos que a participação popular deve ser implementada mesmo a partir de dentro do sistema judicial. O povo deve recorrer ao Poder Judiciário, como vemos ocorrer em casos de ações judiciais diante de Tribunais nacionais e internacionais, como forma de concretizar direitos e transformar realidades, de fortalecer a democracia e re-fundar seu próprio poder.

Rubem Alves[40] diz que toda tese acadêmica deveria ser uma maquineta de roubar aquilo que a gente deseja, assim como a maquineta que ele elaborou na infância pra pegar as pitangas vermelhas da árvore do vizinho. Ele mergulhou na frase de Adélia Prado, “não quero faca, não quero queijo, quero a fome” e de lá voltou com a afirmação de que *é o desejo que nos move*. É a fome pelo queijo que nos faz ir atrás dele. É o desassossego que nos faz pensar; é o *desejo por algo* que fomenta em nossa mente os turbilhões de ideias que geram as mudanças em nosso mundo concreto. Buscamos o objeto de nossa fome. Ele acrescenta que “conhecimentos são extensões do corpo para a realização do desejo”. E propomos ir ainda além e, com Levinas, filósofo francês, afirmarmos que esta realização do desejo se faz impossível, está além do saciável e, por isso mesmo, existe. O Desejo pelo inalcançável, que mesmo sendo assim, não nos desespera, nem nos esmorece, mas nos faz sentir Esperança. “O Desejo não coincide com uma necessidade

[40] Grande educador brasileiro em seu texto *A Arte de Produzir Fome*. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/aprendiz/n_colu-nas/r_alves/id241102.htm> Acesso em: 02 out. 2010.

insatisfeita, coloca-se para além da satisfação e da insatisfação."[41] E o sonho narrado no início traz em si, e por isso em mim, um pouco de *Esperança* e um tanto de *Desejo*.

O escrito, que aqui se inicia e já escapa do seu autor, pretende-se um pouco da *maquineta* de Rubem Alves. E por isso, buscamos o comprometimento com uma linguagem de expressão engajada, que tenta se afastar de alguns preciosismos formais e se manter lúcida diante de usos ideológicos de um discurso (em especial o jurídico!) de dominação, para justamente buscarmos uma aproximação com quem está para além da *ordem vigente*, com o chamado *Outro*, desde sua vida concreta que muito tem a nos revelar. O *conteúdo* não pode se desvincular da *forma*; ambos se revelam mutuamente e se confundem em tom de cumplicidade.

O espaço do Direito se apresenta, frequentemente, árido e distante do povo e se revela um espaço vazio, como a cadeira do judiciário no sonho. Mas esta representa um lugar a ser tomado, re-ocupado por esses sentimentos Esperançosos e Desejosos, que se encontram nas reivindicações populares, na criação de Direitos Humanos comprometidos com a realidade injusta, que já não mais se sustenta para quem alimenta em si uma *utopia possível*[42].

---

[41] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 174.

[42] "Aquele que tenta transformar uma ordem dada, conhecendo as causas da negatividade das vítimas, *deve* […] saber imaginar e formular as possíveis alternativas. […] As alternativas positivas surgem a partir da negatividade, como a estátua de gesso (positividade) se plasma com o molde (negatividade); a partir da não-factibilidade (da vida da vítima) da aparente 'eficácia' do sistema, descobre-se agora a sua não-eficiência, a partir do que se poderia chamar de o critério crítico-formal de ineficácia. […] A utopia e o projeto *possível* de libertação formulam explicitamente um 'conteúdo' positivo graças à intervenção da razão instrumental *crítica*, pelo desenvolvimento da inversão da negatividade (a 'fome' da vítima antecipa utopicamente o futuro 'alimento' na transformação do sistema de produzir e distribuir 'alimentos' da sociedade dominadora, e não como regresso nostálgico ao passado)." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade de globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 476-477.

PRIMEIRA PARTE – REVOLUÇÕES E PODER POPULAR

"[…] No dia em que o morro descer e não for carnaval
não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral
e cada uma ala da escola será uma quadrilha
a evolução já vai ser de guerrilha
e a alegoria um tremendo arsenal
o tema do enredo vai ser a cidade partida
no dia em que o couro comer na avenida
se o morro descer e não for carnaval

O povo virá de cortiço, alagado e favela
mostrando a miséria sobre a passarela
sem a fantasia que sai no jornal
vai ser uma única escola, uma só bateria
quem vai ser jurado?

Ninguém gostaria
que desfile assim não vai ter nada igual

Não tem órgão oficial, nem governo, nem

Liga nem autoridade que compre essa briga
ninguém sabe a força desse pessoal […]"

(Wilson das Neves e Paulo César Pinheiro,

canção *O dia em que o morro descer e não for carnaval*)

1.1. FUNDAMENTAÇÃO INICIAL

1.1.1. ESTRUTURAS DE UM PROBLEMA-SOLUÇÃO

Pensar a história, a fundamentação, a defesa e a aplicação dos Direitos Humanos parece exigir, cada vez mais, uma tarefa de re-caminhos, de buscas radicais rumo a um desbravamento de discursos acomodados. Discursos estes, que como apresentados no início, manipulam a opinião política pública, através de canais de comunicação pouco democráticos, que simplesmente banalizam violações contra Direitos Humanos e nos tornam insensíveis diante das injustiças cotidianas. Discursos acomodados em realizar análises apenas superficiais de problemas estruturais, como no grande problema do acesso à terra nos países latino-americanos, a grave situação da falta de moradia, a exclusão de populações tradicionais (por exemplo, comunidades indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, cipozeiras, faxinalenses) da tomada de decisões a respeito, por exemplo,

da delimitação, reconhecimento e proteção de seus territórios[43] historicamente ocupados.

Defenderemos uma *ação-pensamento* que desvele pontos frágeis de alguns conceitos por nós assimilados com pouca reflexão e, muitas vezes, à parte de especificidades da realidade social desse canto de mundo no qual vivemos (aqui América Latina, aqui Brasil) e a partir do qual devemos nos valer para re-pensar (defender e transformar) tais Direitos. Destacamos, inicialmente, conceitos como *liberdade*, *igualdade*, *fraternidade*, que se apresentam como pontos fundantes da noção ocidental de Direitos Humanos, mas que serão aqui questionados desde um ponto de vista crítico, pois os entendemos como desconexos, em grande medida, da *vida concreta*[44] de milhões de indivíduos a quem faltam condições materiais de produção, manutenção e reprodução da existência.

Trata-se de uma ocupação teórica anterior à prática (consciente de que teoria não se desvincula da prática), mas que desta paradoxalmente se origina, no afã de perseguir aquilo que o professor Joaquín Herrera Flores chamou de uma *(Re)invenção dos Direitos Humanos*. Esta ideia envolve analisar a luta por direitos e o papel dos Direitos Humanos, "[...] como processos institucionais e sociais que possibilitem a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana."[45] O que significa buscarmos "[...] o fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações na hora de construir um marco de ação que permita a todos e a todas

---

[43] Emblemático foi o recente caso (PET 3388) decidido pelo Supremo Tribunal Federal (STF), a respeito da demarcação contínua do território habitado por povos indígenas no estado de Roraima, "Raposa Serra do Sol", reconhecendo os direitos territoriais históricos daquela comunidade. A criação da "Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais" também simboliza um movimento de luta pelo respeito aos diversos grupos étnicos existentes no território brasileiro. Esta rede, criada em maio de 2008, aglomera diversas populações que se organizam de forma coletiva e buscam inserção nas políticas públicas do Estado. É um espaço de articulação entre diversos grupos étnicos, como: xetá, guaranis, kaingangs, faxinalenses, quilombolas, benzedores e benzedeiras, pescadores artesanais, caiçaras, cipozeiras, religiosos de matriz africana e ilhéus.

[44] Compartilhamos do pensamento de Enrique Dussel, que nos explica: "a *vida* da qual falamos é a vida *humana*. Por *humana* entendemos a vida do ser humano em seu nível físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético e até místico-espiritual, sempre num âmbito comunitário. [...] A vida humana da qual falamos não é um conceito, uma ideia, um horizonte ontológico abstrato ou concreto. Tampouco é um 'modo de ser'. A *vida humana* é um 'modo de realidade'; é a vida concreta de cada ser humano, a partir de onde se encara a realidade constituindo-a desde um horizonte ontológico (a vida humana é o ponto de partida pré-ontológico da ontologia) onde o real se atualiza como verdade prática." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade de globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 632.

[45] FLORES, Joaquín Herrera. *A (Re)Invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 25.

criar as condições que garantam de um modo igualitário o acesso aos bens materiais e imateriais que fazem com que vida seja digna de ser vivida."[46]

Assumir este posicionamento teórico indica nos afastarmos de duas concepções tradicionais[47] de Direitos Humanos. Primeiramente, a visão que os entende como parte da essência humana, como algo *natural*, reduzindo-os a um (i) *discurso retórico conservador*, pois não admite mudanças a partir dos desafios impostos pela realidade social na qual estamos inseridos, ou (ii) *evangelizador*, quando busca justificar absurdos a partir de uma lógica abstrata e desde uma visão pura que acredita em comportamentos perfeitos para o ser humano. E por segundo, a visão de um projeto meramente *utópico*, que enxerga nos Direitos Humanos um caminho de vingança de povos que foram submetidos a regimes totalitários, ditatoriais, reduzindo a questão ampla da *condição humana* e seu *problema social* a um jogo de "caça às bruxas" às avessas, que se utilizaria do discurso dos Direitos Humanos para praticar outras violações contra a vida humana[48].

A partir disso, entendemos tal *reinventar* do sentido dos Direitos Humanos através de uma (i) aproximação radical àquilo apresentado como fundamento destes Direitos, atenta a fatos muitas vezes negligenciados pela história oficial, e aqui nos referimos ao exemplo histórico da Revolução do Haiti, que ocorrida no mesmo período das revoluções francesa e estadunidense, as quais são tomadas como a principal fundamentação moderna de tais Direitos, parece-nos realizar denúncias mais profundas sobre o sistema de exploração e opressão do ser humano em nossa sociedade moderna, e ao uso de expressões banalizadas já esvaziadas de sentido, como, por exemplo, a noção de *dignidade humana*, *bem-estar social*, *bem comum*. E, ainda, pela (ii) realização de uma análise de novas práticas concretizadas, em especial, por movimentos populares e sociais na busca da efetivação dos Direitos Humanos, ou seja, a partir de conquistas concretas realizadas pela parte da população excluída do acesso a bens básicos de sobrevivência, que representa a

---

[46] FLORES, Joaquín Herrera. *A (Re)Invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 25.

[47] Consultar FLORES, Joaquín Herrera. *A (Re)Invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 26.

[48] Papel bastante distinto tem a luta pelo direito à memória e à verdade, que busca justamente uma reconciliação social, o perdão e a devida punição dos encarregados por práticas atrozes realizadas durante regimes totalitários e ditatoriais.

maior parte da população mundial. E aqui não se trata de discurso retórico, pois de acordo com o próprio Relatório de Desenvolvimento Humano[49], produzido pelo "Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento" (PNUD), há uma considerável parte da população, em pelo menos 120 países, que ***vive*** com menos de um USD 1,25 (um dólar estadunidense e vinte e cinco centavos) ao dia. Em países como Nigéria, com população estimada de 147 milhões de habitantes, segundo o relatório, 64,4% da população vive nesta condição de extrema pobreza. Em Ruanda, com uma população em torno de 11 milhões, chegaria a 76,6% o número de pessoas em condição de miséria.

Cumpre-nos, ainda, observar que tais índices e relatórios podem ser questionados, inclusive pela metodologia aplicada, mas não deixam de nos revelar a imensidão da pobreza global. Afinal, nada indica que alguém que ***viva*** com alguns dólares acima de USD 1,25 passaria, magicamente, a desfrutar de uma justa condição de vida. Seria USD 5,00 (cinco dólares estadunidenses) ao dia a medida justa? Pergunta retórica de respostas vagas e imprecisas. A situação apresentada a partir de tais índices e relatórios nos serve, então, como *denúncia*. A *denúncia* de apenas um extremo da pobreza, que se apresenta em outras nuances, não menos injustas e cruéis, as quais nos revelam que a maior parte da população mundial não acessa seus direitos fundamentais.

Dados[50] atuais relatam que mais de 1,5 bilhão (um bilhão e quinhentos milhões) de pessoas sobrevivem com menos de USD 1,25 (um dólar estadunidense e vinte e cinco centavos) ao dia, ou seja, estão localizados no que chamamos de *pobreza extrema*. Por isso conclui Dussel que "[...] boa parte da humanidade é 'vítima' de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na 'dor', 'infelicidade', 'pobreza', 'fome', 'analfabetismo', 'dominação'."[51] Estamos inseridos em uma ordem mundial, em especial se pensarmos a partir do sistema econômico, político e cultural liderado por países ricos da Europa ocidental, pelos Estados Unidos e Japão, que se apresenta utópica e contraditória em si mesma, "[...] já que a

---

[49] Disponível na versão em português: <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2009/chapters/portuguese/> Acesso em: 31 out. 2010.

[50] Tomados como referência dados do próprio Banco Mundial, do ano de 2008, com base em pesquisas realizadas em 2005. Disponível em: <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats> Acesso: 31 out. 2010.

[51] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 314.

maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos."[52]

Por isso devemos pensar nosso mundo, nossa realidade desde as *vontades* que nos movem e estabelecem os limites de nossas ações. Mas se vivemos inseridos em um sistema que se organiza a partir de *vontades* que levam à exclusão de bilhões de indivíduos, devemos reavaliar toda nossa existência a partir de uma *ética* com olhos abertos a este ***sub****mundo* – pois só assim poderíamos nos referir a esta realidade que se encontra ***abaixo da linha*** da pobreza! Que vontades seriam estas? A partir de quais mentes são pensadas? A partir de que bocas são proclamadas? Por que permanecem inalteradas mesmo diante de uma avalanche diária de injustiças?

É desde a posição de um *Outro*, de algo que está *virtualmente* dominado pelo sistema vigente, mas ao mesmo tempo fora do controle deste, é que pensaremos os Direitos Humanos. Falamos de uma *dominação virtual* no sentido de um poder institucionalizado que muitas vezes não se sustenta diante da tomada de consciência pelo povo, quando este re-descobre sua *potência* através de lutas que objetivam superar uma "ordem" de infinitas injustiças. Neste momento, o *Outro* se revela incontrolável em sua justiça. Aquele que sofre na carne a exclusão, o povo que está para além do centro, na chamada *periferia* (países de economias frágeis, em um chamado *processo de desenvolvimento*), é quem não deve ter medo de expor a dominação que sofre. "Aquele que nada tem a perder é o único absolutamente livre diante do futuro. A vontade dos sujeitos singulares nos movimentos, no povo, volta a adquirir o *ethos* da valentia, do arrojo, da criatividade."[53] A *vontade de um sistema que reproduz o injusto* é desafiada a partir do *Outro*.

Para Levinas, filósofo e pensador lituano, nacionalizado francês, que se ocupou, especialmente, do estudo da Ética, "abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da 'força que se afirma', a impetuosidade decorrente e à qual

---

[52] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 315.

[53] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 97.

tudo é permitido, mesmo o assassínio."[54] Se o Outro, próximo a nós, mira-nos nos olhos e revela algo para *além-de-nós-mesmos*, já não podemos mais quedar-nos indiferentes. E a partir deste momento, assumimos a responsabilidade para com o *Outro*, um frente a frente que clama por justiça. O excluído "[…] em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a."[55]

Assim, a ideia posta ganha importância por se preocupar em resgatar alguns acontecimentos na história dos Direitos Humanos, com o objetivo de observar até que ponto, com o efetivo estudo de alguns fatos pouco lembrados pela "história oficial"[56], é possível entendermos dificuldades presentes hoje, por exemplo, na concretização destes Direitos na América Latina e em outros países também não pertencentes aos *hoje* grandes centros financeiros, comerciais e culturais, *ontem* grandes exploradores da escravidão negra e destruidores de recursos naturais da humanidade. Espaços que representam o atual *Outro*, na medida em que concentram grande parte da população pobre mundial, que diante de sua *vontade-de-viver* irrompem com suas lutas por novos direitos.

Mas de que maneira se dá tal irrompimento? Talvez não seja ele um momento *teorizável*, mas que provavelmente se alimenta de um posicionamento crítico, do reconhecimento de uma negação perversa da vida. Quando os indivíduos passam a se organizar em associações, a agir comunitariamente em prol de uma causa que os aproxima, de uma injustiça sofrida em comum, o *poder popular* necessariamente se faz presente. As discussões levam a uma reflexão sobre o sistema no qual estão inseridos e à construção de um posicionamento crítico (de luta) perante a miséria e a dor que sofrem. Este momento será aprofundado na terceira parte do presente trabalho, com a análise acerca da Educação política e popular.

---

[54] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 301.

[55] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 198.

[56] Com esta expressão pretende-se denominar a corrente de pensamento que considera somente os fatos da história europeia e estadunidense, negligenciadora de inúmeros acontecimentos tão importantes que se deram fora da Europa central e dos Estados Unidos da América. Trata-se de uma forma de construir conceitos focados unicamente em uma maneira de encarar o mundo (basicamente eurocêntria), que desvaloriza outras identidades como a latino-americana, africana, asiática, de povos tradicionais. Para uma análise de como podemos (e devemos) superar tal reducionismo, ver DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade de globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 19-88.

Irromper com a *vontade* de transformar desde *baixo*, desde *fora*. Os movimentos revolucionários populares se inserem nesta tarefa, porque buscam não uma inserção em um sistema injusto, mas sim a sua *transformação*, enquanto um momento de re-fundação a partir de novos parâmetros – críticos da realidade posta. Poderíamos pensar justamente em um *corpo político* que se forma a partir desta criticidade e cria outros consensos e busca legitimá-los.

> 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 construindo um "bloco" que vem "de baixo" cada vez com maior consciência nacional, popular, plena de necessidades não satisfeitas e reivindicações que se assumem com clara consciência de suas exigências.[57]

A organização dos movimentos sociais e populares durante os séculos XX e início do XXI estão pautadas, em grande parte, pelos Direitos Humanos, que têm servido de fundamentação para suas reivindicações diante do Estado e lutas por transformações que buscam superar injustiças institucionalizadas na estrutura estatal. Entretanto, como nos alerta o teólogo e economista alemão, radicado na Costa Rica, pensador da Filosofia da Libertação, Franz Hinkelammert, "necesitamos, por ende, una crítica de la formulación de los derechos humanos de las declaraciones del siglo XVIII."[58]

Afinal, as declarações de fins do século XVIII, em especial a declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*), de 1789, e a carta dos direitos (*United States Bill of Rights*), que compõe as dez primeiras emendas à constituição dos Estados Unidos e datam do mesmo ano da declaração francesa, e entraram em vigor em 1791, representam ideais de fundamentação histórica dos Direitos Humanos que ao mesmo tempo justificaram processos de dominação e exclusão de povos e países ao longo dos últimos três séculos (pensemos no caso do tráfico de negros empreendido por nações europeias e pelos Estados Unidos durante os séculos XVIII e XIX) e reforçaram um distanciamento da realidade e das injustiças concretas sofridas por

---

[57] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 91.

[58] HINKALAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. São José, Costa Rica: DEI, 2003. p. 110.

bilhões de indivíduos ao redor do globo, uma vez que se baseavam em princípios abstratos e gerais do direito natural[59].

Estes fundamentos e ideais dos Direitos Humanos modernos não podem ser sacralizados, no sentido de afastarmos deles quaisquer questionamentos ou críticas a partir, inclusive, de acontecimentos da época. Em relação aos ideais franceses, por exemplo, não podemos nos olvidar que à época a França era grande traficante de escravos o que tornou deveras custoso o processo de libertação dos habitantes (teoricamente também franceses) da colônia de São Domingos, atual Haiti. A respeito dos ideais estadunidenses de direito à liberdade e à propriedade, muitas vezes a história negligencia o fato de os britânicos ali recém-chegados terem exterminados milhões de habitantes que já se localizavam naquelas terras. Trouxeram consigo uma concepção de propriedade baseada em um *individualismo possessivo*[60], pertencente a uma lógica de *acumulação de bens*, enquanto os povos tradicionais possuíam formas coletivas de lidar com sua terra e formas diversas de ligação com a natureza. Razão pela qual mereceram ser eliminados.

---

[59] Para o jurista mexicano e advogado militante junto aos movimentos sociais e populares latino-americanos, Jesús Antonio de la Torre Rangel, o direito natural pode apresentar duas facetas: enquanto legitimador de um sistema estabelecido ou enquanto uma ferramenta ideológica das lutas de grupos revolucionários. Para ele, "un ejemplo muy claro del doble uso del Derecho natural nos lo dan, por un lado la lucha de la burguesía contra el feudalismo, y por otro, la justificación misma que se da la burguesía al triunfar y convertirse en clase dominante estableciendo el modo de producción capitalista. Usó como arma ideológica el Derecho natural y luego apelando a esos mismos principios recubre ideológicamente su opresión sobre la clase proletaria. Por supuesto que en este último caso la justicia se convierte en una abstracción." RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho como Arma de Liberación en América Latina*: sociología jurídica y uso alternativo del derecho. 3ª ed. México: CENEJUS, 2006. p. 44. Em que pese o professor Rangel defender o uso ideológico do direito natural em lutas emancipatórias dos movimentos sociais e como um parâmetro para analisar a efetividade da busca por uma *justiça concreta* dentro de um Estado, acreditamos que naquele momento histórico seu uso foi manipulado e provocou um distanciamento muito grande em relação às reivindicações populares – em especial na Revolução Francesa. E, a nosso ver, tal abordagem perpetuou-se na fundamentação dos Direitos Humanos, desvalorizando demasiadamente as mudanças geradas pelas lutas e revoluções populares que se seguiram ao longo dos séculos seguintes. Entendemos que somente a partir de meados do século XX, com levantes pela independência nas colônias africanas e a resistência popular diante das ditaduras latino-americanas, é que podemos pensar os Direitos Humanos conectados e a serviço de movimentos sociais e populares que buscam concretizar a *justiça*, para além do mero discurso esvaziado dos Direitos Humanos como direitos naturais.

[60] Esta visão é trabalhada por Hinkelammert, que demonstra a influência do pensamento de John Locke na construção de um direito absoluto à propriedade, a reforçar e legitimar a exclusão daqueles que não pertenciam ao mundo do homem europeu branco e explorador. Consultar HINKELAMMERT, Franz Josef. La Inversión de los Derechos Humanos: el caso de John Locke. In: FLORES, Joaquín Herrera (Org.); HINKELAMMERT, Franz Josef; RUBIO, David Sánchez; GUTIÉRREZ, Germán. *El Vuelo de Anteo*: derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 79-113.

O professor e ativista na luta pelos Direitos Humanos, Fábio Konder Comparato, afirma que a Revolução Francesa foi determinada pelo racionalismo abstrato de seus líderes revolucionários. Como observa, “muitos deles estavam, sinceramente, mais preocupados em defender a pureza das ideias do que a dignidade concreta da pessoa humana.”[61] No caso dos Estados Unidos, é possível afirmar que se trata, desde o início da invasão daqueles territórios pelos ingleses dissidentes da confissão anglicana oficial e por isso fugidos da Grã-Bretanha, “[…] de uma sociedade de proprietários, em que a igualdade perante a lei exercia a função de garantia fundamental da livre concorrência […]”[62], ou seja, a preocupação basilar na fundação de um novo corpo político se pautava por um individualismo restrito a poucos indivíduos – essencialmente os homens adultos, brancos e proprietários. As noções de *honra* e dos *privilégios individuais* se faziam muito presentes na mentalidade daqueles homens. Para Comparato, nos Estados Unidos “[…] instalaram-se, desde o primeiro século da colonização, o espírito empresarial e a paixão do lucro, o que acabou por tornar os Estados Unidos, em pouco mais de dois séculos, a maior potência capitalista de todos os tempos.”[63] Assim, vemo-nos diante de dois cenários distintos, mas ao mesmo tempo próximos em sua essência burguesa e de proteção a concepções gerais e abstratas por um lado, e de preservação dos direitos de determinada classe por outro.

Devemos estar conscientes de que estes momentos históricos que representam *a mudança de um regime anteriormente marcado por um poder centralizado*, como ocorrera na história da França e da Inglaterra (que neste último motivou, inclusive, a busca por um novo território por minorias oprimidas, originando, posteriormente, os Estados Unidos), *em direção a uma nova organização pautada por instituições democráticas*, com a participação e representação popular, bem como com a defesa da divisão de poderes (em especial no caso estadunidense), serviram durante muito tempo aos interesses de poucos, deixando desprotegida a grande parte da população constituída pela massa pobre, escrava e campesina.

---

[61] COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 132.

[62] COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 101.

[63] COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 101-102.

Estes exemplos nos servem, em certa medida, como denúncia de uma desarticulação entre o *discurso ideal* e o *mundo concreto* no qual se insere a fundamentação histórica dos Direitos Humanos, ou seja, revela-nos que há um descompasso entre a positivação de um direito e sua aplicação prática – faceta bastante frustrante do Direito. E isso deve, por um lado, (i) nos revelar a importância da defesa histórica de instituições democráticas e de ideais de libertação que vieram a se espalhar mundo afora[64], e, por outro, (ii) deve nos servir de alerta para que enxerguemos um certo enfraquecimento presente na dinâmica dos Direitos Humanos, que em muitos casos não foram historicamente guarnecidos de ferramentas suficientes e necessárias para sua defesa (inclusive, as políticas públicas implementadas pelos Estados atuais, para que sejam concretizados tais direitos, ainda são muito tímidas). Assim, entendemos a fundamentação histórica dos Direitos Humanos como ferramenta de fortalecimento de lutas políticas hodiernas e como reveladora de pautas a serem ainda exigidas através destas lutas.

O pensamento de Hannah Arendt a partir de seu livro *Da Revolução*, publicado em 1968, será ponto referencial no trajeto a ser aqui percorrido, justamente por despertar para o debate acerca da participação do povo nas revoluções que fundamentam nossa forma de pensar os Direitos Humanos. A autora traça comparações entre as revoluções estadunidense e francesa e se preocupa em analisar o papel que tiveram as massas em cada uma, bem como, qual parece ter sido a verdadeira luta perseguida nas diferentes realidades. Arendt observa, também, que havia algo além da luta por *liberdade* e *igualdade*, apresentando o detalhe das *necessidades materiais das massas pobres* como uma força arrebatadora, como um fenômeno político de intensa importância em momentos de revolução.

Para tanto, na continuidade de tal percurso, buscaremos uma aproximação a outros acontecimentos importantes na história dos Direitos Humanos, em especial a Revolução da antiga colônia francesa de São Domingos (atual Haiti), que representou um grande movimento de resistência no auge de outras já

---

[64] O exemplo revolucionário dos Estados Unidos nos revela a importância em defendermos as liberdades individuais e o fato de que os poderes governamentais devem ser submetidos ao consentimento popular, ou seja, o povo é encarado enquanto detentor do poder político supremo. A *soberania popular* é defendida como elemento fundante de um corpo político. O exemplo da revolução da França motivou, nos séculos seguintes, guerras de libertação dos povos contra opressões sofridas interna ou externamente, em diversas partes do mundo. Assim, serviu como um postulado *universal* importante de busca de libertação do ser humano.

emblemáticas revoluções do século XVIII, a estadunidense e a francesa, desafiando conceitos ditos universais e desnudando a hipocrisia das nações exploradoras do tráfico de seres humanos. Talvez demonstre ela a outra face, a outra via percorrida pelos *Direitos do Homem e do Cidadão* nestes últimos séculos. Como referência nos reportaremos à obra *Jacobinos Negros*, do historiador Cyril Lionel Robert James. Nascido em Trindade e Tobago, no início do século XX, quando esta ainda era colônia da coroa inglesa, defendeu a independência das ilhas do Caribe, tornando-se grande articulador pelo fim do colonialismo e da opressão contra os negros. Realizou profundos estudos sobre a história do Haiti e seu complexo processo de independência. Foi, também, engajado pensador marxista, tendo influenciado o partido socialista inglês e estadunidense.

Ainda, aproximaremos a análise com o pensamento de Enrique Dussel, que em sua obra *20 Teses da Política* apresenta as condições em que o poder popular (*potentia*) pode ser resgatado, em um exame convergente em alguns pontos com o de Arendt. O autor apresenta, ainda, exemplos que demonstram a viabilidade de repensar a concepção de *revolução* em termos de *transformação*, diante das especificidades atuais das relações políticas globais.

1.2. SOBRE REVOLUÇÕES

Recorrer ao dicionário para buscar a definição de uma palavra parece ser recurso de pouco valor, ou até uma análise superficial. Mas inicialmente gostaríamos de destacar especificamente umas das rubricas apresentadas sobre a palavra *revolução* no dicionário, que em um de seus sentidos figurados é assim definida: "*sensação de repulsa diante de alguma coisa que se rejeita; repugnância, asco*"[65]. Antes do que pensá-la em termos da astronomia, enquanto o percurso realizado por astros, ou da geometria, ou até mesmo politicamente, enquanto os grandes momentos de revolta e transformação, esse sentido figurado parece nos revelar algo bastante importante.

Ao falarmos de uma sensação de repulsa, de incômodo, de um desassossego enfim, demonstramos o sentimento específico que parece gerar a força inicial de uma revolução no sentido político. Enquanto uma insatisfação

[65] REVOLUÇÃO. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0. São Paulo: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

humana, uma própria indignação, aí já parece estar presente a revolução. Já não se quer buscar a volta ao mesmo lugar, o restabelecimento de uma ordem anterior, como o uso dado ao termo pela astronomia, mas justamente ultrapassar uma ordem que gera insatisfação, repulsa, e mais concretamente, que não possibilita a manutenção e reprodução da vida. A revolução *interior* conecta-se à revolução política *exterior*, da qual nos ocuparemos a seguir.

Hannah Arendt, teórica política[66] contemporânea, analisou em seu livro *Da Revolução*, a origem da palavra *revolução*, e demonstra justamente essa migração da palavra criada pela astronomia em direção a uma conceituação política. Inicialmente, como salienta, "apareceu claramente como uma metáfora, transportando a noção de um movimento eterno, irresistível e sempre recorrente às oscilações aleatórias, aos altos e baixos do destino humano, que haviam sido comparados ao nascer e ao pôr do sol, da lua e das estrelas desde tempos imemoriais."[67] Já no século XVII, quando fora utilizada com sentido político, a palavra *revolução* designava um movimento de retorno a um ponto pré-estabelecido, como forma de resgatar uma ordem anterior.

A partir disso, Arendt denuncia, de fato, que *revolução* significou inicialmente um movimento de restauração. As próprias revoluções francesa e estadunidense representavam isso. Como destaca, "devemos levar em conta que ambas foram protagonizadas, em seus estágios iniciais, por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial."[68]

Da mesma forma analisa Fábio Konder Comparato a experiência estadunidense, para quem, "[…] no espírito dos Pais Fundadores, a assim chamada 'revolução americana' consistiu, tal como na Inglaterra de 1688, na restauração das antigas e costumeiras prerrogativas dos súditos norte-americanos da coroa

---

[66] Em entrevista concedida à televisão alemã, em outubro de 1964, Hannah Arendt deixa bastante claro que não se considera uma filósofa, mas sim uma teórica política, justamente por se afastar de uma busca por neutralidade que estaria presente na Filosofia em si, o que seria impossível ao se pensar a Política. Para detalhes, consultar transcrição da entrevista, disponível em: <http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html> Acesso em: 16 maio 2010.

[67] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 34.

[68] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 35.

britânica."[69] Neste sentido, buscavam se equiparar aos súditos ingleses, mantendo para si direitos existentes de uma ordem anterior.

Já a respeito movimento ocorrido na França em 1789, em contraposição ao exemplo dos Estados Unidos, ele afirma que

> […] Veio operar na palavra *revolução* uma mudança semântica de 180º. Desde então, o termo passou a ser usado para indicar uma renovação completa das estruturas sociopolíticas, a instauração *ex novo* não apenas de um governo ou de um regime político, mas de toda uma sociedade, no conjunto das relações de poder que compõem a sua estrutura. Os revolucionários já não são os que se revoltam para restaurar a antiga ordem política, mas os que lutam com todas as armas – inclusive e sobretudo a violência – para induzir o nascimento de uma sociedade sem precedentes históricos.[70]

Outra utilização dada ao termo *revolução* está relacionada à concepção de *irresistibilidade*, ou seja, de algo que estaria além do controle pelo poder humano. Arendt pensa tal manifestação especialmente a partir dos levantes das massas ocorridos em Paris durante a Revolução Francesa. Tratava-se de movimentos das massas de pobres, oprimidos, que haviam permanecido distantes de qualquer participação na vida pública, das decisões políticas. Foi um momento de inicial afirmação de seu valor pelas massas excluídas, que saíram às ruas e denunciaram a negação imposta sobre suas vidas, denunciaram as necessidades pelas quais eram atingidos.

Já não suportavam mais aquelas condições, a repulsa em cada um vinha com tamanha pulsão, que nada poderia detê-los. Nesse momento é que se vê uma substituição da causa da *liberdade* pela da *necessidade*, ou seja, "foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário."[71] Arendt vê nisso um problema que se refletiria no curso que veio a tomar a Revolução Francesa, deixando de lado algumas preocupações essenciais durante a criação de um novo corpo político, suas instituições e constituições. Para ela, essa preocupação com a *fundação de uma liberdade* teria ocorrido somente no caso da Revolução Estadunidense.

---

[69] COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 129.

[70] COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 129.

[71] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 42.

Mas é, de fato, a presença da pobreza que motivou grandes revoluções no sentido político, desde o século XVIII. Para a autora, “pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima”.[72]

Nesse sentido, podemos ver na pobreza uma força política, justamente por ela revelar uma exploração existente, conforme Marx já pensara. É aquilo que Arendt analisa como sendo a *questão social*, ou seja, a pobreza entendida como um fenômeno político. Ao analisar o pensamento marxiano, afirma que para ele, especialmente nos escritos de sua juventude, “[…] pobreza é um fenômeno político, e não natural, uma consequência mais da violência e da violação do que da escassez.”[73]

Nesse contexto é que as concepções de *exploração* e *opressão* seriam geradas, ou seja, dentro de um sistema econômico, social e político, ou seja, a partir de uma lógica em que muitos são submetidos ao poder de poucos, que agem violentamente sobre a vida da classe trabalhadora pobre. Os homens e mulheres ficam submetidos à condição de dependentes, sem autonomia sobre suas vidas. Marx e Engels analisaram estes aspectos especialmente no *Manifesto do Partido Comunista*, datado de 1848, obra na qual denunciam a degradação das relações humanas provocadas pelo sistema de exploração industrial dos trabalhadores, bem como delineiam o curso de ação para uma revolução socialista.

A burguesia, na constante expansão econômica gerada pelo capitalismo europeu do século XIX, dominava as relações sociais e políticas e era responsável pelo embrutecimento da vida da maior parte da população. Esta se encontrava desprovida de condições básicas de sobrevivência, sem acesso à alimentação, à moradia e o trabalho tornava-se cada vez mais um momento de exploração. A *necessidade* regia a vida dessa classe de trabalhadores(as). Era compreendida como a violência gerada pelo poder da classe burguesa, proprietária das fábricas,

---

[72] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 48.

[73] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 50.

dos meios de produção e das matérias-primas, que submetia os(as) operários(as) a uma vida na qual serviriam somente como mão de obra e não conseguiriam suprir suas necessidades vitais, uma vez desprovidos(as) dos meios materiais para fazê-lo Assim, para Marx e Engels:

> Na mesma proporção em que a burguesia, ou seja, o capital, se desenvolve, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos trabalhadores modernos, que só podem viver se encontrarem trabalho, e só encontram trabalho na medida em que este aumenta o capital. Esses trabalhadores que são obrigados a vender-se diariamente são uma mercadoria, um artigo de comércio, sujeitos, portanto, às vicissitudes da concorrência, às flutuações do mercado. Devido ao uso intensivo da máquina e à divisão do trabalho, o trabalho proletário perdeu seu caráter individual e, por conseguinte, todo o seu atrativo. **O produtor tornou-se um apêndice da máquina**, e só requer dele a operação mais simples, mais monótona e mais fácil de aprender. Desse modo, **o custo da produção de um operário se reduz, quase completamente, aos meios de subsistência que ele necessita para viver e para perpetuar a raça. Mas o preço de uma mercadoria e, portanto, o do trabalho, equivale ao seu custo de produção.** Logo, à medida que aumenta o caráter enfadonho do trabalho, o salário diminui. Ainda mais, à medida que se desenvolve o maquinismo e a divisão do trabalho, cresce a quantidade de trabalho, seja pela prolongação das horas de labor, seja pelo incremento do trabalho exigido em um certo tempo, seja pela aceleração do movimento das máquinas etc.[74] (grifo nosso)

Esta realidade configurou um abuso e perda da sensibilidade por parte dos trabalhadores de uma sociedade que crescia em termos econômicos e ampliava-se industrialmente, mas os excluía dos reais resultados financeiros alcançados pelo seu trabalho, pagando-lhes menos que o mínimo possível, o que os subjugava a condições precárias de sobrevivência. Ainda, a lógica do capitalismo organizava a sociedade de tal forma que a maior parte da população executava trabalhos meramente repetitivos, exercidos com pouca ou nenhuma criatividade, afetando-

---

[74] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2005. p. 26-27. ["In demselben Maβe, worin sich die Bourgeoisie, d.h. das Kapital, entwickelt, in demselben Maβe entwickelt sich das Proletariat, die Klasse der modernen Arbeiter, die nur so lange leben, als sie Arbeit finden, und die nur so lange Arbeit finden, als sie ihre Arbeit das Kapital vermehrt. Diese Arbeiter, die sich stückweis verkaufen müssen, sind eine Ware wie jeder andre Handelsartikel und daher gleichmäβig allen Wechselfällen der Konkurrenz, allen Schwankungen des Marktes ausgesetzt. Die Arbeit der Proletariat hat durch die Ausdehnung der Maschinerie und die Teilung der Arbeit allen selbständigen Charakter und damit allen Reiz für den Arbeiter verloren. Er wird ein bloβes Zubehör der Maschine, von dem nur der einfachste, eintönigste, am leichtesten erlernbare Handgriff verlangt wird. Die Kosten, die der Arbeiter verursacht, beschränken sich daher fast nur auf die Lebensmittel, die er zu seinem Unterhalt und zur Fortpflanzung siener Rasse bedarf. Der Preis einer Ware, also auch der Arbeit, ist aber gleich ihren Produktionskosten. In demselben Maβe, wie Maschinerie und Teilung der Arbeit zunehmen, in demselben Maβe nimmt auch die Masse der Arbeit zu, sei es durch Vermehrung der Arbeitsstunden, sei es durch Vermehrung der in einer gegebenen Zeit geforderten Arbeit, beschleunigten Lauf der Maschinen usw."].

lhes, inclusive, sua estrutura psíquica, sua suscetibilidade aos relacionamentos afetivos humanos, seja em sua comunidade ou na família.

Mas ao mesmo tempo, esta condição de pobreza traz em si uma força política, guarda um potencial criativo e transformador da maioria diante da minoria detentora de um poder corrompido, utilizado em nome de interesses particulares. Essa resistência deve apresentar determinada organização para que a partir de uma identificação coletiva possa concretizar transformações. Pois se pensarmos tais movimentos somente enquanto uma onda desenfreada, o resultado final será certamente pouco promissor, como o foi, segundo Arendt, no caso da Revolução Francesa, sendo que lá "a libertação da tirania só significou liberdade para poucos, e quase não atingiu a maioria, cujos componentes permaneceram esmagados pela sua miséria."[75]

Marx e Engels assumiram a organização das classes excluídas e exploradas, em especial o *proletariado*[76] – o produto mais autêntico da indústria moderna –, como um caminho para a revolução contra a sociedade burguesa.

> Os conflitos individuais entre o trabalhador e o burguês assumem cada vez mais o caráter de conflito entre suas classes. A partir daí os trabalhadores começam a formar uniões (sindicatos) contra os burgueses; atuam em conjunto na defesa dos salários; fundam associações permanentes que os preparam para esses choques eventuais. Aqui e ali a luta se transforma em motim.[77]

Observamos, então, o aumento de uma organização política pela classe trabalhadora, que ultrapassa a dimensão da sociedade burguesa, justamente porque

---

[75] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 59.

[76] Existem muitas mistificações e distorções acerca do termo *proletariado*, portanto, gostaríamos de delimitar certas impressões a partir das quais trabalharemos no presente texto. Conforme definido pelo dicionário marxista, alguns pontos devem ser destacados: (i) proletariado é um sinônimo para "classe moderna de trabalhadores"; (ii) proletários são aqueles que possuem a venda de sua força de trabalho como único meio de provisão de suas necessidades; (iii) sua posição os faz dependentes do capital; (iv) os proletários vendem a si próprios, e não produtos, como o fazem os pequenos burgueses e os capitalistas; (v) embora o termo "trabalhadores" carregue a conotação de um trabalho *manual*, Marx esclarece que o trabalhador com a *cabeça* é tão proletário quanto o trabalhador com a *mão*; (vi) o proletariado é uma classe. Para mais detalhes, consultar: <http://www.marxists.org/glossary/terms/p/r.htm> Acesso em: 19 nov. 2010.

[77] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2005. p. 29. ["[…] immer mehr nehmen die Kollisionen zwischen dem einzelnen Arbeiter und dem einzelnen Bourgeois den Charakter von Kollisionen zweier Klassen an. Die Arbeiter beginnen damit, Koalitionen gegen die Bourgeois zu bilden; sie treten zusammen zur Behauptung ihres Arbeitslohns. Sie stiften selbst dauernde Assoziationten, um sich für die gelegentlichen Empörungen zu verproviantieren. Stellenweis bricht der Kampf in Emeuten aus."].

se oporia a ela. É um momento de formação, de tomada de consciência pelo proletariado, que passaria a analisar o sistema de forma crítica. No entendimento de Marx e Engels, inclusive, "a própria burguesia fornece […] ao proletariado os elementos de sua politização, em outras palavras, as armas contra ela própria"[78], no sentido de que os(as) trabalhadores(as), ao se organizarem, podiam recorrer ao uso de ferramentas criadas pela própria indústria moderna, como os meios de comunicação, que possibilitavam o contato entre operários de localidades diferentes, e as vias férreas, que os aproximavam. Assim, as lutas e reivindicações *locais* poderiam ampliar-se e unir-se em âmbito nacional.

A consequência esperada, após a organização do proletariado enquanto força política, seria a própria dissolução da sociedade. "Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem social existente* apenas declara o *mistério da sua própria existência*, uma vez que é a *efetiva* dissolução desta ordem."[79] Ou seja, na visão de Marx, a força *material* que conduziria ao fim da sociedade industrial, capitalista e injusta, residiria no próprio proletariado, o qual realizaria uma *emancipação social*.[80]

Como afirma Francisco Weffort, cientista político brasileiro, ao analisar a questão da emancipação política e social no pensamento marxiano:

---

[78] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2005. p. 30. ["Sie [die Bourgeoisie] selbst führt also dem Proletariat ihre eigenen Bildungselemente, d.h. Waffen gegen sich selbst, zu."]

[79] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 156.

[80] Destacamos a análise específica feita por Marx a respeito da realidade alemã, que se encontrava atrasada em termos de desenvolvimento industrial e, portanto, também na formação do proletariado. A partir dela, Marx construiu alguns pontos centrais de sua análise a respeito da emancipação humana. Assim, afirma ele: "A emancipação dos alemães só é possível *na prática* se for adotado o ponto de vista *da* teoria, segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo. A Alemanha não conseguirá emancipar-se da *Idade Média* a não ser que se emancipe ao mesmo tempo das vitórias *parciais* sobre a Idade Média. Na Alemanha, ***nenhum* tipo de servidão será abolido, se *toda* a servidão não for destruída.** A Alemanha, que é *profunda*, **não pode fazer uma revolução sem revolucionar *a partir do fundamento*. A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *filosofia* é a *cabeça* desta emancipação e o *proletariado é o* seu *coração*.** A filosofia não pode realizar-se sem a suprasunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia." (grifo nosso) MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 156. Desta análise, embora específica da realidade alemã, podemos entender a preocupação de Marx com uma revolução que atinja, de fato, os fundamentos de uma ordem concebida como injusta e produtora da pobreza da classe trabalhadora, caso contrário, restará ineficaz. A emancipação é, também, algo que independe da nacionalidade e deve se pretender internacional, como sempre fora defendida a luta de emancipação do proletariado já no Manifesto Comunista, de Marx e Engels.

> A emancipação desta parte especial da sociedade que é o proletariado só é possível com a emancipação (geral, universal) do homem. A perspectiva da revolução proletária envolve, portanto, a perspectiva de realizar, no plano social, uma igualdade que a revolução da burguesia só é capaz de realizar no plano das ilusões e das formas do Estado e da ideologia. Neste sentido, só a revolução do proletariado seria capaz de realizar a democracia, como conteúdo e como forma.[81]

A partir desta constatação histórica da necessidade de organização do proletariado na visão de Marx e Engels, entendemos ser possível analisarmos o fator de organização das massas de trabalhadores(as) explorados(as) (sejam os trabalhadores(as) de atividades manuais ou intelectuais), em um processo revolucionário a partir da noção de ***compaixão***. Esta entendida não como mera identificação com o sofrimento dos pobres, mas sim enquanto momento de ***solidariedade***, como um princípio guia e inspirador de ações concretas e estratégicas de oposição a um sistema vigente e injusto.

Arendt entende que a "[...] solidariedade, por compartilhar da razão, e, portanto, da generalidade, é capaz de abranger, conceitualmente, uma coletividade, não apenas a coletividade de uma classe, ou de uma nação, ou de um povo, mas eventualmente, toda a humanidade."[82] Nesse sentido, aproxima-se de uma noção de dignidade humana, com vistas a abranger a todos. Mas enquanto comprometida com a percepção ***política*** *de pobreza*, tende a aproximar os oprimidos em uma luta comum por uma nova configuração do atendimento de suas necessidades e para a estruturação de um novo corpo político.

A concepção de *revolução* que aqui analisamos se vê comprometida com a ideia de *solidariedade* como elemento fomentador de um ideal que sirva de coesão para as classes trabalhadoras, que contam apenas com sua mão de obra a ser vendida e explorada.[83]

Suas ações devem estar pautadas em ideias e ações solidárias, fomentando a organização autônoma e o reconhecimento do peso político de sua luta pelo seu

---

[81] WEFFORT, Francisco Correa. Marx: política e revolução. In. _____ (Org.). *Os Clássicos da Política:* Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. 11ª ed. Vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2006. p. 240.

[82] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 70.

[83] Abordamos aqui a questão da *solidariedade*, como fundamento e elemento histórico de coesão das lutas de resistência e revolução por parte das massas pobres de trabalhadores(as), pois é a partir deste sentido que direcionaremos nossa crítica à concepção de *fraternidade* presente no discurso de fundamentação dos Direitos Humanos. Ver *3.3.2. Da Liberdade, Igualdade e Fraternidade*.

próprio grupo. Devemos destacar que a articulação dos(as) trabalhadores(as) em um processo revolucionário só será sustentável enquanto tiver claro para si que os interesses individuais não merecem prevalecer diante de interesses coletivos, o que valorizaria um egoísmo mantenedor de uma anterior separação entre indivíduo e Estado. Na visão de Marx, "a emancipação política é, simultaneamente, a *dissolução* da velha sociedade sobre que repousa o sistema de Estado alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade civil."[84] Mas, ainda, segundo ele, isso não seria suficiente, posto que tal emancipação política, como no exemplo da Revolução Francesa, teria levado a uma separação entre o *homem propriamente dito*, pertencente a uma sociedade civil, ou seja, o ser que se tornou individualizado, egoísta; e o *homem político*, como aquele ser abstraído, artificialmente construído. Chegando à seguinte conclusão:

> Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou suas *forces propres* como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – é só então que está consumada a emancipação humana.[85]

E justamente nessa linha Hannah Arendt defende que as revoluções não podem realizar a separação entre uma *libertação das massas sofredoras* e a *emancipação política do povo*. Afinal, enquanto a revolução do povo, como momento de repulsa inicial, transformado em levantes de luta e resistência, não estiver pautada em uma *solidariedade* de ações, com o objetivo de *libertação dos indivíduos* e de *fundação da liberdade*, então estará fadada a manipulações e ao extermínio político e social de seu povo. Para ela, a revolução deve estar preocupada, essencialmente, na constituição de uma liberdade.

A autora demonstra a importância de tal distinção a partir dos exemplos das revoluções Francesa e Estadunidense. A fundamental diferença histórica entre ambas reside na herança histórica de cada uma, sendo desta a *monarquia limitada* e daquela o *absolutismo*. E quanto mais absoluto fosse o governo a ser banido, mais absoluta seria a revolução a substituí-lo. Na França revolucionária o povo foi

---

[84] MARX, Karl. *Da Questão Judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 68.

[85] MARX, Karl. *Da Questão Judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 71-72.

colocado no assento do rei, passando a ser ele a própria fonte de poder e da lei. Já no caso dos Estados Unidos, a situação apresentada era absolutamente diversa, justamente por não se tratar de um governo anterior absolutista, mas de uma monarquia limitada, e sempre tiveram a consciência de uma divisão entre poder e lei, sendo aquele derivado do povo e esta da constituição – "um documento escrito, uma coisa objetiva durável, a qual, certamente, podia ser abordada de diferentes ângulos e estar sujeita a muitas interpretações diferentes, e que podia ser mudada ou reformulada segundo as circunstâncias, mas que, no entanto, jamais seria um estado de espírito subjetivo, como a vontade."[86] A importância de se estabelecer sua organização a partir de uma constituição reside na garantia de um povo basear seu corpo político em instituições garantidoras de uma participação política popular, que não dependam da arbitrariedade de um único ou de poucos indivíduos.

Arendt se preocupa com o reconhecimento de um poder que emana do povo no momento do que entende por *constitutio libertatis*.

> Aqueles que receberam o poder de constituir, ou seja, o poder de moldar as constituições, eram representantes devidamente eleitos de organismos constituídos; sua autoridade vinha de baixo, e quando eles se aferraram ao princípio romano de que a sede do poder estava no povo, não estavam raciocinando em termos de uma ficção ou de um absoluto, a nação acima de toda autoridade e isenta de todas as leis, mas em termos de uma realidade atuante, a multidão organizada, cujo poder era exercido em consonância com as leis e por elas limitado.[87]

A autoridade da lei seria, então, diferente da autoridade do poder. Mas o povo se identifica e permanece ativo no processo de criação e reprodução da sociedade política à qual pertence (uma espécie de contrato mútuo entre governantes e governados) a partir do momento em que exerce diretamente esse poder em ações compartilhadas, com o estabelecimento de pactos que acentuem a responsabilidade mútua de um corpo político.[88]

---

[86] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 70.

[87] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 133.

[88] Hannah Arendt expressa de forma bastante precisa a importância desse engajamento político no seguinte trecho: "A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço inter-mundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato de criação, por foça das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera da política, podem muito

Assim, Hannah Arendt parece lançar as bases para que reanalisemos o papel da *revolução* enquanto o momento de desassossego inicial de uma massa que se percebe oprimida, destituída de meios para (sobre)viver, afastada das decisões políticas, para a partir disso re-pensarmos a função dos Direitos Humanos enquanto ferramenta que possibilite a superação de um quadro de miséria já existente quando das revoluções burguesas do século XVIII (tomadas como marco inicial de nossa corrente concepção de tais Direitos), mas que prossegue acentuado, em especial, nos países da América Latina, África e Ásia.

Será possível, ainda, defendermos tal ideia, de que os Direitos Humanos se apresentam como instrumentos dos quais os povos excluídos se podem valer para reivindicar suas lutas por alimentação, moradia, condições dignas de trabalho, educação? Ou ao olharmos para trás, reagimos com a perplexidade e inação descritos por Benjamin[89] a respeito da pintura *Angelus Novus*[90], de Klee?

Ou talvez devêssemos reagir conforme o símbolo *Sankofa*[91], da cultura do povo Akan, habitante da África Ocidental, nas regiões de Gana e Costa do Marfim? Para eles, o símbolo representado por um pássaro que se volta em direção a suas próprias costas, na tentativa de capturar seu próprio ovo, indica que ao nos direcionarmos ao passado, reconheceríamos neste o próprio futuro. Recuperamos referências ancestrais e nos movemos na direção de algo que se transforma constantemente; são forças diferentes, mas que não se anulam. Este nos parece o caminho mais desafiador de trilharmos quando pensamos na fundamentação histórica e nas lutas concretas dos Direitos Humanos.

A visão arendtiana de *revolução* nos revela, por fim, preocupações das quais não devemos nos distanciar, como a importância do estabelecimento de uma

---

bem ser a expressão da mais elevada das faculdades humanas." ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 140.

[89] "Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido ao passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa aos seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso". BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

[90] Ver figura 01 em anexo.

[91] Ver figura 02 em anexo.

liberdade (enquanto participação nas coisas públicas; admissão ao mundo político)[92] e de um poder verdadeiramente popular.

Com Karl Marx e Friedrich Engels é possível afirmarmos que a partir da *revolução* uma sociedade conquista a democracia, que, especialmente, para Marx significa o momento no qual "[…] o homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia."[93] Não se trata de mero recurso *retórico*, mas sim do ponto a partir do qual uma sociedade é construída – não partir de suas instituições e labirintos burocráticos, mas a partir do próprio humano que se contrapõe a uma ordem injusta que o torna objeto manipulável do poder de poucos.[94]

A seguir, antes de adentrar em algumas propostas de análise a respeito dos questionamentos apresentados, faremos um breve excurso sobre a Revolução Haitiana, como uma forma de aproximarmos as categorias estudadas a uma realidade bastante diversa da francesa ou estadunidense, que ao mesmo tempo nos propicia outro diagnóstico sobre a ideia de *revolução*.

1.2.1. BREVE EXCURSO SOBRE A REVOLUÇÃO HAITIANA

A história do Haiti, à época da invasão francesa denominado colônia de São Domingos, carrega em sua história uma Revolução longa e de grandes impactos para o então mundo colonial, caracterizado pela exploração de recursos naturais e pela escravização de seres humanos.

Conforme o jornalista uruguaio Eduardo Galeano analisa, em seu visceral livro *As Veias Abertas da América Latina*, este país "[…] converteu-se em sorvedouro

---

[92] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 26.

[93] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 50.

[94] Entendemos tal manipulação pelo poder de poucos conforme o que sintetiza o filósofo francês Daniel Bensaïd: "Os Estados Unidos, a União Europeia e o Japão açambarcam 90% das patentes. Os Estados Unidos cobrem sozinhos 60% das despesas mundiais com armamento, mas a Inglaterra, a França e Israel mantêm uma boa colocação nessa corrida da indústria do massacre. O mecanismo da dívida continua a transferir riquezas do Sul para o Norte e a servir de correia de transmissão para sujeitar as classes dominantes locais aos interesses imperialistas supremos. A nova divisão internacional do trabalho reproduz novas formas de dependência econômica, tecnológica e cultural em relação aos centros da acumulação." BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 15.

de escravos: o açúcar exigia cada vez mais braços. Em 1786, chegaram à colônia 27 mil escravos, e no ano seguinte 40 mil. No outono de 1791, explodiu a revolução."[95] Foram anos de luta pelo reconhecimento dos ideais da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – também para os habitantes da colônia, que resultaram em batalhas sangrentas, conspirações políticas, fome e centenas de milhares de mortos.

O historiador Cyril Lionel Robert James, natural de Trinidade e Tobago, realizou profundo estudo sobre este momento da história haitiana e em seu livro *Jacobinos Negros* relata em detalhes a revolução iniciada dois anos após àquela ocorrida na metrópole francesa. Como nos relata,

> Em 1789, a colônia francesa das Índias Ocidentais de São Domingos representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu. **Era parte integral da vida econômica da época, a maior colônia do mundo, o orgulho da França e a inveja de todas as outras nações imperialistas.** A sua estrutura era sustentada pelo trabalho de **meio milhão de escravos**.[96] (grifo nosso)

Uma colônia sustentada pela mão de obra escrava, que gerava lucros imensos a partir do sofrimento inenarrável de seres humanos, que eram sequestrados de suas terras, arrancados de suas origens, carregados para lugares distantes nas piores condições[97]. Os proprietários de terras eram brancos, uma minoria que dominava a economia colonial e habitava aquelas terras.

---

[95] GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Tradução de Galeano de Freitas. 48ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 91.

[96] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 15.

[97] "Nos navios, os escravos eram espremidos nos porões uns sobre os outros dentro de galerias. A cada um deles era dado de um metro a um metro e meio apenas de comprimento e de meio metro a um metro de altura, de tal maneira que não podiam nem se deitar de comprido e nem se sentar com a postura reta. Ao contrário das mentiras que foram espalhadas tão insistentemente sobre a docilidade do negro, as revoltas nos portos de embarcação e a bordo eram constantes. Por isso os escravos tinham de ser acorrentados: a mão direita à perna direita, a mão esquerda à perna esquerda, e atrelados em colunas a longas barras de ferro. Nessa posição eles permaneciam durante a viagem, sendo levados ao tombadilho uma vez por dia para se exercitar e para permitir que os marinheiros 'limpassem os baldes'. Mas, quando a carga era rebelde ou o tempo estava ruim, eles permaneciam no porão por semanas. A proximidade de tantos corpos humanos nus com a pele machucada e supurada, o ar fétido, a disenteria generalizada e a acumulação de imundícies tornavam esses buracos um verdadeiro inferno. Durante as tempestades, os alçapões eram pregados com tábuas e naquela fechada e repugnante escuridão eles eram arremessados de um lado a outro pelo balanço do navio, mantidos na mesma posição pelas correntes nas suas carnes sangrentas. Nenhum lugar na Terra, observou um escritor da época, concentrou tanta miséria quanto o porão do navio negreiro. Duas vezes por dia, às nove e às quatro horas, eles recebiam a comida. Para os traficantes de

Ao fim e ao cabo foi o comércio de escravos e o sistema da escravidão que geraram a base econômica da Revolução Francesa. As grandes fortunas que circulavam nos centros de comércio de escravos, como Nantes, Bordéus, geraram na burguesia sentimentos de orgulho e poder que necessitavam da *liberdade* para se expressar. “Aproximadamente todas as indústrias que se desenvolveram na França durante o século XVIII tiveram a sua origem em bens e mercadorias destinados ou à costa da Guiné ou à América. O capital do comércio de escravos as fertilizava; embora a burguesia comercializasse outros produtos além de escravos, tudo o mais dependia do sucesso ou da falência do tráfico.”[98] A partir da geração de riquezas para a burguesia marítima, para a burguesia francesa de forma geral, e sua aproximação com a aristocracia, é que surgiu o momento político e econômico propício para colocar em marcha uma derrubada da monarquia absolutista, com o uso das massas de camponeses e pobres das cidades.

A notícia da Revolução Francesa chegou a São Domingos já em meados de setembro de 1789. A partir dali tanto os mulatos, quanto os libertos e os escravos iniciaram reivindicações por seus direitos, que eram encaminhadas à Assembleia Constituinte na França. Nesta, o debate de tal tema (inicialmente a concessão de direitos para mulatos e libertos) fora sempre negligenciado ou tratado de forma bastante obscura e com medo tanto da reação da população da colônia, quanto da burguesia marítima. Alguns decretos, como o de 15 de maio de 1791, revogado após alguns meses, concedia alguns direitos aos negros de pais livres, que compreendiam uma quantidade ínfima da população de negros.

Assim, em meados de 1791 a população de escravos em São Domingos já estava organizada. “Trabalhando e vivendo juntos em grupos de centenas nos enormes engenhos de açúcar que cobriam a Planície do Norte, eles estavam mais próximos de um proletariado moderno do que qualquer outro grupo de trabalhadores daquela época, e o levante foi, por essa razão, um movimento de massas

---

escravos, eram artigos de comércio e nada mais. [...] Morriam não apenas por causa do tratamento, mas também de mágoa, de raiva e de desespero. Faziam longas greves de fome; desatavam as suas cadeias e se atiravam sobre a tripulação numa tentativa inútil de revolta.” JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 22-23.

98 JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 58.

inteiramente preparado e organizado."[99] Em alguns meses grande parte da ilha estava tomada, os escravos haviam queimado plantações e exterminado seus "donos" e conseguiram, inclusive, o apoio dos mulatos, que odiavam os escravos (por serem escravos e negros). Um espírito de vingança dominava os revolucionários, que, em fúria, praticavam atrocidades contra seus "proprietários" brancos. Sentimento incontrolável, também presente quando as massas francesas tomaram as ruas de Paris durante a Revolução Francesa.

Ainda em setembro de 1791 a França apresentou uma lei que dava às colônias o direito de decidir sobre o *status* dos homens livres de cor e dos negros livres. Entretanto, os líderes da revolução, dentre eles o destacado comandante Toussaint L'Overture, não queriam apenas a liberdade, mas lutavam por direitos políticos.

Poderíamos dizer, então, que se tratava de uma *revolução* em busca da fundação de uma liberdade, além da busca pela libertação de seus corpos, explorados e devorados por uma rotina destruidora, de necessidades nunca atendidas. Tratava-se da própria fundação de um significado mínimo de vida, que fora violada desde o seu início.

Em março de 1792 o Legislativo emitiu um decreto concedendo, finalmente, a plenitude de direitos políticos aos homens livres de cor. O decreto foi tornado lei com a assinatura do rei em quatro de abril.

> Mas e os escravos? Os escravos haviam se revoltado pela liberdade. A revolta devia ser suprimida. Mas ao menos deveria haver uma promessa de perdão, de tratamento generoso no futuro. Nenhuma palavra. Nem mesmo de Vaublanc, da direita; nem sequer de Robespierre, da esquerda. Robespierre fez papel de palhaço ao objetar violentamente o termo "escravidão" e propor substituí-lo por "sem liberdade".[100]

Ou seja, Toussaint e outros líderes negros já percebiam que aos escravos restava o *status* de propriedade, sobre a qual nada poderia ser modificado. Portanto, a organização para resistência deveria prosseguir.

Em 1792 fora enviado a São Domingos um comissário francês, Sonthonax, que em agosto de 1793 proclamou o fim da escravidão na ilha. A eficácia de tal

---

[99] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 91.

[100] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 118.

medida foi muito pequena. Entretanto, em fevereiro de 1794[101] ela veio a ser ratificada pela Convenção na França, sendo executada na colônia. O exército revolucionário, entretanto, ainda enfrentaria muita resistência por parte dos brancos, que não aceitavam tal condição.

Muitos problemas ainda seriam enfrentados. Conspirações, manipulações políticas e batalhas travadas contra as expedições francesas enviadas à ilha para restabelecer a "ordem". Durante bom tempo não se falava em independência, mas sim em integração à república francesa, conforme sempre defendeu Toussaint, que acabou enganado pelos franceses, expulso da ilha e morto no exílio.

Nos anos de 1794 e 1795 o povo viria a perder espaço para a nova burguesia que se fortalecia na França, a qual exigia o restabelecimento da "ordem" em São Domingos e nas colônias. "O que seria essa 'ordem'? Os negros não tinham dúvida quanto ao tipo de 'ordem' que os emigrados colonistas desejavam restaurar. Estes não falavam abertamente em 'escravidão', pois a revolução estava muito próxima, mas a São Domingos negra começou a ouvir que [...] notórios inimigos da liberdade colonial estavam novamente em atividade na França."[102] Cada república francesa tratou a questão da escravidão de uma forma diferente; a de 1794 concedeu a liberdade, enquanto a de 1796 a retirou.[103]

Toussaint torna-se o grande porta-voz defendendo a população negra e excluída de São Domingos. Em uma carta direcionada ao Diretório na França, que ameaçava em restabelecer a escravidão, afirma:

> A mesma mão que quebrou as nossas cadeias não nos escravizará novamente. A França não revogará os seus princípios, não nos tirará o maior dos seus benefícios. Ela nos protegerá de todos os nossos inimigos; ela não permitirá que sua sublime moralidade seja pervertida; que aqueles princípios que mais a honram sejam destruídos; suas mais belas conquistas, degradadas; e que seu Decreto de 16 de Pluvioso [aquele que extinguiu a escravidão], que tanto honra a humanidade, seja revogado. *Mas se para estabelecer a escravidão em São Domingos, isso fosse feito, então eu declaro que seria uma tentativa de se fazer o impossível: nós soubemos*

---

[101] Para mais detalhes consultar: JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 138-141.

[102] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 169.

[103] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 170.

> *enfrentar os perigos para alcançar nossa liberdade e saberemos como desafiar a morte para mantê-la*.[104]

O movimento revolucionário se firmava cada vez mais, e vencendo várias batalhas, inclusive com a expulsão dos britânicos, não restava dúvida de que ali acontecia uma mudança concreta, que desembocaria com a proclamação da independência, perseguida pelo povo. Toussaint, com a intenção de fortalecer a organização de São Domingos estabeleceu uma ditadura militar, instituindo impostos, garantias para os trabalhadores e procurava estabelecer um corpo político baseado nos interesses dos trabalhadores pobres.[105] Veio a publicar uma Constituição em 1801, a partir de uma assembleia constituída por apenas seis homens, dentro os quais nenhum era negro, a qual concentrava todo o poder nas mãos de Toussaint, razões pelas quais foi bastante criticado, mas garantia, ao mesmo tempo, a abolição da escravidão para sempre. Parece, de fato, ter sido um erro agir de tal forma, uma vez que excluiu a população da formulação dessa nova ordem que surgia.

Mas com a proclamação de Napoleão como cônsul vitalício na França, a reação sobre o comportamento dos revolucionários de São Domingos intensificava-se. Com o envio de uma armada, que acabou por render o exército de Toussaint, este foi enviado para a prisão no exílio. Outro principal objetivo consistia no restabelecimento da escravidão[106] naquele território, o que gerou novos levantes sob o comando principal de Dessalines, o primeiro líder a preparar seu exército para uma luta clara por independência. A batalha final, com definitiva derrota dos franceses, ocorreu em 18 de novembro de 1803. A independência da colônia é proclamada em primeiro de janeiro de 1804, passando a se chamar Haiti.

A República Negra não foi reconhecida de imediato por diversos países. O congresso dos Estados Unidos, inclusive, proibiu o comércio com o Haiti, em 1806. A França reconheceu sua independência somente em 1825, sob a condição do pagamento de uma gigantesca indenização.

---

[104] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 184.

[105] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 243.

[106] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 309.

Como denuncia Eduardo Galeano, “a indenização em dinheiro tornou-se uma pedra esmagadora sobre as costas dos haitianos independentes que haviam sobrevivido aos banhos de sangue das sucessivas expedições militares enviadas contra eles. O país nasceu em ruínas e não se recuperou jamais: hoje é o mais pobre da América Latina.”[107]

A Revolução Haitiana representou uma luta por restauração de uma liberdade roubada, pela libertação de uma condição de tortura, de uma condição que se encontra, inclusive, abaixo da ausência de meios materiais para atender às necessidades básicas de um ser humano. Ela nos mostra a saga de um povo que se levanta de sua condição de oprimido e reivindica direitos inicialmente pensados somente aos opressores, ou àqueles que, mesmo pobres, não traziam na cor de sua pele a autorização para uma brutalização.

É nessas peculiares características do povo haitiano que se encontra a grande diferença em relação àqueles analisados por Hannah Arendt. No caso dos Estados Unidos e sua revolução, tanto se fala em uma fundação da liberdade, em participação popular, mas nos esquecemos da realidade escravocrata daquele país, tema tratado de forma bastante displicente pelo congresso estadunidense durante o século XIX[108]. Os negros não contavam. Não podemos nos esquecer, também, do extermínio praticado contra as populações nativas do território invadido, encaradas desde o princípio como um inimigo a ser eliminado. Devemos permanecer conscientes, também, de que a participação na fundação de um novo corpo político negava qualquer participação de mulheres e pobres, ou seja, de todos aqueles que não se enquadrassem no padrão homem branco, anglo-saxão e protestante.

---

[107] GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Tradução de Galeano de Freitas. 48ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 92.

[108] Nesse sentido, remetemos o(a) leitor(a) ao artigo que trata da ideia de “regras-mordaça” como sendo aquelas utilizadas para afastar algum tema polêmico da discussão e decisão pelo congresso de um país: HOLMES, Stephen. Las Reglas Mordaza o la Política de Omisíon. In: ELSTER, Jon; SLAGSTAD, Rune. *Constitucionalismo y Democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 49-88. “La regla mordaza de 1836, precisamente porque fue un compromiso político, resulta emblemática del enfoque principal a la cuestión de la esclavitud en la política estadunidense desde la fundación de la República hasta la guerra de Secesión. Primero el surgimiento y después el mantenimiento del autogobierno nacional presuponían que debía evitarse estratégicamente este tema divisivo. Al principio, se suprimió una cláusula de la Declaración de Independencia que se oponía al tráfico de esclavos. Discretamente, la constitución misma se abstuvo de utilizar los términos *esclavo* o *esclavitud*. Sus creadores reconocieron, sin duda, la institución de la *esclavitud*. Sus creadores reconocieron, sin duda, la institución de la esclavitud. Sin embargo, recurrieron a eufemismos y rodeos para describirla, como si al mostrarse remilgados se volviera menos desagradable su mención.” Idem, p. 64.

Deverão estes detalhes ser esquecidos quando falamos de momentos revolucionários que fundam nossa concepção de Direitos Humanos?

O caso francês também denuncia grandes exclusões e manipulações realizadas pela burguesia da época sobre as massas pobres. Burguesia esta que, em grande parte, alimentava-se dos lucros obtidos com o tráfico internacional de escravos e que buscava tomar o poder dos reis em prol de interesses próprios, despreocupados com a real fundação de um Estado de participação popular.

A Revolução Haitiana, por outro lado, nos revela um levante popular em direção à fundação de um corpo político nascido desde baixo, das massas[109], mais do que pobres, escravas de um sistema de exploração. Uma população, obviamente não homogênea, mas que guardava em si uma força de *solidariedade* que resultou em uma independência que estremeceu as bases de todo um continente marcado pela escravidão. Entendemos, porém, que há outras questões envolvidas que contribuem para a condição de desolação do país até hoje, mas a retaliação praticada pelas grandes metrópoles foi golpe bastante severo[110] que denuncia,

---

[109] "Devido ao seu sacrifício e ao seu heroísmo, os homens, mulheres e crianças que expulsaram os franceses não ficam nada a dever a todos aqueles que lutaram pela independência em qualquer lugar do mundo, em qualquer época. E a razão é muito simples. Eles haviam percebido, finalmente, que sem a independência não conseguiriam manter a liberdade, e **a liberdade era mais concreta para os antigos escravos do que para as elusivas formas de democracia política na França.**" (grifo nosso) JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 323.

[110] "A liberdade custou caro. Uma grande parte das plantações estava destruída, uma terça parte da população do Haiti fora vitimada pelas lutas. Acima de tudo, no entanto, nenhuma das potências coloniais quis reconhecer a nova República. Ao contrário, a maioria dos países apoiou o embargo contra a ilha e a reivindicação dos donos de escravos franceses por indenizações. Esperando receber acesso aos mercados mundiais enquanto nação livre, a nova elite do poder haitiano aceitou uma barganha que determina até hoje a história do país. Mais de duas décadas depois da vitória dos rebeldes, o rei da França Carlos X enviou navios de guerra para o Haiti. Um emissário colocou o governo diante de um ultimato: ou bem o Haiti pagaria 150 milhões de francos para ser reconhecido como Estado, ou as tropas invadiriam o Haiti, voltando a escravizar a população. O Haiti se endividou e pagou. Até 1947, as dívidas engessaram a economia haitiana, formando os alicerces para a pobreza e a corrupção. Em 2004, o então presidente haitiano Jean-Bertrand Aristide mandou calcular o preço, para o Haiti, do pagamento dessas 'reparações'. Seus advogados pediram que o governo francês devolvesse cerca de 22 bilhões de dólares americanos. Sem sucesso. Mas não foram apenas as potências coloniais que excluíram esta primeira nação de negros livres. Simón Bolívar, aplaudido herói das lutas de independência latino- americanas, recusou-se, enquanto presidente da Grã-Colômbia, a estabelecer relações diplomáticas com seus antigos aliados, alegando que o Haiti estaria germinando conflitos raciais. Os EUA negaram o reconhecimento ao Haiti até 1862, quando Abraham Lincoln acreditou que o país poderia servir para abrigar escravos libertados. A postura racista da comunidade mundial continuou. Quando o presidente Woodrow Wilson preparou a invasão que duraria de 1915 a 1934, seu ministro das Relações Exteriores, William Jennings Bryan, observou: 'Vejam só, pretos que falam francês'. A história mais recente do Haiti foi uma sequência de tentativas fracassadas de desenvolver o país e conduzi-lo para uma independência efetiva. Os vizinhos EUA só apoiavam quem defendesse seus interesses. Por exemplo, a ditadura dos Duvalier, ainda que estes endividassem ainda mais profundamente o Haiti." Ver artigo: KREYE, Andrian. A Ignomínia de Napoleão. *Humboldt*. Saarwellingen, v. 51, n. 102, p. 24-25, jul./dez. 2010.

inclusive, falhas na própria organização e articulação popular revolucionária à época. Mas o exemplo histórico permanece vivo.

"Toussaint L'Ouverture e os escravos haitianos trouxeram para o mundo muito mais do que a abolição da escravidão. Quando os latino-americanos viram que o pequeno e insignificante Haiti podia conquistar e manter a independência, começaram a pensar que deveriam ser capazes de fazer o mesmo."[111] Eis um enorme legado deixado pela Revolução Haitiana. O Haiti do início do século XIX, sob governo de Pétion, proveu suporte a Bolívar, que se encontrava enfermo e derrotado, auxiliando-lhe em sua luta pela libertação de cinco Estados, alcançando a independência da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia.[112]

A luta dos(as) haitianos(as) traz em si, também, grande significado para a fundamentação histórica dos Direitos Humanos, porque nos serve de exemplo no que diz respeito à busca, por um povo, da valorização de sua realidade, de seu trabalho, sua cultura e pela construção de uma identidade popular. Como conclui C. L. R. James, "*antes que pudessem começar a se enxergar como um povo livre e independente tinham de livrar suas mentes do estigma de que qualquer coisa que viesse da África era inerentemente inferior e degradada.*"[113] Ou seja, o povo do Haiti denunciou um fato que se repetiu em grande parte do mundo ao longo dos séculos XVI ao XX: o fenômeno do *colonialismo*, que foi responsável pela dominação de povos e repressão de modos de viver diversos daqueles conhecidos pelo homem europeu branco.[114] A cultura, o saber e os costumes das civilizações anteriores à

---

[111] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 366.

[112] Idem.

[113] JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 355-356.

[114] Para Frantz Fanon, psicólogo nascido na ilha da Martinica, no mar do Caribe, em 1925, o *colonialismo* seria o responsável pelo que denominou de *psicopatologia da colonização*, ou seja, distúrbios psicológicos gerados por séculos de exploração e opressão de povos habitantes das terras invadidas pelos europeus a partir do século XVI. Em relação ao negro, Fanon constata a partir de exemplos corriqueiros o quão profundas são as práticas de dominação, mesmo após o fim da escravidão: "[…] o branco, ao falar *petit-nègre* [pequeno negro], exprime esta ideia: 'Você aí, fique no seu lugar!' Encontro um alemão ou um russo falando mal o francês. Tento, através de gestos, dar-lhe as informações que ele pede, mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país, e que talvez seja advogado ou engenheiro na sua cultura. Em todo caso, ele é estranho a meu grupo, e suas normas devem ser diferentes. **No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem 'um longo passado histórico'**. Provavelmente aqui está a origem dos esforços dos negros contemporâneos em provar ao mundo branco, custe o que custar, a existência de uma civilização negra." (grifo nosso) FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 46.

chegada dos exploradores europeus foram execradas e paulatinamente substituídas por aquilo que era entendido como o *pensamento evoluído* e o *modo de vida avançado* dos europeus.

Como nos explica Enrique Dussel, “o pensamento que se refugia no centro termina por ser pensado como a única realidade. Fora de suas fronteiras está o não-ser, o nada, a barbárie, o sem-sentido. O ser é o próprio fundamento do sistema ou a totalidade de sentido da cultura e do mundo homem do centro.”[115] Este é o fundamento do *colonialismo*, uma totalidade, um centro que se entende absoluto e autossuficiente; aquilo que se encontra para além dele é simplesmente algo a ser dominado e substituído pelos referenciais do centro.

“Na conquista histórica da América pelos europeus (Espanha e Portugal, inicialmente), houve o encontro com o Outro (indígena). Esse outro foi aniquilado, negado e incluído no mundo de centro como coisa (a relação sujeito-objeto na práxis).”[116] Assim, a partir da explicação do professor Celso Ludwig, em consonância com o pensamento dusseliano, observamos que a *conquista* e *dominação* do Outro é inclusiva, mas somente para torná-lo objeto de lucro, da mesma forma como ocorreu no processo de escravização[117] dos(as) negros(as) da África.

A busca pela superação de uma posição de inferioridade – artificial e dolorosamente imposta – deve ser levada em consideração no momento de fundamentação dos discursos e práticas dos Direitos Humanos, pois valoriza a luta de milhões de pessoas que sofreram historicamente com a invasão e dominação de seus territórios e o extermínio de suas culturas[118], o que as levou a resistir, combater a ordem opressora e a lutar por sua libertação, mesmo que a *independência* de seus Estados não representasse o fim de um processo de exclusão ou garantisse o desenvolvimento livre de suas vidas, mas sim o início da construção de uma sociedade que busca se livrar das amarras de um passado de dependência de um

---

[115] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 11.

[116] LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação:* paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 145.

[117] Sobre o tema ver o documentário: RACISM: a history. Direção de Paul Tickell. Reino Unido: BBC Four, 2007. 1 filme (174 min.): son., color.

[118] Aqui nos referimos à invasão dos territórios da atual América, que fora habitada por milhares de povos diferentes, organizados complexamente ao longo de todo o território, exterminados em um genocídio pelos exploradores europeus. Também quando do rapto de milhões de negros de seus territórios, levando-os para outros continentes como mão de obra escrava, sustentando a ideia de que eram seres inferiores, tratados como mercadorias.

poder central.[119] É o momento em que se afirma o valor de uma realidade para além do centro colonizador e dominador. Neste sentido é que os Direitos Humanos podem ser entendidos como uma conquista de direitos desde *abaixo*, como um fenômeno que se inicia com o reconhecimento pelo povo de seu próprio poder revolucionário.

1.2.2. REVOLUÇÕES DE UM TEMPO-QUE-CORRE-COLETIVO

De que maneira as revoluções ocorridas no século XVIII fundamentam até hoje nossa forma de encarar os Direitos Humanos? De que forma poderíamos pensar o resgate de uma participação popular na política dos Estados e no espaço público enquanto uma maneira de re-fundar tais Direitos? Como pensarmos em conjunto com os atores populares que buscam transformações na sociedade atual, desde uma realidade exterior a ela?

Visto que a tradicional ideia de *revolução* parece não ser mais suficiente – e até mesmo inviável – em sociedades complexas como as nossas, buscaremos enfrentar estas questões iniciais.

Para tanto, nos remetemos ao pensamento do jus-filósofo argentino e professor-*rebelde* de um Direito *surreal*, Luis Alberto Warat[120], acerca da sua concepção de um ***devir cooperativo***, que seria sua forma de pensar a viabilidade de *revoluções* no mundo-agora. Para ele:

> Quando se fala de Revolução no século XXI se está querendo dizer outra coisa. As nostalgias e as práticas do século passado não servem muito. Precisa-se de uma nova concepção de revolução. O processo revolucionário do novo século deve alentar a ideia de que é possível produzir uma subjetividade transformadora baseada numa política do desejo e da cooperação social dos excluídos e esquecidos como centro das práticas que podem subverter a história. Apesar do poder desproporcionadamente selvagem do Império, um tipo diferente de microrrevolução molecular é possível […].[121]

---

[119] Referimo-nos aos Estados latino-americanos, que mesmo após a independência política durante o século XIX, seguiram dependentes econômica e politicamente da Europa e dos EUA. O mesmo fenômeno ocorreu após a conquista da independência dos países africanos durante o século XX, que não conseguem eliminar a pobreza extrema, possuem Estados politicamente fragilizados e constantes guerras civis, tendo sido abandonados por seus ex-"colonizadores" europeus (França, Reino Unido, Bélgica, Países Baixos, Alemanha, Itália, Espanha e Portugal).

[120] Prestamos aqui uma singela homenagem ao estimado Professor Warat, falecido no final de 2010. Que sua memória seja sempre "carnavalizada em nossos corações".

[121] WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 32.

Warat entende que a crise do neoliberalismo, com suas guerras baseadas em mentira, como o caso recente da guerra contra o Iraque, já representaria a crise do Estado moderno, que simboliza a produção massiva da **morte** – seja através de seus exércitos belicosos ou pelas medidas econômicas que geram bilhões vítimas da fome, em nome da solvência de um punhado de bilionários. Na mesma linha de raciocínio afirma o filósofo francês, líder estudantil durante o movimento de Maio de 1968, Daniel Bensaïd:

> Os bombardeios contra a Sérvia sem declaração de guerra e, depois, a invasão unilateral do Iraque sem nenhum mandato internacional foram os trabalhos práticos. Na época da intervenção da OTAN nos Balcãs, Tony Blair e seus pares colocaram em prática a nova retórica da "guerra ética" ou da "guerra humanitária", cuja verdadeira face seria revelada por Guantánamo e Abu Ghraib.[122]

Recrudesce-se a função militar dos Estados, tornando-se mais intensos os mecanismos de *punição, perseguição* e *controle social*. As relações sociais são pré-moldadas em uma sociedade por meio de um sistema jurídico penalizador que se pretende infalível, pois visa *controlar, tipificar, punir* todas as condutas humanas (in)imagináveis.[123]

As funções penais e militares dos Estados intensificam-se e, por isso, não os vemos (Estados) desaparecer, o que se acreditava viria a ocorrer em tempos de globalização de mercados. Ao contrário, como relata Bensaïd, "a nova fase de acumulação de capital globalizado, na verdade, implica uma reorganização dos espaços e territórios, um deslocamento de fronteiras e a construção de novas muralhas de segurança (contra os palestinos ou na fronteira mexicana), mais do que sua abolição em benefício de um mercado único 'sem fronteiras'."[124] A razão de dominação dos Estados reacomoda-se, mas não capitula. Ou seja, por um lado o

---

[122] BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 13.

[123] Aqui se torna inevitável, a nosso ver, aproximarmo-nos da crítica levantada pelo filósofo francês Michel Foucault, que no primeiro volume (*A Vontade de Saber*) de sua obra *História da Sexualidade*, no capítulo intitulado *Direito de Morte e Poder sobre a Vida* ressalta o uso do Direito pelo poder do Estado sobre a vida dos indivíduos. Como salientou "a lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. A lei sempre se refere ao gládio." FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 135. Estamos diante de um sistema jurídico que se ocupa da opressão.

[124] BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 14.

Estado se militariza e penaliza o elemento inimigo, o imigrante que comete o "abuso" de transpor fronteiras, e produz a *morte*. Por outro, o Estado lança mão de instrumentos de controle, de dominação sobre a *vida* de homens e mulheres. Os Estados se estruturam de forma a controlar a *vida* de seus cidadãos, e esta se torna o objeto de controle do poder estatal.[125]

Portanto, ressaltamos a importância das lutas de resistência atuais que defendem a *vida concreta*, enquanto oposta a uma concepção de *vida normalizada*.[126] Resgatamos, então, a concepção de Warat a respeito de um ***devir cooperativo***. Este devir, enquanto um *vir-a-ser*, representaria um concreto ator social ativo, que vai para além da representação dos cidadãos. Ruma em direção a um envolvimento popular no âmbito das decisões políticas, superando a noção de Estado enquanto administrador burocrático distante dos indivíduos que devem permanecer preocupados unicamente com sua vida privada.

"O devir cooperativo não é representável e sua política é constituinte da democracia solidária, cooperativa direta, não limitada por nenhum princípio externo, por nenhuma transcendência, por nenhuma soberania que não seja coincidente com

---

[125] Retomamos por mais um instante a análise realizada por Foucault, que nos explica o poder *normalizador* do Estado, momento em que a lei e as instituições de justiça não deixam de existir, mas integram de maneira cada vez mais visceral um "[…] contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras." Em sua visão, a *vida* torna-se o foco de controle, todas as ações dos indivíduos tendem a ser, antes de tudo, *normalizadas*, ou seja, devidamente previstas e controladas tecnologicamente por um poder *normalizador*. "Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade." FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 135.

[126] E recorremos novamente ao pensamento de Foucault quando esclarece seu posicionamento sobre a luta pela vida como ferramenta política: "E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo de tempos e de uma Idade de ouro. Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento apenas das justiças que se creem ancestrais; **o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível.** Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um **processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito.**[126] (grifo nosso) FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 136.

as próprias ações do devir cooperativo."[127] Warat aposta na autonomia da organização popular, que a nosso ver só será concretizável com a constituição de práticas de uma *Educação Política*[128] internas a este ***devir cooperativo***. Pois este representaria, a partir de uma *razão libertadora*[129], a afirmação de uma realidade que está para além do sistema vigente, de um Estado que tem politicamente se sustentado cada vez mais apenas na *violência* e no *direito*. Assim, o espaço político se esvazia e torna-se assunto de um poder fetichizado[130], de dominação sobre o *povo* – cidadãos disciplinados e obedientes pelo uso da repressão juridicamente "legitimada".

Portanto, falar de um ***devir cooperativo*** significa fortalecer a resistência diante da dominação imposta de *cima para baixo* por um poder *normalizador*. Resistência esta que fundamenta o próprio discurso e a prática dos Direitos Humanos, o que ocorre, em especial, desde as revoluções de fins do século XVIII. Luta que emerge da *vida que pulsa*. Para Warat, "os excluídos têm como única riqueza a própria vida, esse é seu valor eco-político (a biopolítica como afirmação radical antitotalitária), que precisa ser ampliado através da multiplicação do espírito cooperativo."[131] Cooperar para ampliar e fortalecer a intervenção popular, através de movimentos sociais e populares, no sistema vigente injusto. Trata-se de uma

---

[127] WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 35.

[128] A questão da Educação política será mais atentamente analisada na terceira parte do presente trabalho (TERCEIRA PARTE – EDUCAÇÃO PARA O OUTRO – ALÉM-MESMO).

[129] Referimo-nos ao conceito de uma razão comprometida com a afirmação da vida de uma sociedade de vítimas, que sofre a exclusão e dominação material e formal, mas que ao mesmo tempo resiste e busca afirmar, com a formação de uma consciência ético-crítica, a importância de sua *vida concreta* e a necessidade de se transformar a ordem vigente e de se realizar outros projetos de mundo, de vida em sociedade. Ver DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade de globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 306-309.

[130] "[…] O fetichismo na política tem a ver com a absolutização da 'vontade' do representante ('assim o quer, assim o ordeno; a vontade [do governante] é o *fundamento* [a razão]'), que deixa de responder, de fundar-se, de articular-se com a 'vontade geral' da comunidade política que diz representar. A conexão de fundamentação da *potestas* (o poder que devia ser exercido *delegadamente*) desconecta-se da *potentia* (o poder do próprio povo), e por isso se absolutiza, pretende fundar-se em si mesmo, auto-reflexiva ou auto-referencialemente." DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 44.

[131] WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 39.

atuação interventiva e *conflituosa*, uma vez que altera o *status quo*, questiona a legitimidade de um poder opressor e revela sua ilusão e sua ilegitimidade.

A *vida* – sua produção, reprodução e desenvolvimento[132] – se apresenta como elemento fundante deste raciocínio de participação popular, desde um ***devir cooperativo***.[133] A *vida* surge enquanto conteúdo da ação de resistência *política* e *social*. Bensaïd defende, inclusive, a aproximação entre estas duas frentes de ação. A luta *social* se sustenta através da formação *política*, da ocupação do espaço público. O inverso também ocorre, ou seja, a *política* verdadeiramente engajada e atenta às necessidades da população excluída só se manifesta, nos termos defendidos neste trabalho, quando do envolvimento com os movimentos sociais e populares, pois então se torna espaço no qual a voz do *Outro* pode ser ouvida.

> Entre a luta social e a luta política, não há nem Muralha da China nem separação absoluta. **A política surge e inventa-se no social, nas resistências à opressão, no enunciado de novos direitos que transformam as vítimas em sujeitos ativos.** Como instituição separada que paira acima da 'sociedade civil', como encarnação ilusória do interesse geral e garantia, apesar de tudo, de um espaço público irredutível ao apetite privado, **o Estado estrutura um campo político específico**, uma relação de forças particular, **uma linguagem própria do conflito**. Os antagonismos sociais manifestam-se aí num jogo de mudanças e de condensações, de alianças e de oposições.[134] (grifo nosso)

A *resistência* articula-se e exprime-se de variadas formas, afinal inúmeras são as mobilizações sociais e muitas vezes, inclusive, contraditórias. Devemos, então, estar conscientes que se trata de uma *resistência complexa*, porque *plural*. Não defendemos a busca de um discurso único, hegemônico, mas sim de algo que transcenda maniqueísmos reducionistas e alcance uma lógica da *alteridade*, que abra espaço para o resgate e valorização das raízes de diferentes povos – como nos

---

[132] Para Dussel, "'produção, reprodução e desenvolvimento' da vida humana do sujeito ético 'sempre' significam não só o vegetativo ou animal, mas também o 'superior' das funções mentais e o desenvolvimento da vida e da cultura humana." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 636.

[133] Como arremata Foucault, nesta mesma linha de raciocínio, "o 'direito' à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o 'direito', acima de todas as opressões ou 'alienações', de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse 'direito' […] foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania." FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 136.

[134] BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 31.

alerta Warat para o caso de nossa ascendência indígena e negra latino-americana.[135] São forças de *resistência* que se ampliam na busca pela construção de novos direitos.

Entretanto, um consenso crítico deve ser buscado, que fortaleça os objetivos e a concretização das lutas dos movimentos sociais e populares. A nosso ver, trata-se de um processo de *Educação Política*, como já anteriormente mencionado, e de afirmação de outros saberes e outras realidades, o que ocorreria, inicialmente, a partir de dois pontos, como ressalta o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos:

> […] Tentar ver se os instrumentos hegemônicos podem ser utilizados de maneira contra-hegemônica: se podemos desenvolver um conceito contra-hegemônico de legalidade, de direitos humanos e de democracia. E, por outro lado, ver se nas culturas e nas formas políticas que foram marginalizadas e oprimidas pela modernidade ocidental – muitas delas nos próprio Ocidente, porque a modernidade ocidental é feita de muitas modernidades, uma das quais dominou todas as outras – podemos encontrar embriões, sementes de coisas novas. Um duplo trabalho de arqueologia: nessas ruínas de destruição e nos instrumentos hegemônicos que temos.[136]

Assim, na organização dos movimentos sociais e populares há que se defender o *debate democrático* na elaboração de práticas estratégicas diante de um sistema vigente, com suas instituições consolidadas, mas que nem por isso implicam em um trabalho por justiça, e com sua força repressora bastante atuante diante das reivindicações populares.

Quando nos remetemos a um *debate democrático*, pensamos nos termos da democracia marxiana. Pois conforme o pensamento de Marx, "na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular."[137] Trata-se, portanto, de entender a *democracia* enquanto um fundamento não unicamente político, mas conexo à *vida concreta* dos indivíduos, não estando estes subjugados a um Estado abstrato que lhes atribuiria uma existência limitada ao conteúdo legal. A

---

[135] Ver WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 19.

[136] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. Tradução de Mouzar Benetido. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 84.

[137] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 50.

própria prática dos movimentos sociais e populares serviria como fomentadora de uma dinâmica *democrática popular*. Caso contrário, suas reivindicações, suas lutas e concepções de mundo estariam fadadas a uma eterna captura pelo poder estatal, que as moldaria conforme padrões pré-concebidos e anti-dialógicos.

A socióloga Maria da Glória Gohn denuncia, inclusive, momentos em que ocorre o deslocamento dos eixos de coordenação das ações coletivas quando o Estado age de *cima para baixo*. Assim, sairíamos "[…] da sociedade civil para a sociedade política, dos bairros e organizações populares para os gabinetes e secretarias do poder estatal, principalmente no plano federal."[138] Como ressaltamos acima, com Boaventura, a dinâmica de atuação dos movimentos sociais e populares deve analisar cuidadosamente quais os instrumentos do Estado (hegemônicos, para o autor) podem ser utilizados contra-hegemonicamente, para que afastem o risco de caírem nas mãos da estrutura estatal anti-democrática. Gohn salienta, também, que "a dimensão política – entendida como o espaço possível de construção histórica, de análise da tensão existente entre os diferentes sujeitos e agentes sociopolíticos em cena – desaparece da ação coletiva justamente por ser capturada por estruturas políticas – de **cima para baixo, na busca de coesão e de controle do social**."[139] (grifo nosso)

Por isso, quando ressaltamos a importância de uma coesão entre as lutas dos movimentos sociais e populares e do consenso de suas ações, não nos referimos a uma *coesão a qualquer custo*, que implicaria na cooptação por parte do Estado enquanto interessado em anular os conflitos sociais, mas sim na busca de consensos *democráticos*, nos quais os âmbitos *material* e *formal*, enquanto princípios da própria existência humana e de sua organização em sociedade, concatenam-se e coexistem, conforme análise de Marx acima referida.

O problema político que se põe diz respeito, então, à diversidade de reivindicações particulares e de que maneira pensar em sua união como forma de fortalecimento da luta popular. Como observa Enrique Dussel:

> Seria ainda possível pensar que as reivindicações dos movimentos vão incorporando as demandas dos outros movimentos na própria. O feminismo descobre que as mulher *de cor* são as mais maltratadas; que as operárias

[138] GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 13.

[139] Idem.

> recebem menos salário; que as cidadãs não ocupam funções de representação; que as mulheres nos países periféricos sofrem ainda maior discriminação, etc. Da mesma maneira, o indígena descobre a exploração da comunidade no capitalismo, na cultura ocidental dominante, no racismo sutil mas vigente, etc. Ou seja, por mútua informação, diálogo, tradução de suas propostas, práxis militante compartilhada, lentamente se vai construindo um *hegemón analógico* […] que inclui todas as reivindicações de algum modo […].[140]

Diante de uma complexa estrutura de participação dos movimentos organizados de *baixo para cima*, afirmamos com Dussel que "[…] devemos realizar o máximo *possível*, aquilo que aparece como reformista para o anarquista e suicida para o conservador, tendo como critério de possibilidade na criação institucional (a transformação) a libertação das vítimas, do povo!"[141] Este *máximo possível a ser realizado* encontra-se na ação prática e organizada pelas vítimas sociais que na realidade concreta descobre o que é *impossível*. Como nos explica Hinkelammert, "é através da imaginação – mas também da conceituação do impossível – que se descobre o marco do possível. Quem não se atreve a conceber o impossível jamais poderá descobrir o que é possível. O possível é o resultado da submissão do impossível ao critério da factibilidade."[142] Assim, é pela experiência e pela análise da factibilidade, que conhecemos o *possível*. Se os movimentos sociais e populares buscam um *outro mundo possível* é com a intenção de alcançar o *possível* (em um determinado momento histórico, de acordo com o grau de organização e consenso crítico alcançado) diante de uma *plenitude impossível*. E é neste sentido que podemos falar em uma *utopia do possível* – certa de seus limites, mas persistente no alcance de seus objetivos.

É como nos ensina o *mais-que*-escritor uruguaio, Eduardo Galeano: "Utopía [...] ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar."[143] A utopia que move a luta dos movimentos sociais e populares é a da *transformação* a partir dos Direitos Humanos, com a própria re-fundação destes, que se dá na práxis

---

[140] DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 91.

[141] DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 111.

[142] HINKELAMMERT, Franz Josef. *Crítica à Razão Utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 17.

[143] GALEANO, Eduardo. *Las Palabras Andantes*. Madrid: Siglo XXI, 2006. p. 310.

(no pensar e no agir) realizada pelo povo[144], desde sua condição de excluído e oprimido.

A fundamentação dos Direitos Humanos poderia se encontrar nesse momento de valorização de um ***devir cooperativo***, que representa a superação de uma tradicional ideia de *revolução*, sem afastar a importância histórica desta, mas ao contrário, desvelando "novos" acontecimentos de especial importância, como a Revolução do Haiti, na busca de fomentar novas esperanças que preencham o discurso e a prática dos Direitos Humanos com especificidades de lutas locais atuais, necessidades materiais concretas de uma multidão pobre.

Esta busca por um re-pensar da fundamentação teórica dos Direitos Humanos se compromete com a ideia de um ***devir cooperativo*** como forma de demonstrar a necessidade de irmos além da teoria e repensarmos a aplicação prática de tais Direitos através das instituições estatais. Estas, inclusive, durante muito tempo representaram somente a vontade de homens, proprietários de bens, brancos, que protagonizaram os momentos de fundação "oficiais", de *institucionalização* da vida humana, com a criação dos Estados.

Diante disso, a Universidade, os pensadores críticos e engajados nas causas político-sociais devem estar próximos a esta realidade e somarem-se aos movimentos sociais e populares, preenchendo de sentido os discursos acadêmicos que não podem ser omissos às transformações que se operam no mundo. Boaventura nos fala, inclusive, de uma Universidade Popular dos Movimentos Sociais, "[…] para que, por um lado, os líderes ativistas tenham a possibilidade de reconstruir teoricamente sua atividade a fim de dar-lhe outro âmbito teórico, analítico, inovador e, por outro lado, que os cientistas sociais, artistas e filósofos também se renovem no contato com essa realidade."[145] Aqui reconhecemos também a importância de *outros saberes*, de um conhecimento que se produza de outra forma, não isoladamente na academia.[146]

---

[144] "O povo aparece em conjunturas políticas críticas, quando toma consciência explícita do *hegemón analógico* de todas as reivindicações, de onde se definem a estratégia e as táticas, transformando-se em um *ator*, construtor da história de um novo fundamento. Tal como expressam os movimentos sociais: 'o poder se constrói de baixo!'" DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 94.

[145] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. Tradução de Mouzar Benetido. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 108.

[146] Remetemos o(a) leitor(a) ao excurso final no qual abordamos uma experiência neste sentido, o exemplo da *Escola Latino-Americana de Agroecologia*. Ver p. 164.

Somente em momentos recentes de nossa história, ao menos quando pensamos na realidade do chamado mundo ocidental, é possível se observar movimentos de *revolução* que envolveram grandes gamas da sociedade em prol de transformações do Estado ao qual se vinculam, na luta por uma concretização de Direitos ditos fundamentais, provenientes do que entendemos por Direitos Humanos. Cria-se a consciência de que as instituições do Estado devem funcionar em nome do povo, com especial atenção à multidão pobre, que não vê respeitados seus Direitos Humanos, consolidados nas Constituições de cada Estado, e outros que estão para além dela.

1.3. SOBRE TRANSFORMAÇÕES

A análise proposta segue seu rumo com o pensamento de Enrique Dussel, que em sua obra *20 Teses da Política* realiza uma análise próxima às preocupações desenvolvidas por Hannah Arendt em sua obra *Da Revolução*, conforme tratado no ponto *Sobre Revoluções* (1.2.), mas o autor concentra-se na realidade dos chamados países periféricos, de democracias recentes pós-regimes militares autoritários, em especial nos casos da América Latina e África. Nosso objetivo busca o detalhamento – a partir da dinâmica apresentada anteriormente de um ***devir cooperativo*** dos movimentos sociais e populares – da estruturação de ***transformações*** da dinâmica de tais países em termos políticos, jurídicos e sociais desde uma perspectiva de incremento da participação popular.

Dussel assenta sua análise a respeito da concepção política de Estados na ideia do *poder político da comunidade*, que poderia ser denominado de *potentia*, ou seja, como a motivação dos membros da comunidade em busca de um poder que lhes assegure a *produção, reprodução e desenvolvimento da vida*[147]. Aí reside uma determinação material da política[148]. Essa ação deve estar esclarecida em um

[147] Ver nota de rodapé n. 132.

[148] "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 de poder político. Isto é, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros. E, enquanto tal, poderia denominar-se 'vontade geral' – em um sentido mais radical e preciso que o de J. J. Rousseau." DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 26.

consenso[149], que não pode ser fruto de atos de dominação ou violência. Uma preocupação também presente para Hannah Arendt ao trabalhar seu conceito de solidariedade e de fundação de um corpo político, como visto acima (1.2.). Então, *potentia* diz respeito

> […] ao poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político. Este poder como *potentia*, que como uma rede se desdobra por todo o campo político sendo cada ator político um nodo […], desenvolve-se em diversos níveis e esferas, constituindo assim, a essência e fundamento de *todo o político*. Poderíamos dizer que o político é o *desenvolvimento* do poder político em todos seus momentos.[150]

Já o poder delegado pelo povo, como forma de organizar a *potentia*, seria um momento de *institucionalização*, o poder político enquanto *potestas*. O exercício do poder da comunidade se dá, então, pela delegação de poder a determinados representantes. O exercício do poder é sempre institucional, "[…] porque o poder da comunidade como *potentia em-si* não é um momento empírico inicial no tempo, mas sim um momento fundamental que permanece sempre em ato *sob* as instituições e ações (sob a *potestas*)."[151]

É justamente aí que reside uma grande ambiguidade, pois as instituições desgastam-se com o tempo, os representantes populares passam a agir conforme interesses particulares, esquecendo-se de um compromisso *obediencial*[152] em

---

[149] Para Dussel, "o consenso deve ser um acordo de *todos os participantes*, como sujeitos livres, autônomos, racionais, com igual capacidade de intervenção retórica, para que a *solidez da união* das vontades tenha consistência para resistir aos ataques e criar as instituições que lhe deem permanência e governabilidade." DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 27.

[150] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 29.

[151] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 33.

[152] Como nos esclarece Dussel, "o poder da comunidade (*potentia*) dá-se nas instituições políticas (*potestas*) que são exercidas delegadamente por representantes eleitos para cumprir com as exigências da vida plena dos cidadãos, com as exigências do sistema de legitimidade, dentro do estrategicamente factível. Ao representante é *atribuída* uma certa autoridade (porque a sede da *auctoritas* não é o governo, mas sempre em última instância a comunidade política […]) para que cumpra mais satisfatoriamente em nome do todo (da comunidade) os encargos de seu ofício; não atua *desde si* como fonte de soberania e autoridade última, mas sim como delegado, e quanto a seus objetivos deverá trabalhar sempre em favor da comunidade, escutando suas exigências e reclamações. **'Escutar aquele que se coloca diante', ou seja: obediência é a posição subjetiva primordial que deve possuir o representante, o governante, que cumpre alguma função de uma instituição política**." (grifo nosso) DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 39-40.

relação à *potentia*. Há uma burocratização excessiva da vida dos indivíduos e o exercício do poder torna-se fetichizado[153]. A *representação*, ao se corromper diante do poder delegado, torna-se descompromissada com a comunidade política e passa a ser um poder de *opressão* e *controle*. O poder da comunidade política perde força e passa a ser ameaçado pela *potestas*.

Muitas vezes, a *quebra* de um corpo político corrompido, se torna a única solução de resgate de uma luta pela criação, reprodução e melhora da vida de uma comunidade. Tal momento, entretanto, tende sempre a ser traumático, como é o caso das *revoluções.* Justamente porque esta *quebra revolucionária* assume uma postura radical de eliminação de uma realidade descomprometida com a vontade inicial do povo, reivindicando e executando o fim de instituições corruptas, afastamento de representantes que agem em nome de interesses particulares, bem como tantas outras medidas que objetivem finalizar o poder (que veio a ser) autoritário e corrupto.

Assim, para Dussel, quando os atores sociais tomam consciência do não cumprimento de suas reivindicações, do afastamento do poder institucional diante da *questão social*, estabelece-se, então, uma crise, um problema de legitimidade, a ser solucionado, inclusive e primordialmente, no âmbito da *política*, como tomada de posição e assunção de responsabilidade pelo povo diante de sua vida (ao contrário de Arendt, para quem a solução da *questão social* não se daria diretamente pela via da política[154]).

É justamente a *pobreza* que impossibilita a concretização (enquanto um processo sempre inacabado, mas que por isso mesmo se mantém) da *liberdade*, esta entendida como participação livre no espaço público, na tomada coletiva de decisões. Portanto, o problema *social*, resultante de uma teia de questões envolvidas – por exemplo, a falta de acesso a bens materiais básicos (alimentos, moradia), à educação, à justiça, à exclusão constante e sistemática de uma rede de direitos fundamentais – é também sintoma de um enfraquecimento, ou mesmo da

---

[153] Ver nota de rodapé n. 121.

[154] “Nenhuma revolução jamais resolveu a ‘questão social’, libertando os homens do estado de necessidade (...). E embora todos os registros das revoluções passadas demonstrem, sem sombra de dúvida, que **todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror**, e que é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias de pobreza do povo.” ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 88-89.

ausência absoluta, da *participação popular* no que já apresentamos como *potestas* (o *poder* de um povo, institucionalizado e delegado a certos indivíduos). A *liberdade*, então, é por nós apreendida enquanto um requisito para fundação da *potestas*. “Esta faculdade (e direito) [liberdade] permite ao cidadão operar com autonomia e sem ataduras, escolhendo o melhor. Entretanto [...] a pobreza, por exemplo, impede os cidadãos necessitados (‘o problema social’) de operar livremente, porque não têm possibilidade objetiva de intervir na vida pública, acossados que são pela vulnerabilidade cotidiana.”[155] A política não promotora de uma discussão sobre a *factibilidade* das ações sociais de um governo, comprometidas com o povo, e de suas instituições está fadada a excluir sempre mais indivíduos do corpo político, enfraquecendo qualquer sistema democrático.

A política deve estar dotada de *materialidade* em suas discussões, o que implica dizer que todas as normas, as ações, de todas as organizações e instituições enquanto atuantes de um poder *obediencial*, devem ser pautadas pela

> […] *Produção, reprodução e aumento da vida* dos cidadãos da comunidade política, em última instância de toda a humanidade, sendo responsáveis também desses objetivos no médio e longo prazo […]. Desta maneira, a ação política e as instituições poderão ter *pretensão política de verdade prática*, na sub-esfera ecológica (de manutenção e acréscimo da vida em geral do planeta, em especial com respeito às gerações futuras), na sub-esfera econômica (de permanência e desenvolvimento da produção, distribuição e intercâmbio de bens materiais) e na sub-esfera cultural (de conservação da identidade e crescimento dos conteúdos linguísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos e práticos das tradições culturais correspondentes).[156]

Toda essa discussão deve partir do povo, enquanto *ator coletivo político*, que constrói o poder de baixo, como no exemplo da Revolução Haitiana (1.2.1). Ator que é alvo de diversas exclusões, nos mais diferentes campos (social, econômico, político, cultural, jurídico), mas que detém em si a “[…] *vontade-de-viver* contra todas as adversidades, a dor e a iminente morte”[157], simbolizando uma infinita fonte de criação do novo. Pois “aquele que nada tem a perder é o único absolutamente livre

---

[155] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 72.

[156] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 78.

[157] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 97.

diante do futuro."[158] Aí se instaura um consenso crítico, um poder de resistência e libertador, porque denuncia uma exclusão, uma injustiça sistemática praticada pelas instituições de um poder corrompido – a denúncia de uma crise de legitimidade que anuncia uma nova ordem.

Neste momento Dussel aponta um terceiro momento em relação ao poder político, que estaria para além da *potentia* e *potestas*. É o surgimento do que denomina ***hiperpotentia***. Para ele, "se 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 [...] que emerge nos momentos criadores da história para inaugurar grandes transformações ou revoluções radicais."[159] Estabelecer-se-ia um *estado de rebelião*, momento no qual o povo busca retomar a *potestas*, para que seja exercida *obediencialmente*.[160]

Assim, a partir das ideias até aqui tomadas, podemos afirmar que a luta a ser travada, e que já se encontra em curso a partir dos movimentos sociais e populares, em suas mobilizações, sobretudo, políticas, deve buscar uma ***transformação*** e não uma *inclusão*, posto que esta resultaria em uma identificação com um sistema que perpetua injustiças e ausência de participação popular. A luta pelo reconhecimento inicial dos atores dos movimentos sociais e populares traz consigo uma *libertação estratégica* diante de um sistema democrático que se encontra em uma crise de legitimidade a partir do momento em que o poder popular é exercido de forma *corrupta*[161]. Tal *libertação*, em consonância com a noção de *hiperpotentia*, apresenta um novo projeto político, formado desde um consenso crítico democrático[162], que parte de uma afirmação inicial da vida dos oprimidos e excluídos.

---

[158] Idem.

[159] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 100.

[160] Aqui o autor relembra o episódio argentino de 2001, no qual o povo saiu às ruas desobedecendo a um decreto que declarava o estado de exceção no país. O estado de rebelião das massas em oposição a um poder corrompido. Ver o documentário: MEMORIA del Saqueo. Direção de Fernando Solanas. Argentina: Cinesur S.A. / ADR Productions / Thelma Film AG, 2004. 1 filme (120 min.): son., color. Disponível em: <http://vodpod.com/watch/1258780-argentinas-economic-collapse-full-version> Acesso em: 22 fev. 2010.

[161] Ver nota de rodapé n. 3.

[162] "A democracia crítica, libertadora ou popular (porquanto o povo é o ator principal), põe em questão o grau anterior de democratização alcançado; já que a democracia é um sistema a ser reinventado

> A “transformação” política significa, pelo contrário, uma mudança em vista da inovação de uma instituição ou que produza uma transmutação radical do sistema político, como resposta às interpelações novas dos oprimidos ou excluídos. A transformação se efetua, embora seja parcial, tendo como horizonte uma *nova* maneira de exercer delegadamente o poder. As instituições mudam de forma (*transformam*) quando existe um projeto distinto que renova o poder do povo. No caso de uma transformação de *todo o sistema* institucional [...] podemos falar de revolução, que *a priori* é sempre possível (porque não há sistema perpétuo), mas cuja factibilidade empírica acontece alguma vez durante séculos. Acreditar que a revolução é possível antes do tempo é tão ingênuo como não advertir, quando começa o processo revolucionário, sua empírica possibilidade.” [163]

Assim, a *ação concreta política*, enquanto práxis política de libertação, deve estar preocupada em esboçar um modelo de *transformação* possível no aqui-agora, com uma ampla participação popular, com (i) o resgate de identidades nacionais (aqui a importância de pensarmos, em especial em países que sofreram nas mãos de ditaduras militares, o direito à memória e à verdade como forma de “passar a história a limpo”), (ii) incentivo a formas de resistência econômica (papel das cooperativas populares, redes de agricultura familiar), (iii) criação de espaço públicos para incentivar o debate político (não seriam as redes virtuais um caminho para somar forças nos movimentos sociais?; não seriam os governos eletrônicos uma maneira de possibilitar a participação, desde que preocupada em ampliar o acesso digital a todas as classes?). Talvez essa *transformação* seja a forma concreta de pensarmos a *revolução* no mundo atual.

Marx já concluíra, quando de sua crítica ao pensamento de Hegel sobre o papel do Estado e da Constituição, pela necessidade de um *poder construído pelo povo*. Assim escreveu ele: “[…] tem o povo o direito de se dar uma nova constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular,

---

perenemente. Deve ficar claro, já que existe grande confusão a respeito, que a democracia *crítica* (social, que inclui igualmente a esfera material, os conflitos ecológicos, econômicos e culturais que produzem crises: ‘o problema social’), por um lado, é um *princípio normativo* (uma obrigação do político de vocação, e do militante, do cidadão, em favor do povo), mas também é um *sistema institucional* que terá de saber transformar permanentemente. Na inovação ou criatividade institucional dos momentos superados, fetichizados ou que não respondem à realidade do democrático, estriba a possibilidade real do desenvolvimento político, que nunca se interrompe (e, além disso, *nunca* alcança a perfeição; trata-se, novamente de um postulado: ‘lutemos por um sistema sempre mais democrático!’, cuja *perfeita* institucionalidade empírica é impossível).” DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 110.

[163] DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 135.

tornou-se uma ilusão prática."[164] Quando a institucionalização do poder popular (*potentia* → *potestas*), sua organização, que ocorre essencialmente a partir de uma *Constituição*, enquanto documento aglutinador de vontades múltiplas, deixa de estar comprometida com a *real vontade popular*[165], rivalizando com esta, encontra-se o momento crítico de legitimidade de um Estado, mas, também, a afirmação de algo que está para além deste sistema corrupto: a *hiperpotentia* que persegue a *transformação*.

Esta já se manifesta, por exemplo, quando uma senhora rodeada por seis policiais armados, que buscavam reprimir o povo argentino que saiu às ruas por reprovar o estado de sítio proclamado em 2001 pelo então presidente Fernando de la Rúa, lhes pergunta em desespero: "*Quem lhes tem dado ordens? São capazes de matar uma mulher? São capazes de matar um povo porque lhes estão dando ordens?*" O Estado que ataca ao povo com chicotes, o ameaça com cavalos e armas, que impõe políticas de repressão e que fecha os olhos à miséria de milhões, já vive em crise de legitimidade e passa a ser *transformado* criticamente pelo povo, em um processo de afirmação e retomada de seu poder, que se dá, a nosso ver, através de um *giro pedagógico* que se estabelece na práxis dos movimentos sociais e populares, sem ignorar a importância de pensarmos as relações que se estabelecem, também, individualmente, ou seja, desde uma sensibilização interna que fortaleça o movimento de *ir-para-o-mundo*.[166]

1.4. QUESTIONAMENTOS (E CONCLUSÕES) INTERMEDIÁRIOS

Deparamo-nos, então, com uma suposta tensão entre a pulsão de um movimento social, político, jurídico que busca criar a Constituição de um Estado, que revele preocupações com a concretização de relações sociais justas, a partir dos denominados *direitos fundamentais*, com a instituição de mediações para realizar

---

[164] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 76.

[165] Para Marx, o descompromisso de uma Constituição e de um Estado em relação à vontade real popular estaria, por exemplo, representado por uma extremada burocratização das relações sociais (da vida), que chegaria ao ponto de tornar rivais o Estado e a sociedade civil. Observar sua análise a respeito do *Poder Governamental*, em sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 60-72.

[166] Como trataremos detidamente no ponto *2.1. O OUTRO (QUE NOS INTERPELA, NOS RESPONSABILIZA E NOS TRAZ À VIDA)*.

tais tarefas, o que poderíamos designar de *um movimento constitucionalista*, e a *Democracia*, que seria o sistema político propiciador de uma participação permanente daquele poder popular inicial, absoluto (e até mesmo simbolizaria uma luta prévia de participação das mais diferentes esferas de um povo na fundação de um novo corpo jurídico-político), mas que restaria mediado e controlado por instituições criadas, ou seja, um poder não mais operante em sua plenitude.

Entendemos, entretanto, que o *Constitucionalismo*, enquanto esta busca pela constituição de um Estado não como contraponto à sociedade civil[167], mas sim enquanto resultado da *participação política* desta, e a *Democracia* se complementam e se instrumentalizam mutuamente. Neste ponto, devemos pensar o resgate de um *poder popular* através do incremento da *participação política* pela via democrática (com especial atenção à sua feição deliberativa e direta, como será tratado adiante) como forma de viabilizar a luta por uma concretização e transformação da noção de Constituição, enquanto aquele processo de luta histórica que busca assegurar os Direitos Humanos dentro de uma ordem política nacional.

Por outro lado, alguns aspectos devem ser destacados para que definamos alguns pontos críticos da *Democracia* a serem repensados desde a proposta de um resgate do *poder popula*r, pois sabemos que ela se apresenta como um meio que permite a legitimação de todo um sistema Estatal criado pelo povo, mas que deste também se afasta em grande medida.

(i) O Estado atua em prol de seu povo, a partir da divisão de seus poderes – característica diretamente ligada à concepção de Democracia corrente – nos quais determinados indivíduos executam as atividades burocráticas, produzem leis, aplicam-nas a casos individuais e coletivos concretos. E com o objetivo de preencher cargos do *Legislativo* e *Executivo*, para que tais atividades sejam realizadas, ocorrem *eleições* populares, através das quais serão escolhidos representantes do poder do povo. No caso do *Judiciário* e para funções burocrático-administrativas de todos os Poderes, a metodologia de preenchimento das funções ocorre por outras vias, como os concursos públicos de provas e títulos, que servem como critério qualitativo de seleção e estabelecem diversos pré-requisitos de participação, mas com o mes-

[167] A questão do distanciamento entre *Estado*, enquanto poder governamental e soberano, e a *sociedade civil* é tema tratado de forma bastante aprofundada por Marx, quando este analisa a constituição do poder legislativo e a forma como se dá sua composição. Ver: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 72-141.

mo objetivo final de concretizar as atividades demandas pelos governados, pelo povo.

Diante de todas as formalidades e preocupações de legitimação das instituições, que acarreta distanciamento popular em prol de uma governabilidade, parece-nos relevante perguntar qual o papel do Direito, em sua práxis, diante desta mútua cooperação e tensão: *Poder Popular-Constitucionalismo-Democracia*.

Viveríamos um déficit democrático – e aqui a pergunta se direciona especificamente à realidade de países da América Latina e de outros países além-centro[168]? A participação popular direta nas diferentes esferas do Poder Estatal deveria ser repensada e fortalecida? O Direito enfraquece o *poder instituinte* (*potentia*), o poder político do povo? Seria o caso de defendermos uma politização das questões judiciais, por exemplo, com o apoio às causas dos movimentos sociais populares de reivindicarem seus Direitos Humanos não atendidos pelo Executivo e outras esferas do Estado? Deveria ser ampliado o espaço de participação processual em causas de ampla repercussão social, como em casos de luta por terras, por moradia, acesso à Educação? Seria necessário um ativismo judicial até que, como em países de lutas recentes por Democracia, as Constituições ganhassem maior terreno, efetividade[169]?

(ii) Levantados estes questionamentos, assumimos, então, a discussão da forma como se dá a legitimação das instituições de um Estado por seu povo. Como pensarmos o resgate e criação de caminhos de *participação popular* diante de um

---

[168] Ao nos preocuparmos com tais regiões, fazemos uma opção ética em defesa das populações historicamente exploradas e excluídas pelos grandes centros econômicos e políticos (EUA e Europa centro-ocidental), como forma de pensarmos nossos problemas concretos e elaborarmos teorias, pensamentos que sirvam de suporte para ações práticas de resistência e afirmação de identidades tão violentadas nos últimos séculos.

[169] Apresentamos tal questionamento a partir de resposta proferida pelo professor alemão de Direito Constitucional, Peter Häberle, que quando questionado em entrevista ao jornal Valor Econômico sobre "como se dá o desenvolvimento do 'ativismo judicial'?", afirmou: "Visto sob a ótica do direito comparado, há fases do 'ativismo judicial'. Após o 'annus mirabilis' de 1989 ('ano milagroso', em que houve a queda do Muro de Berlim, a reunificação da Alemanha e o colapso da União Soviética), os tribunais constitucionais da Hungria e Polônia, por exemplo, se empenharam muito no sentido de pôr em marcha as novas constituições reformistas. Agora, podem retrair-se para deixar mais espaço para os parlamentos. *Algo semelhante poderia aplicar-se, hoje, no Brasil, até sua Constituição ganhar plena realidade. O STF deve atuar como órgão constitucional de peso. Não esqueçamos que o STF com certeza está democraticamente legitimado. No geral: todos os cidadãos, todos os partidos e todos os órgãos constitucionais são, em conjunto, 'guardiões da Constituição'.*" (grifo nosso) Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2008-nov-22/teses_alemao_peter_haberle_influenciam_-supremo> Acesso em: 30 maio 2010.

corpo político que não visa *transformar* a realidade concreta da maioria pobre, como em países da América Latina e Caribe, África e Ásia.

Destacamos o pensamento de Antonio Negri, para quem "o desejo da comunidade é o espectro e a alma do poder constituinte – desejo de uma comunidade tão real quanto ausente, trama e motor de um movimento cuja determinação essencial é a exigência de ser, repetida, premente, surgida de uma ausência."[170] *Desejo da comunidade*, que enxergamos desde nossa realidade *além-totalidade*[171] a se iniciar com a luta pelo respeito precípuo à vida, sua produção, reprodução e desenvolvimento[172]. Diante de um poder constituinte sempre em *ação-revolução*[173], o Direito não pode se ausentar, seja no momento de justificação e aplicação das normas, seja no momento da decisão dos casos concretos.

Ou ainda, e talvez aqui se encontre o momento mais verdadeiro de um *poder popular* que deve prosseguir sempre ativo, movido pelo *desejo da comunidade* enquanto motor do poder constituinte de que nos fala Negri: **nos momentos que se encontram *para além do sistema vigente e positivo***. Como nos explica o jurista mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, "el pueblo puede manejar también conceptos jurídicos basados en un sentimiento de justicia que deviene como consecuencia del conocimiento que adquiere por su experiencia e historia de pueblo ex-

---

[170] NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. p. 38.

[171] Com esta expressão destacamos a necessidade de pensarmos o valor da vida daqueles que se encontram em condição de vulnerabilidade, porque dominados e oprimidos dentro da lógica de um sistema de exploração (Totalidade), a partir de seus próprios valores, de suas necessidades prementes, de suas reivindicações (além-Totalidade), ou seja, desde sua *vida concreta*, que enquanto categoria sócio-filosófica representa a resistência e afirmação de algo que está para além do sistema fechado em si próprio. Consultar DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977; e LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

[172] Ver nota de rodapé n. 132.

[173] Pois Negri entende que "[...] a relação entre revolução e direito, entre revolução e constituição, torna-se um *continuum* no qual o acréscimo racional é representado pela revolução. O direito e a constituição seguem o poder constituinte – é ele que dá racionalidade e forma ao direito. O poder constituinte manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto. O processo desencadeado pelo poder constituinte não se detém. Não se trata de limitar o poder constituinte, mas de torná-lo ilimitado. **O único conceito possível de constituição é o de revolução: poder constituinte concebido como procedimento absoluto e ilimitado**." (grifo nosso) NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. p. 40.

plotado. Esa juridicidad que fundamenta la exigencia de sus derechos está más allá del Derecho Positivo. Se funda en la concepción misma de la justicia."[174]

Na realidade que aí se desvela, também está o Direito. Os movimentos sociais e populares descobrem novos direitos, vão além do já posto e muitas vezes nem ao menos respeitado, em busca de um consenso *crítico* uma vez que não mais conivente com a injustiça institucionalizada, com a exclusão dos processos políticos de tomada de decisão.

(iii) Por fim, na busca de um entendimento sobre a fundamentação dos Direitos Humanos comprometida com o resgate de algumas lutas, antes revolucionárias, mas que agora se refazem de outras maneiras e desvelam novas faces de um Estado ainda excludente e opressor, é que reafirmamos a concepção de um ***devir cooperativo*** como força aglutinadora para a criação de um novo corpo político em sociedades ainda carentes de uma democracia-*hiperpotentia*lizada[175].

Como nos ensina Warat, "o devir cooperativo é um ator social ativo, uma multiplicidade que atua diretamente, por fora de toda a ideia de representação. É um devir-auto-organizativo na resolução de seus conflitos comunitários."[176] Trata-se da valorização, antes de tudo, da *vida*, em sua formação, reprodução e constante melhora. Um incentivo a novas formas de atuar, cooperativamente (desde um ponto de vista solidário, porque os indivíduos se reconhecem mutuamente, mesmo nas diferenças, mas também buscam no *Outro* a descoberta de si), diante de um Estado homogeneizante, que busca padronizar comportamentos, desejos e sonhos.

Devemos pensar em um momento de verdadeira aproximação popular, de um comprometimento coletivo a partir do espaço político dentro das discussões dos movimentos sociais e populares, organizações políticas, associações de moradores, organizações estudantis etc., que de forma alguma se fragmentem entre si, mas possibilitem a verticalização de determinados temas por classes diferentes, mas

---

[174] RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004. p 19.

[175] Aqui resgatamos o conceito *hiperpotentia* trabalhado por Enrique Dussel (ver *1.3. SOBRE TRANSFORMAÇÕES*) e o agregamos à concepção de uma democracia construída pelo povo desde sua *exterioridade*.

[176] WARAT, Luis Alberto. *Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Jr. e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 35.

que, ao fim, possam se aproximar em lutas mais amplas, auxiliando umas às outras.[177]

A tomada da discussão política se espalha pela sociedade e se torna ferramenta de transformação em um movimento *de baixo para cima*. Aqui parece residir uma fundamentação dos Direitos Humanos, que entra em crise justamente porque questiona suas fontes históricas formais, muitas vezes equivocadamente interpretadas (a exemplo de certa romantização a respeito das revoluções burguesas do século XVIII) e passa a se comprometer com as lutas populares atuais, que buscam novas legitimações do poder comunitário e uma recuperação do poder popular (*potentia*).

Se pretendemos conceber tal ***devir cooperativo***, desde o fortalecimento do papel dos movimentos sociais e populares, enquanto própria organização do *poder popular*, devemos então partir rumo a uma análise (mas para além de uma *análise*, devemos nos permitir um *envolvimento mais do que acadêmico*) da questão da *alteridade*, do diálogo com o *Outro*, deste aproximação (im)possível dialógica. Desde esta perspectiva é que poderemos pensar, então, a concepção de Direitos Humanos avessa a qualquer limitação imposta por alguma instituição externa ao povo (enquanto coletividade que age desde uma cooperação ampla), porque passa a ser constantemente re-construída desde o potencial humano *transformador*, uma vez que intenta resgatar a vida de um aparelho estatal que a *controla e oprime* e re-criá-lo desde a perspectiva de uma *metafísica crítica*[178], ou seja, da vida que está para além do já estabelecido.

---

[177] Aqui podemos citar como exemplo a articulação de movimentos sociais, organizações políticas, associações estudantis etc. em defesa da manutenção do Plano Nacional de Direitos Humanos, o PNDH-3, que no final de 2009, ratificado pelo presidente Luis Inácio Lula da Silva, estabeleceu diretrizes sobre as políticas de Direitos Humanos no Brasil para os próximos anos (todas resultantes de amplos debates nacionais realizados em conferências estaduais, bem como seguindo as declarações internacionais já ratificadas pelo Estado Brasileiro), que sofreu grande retaliação de setores conservadores da mídia brasileira (como Rede Globo de Televisão), de proprietários de terras (Confederação Nacional de Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA)) e setores conservadores da Igreja Católica. Os resultados atingidos não foram tão satisfatórios, pois muitas partes do PNDH-3 sofreram modificações após as manifestações reacionárias, mas demonstrou uma força política de resistência em crescimento, que passa a se organizar de forma mais ampla e a quebrar antigas hegemonias opressoras.

[178] Aqui nos remetemos ao pensamento de Levinas, para quem: "[…] a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia." LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 30. Ou seja, a perspectiva da qual falamos é *crítica* porque não cai em um dogmatismo inerte, responsável pela redução do ser humano a categorizações insuficientes, e *metafísica*, que por se dirigir ao *Outro* e ultrapassar a existência meramente particular, revela a complexidade da existência humana.

SEGUNDA PARTE – DIREITOS HUMANOS PARA ALÉM-TOTALIDADE

"Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro."

(Mário de Sá-Carneiro, *Poesia 7*)

"En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo, el mundo era gris. Gracias a los indios ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece; y los colores del mundo arden en los ojos que los miran.
Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión española que vino al Chaco para filmar escenas de la vida cotidiana de los ishir. Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra pegada a su cuerpo, y lo miraba fijo a la cara, de muy cerca, como queriendo meterse en sus raros ojos azules.
El director recurrió a los buenos oficios de Ticio, que conocía a la niña, y la muy curiosa le confesó:
-Yo quiero saber de qué color mira usted las cosas.
-Del mismo que tú -sonrió el director.
-¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?"

(Eduardo Galeano, *Puntos de Vista*)

De qual cor a pessoa ao nosso lado vê o mundo? Com que intensidade sente o mundo? Por quais caminhos trilha seus sonhos? Em quais condições nos relacionamos com ela? Os olhos do Outro não são nossos, mas nos revelam nosso mundo e nos contam um pouco sobre nós mesmos. É nas relações com aquele(a) que se aproxima de nós que somos apresentados à nossa completude-incompletude.

Se temos a certeza do personagem diretor do conto de Galeano, que não hesitou em responder à menina a partir de uma verdade que contou para si mesmo, sem se permitir questionar sobre algo que está para *além de si*, aí então nos encontramos em um momento que ignora a *inocência da simplicidade do mundo*, que muito sábia, não se encaixa e não se realiza em respostas prontas ou em conclusões pré-determinadas e, tampouco, se reduz a maniqueísmos – bem-mal; rico-pobre; desenvolvido-subdesenvolvido.

Mundo no qual nos instalamos e construímos relações interpessoais permeadas pelo grande desafio de "*estar no* mundo *sem* a ele *pertencer*", o que significa cultivar uma *consciência* crítica sobre o permanente ato de estar vivo, permitindo-nos viver em solidariedade com o *Outro* neste *aqui-agora* e, também, em compromisso com aquela geração ainda em porvir.

Diante da ressignificação dos Direitos Humanos, com a potencialização da soberania popular, não podemos, então, descartar o valor da vida dos indivíduos – ponto central neste trabalho – o que, ao fim e ao cabo, implica em assumirmos a necessidade de uma sensibilização do papel a ser desempenhado pelo Direito, inclusive, através de seus operadores, mas, sobretudo, desde as lutas populares por *justiça* e *reconhecimento*.

A práxis dos Direitos Humanos traz em si sempre a questão da luta por *justiça*, enquanto revela a dor de milhões de pessoas que tem suas vidas negadas pela forma como a lógica mercadológica capitalista tem prevalecido nas relações dos Estados entre si, os quais submetem seus indivíduos a um segundo plano de prioridades – fato que, arriscaríamos dizer, faz parte da própria estratégia da globalização de mercados: tratar a vida dos indivíduos como um risco a ser evitado nas transações comerciais[179].

E a luta por *reconhecimento*, enquanto forma de um povo se revelar a partir de uma existência para além da opressão e exclusão operada por Estados que negam a importância da participação popular, buscam controlá-la e reprimi-la. *Reconhecimento* que não se guarda em uma passividade, ou seja, à espera de que o Estado identifique e reconheça populações tradicionais, quilombolas, a diversidade sexual, ou a opressão de gênero, para citar apenas alguns exemplos, mas sim um *reconhecimento* que se expressa desde a autoafirmação por parte de grupos antes descrentes de seu próprio valor vital, de sua própria potência para reivindicar e

[179] "Nessa etapa da globalização imperial, a subordinação direta dos territórios torna-se secundária em relação ao controle dos mercados. Novas relações de soberania constituem-se por meio de **mecanismos disciplinares da dívida do Terceiro Mundo, da dependência energética, alimentar e sanitária dos pactos de lealdade militar**. Uma nova divisão internacional do trabalho se estabelece. Alguns países, que pareciam ser os que menos mal haviam se lançado na via do desenvolvimento anunciado, caem novamente na espiral do subdesenvolvimento. A Argentina torna-se novamente exportadora de matérias-primas (a soja é, a partir de então, seu principal produto de exportação). O Egito, que se vangloriava da soberania reconquistada, dos avanços da alfabetização (fornecendo engenheiros e administradores para os países do Golfo e do Oriente Médio), de um início de 'industrialização industrializante' (como a Argélia sob o governo de Boumédiène), transforma-se no paraíso das agências de turismo; professores e médicos tornam-se garçons em cruzeiros pelo Nilo. Depois das duas crises da dívida (em 1982 e 1994) e da integração ao Nafta, a falência do populismo burocrático no México se fecha com a vitória eleitoral de um partido liberal dirigido por um ex-diretor da Coca-Cola; o país parece mais do que nunca o quintal do 'colosso do norte'. Quanto à Argélia, há mais de dez anos ela se debate em conflitos confessionais e na guerra civil que se desenvolve insidiosamente." (grifo nosso) BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 58. Trazemos a pensamento de Bensaïd para ilustrar de que maneira este tipo corrente de globalização tem prejudicado, ainda mais, a realidade socioeconômica do povo de países que se submetem à política(gem) monetária dos grandes bancos internacionais de empréstimos ou de instituições como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI).

descobrir[180] seus Direitos, muitas vezes para além do próprio sistema posto. Este é o posicionamento ético de que nos valemos enquanto re-fundação dos Direitos Humanos: o *reconhecimento* desde este *Outro* que se encontra para além-totalidade, na exterioridade que pulsa desde a vida concreta dos sujeitos. Como nos explica o professor Celso Ludwig:

> […] O ponto de partida, o *antes* de tudo, é a vida concreta de cada sujeito como modo de realidade. A vida é o critério-fonte, condição de possibilidade de todo o mais. Esse critério é referência de todos os campos: do ético, do político, do econômico, do social, do jurídico e outros. É referência, também, de todo ato, norma, estrutura, sistema, subsistema, instituição etc. Assim, a premissa é que a vida humana em comunidade é *o modo de realidade* do sujeito. O *modo de realidade* consiste em considerar a vida humana como ela se apresenta a nós, nas situações concretas do mundo, na idade da globalização e da exclusão. […] Considerada essa premissa – *como modo de realidade* –, a vida humana não é apenas um valor, não é trabalho apenas, não é mera sobrevivência, não se esgota na cultura, não é condição de ser, não se esgota na consciência, não é condição de possibilidade da argumentação, não é só um direito, e não é condição de possibilidade. O *modo de realidade* do vivente humano é mais do que propriamente *condição*, mais do que *fundamento*, para ser precisamente *fonte* e *conteúdo* de onde emana, inclusive, a racionalidade como momento desse ser vivente humano.[181]

Assim, os Direitos Humanos tornam-se ferramentas de legitimação para lutas populares enraizadas nesta realidade que emerge com os movimentos sociais e populares, que se organizam e buscam construir um *reconhecimento* que implique não na inclusão[182], mas em uma *transformação* (ver. 1.3.) do sistema-mundo.

Jesús Antonio de la Torre Rangel afirma que toda a luta reivindicatória é uma luta por justiça, a luta por uma série de direitos, muitas vezes já instituídos, mas negados de forma sistemática pela mesma legislação que os institui. O jurista mexicano ressalta que “esos derechos pueden estar contemplados y otorgados por

---

[180] Concepção destacada por Enrique Dussel durante aula ministrada em 17 de agosto de 2010 no evento “I Semana de Educação em Direitos Humanos”, ocorrido de 16 a 19 de agosto de 2010, na Universidade Metodista de São Paulo, na cidade de São Bernardo do Campo. Dussel defendeu a ideia de que os direitos se concretizam a partir do sofrimento dos oprimidos, que gera sua luta por direitos; não haveria, portanto, reconhecimento no sentido em que fala Axel Honneth, mas sim **descobrimento de novos direitos**, a partir de uma luta histórica e concreta.

[181] LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação:* paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 183-184.

[182] “Os excluídos não devem ser *incluídos* (seria como introduzir o Outro no Mesmo) no *antigo* sistema, mas devem participar como iguais em um *novo momento institucional* (a *nova* ordem política). Não se luta pela *inclusão*, mas sim pela *transformação* – contra Iris Young, J. Habermas e tantos outros que falam de ‘inclusão’.” DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 110.

la ordenación jurídica vigente, o bien pueden estar negados de raíz, es decir desde la misma legislación."[183] E a partir disso, observa duas situações: "en el primer caso es una lucha por la aplicación efectiva del Derecho que reconoce esos derechos negados socialmente; en el segundo caso, la lucha es por una ordenación social que reconozca y haga efectivos los derechos intuidos y no reconocidos por la legislación."[184] Neste dois momentos, em especial no segundo, está presente a luta pelo *reconhecimento*, enquanto ação por justiça social, com a intenção de *transformação* das relações de produção, que reproduzem a exploração e a opressão de grupos sociais, e, também, enquanto busca fortalecer e consolidar a organização dos movimentos sociais e populares na busca de suas várias identidades, a partir de seu *modo de realidade*.

Portanto, objetivamos uma aproximação com os meandros das relações humanas, pois o Direito e, especialmente, os Direitos Humanos não se suportam em abstrações legais, embora o façam, mas sim na concretude expressa pela aproximação com o *Outro*, na preocupação com a *alteridade*. Só assim a teoria e a prática dos Direitos Humanos parece ser *transformadora*, podendo ser fundamentada em ações de uma Educação política, como trataremos na terceira parte.

2.1. O *OUTRO* (QUE NOS INTERPELA, NOS RESPONSABILIZA E NOS TRAZ À VIDA)

"A Esperança do Homem nunca pode parar.
Dê ao Camelô uma Vida Digna e Justa."

(Vendedor ambulante dentro de um ônibus na cidade do Rio de Janeiro)

Enrique Dussel, em sua obra *Ética da Libertação*, dedica-se de forma bastante intensa a uma crítica ética ao que ele chama de *sistema vigente*, ou seja, àquele sistema que produz e reproduz uma comunidade de vítimas, de pessoas desprovidas de meios materiais que supram suas necessidades vitais. Para ele, este seria um momento de *negação*, o qual "[…] produz a pobreza ou a infelicidade das

[183] RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004. p. 94.
[184] Idem.

vítimas, dominados ou excluídos."[185] Afinal, brutaliza o homem e a mulher em um sistema de exploração, que torna o ser humano mero objeto produtor de lucro[186], tendo exterminado de si qualquer processo de autovalorização ou consciência do real valor produzido por seu trabalho, como algo exterior ao *capital* e expressão de sua capacidade criativa não submetida ao controle da *totalidade capitalista*, ou seja, localizado na *Exterioridade*.

Assim, desde o momento da *negação* operada pelo sistema vigente, é que Dussel nos apresenta algumas premissas-provocadoras, às quais nos reportaremos de forma direta com a intenção de nos aproximarmos da temática da *alteridade*, do *Outro*.

> 1. Eis aqui uma vítima! […]
> 2. Este ato ou mediação que *não permite à vítima viver*, nega-lhe ao mesmo tempo sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso. […]
> 3. Esta que está ali na miséria é uma vítima de um sistema X.
> 4. Re-conheço esta vítima como um ser humano com dignidade própria e *como outra* que o sistema X.
> 5. Este re-conhecimento me/nos situa como re-sponsável/veis pela vítima diante do sistema X. […]
> 6. Eu tenho o *dever ético*, porque sou re-sponsável por ela, de tomar a meu cargo esta vítima. […]
> 7. Sendo re-sponsável diante do sistema X pela vítima, *devo* (é uma obrigação ética) *criticar* este sistema porque causa a negatividade desta vítima. […]
> 8. Não atues de maneira que tua ação cause vítimas, porque somos re-sponsáveis por sua morte, tu e eu, e por isso seríamos criticáveis por seu assassinato.[187]

---

[185] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 314.

[186] Como nos explica Celso Ludwig: "Marx classifica o trabalho em trabalho *objetivado* e trabalho *não-objetivado*. Aponta que o único trabalho diferente do objetivado é aquele que ainda está se objetivando, o trabalho não-objetivo. É o trabalho como subjetividade. Na totalidade do capital, o trabalho objetivado do trabalhador já é trabalho como capital. O trabalho objetivado é desde já capital. Dessa maneira, a mercadoria, o dinheiro, o próprio capital são trabalho objetivado. Além do trabalho objetivado como capital, existe o trabalho não-objetivado, que como tal, consiste na capacidade de trabalho. Concebido *negativamente*, o trabalho não-objetivado é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto, não meio de vida, enfim, observa Marx, dissociado de toda sua objetividade: é *nada* de capital. É não-valor." LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 161.

[187] Ao longo do ponto cinco do quarto capítulo de seu livro *Ética da Libertação*, Dussel realiza uma análise sobre o *princípio crítico-material ou ético*, sendo que as afirmativas aqui referenciadas são alguns de seus pressupostos para tratar o tema, a partir dos quais o autor desenvolve pontualmente seu pensamento. Tais premissas serão utilizadas, então, com a intenção de ilustrarmos, inicialmente, a ideia de *alteridade* trabalhada por Levinas. Ver DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 372-383.

Estamos diante de uma denúncia acerca da injustiça que se opera contra um ser, um indivíduo concreto, humano na medida em que é nosso semelhante biologicamente (e talvez, também, por partilhar as mesmas ferramentas de expressão pela linguagem), porém, desumanizado pela opressão, exploração e exclusão que sofre em sua própria pele. *Eis aqui uma vítima!* Diante de nossos olhos, em contato direto ou de nós separado por um oceano, apresenta-se a vida em miséria de uma pessoa. "O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo."[188]

Sua existência não é existência plena. Trata-se de uma existência desprovida de *participação no discurso*, sem voz para expressar-se. Mas o *Outro* já busca sua expressão desde sua miséria. Tal momento passa a ganhar espaço quando da busca por *reconhecimento*, que traz em si a exigência de ser parte.

> A exigência impõe-se desde fora do horizonte da totalidade (inclusive jurídica) vigente. Trata-se de uma exigência de justiça, fundada na exterioridade. A justiça concretiza-se histórica e faticamente, nessa ótica, não como uma *concessão* paternalista de ordem moral ou jurídica vigente, ou como ato de comiseração, altruísmo ou benevolência do sistema dominante, ou então de um ato de indignação caridosa dos críticos do *status quo*, mas, ao contrário, como exigência ético-filosófica que tem na *exterioridade*, no *nada de sentido*, no *não-ser*, que é o real concreto por excelência, sua fonte originária.[189]

A vítima do sistema vigente passa a ter sua *Exterioridade* revelada, desde sua miséria, desde sua fome. O *Outro* não existe por simples oposição ao Mesmo, mas sim por uma relação *metafísica*, que está para além de um mero dualismo pertencente a uma *Totalidade*. Para Levinas, "a relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de 'eu' – de ente particular única e autóctone – sai de si."[190] Este movimento de *saída* em atenção à *Exterioridade* é, portanto, o envolvimento real que gera uma responsabilidade em mim diante da vítima. É uma apresentação do *Outro*

---

[188] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 195.

[189] LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 177.

[190] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 26.

diante de um Mesmo, que para Levinas, não fere a liberdade deste, mas ao contrário, *implanta-a e chama-a à responsabilidade*.[191]

Encaramos, então, um processo de tomada de *responsabilidade* diante da negatividade de *reconhecimento* do *Outro*, a qual se opera dentro de uma *totalidade* (o sistema vigente). Ao agirmos assim não incentivamos a condição de *negação* imposta pelo sistema, mas sim, nos manifestamos criticamente diante dela e agimos desde um lugar *ético*. E afirmamos: "sou/somos re-sponsável/veis pelo outro pelo fato de ser humano, 'sensibilidade' aberta ao rosto do outro."[192] Não podemos nos esquecer que pertencemos, também, a esta lógica de *negação* da vida de sujeitos em um determinado sistema, ou seja, "na verdade estamos desde sempre situados, antes mesmo do julgar negativamente o sistema (norma, ato, etc.), como atores das mediações que causam as vítimas. Ao assumir o outro sob minha/nossa re-sponsabilidade, voltamo-nos, para remediá-la, sobre uma culpa (embora seja não-intencional) própria." E assim *reconhecemos o Outro* – que é digno de existir e possui autonomia própria – de maneira *responsável*, pois agimos solidariamente diante do rosto de fome que se apresenta diante de nós.[193]

Aqui nos aproximamos daquilo denominado por Levinas de *desejo do invisível*, *desejo metafísico* (é, inclusive, a partir desta concepção que Dussel trabalha sua noção de uma *pulsão de alteridade*[194]). Tal *desejo* seria justamente nosso olhar atento ao *Outro*, aberto à interpelação que nos surpreende e nos desvela o sofrimento alheio, nos desvela o papel que desempenhamos em um

---

[191] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 198.

[192] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 378-379.

[193] "A primeira condição de possibilidade da crítica é, então, o *re-conhecimento* da igualdade do outro sujeito, da vítima, mas a partir de uma dimensão específica: *como vivente*. Este 'conhecer' um ser humano a partir da vida; este 're'-conhecê-lo 'a partir de' sua vulnerabilidade traumática. Este voltar sobre seu estado empírico negativo e 're-conhecê-lo' *como vítima* (isto é, carente de vida em alguma dimensão, ou não realização pulsional quanto à autoconservação), é o momento analético da dialética […]. A vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema. A re-sponsabilidade pelo outro, pela vítima como vítima, é igualmente condição de possibilidade, porque em sua origem o destituído não tem ainda capacidade para pôr-se de pé." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 375.

[194] "A tensão metafísica de um momento do sistema lançada para a exterioridade, para o outro como outro, nós a denominaremos ***pulsão* de alteridade**. Esta pulsão, desejo, amor de justiça real, é como o furacão que destrói os muros, abre a brecha na fronteira ontológica e se volta torrencialmente para a exterioridade. A metafísica não só está em jogo na fé diante da palavra interpelante, mas na pulão que mobiliza, transforma, subverte a própria realidade." (grifo nosso) DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 54-55.

sistema opressor e nos desperta para uma *responsabilidade*. “O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos.”[195] Há uma relação, portanto, *metafísica*, de não-posse, de não-expectativa, mas somente de um *reconhecimento que se mergulha em responsabilidade* diante do *Outro*, alvo da injustiça. É um “desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro.”[196] Saímos de uma zona de conforto, e aqui pensamos especialmente o sistema jurídico vigente com seus labirintos infindáveis de leis, que se pretende infalível[197], e rumamos para o desassossego da *crítica*, da busca de algo que rompa o ciclo de dominação de *poucos sobre muitos*, que no âmbito jurídico pode ser representada pela práxis da resistência e *transformação* através da re-construção dos Direitos Humanos.

A *alteridade* promove um movimento de saída do Mesmo, chama o egoísta a sair de sua posição de egoísmo e solidão, de irresponsabilidade diante do *Outro*. E Levinas se questiona: “mas como é que o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um Outro sem desde logo o privar de sua alteridade? De que natureza é a relação?”[198] E assim nos apresenta sua concepção de uma

---

[195] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 20.

[196] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 21.

[197] Compartilhamos da crítica visceral de Warat a respeito do racionalismo do Direito, que torna este cada vez mais distante de qualquer sensibilização de seus operadores. Para o autor, “o mundo do Direito, suas práticas, discursos, representações simbólicas e circunstâncias institucionais, seguem apresentando um núcleo muito forte de inacessibilidades, quase blindado, a qualquer aproximação interpretativa ou reflexão filosófica. Esse fato se deve ao conjunto de crenças normativistas, os lugares comuns do senso comum teórico dos juristas. Um senso comum que apresenta graves ingenuidades epistêmicas escondidas, que não se fazem visíveis porque estão recobertas por um sofisticado jogo de idealizações, abstrações ou universalizações que garantem a fuga dos juristas até o paraíso conceitual.” WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 55. Warat aprofunda, ainda, os termos de sua crítica e conclui: “basicamente o racionalismo da concepção normativa do Direito trata de estabelecer as condições de produção de uma espécie de inteligência emocional para o Direito, quer dizer, formas de razão que permitam evitar as decisões emocionais e as decisões arbitrárias. Duas tarefas impossíveis, além de serem profundamente prejudiciais, sobretudo, a confusão entre sensibilidade e arbitrariedade. **Em nome da necessidade de controlar a arbitrariedade do julgador o racionalismo abortou as possibilidades de uma interpretação e de decisões sensíveis, extirpou dos operadores do Direito a sua sensibilidade.** E a magistratura decide de forma insensível o que as partes do conflito necessitam.” (grifo nosso) Idem, p. 57.

[198] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 25.

relação *metafísica*, uma vez que a relação entre o Mesmo e o *Outro* (a Totalidade e a Exterioridade) não é de oposição e não é regida por formalizações, como o é nossa relação com os objetos usuais à nossa volta, os alimentos, que são outros em relação a nós. Para ele:

> O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.[199]

A relação se funda, então, como no poema de Sá-Carneiro em epígrafe[200], num intermédio, nos "pilares de uma ponte de tédio", ou seja, não é algo encontrável ou localizável em *mim* ou no *outro*, ou até mesmo prazeroso (aqui em um sentido egoísta, de satisfação individual) e ágil, mas sim *transcendental*, em permanente construção, na *infinitude* da *Exterioridade*. Pois é no *frente a frente*, que permanece ao mesmo tempo distante, o momento em que ocorre a linguagem criadora de uma relação *infinita* – uma vez que a linguagem estabelecida com o *Outro* promove infinitas significações. Assim, como esclarece Levinas, "o fluxo do infinito ou rosto já não pode exprimir-se em termos de consciência, em metáforas que se referem à luz e ao sensível. **É a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe**. A consciência da obrigação já não é uma consciência, dado que subtrai a consciência ao seu centro submetendo-a a outrem."[201] (grifo nosso) Submetê-la a outrem significa exercer o dever ético, de que nos fala Dussel, de reconhecermos e responsabilizarmo-nos pela vítima que irrompe diante de nós, este rosto, que sendo infinito, é "[…] resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. **A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do outro**."[202] (grifo nosso)

---

[199] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 25.

[200] Ver p. 70.

[201] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 202.

[202] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 194.

Pensamos em uma tomada de responsabilidade que nos torna conscientes acerca de nossas ações diante do sistema. Questionamos nossa posição de *Mesmo*, de integrantes silenciosos e coniventes de uma *Totalidade* promotora de sofrimento, e já não podemos mais recusar esta abertura ao *Outro*. Mas não se trata de um momento solitário, de mero *afago ético ao ego*, e sim, ao contrário, diz respeito ao caminho para uma *solidariedade* que *afirma a vida desde além-totalidade*. Assim, com Dussel podemos afirmar que se trata de um momento inicial de *reconhecimento*, a partir do qual "[…] se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (ou aspecto do sistema) que causa esta vitimação."[203] Mas esta tomada das vítimas diante do sistema não ocorre em um processo de opressão ou dominação, através de uma lógica anti-dialógica, mas sim "[…] há que reconhecê-las como outros, e a partir da re-sponsabilidade que as toma a cargo criticar o sistema, para depois co-solidariamente colaborar com estas vítimas excluídas que têm direito a ser parte de sistemas futuros."[204] Ou seja, não entendemos a *alteridade* como uma aproximação solitária, mas sim solidária, que rompe *Totalidade(s)* e irrompe *Exterioridade(s)*.

Trata-se, então, da construção de uma *responsabilidade coletiva*, ou seja, passamos a nos mover diante das reivindicações que nos chegam pela *proximidade com o Outro*. Como nos lembra Bensaïd, "por mais legítma que seja, a temática da libertação individual acaba então em um prazer solitário. E a emancipação social se perde em uma poeira da humanidade."[205] Não é nosso objetivo, portanto, pensar os Direitos Humanos em construção a partir da *alteridade* como se esta fosse um enfoque meramente individualista, a ignorar o ser de relações sociais que somos. Vemos a *alteridade* enquanto momento de superação do estar e permanecer no *Mesmo*, do individualismo, aproximando-se e permitindo-se "invadir" pelo *distinto*.

Este *Outro* é-nos, então, *distinto* justamente por falar de um lugar não conhecido, não comparável. Dussel nos explica que "no fato de sua independência, da cultura livre e exterior da substantividade humana, se funda o fato de que cada

---

[203] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 380.

[204] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 382.

[205] BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 51.

indivíduo humano seja distinto e não meramente diferente."[206] Ou seja, a ideia da *diferença* serve para pensarmos a partir da *Totalidade*, a partir de um sistema fechado, no qual o outro é na verdade mais do Mesmo, e assim o diferente é visto assim por comparação a um padrão. Já a concepção de *distinção* existe em si para designar o conteúdo da metafísica da *Exterioridade*, pois "a espécie humana não é constituída univocamente por indivíduos que diferem de uma identidade. A espécie humana é formada por indivíduos distintos, coisas que operam história […]. O conteúdo da espécie é analógico, com semelhança mas com distinção individual (e não mera diferença)."[207]

A *pulsão de alteridade* nos revela uma preocupação, em especial nas sociedades dos chamados países periféricos, em superarmos a *negação* inicial que retira de seus indivíduos qualquer autoestima, rouba-lhes a consciência de seu poder *transformador* diante do Estado controlador e opressor, que os vê como diferentes sujeitos e nega-lhes a distinção. Nesse sentido, tendemos a pensar em uma *libertação social*, que supera a própria concepção tradicional de emancipação, a qual, conforme nosso entendimento, limita-se a pensar um processo de inclusão dentro de um sistema vigente, sem operar *transformações* desde a *Exterioridade*.

Warat, em sua obra *A Rua Grita Dionísio!*, analisa a questão da emancipação justamente a partir do viés da *alteridade*, por isso, conforme entendemos, ele estava de fato preocupado com um processo de *libertação* que ocorra desde a *pulsão da Exterioridade*. Ele observa "[…] a emancipação como as experiências que permitem aos homens se encontrarem com eles mesmos, com sua própria estima e os permita construir vínculos de cuidado e afeto com os outros, quer dizer estabelecer vínculos de alteridade."[208] A relação com o *Outro* é vista, então, como norteadora de um processo de *libertação*, que torne os indivíduos autônomos, mas ao mesmo tempo próximos entre si, construindo relações de co-*responsabilidade* com o objetivo maior de superar a *negação* da vida imposta por um sistema, um Estado que não assume a vontade popular.

---

[206] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 119.

[207] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 119.

[208] WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 84-85.

A partir de um processo de *alteridade*, como ponto fundante de uma *nova*[209] prática e teoria dos Direitos Humanos, de olhos abertos às vítimas, passamos a entender a necessidade de uma real *participação* para *transformar* o sistema vigente. “Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder contato com ele em ponto algum.”[210] Assim Levinas fortalece o sentido inicial de uma valorização do ser-em-si, não enquanto egoísmo, mas sim enquanto momento essencial e irrenunciável do ser para consigo mesmo, que permite a aproximação com *Outro*. “É preciso para tal que um ser, ainda que parte de um todo, tenha o seu ser a partir de si e não das suas fronteiras – não da sua definição –, exista independentemente, não dependa nem das relações que indicam o seu lugar no ser, nem do reconhecimento que outrem lhe traria.”[211] Alguma *transformação* só será possível ao não ignorar a esfera do indivíduo como ponto de fortalecimento diante de uma causa maior, pois só desta maneira estará preparado para *acolher* o *Outro* que *infinitamente* se aproxima.

2.2 QUANDO A *ALTERIDADE* NÃO É, A *ALIENAÇÃO* SE APRESENTA

O sentido da questão da *alteridade* pode parecer, até aqui, um tanto abstrata ou um processo psicológico sobre o qual não podemos ter controle algum. Não negamos tais afirmações, e tampouco as receberíamos desconsolados, uma vez que tal abstração se dá sim, mas retorna às relações concretas com potencial *transformador*. O processo de *negação* da *alteridade* se opera, muitas vezes, a partir de manipulações ideológicas que exploram a ideia de ser humano enquanto fenômeno abstrato e dominado por reações psicológicas por ele não influenciáveis. Mas em uma *análise-antídoto* aos venenos destas deturpações, partimos de algumas abstrações e de alguns processos psicológicos para, justamente,

---

[209] Utilizamos este adjetivo para reforçar a ideia de *transformação* como busca de implementação de um *novo sistema* baseado nas reais necessidades da maioria da população subjugada a condições precárias de vida. (i) Seja através da criação de novos canais de participação do povo como início de um resgate do *poder popular*, incentivando ações reivindicatórias dos movimentos sociais e populares diante da estrutura política do Estado; (ii) ou através do fortalecimento de partidos políticos populares como espaço de verdadeira formação política crítica desde a *Exterioridade* e (iii) com maior apoio a iniciativas de democracia direta (criação de comunidades de base, agrupamentos de bairros, como no exemplo da Venezuela).

[210] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 49.

[211] Idem.

demonstrarmos como a *alteridade* também aí se apresenta e a partir daí se reconstrói e se reinventa. Somente ao trabalharmos com estes processos que nos despertam desde a *consciência de nossa complexidade*, desde a oportunidade que guardamos dentro de nós de nos afirmarmos e de nos aproximarmos do *Outro* é que poderemos afirmar a vida desde a *Exterioridade* enquanto realidade *concreta* de resistência.

Devemos nos dispor a compreender o fenômeno da *alteridade*, pois a partir dele conseguiremos observar as formas de dominação e opressão tanto em uma dimensão ideológica, quanto concreta, material – se de fato se faz válida tal distinção, ou seja, se de fato podemos observar o processo de *negação* nestes diferentes níveis ou se, em verdade, eles ocorrem simultânea e imbricadamente. Esta disposição visa, portanto, encerrar (ou tornar-se consciente de!) um processo de *alienação*.

> 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 alguém ou algo; 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.[212]

Falamos aqui, então, de um domínio impróprio porque se investe de uma falsa autoridade e reclama para si a vida de *Outro*, tenta ajustá-lo à força em um sistema, em uma realidade que o instrumentaliza e brutaliza sua essência. Falar de *alienação* é afastar a *alteridade*, é dissecar quem não representa o *Mesmo* e empalhá-lo para que seja um exemplo de bom ajuste inerte à “ordem”. É o imigrante tornado ilegal, é o pobre varrido dos bairros nobres das cidades junto com as toneladas de lixo do consumo, é a criança órfã esquecida nos becos, o(a) idoso(a) tomado como fonte de irritação, o(a) carrinheiro(a) que atrapalha o trânsito, a prostituta que suja a imagem da avenida, o(a) homossexual que causa ojeriza, o(a) cadeirante que atrasa o embarque no ônibus, o(a) negro(a) que originou em nosso idioma verbos como “denigrir”, o “doente mental” que vira alvo de piada, o(a) lixeiro(a) que se torna invisível, a empregada doméstica que merece o quartinho

[212] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 58.

sem janela lá depois da área de serviço (longe dos olhos das visitas!), o(a) mendigo(a) que morre de frio nas ruas por recusar a crueldade do albergue da prefeitura, a travesti que não sabe se comportar socialmente e merece morrer, o(a) desempregado(a) porque não aceita o regime da semiescravidão moderna, o(a) índio(a) bruto e animal de cultura esotérica, a dor do *Outro* que não reconhecida, causa-me risadas, torna-me insensível.

Percebemos a insensibilidade gerada por um sistema de dominação sobre a vida em suas mais distintas formas. “Vivemos em um mundo de normas de diferentes tipos e que circulam por diversas instituições: jurídica, religiosas, médica psicológicas, pedagógicas etc., todas elas constituem uma complexidade destinada a normalizarmos, a discriminar as diferenças.”[213] E Warat conclui, ainda: “vivemos focalizados e concentrados pelas normas a ponto de não poder mais enxergar no outro corpo, sentimentos, sexualidade, desejo, gênero, raça, cor. As normas nos forçaram a capturar corpos sem corpo: o corpo normal.”[214] Temos, então, a *alienação* como desumanização, como controle e dominação em um processo de adaptação da diversidade a uma *normalidade*, sem espaço para o *distinto*.

A colonização no mundo, processos históricos de dominação de diversas regiões do mundo por alguns poderes centrais, talvez seja o mais expressivo exemplo de *alienação*. Vimos isso ocorrer na recente história da América Latina e Caribe e em vastas regiões da África e Ásia. Frantz Fanon[215], um psiquiatra de ascendência africana, nascido na Martinica em 1925, realizou profundos estudos sobre os efeitos da colonização de um povo, que resta subjugado à dominação de um poder externo. Formulou estudos a respeito de uma *psicopatologia da colonização*, a partir de suas próprias vivências e, em especial, a partir das guerras de libertação africanas, tendo sido participante e apoiador direto do processo de libertação ocorrido na Argélia.

Fanon nos traz o exemplo concreto da *alienação*, da brutalização e animalização imposta sobre a vida humana quando da invasão de territórios por aqueles que se denominam “colonizadores”. “In fact, the terms the settler uses when

---

[213] WARAT, Luis Alberto. *Educação, Direitos Humanos, Cidadania e Exclusão Social*: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/educacaodireitoshumanos.pdf> Acesso em: 26 dez. 2010. p. 40.

[214] Idem.

[215] Ver, também, nota de rodapé n. 105.

he mentions the native are zoological terms. He speaks of the yellow man's reptilian motions, of the stink of the native quarter, of breeding swarms, of foulness, of spawn, of gesticulations. When the settler seeks to describe the native fully in exact terms he constantly refers to the bestiary."[216] Animaliza-se o *Outro*, *aliena-se* o ser humano em uma posição de infinita inferioridade, desprovido de qualquer autonomia.

Há uma ausência de participação e de *reconhecimento* do *Outro* já desde o exemplo da invasão do que hoje conhecemos por Américas, que se repetiu com a covardia da captura dos negros na África para servirem de mão de obra, ou em exemplos atuais como a "colonização" do território africano ou a manipulação política de países latino-americanos que foram transformados em ditaduras militares com o esforço ideológico e militar dos Estados Unidos[217]. São exemplos concretos de uma *colonização* do pensamento de inúmeras sociedades, de suas culturas, de suas concepções de mundo e de vida. Colonização que se realiza pela *alienação* negadora da *alteridade*. Para Fanon, "[…] **colonialism is not a thinking machine, nor a body endowed with reasoning faculties. It is violence in its natural state**,

---

[216] FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 32-33. ["De fato, os termos utilizados pelo colonizador para se referir aos nativos são termos zoológicos. Ele fala do homem amarelo de movimentos répteis, do fedor do bairro dos nativos, de massas de reprodução, de maldade, podridão, de procriação/desova, de gesticulação. Quando o colonizador busca descrever o nativo em termos exatos, ele constantemente recorre a contos sobre animais."]

[217] A eclosão dos regimes ditatoriais na América Latina baseou-se naquilo que ficou conhecido por "doutrina da segurança nacional". "A Doutrina de Segurança Nacional (DSN) […] postulou um elo entre os conceitos de nação e Estado, e o papel do Exército com relação a ambos. Devido a seu papel funcional, sua formação e seu treinamento profissional, os militares consideravam-se guardiões dos valores e das tradições da nação, especialmente em tempos de crise. Os parâmetros básicos para definir as políticas eram as necessidades de segurança (externa e interna) e a defesa dos interesses nacionais, e os militares consideravam-se os mais qualificados e talvez os únicos atores institucionais capazes de atingir tais objetivos. Em tempos de crise, pensavam ter o direito de assumir o poder para realizar objetivos nacionais. De acordo com suas concepções, o governo militar canalizaria o espírito geral da nação por meio da máquina do Estado. De acordo com a DSN, os valores básicos da nação estão ancorados organicamente na civilização ocidental (incluindo os valores cristãos), na defesa da propriedade e da iniciativa privadas, e na oposição às ideias comunistas e marxistas. […] A concepção orgânica da nação significava eliminar o inimigo, pois não se podia permitir que 'órgãos' ou 'células' se desviassem dos parâmetros básicos dos valores e das tradições nacionais. Se necessário, as Forças Armadas extirpariam a ameaça, seguindo as perspectivas ideológicas que incorporaram dos teóricos franceses da contra-revolta, desenvolvidas na guerra da Argélia e reforçadas por fortes visões anticomunistas ensinadas na Escola das Américas e em outros centros americanos de treinamento de combate à guerrilha, frequentados por oficiais latino-americanos. Os idiomas locais do organicismo deram um crédito adicional à concepção da DSN, da primazia do bem-estar nacional sobre os direitos e as necessidades individuais. De acordo com esta lógica, os direitos individuais, inclusive os direitos humanos mais básicos, podem ser subordinados aos propósitos nacionais, sempre que necessário." RONIGER, Luis; SZNAJDER, Mario. *O Legado de Violações dos Direitos Humanos no Cone Sul*. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 15-16.

and it will only yield when confronted with **greater violence**."[218] (grifo nosso) Desta forma, a *negação* operada pelo pensamento colonizador prepara o solo de levantes e resistência por parte daqueles que se encontram subordinados, desnudos em sua *Exterioridade*.

Trata-se de impor a algo já dotado de existência outra realidade pensada desde um sistema que se pressupõe superior, mais desenvolvido e completo em si – aqui temos o exemplo do pensamento europeu diante daquilo que entende por barbárie humana na América Latina violenta ou na selvagem África. Como nos alerta Levinas, "reduzir uma realidade ao seu conteúdo pensado é reduzi-la ao Mesmo."[219] É justamente o que ocorre no processo de *colonização*: a realidade objeto da colonização é vista a partir do pensamento do invasor, que se entende superior e fecha-se ao diálogo e à proximidade do *Outro*, tentando, pelo contrário, subsumir este à dominação do Mesmo. E este processo, como já nos demonstrou Fanon, por ser dotado de grande violência, gera ainda mais violência.

Há um movimento de levantes, que buscam subverter a ordem opressora e colonizadora da vida. Fanon analisou, de forma imediata, a condição dos países colonizados na África e concluiu que o processo de libertação é, de fato, complexo e interminável, sendo a violência (diante da violência) a resposta possível e urgente. "The starving peasant, outside the class system, is the first among the exploited to discover that only violence pays. For him there is no compromise, no possible coming to terms; colonization and decolonization are simply a question of relative strength. The exploited man sees that his liberation implies the use of all means, and that of force first and foremost."[220] Ou seja, diante da violência da dominação a resposta ocorre na mesma medida. Estar *alienado* ao poder e ao domínio do outro, em uma relação desprovida de *alteridade*, é violência imensurável, é a crueldade nua que se impõe diante do *Outro*.

---

[218] FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 48. ["[…] Colonialismo não é uma máquina pensante, tampouco um corpo dotado de faculdades racionais. É a violência em seu estado natural, que só recuará se confrontada com uma violência maior."]

[219] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 118.

[220] FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 47-48. ["O camponês faminto, fora do sistema de classes, é o primeiro dentre os explorados a descobrir que somente a violência paga. Para ele não há nenhum acerto, nenhum possível acordo; colonização e descolonização são simplesmente uma questão de força relativa. O homem explorado enxerga que a libertação implica no uso de todos os meios, especial e principalmente o da força."]

Estas categorias nos fazem refletir não somente a respeito de processos de *colonização* como os ocorridos há anos atrás, em especial na América Latina do século XVI, ou mais recentemente na África, mas, também, e principalmente, a respeito da *colonização*[221] que se opera ainda hoje na realidade de países, em certa medida, politicamente independentes, mas ainda alvo de uma *dominação* ampliada que se reflete, por exemplo, na dependência econômica e na normalização cultural, que busca ditar a diferentes povos do globo determinados modos de comportamento (moda, música, cinema etc.) forjados pela indústria do consumo desde a realidade dos países centrais ricos, como Europa ocidental, Estados Unidos e Japão.[222]

Em grande parte do mundo testemunhamos uma privatização de saberes e tecnologias que viabilizam o desenvolvimento da vida, reduzindo esta a um jogo de lucros, *alienando-a* às mãos daqueles que se preocupam, em primeiro lugar, com cifras infindáveis e impõe, especialmente, aos países pobres com pouca força política para negociação, suas condições injustas e seus contratos capciosos.[223]

---

[221] O professor argentino Walter D. Mignolo nos esclarece a questão: "In its nineteenth-century version, modernization was linked to the civilizing mission; after World War II, it was linked to developmental ideology; and in the nineties it was linked to globalization and the market ideology, yet its hidden side was, and still is, colonization." MIGNOLO, Walter D. Philosophy and the Colonial Difference. In: MENDIETA, Eduardo (Org.). *Latin American Philosophy*: currents, issues, debates. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 83. ["Em sua versão do século dezenove, modernização estava ligada a uma missão civilizatória; após a segunda guerra mundial, estava ligada à ideologia desenvolvimentista; e nos anos noventa estava ligada à globalização e à ideologia de mercado, e seu lado oculto ainda era, e ainda é, a colonização."]

[222] Em grande parte do mundo testemunhamos uma privatização dos saberes tradicionais que viabilizam o desenvolvimento da vida. Por exemplo, o conhecimento utilizado há gerações que contribua para o combate e prevenção de doenças passa a ser patenteado (ou corre o risco de sê-lo), com o objetivo de gerar lucro para a indústria farmacêutica.

[223] "Engolindo as regiões subdesenvolvidas e assimilando-as, integrando-as a um mecanismo espoliador (originalmente de caráter abertamente colonialista, depois assumindo formas mais sutis) mantido em proveito de algumas nações capitalistas desenvolvidas, o mercado mundial praticamente acabou com as histórias econômicas particulares deste ou daquele país. […] Esta integração ao mercado mundial e o sacrifício da autonomia na evolução econômica tem consequências profundas na atividade cultural. O produto cultural nacional é submetido a pressões tendentes a sacrificar-lhe a autenticidade, mutilando-a. A história da filosofia no Brasil, por exemplo, reflete a dependência em que se tem achado o país subdesenvolvido em relação aos centros metropolitanos europeus (e, mais recentemente, em relação aos Estados Unidos da América do Norte). Segundo o professor Cruz Costa, escrever a história das ideias no Brasil é, em certo sentido, descrever as alternativas da imigração das ideias estrangeiras no país. […] Também na história da literatura brasileira nos defrontaremos com o mesmo fenômeno, a originalidade das manifestações artísticas e dos movimentos literários cerceada pelas condições de atraso econômico e social, bem como pela situação de dependência em relação a núcleos estrangeiros. […] O subdesenvolvimento coloca o país em uma *situação alienada*. Não propriamente por se tratar de uma situação de atraso, de miséria, mas por se tratar de uma situação na qual a permanência no atraso e na miséria lhe é imposta por forças interessadas, forças estranhas ao legítimo interesse nacional, que é o interesse do povo – e especialmente das classes trabalhadoras – do país subdesenvolvido." KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*: contribuição para um estudo do conceito marxista. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 227-229.

Assim denuncia Bensaïd, em conjunto com as vozes de resistência do Fórum Social Mundial e diversas outras manifestações mundo afora que proclamam:

> "O mundo não é uma mercadoria!". A frase vai longe, muito além de sua simplicidade bíblica, por menos que seja levada a sério. O "mundo" não é uma mercadoria? Então, o que é exatamente o mundo? Onde começa e onde acaba? Se ele não é uma mercadoria, o saber do mundo também não é, nem o organismo vivo, nem o direito à saúde, à educação e à habitação. Dessa maneira, aparece o valor pedagógico da controvérsia ambígua sobre a "exceção cultural": ela põe em evidência a necessidade de tirar do despotismo do mercado algumas atividades sociais, assim como seus produtos. Os índices da Bolsa e a ordem fatalizada da coisa econômica caminham exatamente no sentido contrário, vão até mais longe do que "a apropriação privada dos meios de produção e de troca", muito mais longe do que a privatização dos serviços e da seguridade social. A privatização generalizada do planeta estende-se às informações, ao direito (prevalecendo o contrato privado sobre a lei geral), à solidariedade (seguro privado e fundos de pensão em oposição aos seguros mútuos e à seguridade social), à violência (na França, há mais seguranças e milícias privadas do que policiais "públicos") e até mesmo aos presídios.[224]

Como salientamos no início, *alienar* é vender algo ou alguém, é destruir as relações humanas em nome dos interesses do capital, do lucro. É, essencialmente, manter a dominação sobre os indivíduos, ou seja, aquele que detém maior poder, que está em uma posição hierárquica política ou econômica superior, opera constante controle opressor retirando das massas qualquer oportunidade de autonomia, despersonalizando-as e descontextualizando-as de sua própria história. Para Dussel, "a dominação é o ato pelo qual se coage o outro a participar do sistema que o aliena. É obrigado a realizar atos contra a sua natureza, contra a sua essência histórica. É o ato de pressão, de força. O servo obedece por temor, por costume."[225] E aqui a *alteridade* resta absolutamente *negada*, dominada e oprimida. Mas é neste momento que a repressão acaba por alimentar a *subversão*. Para Fanon, "the repressions, far from calling a halt to the forward rush of national consciousness, urge it on."[226] Entretanto, conforme salienta Dussel

---

[224] BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 64-65.

[225] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 60.

[226] FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 56. ["As repressões, longe de barrarem o avanço de uma corrida por consciência nacional, a encorajam."]

> A repressão dos meios de comunicação ou psicológica se torna violenta quando a pressão da revolução cresce. Viola-se a corporalidade do oprimido contra a sua vontade. É claro que esta violência institucionalizada é justificada pela ontologia e pelas ideologias do sistema. É até consagrada pela virtude. O homem viola a mulher, prende-a em sua casa e a consagra "dona-do-lar"; o pai violenta o filho obrigando-o a uma obediência cega e total à sua autoridade dominadora; o irmão violenta o irmão dominado exigindo dele, sob pena de morte, "por sua segurança" e em vista do amor pátrio (a pátria antiga), que venere o Estado.[227]

E diante disto, a *alienação* é vista como a regra. Negar a *alteridade* é movimento natural e simboliza a cegueira das relações humanas, uma vez que enxergar torna-se privilégio de poucos, enquanto a maioria vaga na escuridão.

Mas como já constatara Fanon, das formas diversas de repressão, surge, também, a *resistência*. A nosso ver, esta se manifesta como forma de s*ubversão* do sistema, que para o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, fundador da primeira faculdade de sociologia da América Latina, falecido em 2008, "[…] se descobre como uma categoria para analisar a conduta divergente ou os grupos marginais produzidos pela industrialização."[228] Ou seja, guarda em si própria a revelação de uma *Exterioridade*, é um movimento de saída da *dor*. "A *subversão* se define como sendo aquela condição ou situação que reflete as incongruências internas de uma ordem social descobertas por membros desta num determinado período histórico, à luz das novas metas ('utopias') que uma sociedade quer alcançar."[229] É o movimento desafiador da ordem vigente e, por isso, deve estar consciente de que sofrerá represálias, será deslegitimado diante da sociedade baseada na tradição (que é justamente a ilusão da permanência do passado), mas a resistência deve transpor estes obstáculos, organizando-se conscientemente em grupos, organizações, partidos, que representem, de fato, a *alteridade* que apresenta seu *rosto*.

Os indivíduos que se apresentam para além da *Totalidade*, organizam-se politicamente e se deslocam da *massificação*, devem se entender *fragmentados*[230],

---

[227] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 61.

[228] BORDA, Orlando Fals. *As Revoluções Inacabadas na América Latina (1809-1968)*. Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Global, 1979. p. 22.

[229] Idem.

[230] "O sujeito da modernidade foi uma construção do imaginário social que nos impregnou de uma sensação de unidade que terminou sendo contraproducente em relação à nossa busca de emancipação e em termos de nossa necessidade de nos construir em alteridade. Hoje nos percebemos em fragmentos e temos condições de perceber outros tipos de fragmentações, principalmente as fragmentações simbólicas. Semiologicamente falando, a saída da modernidade nos levou a abandonar a ideia de sentidos unívocos. Agora conseguimos perceber a fragmentação de

no sentido de que nos fala Warat, ou seja, enquanto fruto, justamente, da saída de um processo de *alienação* e de negação da *alteridade*, que aparentemente forja uma igualdade (uma semelhança ilusória entre todos os indivíduos), sendo a realidade, em verdade, dotada de grande complexidade e incompletudes. A *fragmentação* simboliza a busca de reconhecimento da multiplicidade que constitui o que Warat chamou de *cartografia humana*[231], ou seja, o ser humano que se expressa em seus múltiplos espaços sociais, que cria relações a partir dos espaços por ele ocupados, construídos e dotados de significações dentro da aproximação realizada com o *Outro*. Levinas afirma, inclusive, que a *aproximação* na *alteridade* esta fundada no discurso, no acolhimento da palavra, dos espaços do *Outro*: "abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado."[232] É neste espaços que observamos a complexidade, a infinitude da das relações humanas, que se estabelecem na *aproximação* e *acolhimento* da *alteridade.*

Aqui podemos falar, então, da *passagem da alienação para a liberdade*, esta entendida como a proximidade radical do *Outro*, ou seja, de um processo de *libertação*, entendido "[…] como desafio, como transposição do instituído, como utopia real, como redefinição da solidariedade e afirmação da alteridade."[233] *Libertação* que significa a quebra, também, de uma corrente *colonizadora*, de uma forma de interpretar o mundo que fecha os olhos à realidade dos povos dominados pelos países ricos, chamados desenvolvidos. Fanon, inclusive, nos chama a atenção

---

sentidos, de designações e conotações que se escondem atrás de cada significante. Agora vemos com bastante claridade que cada palavra esconde uma inevitável fragmentação de seu sentido, quase até uma multiplicação que roça a ideia de infinito." WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 92.

231 "Nossa identidade não passa de fragmentos textuais, sendo a partir desses fragmentos que inscrevemos em nós, na linguagem do outro, suas locuções – interlocuções, fazendo-as significativas; as recebendo como narração simbólica. Esse é o espaço de preocupação de minha retórica jurídica, que agora, me inclino chamar de cartografia humana." WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 60.

232 LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 38.

233 WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos da Crítica no Pensamento Político e Jurídico Latino-Americano. In: _____ (Org.). *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 9.

para o descaso com que inúmeras guerras na África foram relatadas pela mídia internacional, relegando os povos africanos e suas lutas nacionalistas por independência à posição de extremistas, tratando sua condição sempre com muita superficialidade, sem analisar o problema do domínio e opressão causados pelos países europeus colonizadores.[234] E, infelizmente, é o que ainda vemos acontecer hoje, como o genocídio ocorrido em 1994 em Ruanda[235] e o massacre que segue no Sudão desde 2003, com final incerto[236] após recente acordo de cessar-fogo[237], ambos vistos como resultado da maneira primitiva destes povos em tratarem seus problemas internos, como se fossem movidos por instintos sanguinários. Ignora-se, entretanto, que estas guerras, os processos de dominação e exclusão são, em grande medida, fruto de anos de colonização pelos países europeus, os quais, ainda

---

[234] Fanon lembra alguns fatos de grande violência ocorridos na África, a respeito dos quais pouco ou nada foi noticiado: "In 1945, the 45,000 dead at Sétif could pass unnoticed; in 1947, the 90,000 dead in Madagascar could be the subject of a simple paragraph in the papers; in 1952, the 200,000 victims of the repression in Kenya could meet with relative indifference." FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 62. ["Em 1945, as 45.000 mortes em Sétif puderam passar despercebidas; em 1947, os 90.000 mortos em Madagascar foram o sujeito de um simples parágrafo nos jornais; em 1952, as 200.000 vítimas da repressão no Kenya encontram relativa indiferença."]

[235] Fato relatado em diversos documentários. Há uma série de programas produzidos pela televisão inglesa: (i) JOURNEY Into Darkness. Direção de Fergal Keane. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1994. (ii) A CULTURE of Murder. Direção de Steve Bradshaw. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1994. (iii) THE Bloody Tricolor. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1995. (iv) VALENTINA'S Story. Direção de Mark Robinson. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1997. (v) WHEN Good Men do Nothing. Direção de Steve Bradshaw. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1998. Mais informações disponíveis em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/panorama/3585473.stm> Acesso em: 31 dez. 2010. Ver também a série de documentários produzidos a respeito do processo de justiça popular e reconciliação ocorrido em Ruanda na última década: (i) GACACA Living Together Again in Rwanda. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2002. 1 filme (55 min.): son., color. (ii) IN Rwanda We Say… The Family That Does Not Speak Dies. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2004. 1 filme (54 min.): son., color. (iii) THE Notebooks of Memory. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2009. 1 filme (53 min.): son., color. (iv) MY Neighboor My Killer. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2009. 1 filme (80 min.): son., color. Consultar sítio eletrônico: <http://www.gacacafilms.com>

[236] Há um referendo com data marcada para nove de janeiro de 2011, no qual a população sudanesa do sul do país decidirá pela separação ou não do país entre o norte e o sul. A região sul do Sudão é uma região autônoma e pleiteia sua independência do governo sudanês. Este referendo integra acordo firmado em 2005 entre governo do Sudão e movimentos do sul pela libertação para cessar aquela que foi a mais longa guerra civil ocorrida na África. Informações recentes do país no sítio: <http://blogfordarfur.org/> Acesso em: 01 jan. 2011.

[237] Acordo firmado entre presidente do Sudão e grupo ("Justice and Equality Movement" (JEM) [Movimento de Justiça e Equidade]) da região de Darfur em fevereiro de 2010 que pretendeu apaziguar a situação e iniciar diálogo de negociações políticas. Entretanto, a situação se apresenta mais complexa. O "JEM" acusa o governo sudanês de ter continuado com ataques militares na região e, por isso, não prosseguiriam com o processo de acordos por paz. Informações recentes disponíveis em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8659037.stm>; <http://www.bbc.co.uk/portuguese-africa/news/story/2010/02/100224_sudanreactiongd.shtml> e <http://www.un.org/apps/news/story.asp-?NewsID=37190&Cr=darfur&Cr1=> Acesso em: 01 jan. 2011.

hoje, negligenciam sua responsabilidade histórica. Denúncia já feita por Fanon, principalmente, em seu livro *Os Condenados da Terra*.[238]

Diante de uma *alienação* que coloniza vidas e esvazia o espaço de existência do *Outro*, só nos resta, como buscamos demonstrar, ocuparmo-nos com o desassossego também gerado pela *negação*. É aqui que encontramos a resistência trazida pela *alteridade*, que nos provoca a tornar-nos *responsáveis* pelo *Outro* e a entender a *subversão* como movimento *libertador*. Eis o espaço da insatisfação, da incomodidade, da tomada de posição e da busca por *transformação*, que são os elementos fundadores da teoria e da práxis dos Direitos Humanos tomados desde a *alteridade*. Pois "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,

---

[238] "We are not blinded by the moral reparation of national independence; nor are we fed by it. The wealth of the imperial countries is our wealth too. On the universal plane this affirmation, you may be sure, should on no account be taken to signify that we feel ourselves affected by the creations of Western arts or techniques. For in a very concrete way Europe has stuffed herself inordinately with the gold and raw materials of the colonial countries: Latin America, China and Africa. From all these continents, under whose eyes Europe today raises up her tower of opulence, there has flowed out for centuries towards that same Europe diamonds and oil, silk and cotton, wood and exotic products. Europe is literally the creation of the Third World. The wealth which smothers her is that which was stolen from the underdeveloped peoples. The ports of Holland, the docks of Bordeaux and Liverpool were specialized in the Negro slave-trade, and owe their renown to millions of deported slaves. So when we hear the head of a European state declare with his hand on his heart that he must come to the help of the poor underdeveloped peoples, we do not tremble with gratitude. Quite the contrary; we say to ourselves: 'It's just reparation which will be paid to us.' Nor will we acquiesce in the help for underdeveloped countries being a programme of 'sisters of charity'. This help should be the ratification of a double realization: the realization by the colonized peoples that *it is their due*, and the realization by the capitalist powers that in fact *they must pay*." FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 80-81. ["Nós não fomos cegados pela reparação moral da independência nacional; nem alimentados por ela. A riqueza dos países imperiais é nossa riqueza também. No plano universal, esta afirmação, esteja certo, não deve ser tomada em nenhuma circunstância como significante de que nós nos sentimos atingidos pelas criações das artes e técnicas ocidentais. Pois, de uma maneira bastante concreta, a Europa recheou-se anormalmente com o ouro e as matérias-primas dos países coloniais: América Latina, China e África. De todos os continentes, sob os olhos dos quais hoje se ergue a torre da opulência da Europa, escoou, durante séculos, para esta mesma Europa, diamantes e óleo, seda e algodão, madeira e produtos exóticos. A Europa é literalmente criação do Terceiro Mundo. A riqueza que a inunda, é aquela que foi roubada dos povos subdesenvolvidos. Os portos da Holanda, as docas de Bordeaux e Liverpool eram especializadas no comércio de escravos negros e devem seu renome aos milhões de escravos deportados. Então quando nós ouvimos o cabeça de um Estado europeu declarar com a mão em seu coração que ele deve ajudar os pobres povos subdesenvolvidos, nós não trememos em gratidão. Muito pelo contrário; nós dizemos a nós mesmos: 'é a justa reparação que será paga a nós.' E não aquiesceremos com o fato de ajuda aos países subdesenvolvidos ser um programa de 'irmãs de caridade'. Esta ajuda deve ser a confirmação de uma dupla realização: a percepção pelos povos colonizados de que *é o dever deles* [ex-invasores], e a percepção pelos poderes capitalistas de que, de fato, *eles devem pagar*."]

cristalizado, morto."[239] Temos assim, na pulsão que a vida concreta nos revela, o elementos de coalisão e de esperança, *fragmentados* na complexidade da vida humana, como nos lembra Warat, e que geram a organização da resistência ante a ordem estabelecida e a busca pelo *respeito*, *reconhecimento* e a construção de outro mundo possível.

Trata-se da emersão de uma consciência ética e crítica, que se derrama desde o *respeito sem limite pelo Outro*, desde o olhar que me interpela e não tem a pretensão de me *alienar*, até a organização e a práxis política, que na pedagogia dos Direitos Humanos *desde baixo*, se compromete, *corajosamente*, com a miséria a ser superada, com o poder *corrompido* a ser re-fundado e com os desafios infindáveis inerentes a qualquer processo de *transformação*.

2.3. A CORAGEM QUE EMERGE DA ALTERIDADE

"O correr da vida embrulha tudo,
a vida é assim:
esquenta e esfria,
aperta e daí afrouxa,
sossega e depois desinquieta.
O que ela quer da gente é coragem."

(Guimarães Rosa, in *Grande Sertão: Veredas*)

Todo o caminhar comprometido com a *alteridade* resulta em um movimento de *libertação*, de atenção à *Exterioridade* como ponto de referência *crítico* a partir do qual nos direcionamos para uma nova existência, que implica, antes de tudo, como nos recorda o professor Wolkmer, "[…] na desconstrução das velhas práticas de saber e de poder dominantes."[240] Da mesma maneira, afirma que "[…] a edificação de um pensamento crítico latino-americano não implica a total negação ou ruptura radical com outras formas de conhecimento herdadas do iluminismo e produzidas pela modernidade europeia, mas num processo dialético de assimilação, transposição e reinvenção."[241] Assim, devemos estar conscientes para construir um

---

[239] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 64.

[240] WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos da Crítica no Pensamento Político e Jurídico Latino-Americano. In: _____ (Org.). *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 32.

[241] Idem.

movimento de *transformação* que saiba reconhecer sua própria realidade, os instrumentos de dominação e de manutenção de um poder *alienante*, para justamente superarmos este *status quo*.[242i]

Para pensarmos a concretização desta tarefa, em especial desde nossa preocupação com os Direitos Humanos, gostaríamos de refletir acerca da ideia da coragem. Substantivo definido pelo dicionário como "*bravura, intrepidez, denodo;*

---

[242] Gostaríamos de destacar a posição de dois filósofos latino-americanos a respeito da importância e da necessidade de concebermos uma filosofia desde a realidade latino-americana. O educador e filósofo peruano, Augusto Salazar Bondy, argumenta que "it has been suggested, even by outstanding figures of our culture, that in the distribution of philosophical tasks, theory should belong to Europe and application to Hispanic America. I am convinced also, however, that the strict theoretical character, which is the highest contemplative requirement indispensable to all fruitful philosophy, is merely another way of condemning ourselves to dependency and subjection. In philosophy, as in science, only he who has the key to theory can appropriate the advances and powers of civilization. Our philosophy should be, then, both theory and application, conceived and executed in our own fashion, according to our own standards and qualities. Just as science, which in spite of its declared objectivity, tolerates, particularly in the social disciplines, an ingredient of interpretation and ideology, so too, should philosophy be elaborated by us as theory according to our own standards and applied in accord with our own ends. Consequently, those who heed the call of reflexive thought in Hispanic America cannot dispense with the acquisition of the techniques developed by philosophy in its long history, nor can they cast aside all those concepts capable of serving as support for a rigorous theory. At the cost of laborious efforts they must appropriate all these products, all the more difficult to acquire without the support of a solid national cultural base. But all the while they must keep in mind their provisional and instrumental character, and not take them as models and contents to be imitated and repeated as if they were absolute. Rather, they must be taken as tools to be utilized as long as there are no others more effective and more adequate to the discovery and expression of our anthropological essence. […] Alienation of being becomes more serious in the dominated nations, among which the Hispanic American countries must be counted. But there is still the possibility of liberation. While this is so, we are obligated to choose a line of action that will materialize this possibility. Philosophy also has this option." BONDY, Augusto Salazar. The Meaning and Problem of Hispanic American Thought. In: GRACIA, Jorge J. E. (Org.). *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity. New York: Prometheus Books, 1986. p. 243-244.

Ainda, o filósofo mexicano e grande marco na filosofia mundial, Leopoldo Zea, nos esclarece que "[…] whether we want it or not, we are the children of European culture. From Europe we have received our cultural framework, what could be called our structure: language, religion, customs; in a word, our conception of life and world is European. To become disengaged from it would be to become disengaged from the heart of our personality. We can no more deny that culture than we can deny our parents. And just as we have a personality that makes us distinct from our parents without having to deny them, we should also be able to have a cultural personality without having to deny the culture of which we are children. To be aware of our true relations with European culture eliminates our sense of inferiority and gives us instead a *sense of responsibility*. This is the feeling that animates the Latin American today. He feels that he has 'come of age', and, as any other man who reaches maturity, he acknowledges that he has a past that he does not need to deny, just as no one is ashamed of having had a childhood." ZEA, Leopoldo. Essays on Philosophy in History. In: GRACIA, Jorge J. E. (Org.). *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity. New York: Prometheus Books, 1986. p. 225.

Assim, observamos não se tratar de mera negação absoluta do pensamento europeu (somente naquilo que representar dominação, colonização e negação de nossa identidade), mas sim da busca de sua manutenção naquilo que nos for útil e necessário, e, também, de sua superação e transformação a partir do que pertence à nossa realidade e à nossa história milenar, que passa a servir de fundamento direto de nossa teoria e práxis. (Devido à extensão textual, remetemos nosso(a) leitor(a) para a nota de fim *"i"*, que se localiza no final desta parte (página 104), para acessar a tradução em português dos trechos aqui citados).

expressão para infundir ânimo, resistência; determinação no desempenho de uma atividade necessária; zelo, perseverança, tenacidade."[243] Entretanto, a origem etimológica revela sua definição mais precisa. *Coragem* tem sua derivação da palavra c*ourage*, do francês, cuja origem etimológica se encontra no latim, na palavra *coraticum*, derivada de *cor* ou *cordis*, que significa coração.[244] Assim, *coragem* representa a ação que se move desde o coração, justamente o órgão responsável pelo pulsar de nossa vida, pela vibração de todo o organismo de nosso ser. *Coragem* é, então, a energia e a vontade que defluem de nosso centro; do coração que se contamina com nossas emoções – *esquenta e esfria, aperta e afrouxa, sossega e desinquieta*, como o relato de Guimarães Rosa sobre a vida. *Coragem* é viver; é o que a vida exige da gente.

O estabelecimento de uma *transformação* a partir da *alteridade*, que se desvela diante de nossos olhos e estabelece em nós a *responsabilidade*, exige antes de tudo nossa *coragem*. Temos aqui um envolvimento profundo, o sentir e deixar-se "invadir" pelo *Outro*, que transcende a *totalidade* do *Mesmo*. Como enfatiza Levinas, "a transcendência não é uma visão de Outrem – mas uma **doação original**. […] Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas **o primeiro gesto ético**."[245] (grifo nosso) É este envolvimento ("uma doação original!") que define, então, a busca da *Exterioridade*, enquanto ato de *coragem – de peito aberto*, sem medo de oferecer-se incondicionalmente, porque *responsável* pelo *Outro*, revelando uma realidade concreta, não um mero fenômeno individual e egoísta. Para o filósofo de origem lituana, "a ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem."[246]

Corajosamente desafiamos a ordem vigente. Corajosamente desafiamos nosso egoísmo a envolver-se com o mundo à nossa volta, pois sem ele o *Mesmo* se sufoca em seu vazio sem sentidos. Não se trata da busca de uma sociedade perfeita, pois sabemos de nossa *fragmentação* e conhecemos o ser humano

---

[243] CORAGEM. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0. São Paulo: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

[244] SILVA, Amós Coêlho da. *Etimologia Clássica e Moderna*. Disponível em: <http://www.filologia.org-.br/vcnlf/anais%20v/civ6_10.htm> Acesso em: 02 jan. 2011.

[245] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 168.

[246] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 177.

incompleto, que trava com si próprio as mais abissais batalhas existenciais. Mas, pelo contrário, buscamos o reconhecimento de uma ordem vigente que engendra miséria, exclusão, dominação, diante da qual, a luta pelos Direitos Humanos se apresenta como ferramenta *corajosa* de *resistência* e *subversão* a ser utilizada por **muitos** (movimentos sociais e populares, greves de professores, passeatas por justiça, ocupações de latifúndios, abaixo-assinados, tribunais populares de justiça[247]).

A *coragem* se implanta e questiona as violações contra a vida, criando uma *práxis de libertação*, "[…] um questionamento real (não só possível ou pensado, mas constitutivo e realmente abrindo um caminho desde si) do sistema; é uma práxis metafísica, transontológica, a libertação propriamente dita."[248] Assumimos, então, uma nova relação criadora, um trabalho "[…] que se realiza pelo outro na responsabilidade; para sua libertação. E a atividade inovadora do uso dos instrumentos que se põem a serviço do pobre. A práxis de libertação é a procriação mesma da nova ordem, de sua estrutura inédita, ao mesmo tempo que das funções e entes que o compõem."[249] Nesta forma de pensar, a interação entre o ser humano e deste com a natureza passa a questionar a ordem estabelecida, provocando outras formas de revelar o mundo – agora desde a *Exterioridade*. Encaramos, assim, o sistema com uma *coragem crítica*, que afirma *analeticamente*[250] a realidade do

---

[247] Como, por exemplo, o Tribunal Permanente dos Povos, que desde a década de 70 vem realizando julgamentos (enquanto um tribunal de opinião) de Estados e de grandes empresas transnacionais violadores de Direitos Humanos. São constituídos por inúmeros representantes de movimentos sociais e populares, professores engajados na luta pelos Direitos Humanos, organizações não-governamentais, sociedade civil, juízes de cortes de diferentes países e/ou de cortes internacionais de justiça. Seus trabalhos resultam de investigações e denúncias a respeito de violações de Direitos Humanos ocorridas em diferentes regiões do mundo e suas sentenças caracterizam importantes documentos para repercussão sobre a necessidade de responsabilização judicial de empresas e Estados, para que as denúncias ganhem conhecimento internacional através de instrumentos midiáticos. Constitui, portanto, importante ferramenta pedagógica e política, em especial, para os povos que sofrem diretamente a exploração. Sentenças e documentos encontram-se disponíveis em: <http://www.internazionaleleliobasso.it/index.php?op=6&oid=3> Outras informações relevantes: <http://www.enlazandoalternativas.org/spip.php?rubrique=3> Acesso em: 03 jan. 2011. Consultar mapa que localiza inúmeras violações operadas por empresas transnacionais, em especial na América Latina: <http://www.enlazandoalternativas.org/spip.php?article847> Acesso em: 03 jan. 2011.

[248] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 69.

[249] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 69-70.

[250] O professor Celso Ludwig nos explica que "[…] no propósito de reformular a dialética, a partir da perspectiva daquilo que se situa para *além* de toda a *totalidade*, Dussel fala do *método analético* como *momento analético da dialética*. O método *analético* objetiva afirmar um âmbito da *exterioridade*

Outro. É "a afirmação analética de sua condição de sujeito livre e autônomo – afirmação de sua dignidade, liberdade, cultura, trabalho, etc. – é a fonte originária da própria mobilidade dialética."[251] Desde esta afirmação, firma-se o solo para desconstruir a *negação*, negá-la com *coragem*, buscando a *transformação*.

Estamos diante de um momento *crítico*, de tomada de consciência (enquanto um processo político-pedagógico[252]), que gera uma série de ações desafiadoras da ordem legal estabelecida – ilegítima a partir do momento em que opera injustiças contra a vida de milhões. Dussel nos explica a questão.

> O conflito começa quando vítimas de um sistema formal vigente não podem viver, ou foram excluídas violenta e discursivamente de tal sistema; quando sujeitos sócio-históricos, movimentos sociais (p.ex. ecológicos), classes (operários), marginais, um gênero (o feminino), raças (as não brancas), países empobrecidos periféricos, etc., tomam consciência, se organizam, formulam diagnósticos de sua negatividade e elaboram programas alternativos para transformar tais sistemas vigentes que se tornaram dominantes, opressores, causa de morte e exclusão. Para esses *novos sujeitos sócio-históricos* a coação "legal" do sistema vigente (que causa sua negação e os constitui como vítimas) deixou de ser "legítima". E deixou de sê-lo, em primeiro lugar, porque tomam consciência de não terem participado do acordo original do sistema (e por isso começa a deixar de ser "válido" para eles); e, em segundo lugar, porque em tal sistema essas vítimas não podem viver (por isso deixa de ser uma mediação factível para a vida dos dominados). Ante a consciência ético-comunitária crítica da comunidade de vida e comunicação das vítimas tal coação se torna *ilegítima*.[253]

---

metafísica do outro – alteridade irredutível à lógica da totalidade e ponto de apoio para a construção de uma lógica da diferença, evitando, assim, a redução de tudo *ao mesmo*. O novo método consiste na afirmação da negatividade do outro, pois inclui o momento alterativo, desde uma *anterioridade* (é um movimento *ana-dialético*), movimento que indica a passagem da negação da negação desde um *lugar* que está além do sistema, ou seja, do outro, do pobre, do oprimido, do excluído, da vítima, enfim." LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 149-150.

O filósofo Dussel afirma que "[…] podemos falar do *momento analético* que não nega o valor ontológico (dentro da totalidade, então e somente) do método dialético, mas descobre uma dimensão humana de significação metafísica e libertadora. […] É por isso que, para além daqueles que creem interpretar a realidade com o senso comum (os defensores ingênuos do *status quo*) e daqueles que empunham criticamente o método dialético, o respeito à voz do outro, a aceitação do outro como além de todo sistema ou totalidade instaura não somente uma atitude de escuta criadora, mas também um novo método nas ciências humanas […]. A exterioridade do outro como momento meta-físico primeiro permite-nos interpretar a história, a economia […] a sociologia etc." DUSSEL, Enrique. *Método para uma Filosofia da Libertação*: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Edições Loyola, 1986. p. 220.

[251] LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da Libertação. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora Unisinos; Renovar, 2006. p. 330.

[252] A ser detalhadamente na terceira parte do presente trabalho.

[253] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 546.

Nesse sentido, a legalidade não dá conta de sustentar a ordem vigente. Os Direitos Humanos são, então, utilizados como ferramenta de *outra*-legalidade por estes *novos sujeitos sócio-históricos*, de que nos fala Dussel, que, com o peito aberto da *coragem*, passam a perseguir o seu próprio *reconhecimento*. Muitas vezes trata-se da luta por *novos direitos*[254] (aqueles que não integram a ordem vigente) ou de lutas pela concretização de direitos já integrantes do complexo legal do Estado, mas sem efetiva aplicação. Assim, esta legalidade é *outra* justamente por representar a voz da *alteridade*, por se localizar para além do sistema fechado em si *Mesmo*.

É a afirmação de outros espaços na própria construção dos Direitos Humanos. O indiano Balakrishnan Rajagopal, docente do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, denuncia que a teoria dos Direitos Humanos ignora, em grande medida, a participação dos movimentos sociais e dos indivíduos do chamado terceiro mundo. Faz, então, uma crítica à historiografia destes direitos, que, segundo defende, seria estatista e elitista já que "[…] ignora la existencia de movimientos y actividades de derechos humanos en varios países, tanto en la forma de movimientos sociales en el siglo XIX y a principios del XX, o los distintos movimientos de independencia en las sociedades coloniales desde el siglo XIX."[255]

---

[254] "[…] Os *novos direitos* se impõem *a posteriori*, pela luta dos movimentos, que descobrem a 'falta-de' como 'novo-direito-a' certas práticas ignoradas ou proibidas pelo direito vigente. 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." DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 150.

[255] RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo:* el desarollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo. Bogotá: ILSA, 2005. p. 222.

O autor acrescenta ainda: "En la historiografía predominante del discurso de los derechos humanos, la 'contribución' del Tercer Mundo se ve como algo marginal. Desde esta perspectiva, el discurso de los derechos humanos es el resultado de las respuestas benevolentes de los Estados europeos y estadounidense a las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial, mediante la creación de un marco de principios (como los principios de Nuremberg), tratados y otros documentos legales (como la Carta Internacional de Derechos y las distintas Convenciones relativas a los derechos humanos) e instituciones (como la Comisión de la ONU para los Derechos Humanos y sus varios órganos, la Comisión Europea y el Tribunal de Derechos Humanos, etc.). La historiografía también reconoce, especialmente en los últimos años, la contribución realizada por las ONG, pero esta contribución se suele restringir normalmente a los 'observadores del Tercer Mundo' con sede en el Primer Mundo, como Human Rights Watch o Amnistía Internacional. El carácter distintivo de esta historiografía es su énfasis en las acciones emprendidas por los Estados o las organizaciones intergubernamentales compuestas por Estados como la ONU. […] Así, de conformidad con este elemento de la historiografía, los derechos humanos internacionales resultan de la sabiduría y la benevolencia de los Estados europeos y estadounidense. **En esencia, es una 'historiografía elitista', […] en la cual los *actores* de la transformación de los derechos son el Estado o formas estatales como las organizaciones internacionales, y la *dirección* de la transformación de los derechos va ineluctablemente de lo 'tradicional' a lo 'moderno' (eurocéntrico). De esta**

Assim, o que temos abordado se remete, diretamente, à necessidade de superação desta invisibilidade. Se no (i) pensamento oficial consolidado no meio acadêmico (em suas pesquisas, no ensino de graduação e pós-graduação e nas práticas de extensão), ou se nas (ii) práticas estatais (com destaque para a atuação do poder judiciário, mas da mesma forma em toda a estrutura institucional) tem-se trabalhado com uma perspectiva de Direitos Humanos pouco atenta ao (I) seu uso popular por movimentos sociais e populares e ao (II) histórico de lutas de libertação, de independência de países colonizados levadas a cabo justamente a partir destes direitos, então só desde uma **perspectiva da *alteridade*** é que os Direitos Humanos podem ser captados como ferramentas de organização e de *transformação* utilizadas pelo povo em ações de *subversão* e de *resistência* – transcendendo o aparato burocrático do Estado.

Nesta medida é que aproximamos a concepção de *novos direitos* com as de *potentia* e *hiperpotentia* popular[256]. O que demonstra o próprio esforço em se resgatar o poder popular que constitui o Estado e o fortalecer a partir de instituições democráticas – que garantam o acesso permanente do povo à estrutura institucional –, seja de forma direta (formas de democracia direta através da organização de assembleias, audiências públicas com resultados que vinculem o poder estatal), indireta (a partir, por exemplo, da eleição direta de representantes do povo nas diferentes esferas de poder), ou através de ferramentas de fiscalização popular[257].

---

historiografía se excluye la participación que puedan haber tenido los movimientos sociales y los individuos corrientes." (grifo nosso) RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo:* el desarollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo. Bogotá: ILSA, 2005. p. 208-209.

[256] Consultar ponto *1.3. SOBRE TRANSFORMAÇÕES*.

[257] Aqui nos remetemos ao exemplo da Venezuela, trazido por Enrique Dussel em seu livro *20 Teses de Política*. A Constituição da República Bolivariana da Venezuela, aprovada por referendo em 1999, institui em seu artigo 136 (a respeito do Poder Público), além dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, outros dois: o poder Cidadão e o poder Eleitoral. Seria uma inovação e o exemplo de uma tentativa em promover o aumento da participação do povo.

"O *Poder cidadão* que já existe na constituição bolivariana – mas ainda sem forte organização *de baixo* – seria como o poder fiscalizador (uma procuradoria *política* com máximas faculdades) e que poderia ainda convocar para uma consulta todos os cidadãos para revogar o mandato de algum membro dos outros quatro Poderes (inclusive o *Poder eleitoral*), ou convocar um referendo popular por alguma questão séria (estipulando-se estritamente as condições da possibilidade de uma tal atuação). […] Da mesma maneira, o *Poder eleitoral* […] não só forma os cadastros para todas as eleições dos candidatos, fiscaliza os gastos, dirime conflitos das mesas durante as eleições, e julga os resultados, mas sim, igualmente pode ser requerido por qualquer instituição pública ou privada em questões de assembleias ou eleições das indicadas organizações. Cria então uma cultura democrática de transparência em todo exercício eleitoral na comunidade política, o povo, a sociedade civil, etc." DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 160.

Assim, determina-se uma luta por direitos de participação ampliada e complexa, e *fragmentada* na medida em que abre espaço para múltiplos atores sociais e políticos – desde associações de bairros a partidos políticos.

Ao pensarmos a exclusão e dominação concreta sobre a maior parte da população mundial, aquela que reside fora dos Estados Unidos, Europa ocidental e Japão, então concluímos que a (i) luta por *novos direitos*, a (ii) luta pelo reconhecimento de uma *Exterioridade* que está para além-*Totalidade*, (iii) luta pelos meios materiais básicos para produção, reprodução e manutenção da vida, lutas estas levadas a cabo, especialmente, nos países da América Latina, África, Ásia e Europa oriental, têm a ver com a própria crise de legitimidade dos poderes dominantes. São lutas que denunciam um pensamento colonizador, que se rearticula no que chamamos de *neo*-colonialismo, que, conforme nos explica Leandro Konder:

> No nosso tempo, contudo, o colonialismo tradicional, que utilizava sem máscaras a ocupação militar do território pilhado e impunha governos títeres, cedeu lugar, em geral, ao neocolonialismo. O neocolonialismo utiliza formas de exploração mais sutis do que as do colonialismo tradicional: prefere a coação econômica ao desembarque de tropa. Também a ingerência política na vida dos povos subdesenvolvidos por parte das potências do neocolonialismo é uma ingerência menos aberta e franca do que a ação dos antigos colonizadores do *velho estilo*. O neocolonialismo está para os velhos métodos de exploração colonial, neste particular, assim como o capitalismo está para os velhos métodos de exploração feudal ou escravista do trabalhador: a técnica da exploração evoluiu, tornou-se mais complexa, mais refinada, mais insidiosa.[258]

Lutas que se encampam, portanto, nestes meandros complexos de dominação, seja no âmbito das relações políticas e econômicas internacionais ou na própria política doméstica, de um determinado país, que se pretendem *legítimas*, mas conforme a resistência e as denúncias populares avançam, em forma de

---

Concepções já pensadas por Simón Bolívar quando este propôs um projeto de constituição em 1819 (no qual constava a ideia de um Poder Moral – para além da divisão clássica de poderes), os poderes *Cidadão* e *Eleitoral* se exercem, respectivamente, através do "Conselho Moral Republicano" e do "Conselho Nacional Eleitoral". Ambos possuem representação popular direta em sua constituição: no primeiro ela se dá através do(a) Defensor(a) do Povo (artigos 273 e 280 da Constituição venezuelana) e no segundo através de três cidadãos da sociedade civil (artigo 296), que, porém, serão eleitos pela Assembleia Nacional. Mas o órgão que, de fato, mais parece expressar o poder popular é a "Defensoria do Povo", cujo cargo de Defensor(a) poderá ser ocupado por qualquer venezuelano(a) com mais de trinta anos; sendo a principal tarefa deste órgão a promoção de uma cultura e Educação para os Direitos Humanos. Para mais detalhes institucionais, consultar o sítio de cada órgão: "Poder Cidadão": <http://www.cmr.gob.ve>; "Poder Eleitoral": <http://www.cne.gov.ve>; e "Defensoria do Povo": <http://www.defensoria.gob.ve>.

[258] KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*: contribuição para um estudo do conceito marxista. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 230.

coragem, ou seja, afrimando-se desde sua própria *alteridade*, então passamos a falar de uma *legitimidade questionada*, que é, ao fim e ao cabo, a *ilegitimidade* de Estados que se utilizam da violência para barrar e enfraquecer os movimentos sociais e populares. O uso de uma proclamada *coação legítima*[259] por parte do poder Estatal se revela, então, como *violência*, pois passa a ser agressão física, manipulação ideológica, perseguição e desestruturação das organizações populares, e mesmo que seja exercida dentro de marcos legais, é ilegítima.[260]

A violência se exerce, também, pela imposição do silêncio, pelo afastamento do povo das esferas de tomada de decisão, tolhe-se o direito à participação, isolam-se os indivíduos em suas vidas privadas. Momentos em que à voz popular é creditado pouco valor, em que os pobres, as comunidades tradicionais, e tantos grupos vistos como "marginais" são encarados como inimigos da ordem vigente, pois revelam as incompletudes desta e rechaçam a centralização de poder. Ou seja, falamos de movimentos que se preocupam em legitimar o poder de maneira ampla, sofrendo forte resistência no início.

Concordamos com Dussel quando este nos apresenta a ideia de legitimidade de uma ordem política legal a partir de três pontos: "[…] quando tem

---

[259] "Trata-se da aceitação de uma coação legítima e institucional, mutuamente convencionada por consenso, para a factibilidade empírica e ética das funções sociais, e a fim de poder ter recursos quando alguns membros não cumprem o que foi decidido livre, simétrica e validamente. Esta coação embora inclua o uso da força com instrumentos tais como leis, tribunais, mas também armas, organismos policiais (não como torturadores, mas como servidores respeitosos da civilidade), lugares de reclusão (como instituições humanas de redução ética, e não prisões como lugares de suplício que pervertem), etc., não pode ser denominada *violência*." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 546.

[260] É o que vimos ocorrer na história recente, por exemplo, da América Latina, seja através de levantes populares contra os regimes de ditadura militar durante as décadas de 60, 70 e 80, que receberam resposta violenta de Estados que torturaram, mataram e silenciaram milhares de cidadãos, ou das repressões contra movimentos revolucionários ocorridos durante o século XX, com as Revoluções Mexicana, Boliviana, Peruana, Guatemalteca, Nicaraguense, Chilena. Remetemos o(a) leitor(a) às seguintes obras para aprofundamento do tema: RONIGER, Luis; SZNAJDER, Mario. *O Legado de Violações dos Direitos Humanos no Cone Sul*. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2004. BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. ANDRADE, Everaldo de Oliveira. *A Revolução Boliviana*. São Paulo: Editora UNESP, 2007. RÉNIQUE, José Luis. Tradução de Magda Lopes. *A Revolução Peruana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. GRANDIN, Greg. *A Revolução Guatemalteca*. Tradução de Luiz Antônio de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2004. ZIMMERMANN, Matilde. *A Revolução Nicaraguense*. Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Editora UNESP, 2006. WINN, Peter. *A Revolução Chilena*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 2010. Destacamos também o caso argelino e remetemos às obras: YAZBEK, Mustafa. *A Revolução Argelina*. São Paulo: Editora UNESP, 2010. E, especialmente, o quinto capítulo ("Colonial War and Mental Disorders") da obra FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 200-250.

aceitabilidade material (reproduz suficientemente a vida), com validade intersubjetiva racional (os argumentos não podem ser refutados por outros melhores ou ainda inexistentes), e se apresenta como 'eficaz' com respeito à ordem anterior."[261] Mas sabemos que se trata, em verdade, de um postulado político a ser perseguido, mas não concretizável, afinal, ela (ordem política legal) convive com a inevitabilidade da novidade que emerge daqueles não alcançados pela justiça, que *corajosamente* desafiam[262] sua posição de *vítimas* excluídas de acordos de legitimação. Pois passam a entender, justamente, o contrário do postulado acima apresentado, ou seja, (i) o grau de impedimentos para reprodução e desenvolvimento da vida humana passa a ser intolerável pela "comunidade das vítimas", (ii) por terem sido excluídas da construção intersubjetiva que promulga leis e decisões; e (iii) por entenderem que a nova ordem se apresenta ainda ineficaz para superar e *transformar* sua condição de povos oprimidos.

Assim, "[…] a partir da intersubjetividade discursiva, racional e simétrica das vítimas […] as ações de rebelião começam a ter 'legitimidade' *para eles*. Desta maneira, aos olhos das vítimas, a 'legitimidade' legal do sistema perde validade (torna-se ilegítima) e sua coação (que era legítima) torna-se *violência*: mero uso da força, coação contra o direito legítimo do outro […]."[263] A legitimidade passa a ser assumida desde a *Exterioridade*, sendo inicialmente encarada como *ilegal* pela ordem vigente, movendo-se na direção da criação de um novo *factível*, em um processo de *libertação crítica* – a "comunidade das vítimas" se afirma e assim nega a *negação* sobre ela imposta (como analisamos acima a partir da ideia de método *analético*).

Muitas vezes, conforme nos ensina Fanon, encontra-se na chamada violência de resistência[264] (coação defensiva) dos movimentos populares pela

---

[261] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 553.

[262] "Em primeiro lugar, sua 'irrupção' – quando emergem como que 'do nada', das selvas e montanhas de Chiapas, os rostos dos 'sem rosto', de indígenas maias do Exército Zapatista de Libertação Nacional no México – pode colocar em crise a legitimidade do sistema." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 554.

[263] Idem.

[264] "[…] The native's violence unifies the people. By its very structure, colonialism is separatist and regionalist. Colonialism does not simply state the existence of tribes; it also reinforces it and separates them. […] Violence is in action all-inclusive and national. It follows that it is closely involved in the liquidation of regionalism and of tribalism. Thus the national parties show no pity at all towards the *caids* and the customary chiefs. Their destruction is the preliminary to the unification of the people. At

libertação (e aqui pensamos com o autor os casos africanos) o elemento que permite a busca por um sistema realmente *legítimo*. Poderíamos, neste sentido, falar de violência (coação defensiva) como elemento aglutinador de um povo na busca de sua identidade cultural, da tomada de posição diante de um poder colonizador que oprime e anula a *Exterioridade*.

Em diversos países africanos que sofreram grave repressão violenta por países europeus durante o século XX, que buscavam manter a qualquer custo suas colônias, a violência de resistência, portanto, coação legítima, engendrada pelo povo através de movimentos organizados, gerou a perda incontável de vidas, mas diante da situação-limite, de uma violência nua que se dizia legítima, estes resultados se apresentaram inevitáveis. Parecia ser a única saída para povos que se encontravam cada vez mais oprimidos e manipulados por poderes estrangeiros que lhes retiravam riquezas e os mantinham na miséria, ou seja, impossibilitavam-lhes qualquer expressão de *soberania*. A situação em diversos países africanos é, ainda, bastante crítica (inclusive por inúmeras razões que não são objeto do presente estudo), pois padecem de extrema miséria – sintoma de feridas ainda não cicatrizadas do

---

the level of individual, violence is a cleansing force. It frees the native from his inferiority complex and from his despair and inaction; it makes him fearless and restores his self-respect. Even if the armed struggle has been symbolic and the nation is demobilized through a rapid movement of decolonization, the people have the time to see that the liberation has been the business of each and all and that the leader has no special merit. […] They show themselves to be jealous of the results of their action and take good care not to place their future, their destiny or the fate of their country in the hands of a living god. Yesterday they were completely irresponsible; today they mean to understand everything and make all decisions. Illuminated by violence, the consciousness of the people rebels against any pacification. From now on the demagogues, the opportunists and the magicians have a difficult task. The action which has thrown them into a hand-to-hand struggle confers upon the masses a voracious taste for the concrete. The attempt at mystification becomes, in the long run, practically impossible." FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001. p. 74.

["[…] A violência dos nativos unifica o povo. Pela sua estrutura, o colonialismo é separatista e regionalista. O colonialismo não somente atesta a existência de tribos; ele também as reforça e as separa. […] Violência é uma ação inclusiva de todos e nacional. Tem como consequência um envolvimento próximo na liquidação do regionalismo e do tribalismo. De tal forma que os partidos não mostram nenhuma pena, em absoluto, sobre os *alcaides* e os chefes costumeiros. A destruição deles é preliminar à unificação do povo. No nível individual a violência é uma força expurgatória. Ela libera o nativo de seu complexo de inferioridade e de sua falta de esperança e inação; ela o torna destemido e restaura seu auto-respeito. Até mesmo se a luta armada tenha sido simbólica e a nação seja desmobilizada por um rápido movimento de descolonização, o povo tem tempo para ver que a libertação foi um trabalho de cada um e de todos e que o líder não possui nenhum mérito especial. […] Eles se mostram zelosos em relação aos resultados de suas ações e tomam cuidado para não transferir seu futuro, seu destino ou o de seu país, para as mãos de um deus vivo. Ontem eles eram completamente irresponsáveis; hoje ele parecem entender tudo e tomam todas as decisões. Iluminados pela violência, a consciência do povo rebela-se contra qualquer pacificação. De agora em diante os demagogos, os oportunistas e os encantadores terão uma tarefa difícil. A ação que colocou o povo em uma luta cara a cara confere às massas um gosto voraz pelo concreto. A tentativa de mistificação torna-se, a longo prazo, praticamente impossível."]

colonialismo, mas o passo inicial para sua descolonização (ainda em processo) só poderia ter sido ouvido pela resistência na *coragem* de desafiar a própria vida, que já vinha sendo sistematicamente negada.

Nosso maior desafio é, portanto, pensar agora a partir deste processo pós-violência de resistência. Contribuir, *desde baixo*, atentos à voz e à forma de organização destes povos, para a superação de situações-limite, nas quais o desafio é manter-se vivo no próximo segundo, pois as condições externas, do mundo concreto em *violência*, conspiram contra a "comunidade de vítimas". E neste sentido, é que devemos buscar um agir *corajosamente crítico*, pois como defende Levinas:

> […] A crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade e a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber.[265]

Assim, a luta de *libertação* ocorre, então, desde o que denominamos *organização político-pedagógica desde a alteridade*, ou seja, de um processo complexo de autoafirmação, de reconhecimento e construção de outro consenso intersubjetivo crítico – a partir da "comunidade de vítimas" – com o objetivo de estabelecer novas formas de organização política, econômica, jurídica e cultural pelo próprio povo, desde suas bordas mais marginais. Desde este local é que os Direitos Humanos passam a ser entendidos como ferramenta (i) *legal*, mas além da legalidade formal de uma ordem vigente excludente, mas que se valem ao mesmo tempo de instrumentos jurídicos de maneira contra-hegemônica, e (ii) ético-*ilegais*, pois transcendem a *Totalidade* e se re-constróem a partir da *alteridade*. Agimos eticamente, porque pensamos desde a *pedagogia subversiva* que o *Outro* nos ensina.

---

[265] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 30.

[i] Tradução em português dos trechos citados em inglês na nota de rodapé n. 240:

1ª) [“Tem-se sugerido, até mesmo por grandes personalidades de nossa cultura, que na distribuição das tarefas filosóficas, a teoria deveria pertencer à Europa e a aplicação à América Hispânica. Estou convencido, entretanto, que o estrito caráter teorético, o qual é o mais elevado requisito contemplativo indispensável a qualquer filosofia proveitosa, é uma outra maneira de nos condenar à dependência e à sujeição. Na filosofia, como na ciência, somente aquele que possui a chave para a teoria pode se apropriar dos avanços e poderes da civilização. Nossa filosofia deveria ser, então, tanto teoria como aplicação, concebida e executada com nosso próprio estilo, de acordo com nossos padrões e qualidades. Assim como a ciência, apesar de sua declarada objetividade, tolera, particularmente nas disciplinas sociais, um ingrediente de interpretação e ideologia, assim também deveria a filosofia ser elaborada por nós como teoria de acordo com nossos próprios padrões e aplicada de acordo com nossos próprios fins. Consequentemente, aqueles que observam o chamado de um pensamento reflexivo na América Hispânica não podem dispensar a aquisição de técnicas desenvolvidas pela filosofia ao longo de sua história, nem podem colocar de lado todos os conceitos capazes de servir como suporte para uma teoria consistente. Ao custo de trabalhosos esforços, eles devem se apropriar de todos estes produtos, todos aqueles que são os mais difíceis de adquirir sem o apoio de uma base cultural nacional sólida. Mas durante este processo, eles devem ter em mente o seu caráter provisional e instrumental e não tomá-los como modelos e conteúdos a serem imitados e repetidos como se fossem absolutos. Mas sim, eles devem ser entendidos como ferramentas a serem utilizadas enquanto não existam outras mais efetivas e mais adequadas à descoberta e expressão de nossa essência antropológica. […] A alienação do ser torna-se mais séria nas nações dominadas, dentre as quais estão os países da América Hispânica. Mas ainda há a possibilidade de libertação. E enquanto assim for, nós somos obrigados a escolher a linha de ação que materializará esta possibilidade.”]

2ª) [“[…] queiramos ou não, somos filhos da cultura europeia. Da Europa recebemos nossa moldura cultural, o que poderia ser chamado de nossa estrutura: língua, religião, costumes; em uma palavra, nossa concepção de vida e mundo é europeia. Desengajar-se dela seria desengajar-se do coração de nossa personalidade. Não podemos negar mais aquela cultura do que podemos negar nossos pais. E tanto quanto nós temos uma personalidade que nos faz distintos de nossos pais sem ter que negá-los, nós também deveríamos ter a habilidade de ter uma personalidade cultural sem ter que negar a cultura da qual somos filhos. Sermos lúcidos de nossas verdadeiras relações com a cultura europeia elimina nosso senso de inferioridade e nos proporciona em seu lugar um *senso de responsabilidade*. Este é o sentimento que anima o latino-americano hoje. Ele sente que ‘atingiu a idade’ e, como qualquer outro homem que alcança a maturidade, ele reconhece ter um passado que não precisa ser negado, assim como ninguém se envergonha de ter tido uma infância.”].

TERCEIRA PARTE – EDUCAÇÃO PARA O OUTRO – ALÉM-MESMO

"Quem bebe da fonte
que jorra na encosta,
não sabe do rio
que a montanha guarda."

(Helena Kolody, *Âmago*)

"Somos o entorno."
(Joaquín Herrera Flores, in *A (Re)Invenção dos Direitos Humanos*)

3.1. DIREITOS HUMANOS↔EDUCAÇÃO: SOBRE PROGRAMAS E PREPOSIÇÕES

A relação entre os discursos e práticas dos Direitos Humanos e da Educação tem encampado determinado espaço no estabelecimento de políticas internacionais, especialmente do ponto de vista formal, a partir da proclamação, pela *Assembléia Geral da ONU*, da *Década das Nações Unidas para a Educação em Direitos Humanos* (1995-2004)[266]. Na mesma linha, é possível destacar, também, a *Década das Nações Unidas de Educação para o Desenvolvimento Sustentável* (2005-2014)[267], anunciada pela mesma assembléia.

Ainda, desde 2005, está em execução o *Programa Mundial pela Educação em Direitos Humanos*[268], sob responsabilidade do *Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos*. Seguindo este mesmo raciocínio, outra ação desenvolvida pela ONU é a elaboração de uma *Declaração sobre Educação e Formação em Direitos Humanos*[269], que já conta com uma versão inicial provisória. Os trabalhos desta última têm sido desenvolvidos pelo *Conselho de Direitos Humanos* daquela organização.

---

[266] Conforme Res. 49/184. Disponível em: <http://www.un-documents.net/a49r184.htm> Acesso em: 15 jan. 2010.

[267] Conforme Res. 57/254. Disponível em:< http://www.un-documents.net/a57r254.htm> Acesso em: 15 jan. 2010.

[268] Informações e detalhes disponíveis em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/programme.htm> Acesso em: 15 jan. 2010.

[269] As discussões sobre a elaboração desta declaração têm ocorrido recentemente. Nos dias 16 e 17 de julho de 2009, ocorreu em Marrakesh, no Marrocos, um seminário para discutir seu possível conteúdo. O rascunho, bem como uma análise acerca da temática, foram apresentados perante o *Comitê Consultivo do Conselho de Direitos Humanos da ONU* durante a 4ª reunião deste comitê, realizada de 25 a 29 de janeiro de 2010. O documento está disponível em inglês, francês e russo: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/advisorycommittee/session4/documentation.htm> Acesso em: 05 jan. 2011.

A *Organização dos Estados Americanos* (OEA) possui um projeto que abarca as concepções de Direitos Humanos e Educação sendo desenvolvido através de sua Secretaria Executiva, na área de Educação e Cultura, que recebe o nome de *Programa Interamericano de Educação sobre Valores e Práticas Democráticas*[270]. Ainda, a OEA desenvolve estudos, pesquisas, capacitações na área de Educação em Direitos Humanos (EDH) por meio de uma parceria criada entre a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CoIDH) e o Instituto Interamericano de Direitos Humanos (IIDH)[271], uma instituição internacional autônoma de caráter acadêmico. Está, também, em curso, a proposta de elaboração de um *Pacto Interamericano pela Educação em Direitos Humanos*, com auxílio técnico do IIDH e compromisso já formalizado junto à OEA, na assembleia geral realizada em junho de 2010, em Lima, Peru.[272]

O *Mercado Comum do Sul* (MERCOSUL) também tem despendido certa atenção à temática da EDH. Através do *Conselho do Mercado Comum*, em sua *Reunião de Altas Autoridades na Área de Direitos Humanos* (RAADDHH)[273], o referido tema tem ganhado algum espaço através do Grupo de Trabalho *Educação e Cultura em Direitos Humanos*.

No espaço europeu, a partir do *Conselho da Europa* (organização que abrange quase todos os países europeus, e não deve ser confundida com a União Européia), foi elaborado um projeto denominado *Educação para Cidadania Democrática e Direitos Humanos*[274], bem como um programa direcionado à EDH de

---

[270] Adotado na 4ª Reunião Interamericana de Ministros de Educação, em 12 de agosto de 2005; aprovado na 4ª Sessão Plenária da Assembleia Geral da OEA, em 4 de junho de 2009, de acordo com a Res. 2481/2009. Informações sobre o programa: <http://portal.oas.org/Portal/Topic/SEDI/Educaci%C3%B3nyCultura/Educaci%C3%B3nenValoresyPr%C3%A1cticasDemocr%C3%A1ticas/tabid/1227/Default.aspx> Acesso em: 16 jan. 2010.

[271] Este instituto vem publicando informes anuais a respeito da situação da Educação em Direitos Humanos nos 19 países que assinaram a "Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais" (Protocolo de San Salvador). Consultar a situação de ratificação: <http://www.oas.org/juridico/spanish/firmas/a-52.html> Acesso em: 05 jan. 2011. Os relatórios estão disponíveis em: <http://www.iidh.ed.cr/multic/default_12.aspx?Portal=IIDH&contenidoid=723ecc3d-7429-4d5f-acb2-603044aedff2> Acesso em: 05 jan. 2011.

[272] Conforme AG/Res. 2604 (XL-O/10). Disponível em: <http://www.oas.org/consejo/sp/AG/AG40ordinaria.asp#prores> inserida no documento de identificação AG/doc. 5124/10. Acesso em: 05 jan. 2011.

[273] Criada mediante a Decisão nº 40/04 do Conselho do Mercado Comum. Disponível em: <http://www.sice.oas.org/trade/mrcsrs/decisions/dec4004p.asp> Acesso em: 16 jan. 2010.

[274] Informações disponíveis em: <http://www.coe.int/t/dg4/education/edc/Default_en.asp> Acesso em: 16 jan. 2010.

jovens e crianças, constituído por alguns manuais de ação educativa como, por exemplo, *Compass*[275].

No Brasil, desde 2003, foi adotado o *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos* (PNEDH)[276], elaborado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH), que contou com o suporte de diversas universidades públicas para a pesquisa e elaboração do documento. O PNEDH foi revisto em 2007 e tem sido progressivamente (e lentamente) divulgado nos estados da federação.[277]

Outros países, com grandes diferenças culturais entre si, também têm estabelecido planos nacionais de EDH, conforme demonstra o acima mencionado *Programa Mundial pela Educação em Direitos Humanos*, em sua primeira fase de implementação, que ocorreu entre 2005 e 2009[278]. Alguns exemplos vêm do Burundi[279], Japão[280], Nigéria[281], Austrália[282] e Uruguai[283], que já possuem os

---

[275] Disponível em: <http://www.eycb.coe.int/campass/en/contents.html> Acesso em: 16 jan. 2010.

[276] Versão atualizada disponível em: <http://www.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

[277] "Como um dos exemplos de trabalho que criou uma tradição no campo [de Educação em/para Direitos Humanos], formando pesquisadores e setores populares, em interação dinâmica com diversos meios, é importante citar o grupo liderado pela professora Vera Candau, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); posteriormente ampliado, incorporando acadêmicos e ativistas de diversos estados do Brasil, formando a Rede Nacional de Educação em Direitos Humanos, a esse grupo vieram se juntar e com ele compor nomes tradicionais da luta dos direitos humanos, como Margarida Genevois e Maria Victoria Benevides. Em torno desse grupo se dá a articulação de trabalhos que levaram à edição do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH), em sua primeira versão de 2003, consolidada em 2006, após longo processo de consultas e debates; a versão final foi coordenada pelos professores Ainda Maria Monteiro Silva e Ricardo Henriques, do Conselho Nacional de Educação em Direitos Humanos. O PNEDH é conquista histórica da maior relevância no âmbito do art. 26, item 2, da DUDH [Declaração Universal dos Direitos Humanos], sendo um marco." FISCHMANN, Roseli. Direitos Humanos e Educação. In: GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos:* conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 217.

[278] No sítio do programa é possível verificar alguns dos resultados obtidos nesta primeira fase: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/national-actions-plans.htm> Acesso em: 05 jan. 2011.

[279] Em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/burundi.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

[280] Em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/Japan.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

[281] Em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/Niger.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

[282] Em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/Australia.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

[283] Em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/uruguay.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

referidos planos em diferentes fases de elaboração, aprimoramento e implementação.

Assim, podemos notar a configuração hodierna de um esforço internacional, a partir de diferentes esferas, em se comprometer com a ideia da Educação em Direitos Humanos. Mas apesar de iniciarmos esta terceira parte com a apresentação dos dados acima, a análise a ser aqui realizada não pretende se aprofundar em detalhes textuais dos documentos referenciados. Nosso objetivo inicial reside, na realidade, em sinalizarmos que, apesar deste esforço internacional, o desconhecimento a respeito de tais programas (inúmeros, como pudemos observar), seja por parte dos movimentos sociais, populares e organizações da sociedade civil, ou pelos próprios órgãos dos Estados, tem sido a regra, e denuncia um desinteresse político e social de implementá-los de forma efetiva – ao menos por parte dos Estados e dos órgãos internacionais intergovernamentais. Afinal, a partir do momento em que entendemos a interação entre Educação e Direitos Humanos como ferramenta para re-pensarmos nossa realidade política, legal, econômica, cultural e social desde a *alteridade*, desde a *Exterioridade* dos povos excluídos e pobres[284], passamos, então, a perceber poucos esforços empreendidos por Estados corruptos[285], ou seja, aqueles que já não agem mais a partir do poder popular é que apresentam tal *desinteresse*.

Em verdade, queremos aqui buscar um comprometimento com a apreciação de alguns fundamentos do que se entende por Direitos Humanos e Educação, bem como, de que maneira essas ações práticas[286] anteriormente mencionadas têm, ou não, em seu cerne, percepções formatadas e condicionadas a um padrão único, a partir da concepção de um universalismo que não esteja atenta à realidade e tradições de países pobres ocidentais (a exemplo da América Latina e Caribe), ou às visões de mundo de culturas africanas, orientais e outras.[287]

---

[284] Estas concepções foram tratadas com maior proximidade na segunda parte deste trabalho, em especial no ponto *2.3. A CORAGEM QUE EMERGE DA ALTERIDADE*.

[285] Ver nota de rodapé n. 3.

[286] Aqui nos referimos ao diálogo estabelecido entre Educação e Direitos Humanos em variadas esferas, dentre as quais destacamos: no ensino dito formal (sistema escolar); nas práticas dos movimentos sociais, na chamada Educação popular; em cursos oferecidos aos servidores públicos e aos policiais civis, militares etc.

[287] Para uma análise inicial do tema, consultar ponto específico “Universalismo vs. Relativismo Cultural” na obra: PIOVESAN, Flávia Cristina. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 16-20. E, também: FLORES, Joaquín Herrera. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade da Resistência. In: WOLKMER, Antonio Carlos.

Nesse sentido, gostaríamos de sublinhar dois argumentos: (i) a importância (formal) da existência dos programas aludidos, enquanto ferramentas-em-potencial para a construção e transformação dos Direitos Humanos – de acordo com algumas concepções desenvolvidas adiante no presente trabalho; (ii) mas, ao mesmo tempo, salientar uma omissão da função política[288] daqueles programas e projetos, que podem acarretar a mera manutenção de um discurso brando e neutro da ideia de Direitos Humanos, porque acabaria por homogeneizar culturas e impregnar mentalidades com falsos valores universais, justamente por não se comprometerem com uma *Educação dialógico-problematizadora*[289].

Diante disto, após assinalarmos os *programas*, partimos (assumindo o risco de uma quebra textual) para uma análise acerca de *preposições*.

A relação entre Direitos Humanos e Educação foi representada no título do presente tópico pelo símbolo da seta esquerda-direita, justamente para elaborar a noção de uma práxis pautada em uma afinidade não-hierarquizada entre os dois campos do conhecimento. A partir disso, cabe-nos indagar a utilização de algumas expressões como Educação *em, desde* e *para* os Direitos Humanos. O que, de fato, estas três preposições trazem em si enquanto firmam uma posição ideológica e discursiva, bem como, de que maneira reduzem prática e teoricamente as abordagens feitas a respeito do tema:

Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 359-385.

[288] No sentido de sentido de que poderiam ser amplamente debatidos com os movimentos sociais e populares, com as organizações da sociedade civil, para expressar uma construção democrática e de ampla participação, que revelasse um conjunto de medidas *transformadoras*. Entretanto, o que vemos, é que são programas e projetos atrelados a um padrão imposto de baixo para cima (desde organizações internacionais como ONU, OEA etc.), sem um diálogo com o povo, sem a realização de audiências públicas ou de consultas populares.

[289] Com este termo designamos práticas pedagógicas que se estabelecem a partir da análise das condições concretas de opressão de um povo, a partir de um diálogo que se constrói junto deste. São ações pensadas pelos próprios oprimidos, vítimas do sistema, em diálogo com os(as) educadores(as), que desde sua realidade buscam *transformar* esta condição de exclusão e libertar-se (no sentido de alcançarem sua autonomia, reconhecerem seu próprio valor). Como nos ensina Paulo Freire: "[…] A educação libertadora, problematizadora, já não pode ser o ato de depositar, ou de narrar, ou de transferir, ou de transmitir 'conhecimentos' e valores aos educandos, meros pacientes, à maneira da educação 'bancária', mas um ato cognoscente. Como situação gnosiológica, em que o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediatizador de sujeitos cognoscentes, educador de um lado, educandos, de outro, a educação problematizadora coloca, desde logo, a exigência da superação da contradição educador-educandos. Sem esta, não é possível a relação dialógica, indispensável à cognoscibilidade dos sujeitos cognoscentes, em torno do mesmo objeto cognoscível." FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 78.

a) Educação ***em*** Direitos Humanos transparece uma finalidade objetiva, uma especificidade bastante pontual, na medida em que apresenta uma Educação direcionada, especificamente, à temática dos Direitos Humanos. À primeira vista pode parecer uma boa prática, mas devemos ter em mente os riscos em se tratar a Educação enquanto um *processo educativo*[290] despreocupado com a realidade em que estão inseridos os(as) educandos(as), ou que busca somente transmitir conteúdos pré-estabelecidos por programas oficiais e fixos de EDH. A importância do conhecimento de marcos legislativos em matéria de Direitos Humanos, bem como da estrutura jurisdicional internacional são, obviamente, ferramentas importantes, em especial nas lutas jurídicas travadas pelos movimentos sociais e populares, mas que não devem ser confundidas com o conteúdo de uma prática educacional que envolva os Direitos Humanos;

b) a lógica da utilização do termo Educação ***desde*** os Direitos Humanos acompanha uma noção destes direitos enquanto conteúdos já estabelecidos e, em certa medida, estáticos, ou seja, não seriam objeto de *transformação*. Porém, podemos observar que a definição dos Direitos Humanos enquanto ponto de referência a um método educacional cria um distanciamento e ausência de comunicação entre ambos. Ou seja, há um ponto fixo (Direitos Humanos) e uma linha que se traça a partir dele (Educação), entretanto, esta linha não influencia na existência daquele ponto, uma vez que dele se utilizou para prosseguir seu desenvolvimento, mas à medida que se estende, mais se afasta do início e a relação Direitos Humanos-Educação, enquanto atividade recíproca, se desvanece;

c) quanto ao uso da expressão Educação ***para*** os Direitos Humanos, talvez seja possível notar alguma mudança em relação às concepções anteriores. Aqui existe um direcionamento ativo de uma Educação que parece envolver-se mais com a construção dos Direitos Humanos. A partir da reflexão e prática educacionais, pensa-se (e se intervém sobre) a ideia, os conteúdos e as práticas dos Direitos Humanos, ou seja, há um envolvimento interessado em contribuições mútuas, em relação aos conteúdos, à metodologia e a uma reflexão crítica, sem as quais a relação denominada pela preposição *para* acabaria, na verdade, por representar

[290] Aqui se entende “processo educativo” como um relação anti-dialógica entre educador(a) e educandos(as); em oposição a uma Educação crítica conforme as ideias de Paulo Freire, a serem desenvolvidas adiante. A ideia de “processo” destaca a concepção de mera reprodução de conhecimentos prévios a serem absorvidos pelo(a)s educando(a)s.

uma subsunção da Educação pelos Direitos Humanos – o que, de fato, não corresponde à ideia aqui apresentada.

A discussão acerca das variadas denominações sobre a relação Direitos Humanos-Educação pode parecer inócua e mera pré-ocupação formal. Alguns podem pensar que, afinal, o que determinará se o comprometimento entre ambas é ou não *transformador*, será a ação prática, que não se vincularia à nomenclatura dada, escolhida. Entretanto, não podemos nos esquecer de que forma determina conteúdo e vice-versa. Devemos estar atentos, portanto, a um possível uso ideológico das diferentes expressões e, da mesma forma, devemos estar conscientes dos diferentes graus de comprometimento com a *transformação*, com o re-pensar dos Direitos Humanos, muitas vezes (não) correspondentes ao uso de uma ou de outra expressão. De tal forma, avaliamos ser o uso da expressão "Educação *para* os Direitos Humanos" a mais adequada e correspondente às ideias a serem aqui levantadas, em que pese a escolha do símbolo "↔" propiciar, mesmo que sem palavras, uma relação mais comprometida entre Direitos Humanos e Educação com a perspectiva de *libertação*, de opção pela "comunidade de vítimas, abordada ao longo do presente trabalho.

Assim, a partir da apresentação dos mais variados programas desenvolvidos em diversos lugares e formas e com os questionamentos levantados a respeito das diferentes nomenclaturas e algumas possíveis interpretações, é que passaremos a analisar alguns pontos específicos da temática. Serão abordadas questões pertinentes a uma visão crítica[291] dos Direitos Humanos e a sua relação com uma *Educação libertadora*[292].

3.2. EDUCAÇÃO, OU COMO IR PARA O MUNDO

[291] O termo *crítica* é aqui utilizado para afirmar um comprometimento com a realidade de regiões do planeta em que se opera uma exclusão social de forma mais grave, em que a má distribuição de renda é gritante, e outros fatores que caracterizam essas regiões (América Latina e Caribe, África, Europa oriental e Ásia) como periféricas e excluídas das decisões políticas e econômicas operadas no âmbito internacional, como as medidas adotadas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial, que tornam inviável a vida de milhões de pessoas, quando seus empréstimos afundam em dívidas impagáveis os países pobres (especialmente os países africanos). Remetemos o(a) leitor(a) à nota de rodapé n. 19, na qual apresentamos um conceito marxiano do termo *crítica*.

[292] Nesse sentido, nos referimos, especialmente, às ideias de Paulo Freire e Enrique Dussel.

Falar de nossa realidade implica assumir as imperfeições e incompletudes do ser humano, nossa *fragmentação*[293]. Implica identificar em cada sujeito, enquanto indivíduo em busca da construção de uma identidade, uma singularidade máxima, uma potência de vida insubstituível e, justamente por isso, dotada (ou um vir-a-ser) de dignidade. Eis então, um fundamento inicial para se pensar a importância da condição humana, o valor inviolável de cada vida.

Aí já se faria presente o argumento-base para se defender, então, a universalização dos Direitos Humanos, afinal, estes têm por principal escopo a proteção da vida humana em suas diferentes manifestações e esta, em que pese as diferenças culturais, sociais, políticas, não deve receber diferente tratamento conforme o local em que se encontra.

Porém, ao analisarmos a realidade mundial, nos depararmos com regiões que sofrem com os resquícios de um colonialismo, que se reinventa no que chamamos de *neo-colonialismo*[294], fortalecido por políticas econômicas neoliberais, que acentuam a injusta distribuição de renda[295], e patrocinam a globalização de mercados livres (não de pessoas) em busca de um lucro sempre maior, que compromete vidas e faz umas valerem mais do que outras.[296]

Assim, diante desta realidade já conhecida, mas que mesmo assim pouco nos mobiliza a nela intervir de forma crítica e transformadora, propõe-se aqui o diálogo entre os Direitos Humanos (que superem a visão tradicional de direitos pré-concebidos e universais) e a Educação (dialógica, crítica, contextualizadora e *transformadora*) como um caminho que possibilite suporte a ações e lutas populares, as quais conectem estes direitos à vida concreta da maioria excluída da população mundial. Sem nos deixar esquecer, nas palavras do professor espanhol Joaquín Herrera Flores, o qual dedicou sua vida à causa da *libertação* dos povos oprimidos, que “as normas jurídicas poderão cumprir uma função mais em concordância com o

---

[293] Como tratado anteriormente no ponto *2.2 QUANDO A ALTERIDADE NÃO É, A ALIENAÇÃO SE APRESENTA*. Ver nota de rodapé n. 229.

[294] Conforme analise levantada no ponto *2.3. A CORAGEM QUE EMERGE DA ALTERIDADE*.

[295] Alguns dados oficiais denunciam a enorme desigualdade, em que mais de 80% da população sobrevive com menos de dez dólares por dia. Dados de diferentes pesquisas disponíveis em: <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats> Acesso em: 18 jan. 2010.

[296] Para uma análise mais detida acerca de recentes crises causadas por este modelo capitalista e a sua geração de massas de desempregados e miseráveis, bem como, de que maneira seria possível pensar uma alternativa viável a partir de uma política radical, consultar: MÉSZÁROS, István. *A Crise Estrutural do Capital*. Tradução de Francisco Raul Cornejo [et al.]. São Paulo: Boitempo, 2009.

‘que ocorre em nossas realidades’ se as colocarmos em funcionamento – a partir de cima, mas, sobretudo, a partir de baixo –, assumindo desde o princípio uma perspectiva contextual e crítica, quer dizer, emancipadora.”[297]

A palavra Educação deriva, etimologicamente, de *educare*, do latim, palavra composta pelos elementos *educ-*[298], um antepositivo com o significado de ação de criar, cultivar, nutrir e um interpositivo, separado por especialização, *-duz-*[299] ou –*ducis*-, que traz em si a ideia de guiar, orientar. Ainda, *edūco* é entendido como conduzir para fora, fazer sair, criar. Portanto, é possível sustentar a noção de Educação enquanto a expressão de um ato criativo, mediado por orientações e com a intenção de relacionar-se, criativamente, com o meio exterior, a realidade em que estamos inseridos. E já de início, em consonância com o caminho trilhado até aqui, assumimos este ato de saída, de criação *a partir de baixo*, como posto por Flores.

É justamente esse o sentido que procuraremos abordar aqui. Como destaca Paulo Freire, “é fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está *no* mundo, mas *com* o mundo. Estar *com* o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é.”[300] Assim, a Educação apresenta-se como a ferramenta que une os sujeitos, em suas relações intersubjetivas, coletivas, ao mundo que criam e percebem. É um processo que exige, entretanto, um movimento inicial de consciência sobre o valor que cada um possui, o reconhecimento consciente de, enfim, estar *no* mundo e *com* o mundo, enquanto um ser histórico e cultural que enfrenta desafios e cria condições para o desenvolvimento de suas capacidades. Falamos aqui da *alteridade* que se revela diante de nós, “[…] como momento irredutível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam.”[301]

---

[297] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 24.

[298] EDUC-. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0. São Paulo: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

[299] -DUZ-. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0. São Paulo: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

[300] FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 47.

[301] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 209.

A necessidade desse processo de conscientização e auto-valoração torna-se mais necessária em regiões nas quais a massiva exclusão econômica, política, social é mais aguda, como na denominado *periferia, terceiro mundo*, *países em desenvolvimento* (novamente esclarecemos que nos referimos em especial aos países da América Latina e Caribe, África, Ásia, Europa oriental, mas destacamos, também, que não se tratam de blocos uniformes, tendo cada região e cada país uma história diferente e desafios específicos a serem superados – por exemplo, a situação política latino-americana apresenta feições bastante distintas em relação à Índia ou Bangladesh, com tradições políticas e culturais específicas não presentes em nossa realidade e vice-versa). Nesta versão do mundo globalizado hodierno, falar de Direitos Humanos exige muita *coragem* e *esperança*; exige abrirmos os olhos a realidades pouco agradáveis; exige ir além do sistema vigente – pretensamente completo e superior; estamos, ainda, em muitos aspectos em uma concepção de mundo centro *versus* periferia.[302]

3.2.1. TOTALIDADE E EXTERIORIDADE

Enrique Dussel construiu duas categorias filosóficas, das quais nos serviremos com a intenção de pensarmos um projeto pedagógico de *libertação* para os Direitos Humanos. No percurso de nosso trabalho já apresentamos tais categorias, também com aporte no pensamento de Emmanuel Levinas[303], do qual

[302] Enrique Dussel nos explica que a periferia mundial, onde habitam milhões de pobres excluídos, em oposição ao centro de riquezas, onde habita reduzida parcela da população mundial, possui (em um processo de constante vir-a-ser) uma posição de *resistência*, de *crítica* à negação da vida. Para ele, "esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão no sistema-mundo. É, então, um projeto de libertação da periferia negada desde a origem da modernidade. O problema não é a mera superação da razão instrumental (como para Habermas) ou da razão *terror* dos pós-modernos, mas a superação do próprio sistema-mundo tal como foi desenvolvido até hoje durante 500 anos. O problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega a seu fim. A superação da *razão cínico-gerencial* (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas. É neste sentido que a ética da libertação se define como transmoderna (já que os pós-modernos são ainda eurocêntricos)." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 65. Por isso, nos engajamos aqui em contribuir para o pensamento de uma Educação↔Direitos Humanos integrada em um projeto de *libertação* desde a crítica da *periferia mundial*.

[303] Observar, especialmente, a análise na *SEGUNDA PARTE – DIREITOS HUMANOS PARA ALÉM-TOTALIDADE*.

Dussel muito se aproximou para pensar um projeto ético-crítico de *libertação*[304], mas agora as retomaremos, brevemente, e teremos como principal foco uma abordagem a partir da Educação.

A primeira delas trata do conceito de *totalidade*[305], entendida como o mundo sistemático e preocupado em sustentar sua configuração una, estável, mantenedora do *Mesmo*; encerra-se em si mesma e, por isso, pretende-se completa. Há um não-espaço para o *Outro*, nega-se quem não é o *Mesmo*. Há uma ontologia dominante do igual.

Levinas nos recorda que "a alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade."[306] E a partir disso, podemos observar que na *Totalidade* age-se desta maneira, buscando estabelecer contatos com "o que se acredita ser o outro", mas que na verdade é o resultada da medida de comparações a partir do *Mesmo*, tentando abrangê-lo em referenciais que totalizam sua existência e o oprimem.

Como contraponto, propôs o conceito de *Exterioridade*, no qual se revela o que está para além do sistema dado (que opera a dominação em prol da preservação do *mesmo*). Este *além-sistema* implica na afirmação de outra realidade, até mesmo uma "transcendentalidade interior" ao sistema. Assim, *Exterioridade* "quer indicar o âmbito onde o outro homem, como livre e incondicionado por meu sistema e não como parte de meu mundo, se revela."[307] Conceito diretamente

---

[304] "A imagem clássica da libertação expressa por uma cadeia (o sistema formal opressor) que braços fortes (a comunidade crítica das vítimas) quebram nos elos mais fracos, com estridência, indica tudo o que desejamos descrever. As cadeias materiais e metálicas, instrumento que limita a liberdade dos escravos ou presos, devem ser rompidas (negatividade) por uma capacidade atuante: a 'força' dos braços deve ser proporcional (é um problema de factibilidade expresso pelo 'êxito' do *romper* as cadeias à resistência do ferro da cadeia que aprisiona. Mas deve *poder* romper os elos 'mais fracos' – o que indica uma ação da razão estratégica e instrumental calculante. Trata-se da questão da factibilidade crítica da práxis, do 'poder' transformar a realidade contando com a 'possibilidade' fática ou empírica, com as condições (técnicas, econômicas, políticas, culturais, etc.) para efetuar uma tal mudança." DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 559. Assim, trata-se de um princípio preocupado, também, em pensar as condições de implementação de uma *libertação* que se construa *transformadora*, à qual entendemos que a Educação↔Direitos Humanos pode contribuir, desde que atenta à realidade complexa da "comunidade de vítimas".

[305] Para análise mais profunda, consultar, DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 27 e ss.

[306] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 188.

[307] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 47.

conexo à ideia de *alteridade*, ou seja, o momento em que o *Outro* nos revela uma existência que escapa ao controle do já estabelecido; aí se faz presente a *Exterioridade*. E este *Outro*, em sua *alteridade* "[…] manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. **O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade.**"[308] (grifo nosso)

Neste sentido, e como anteriormente analisado, Educação representa um movimento para fora, mas não para qualquer lugar e sim, como aqui sustentaremos, para a *Exterioridade*, em direção à realidade do *Outro*, para o distinto que nos provoca, nos incomoda, justamente por nos retirar de uma passividade existencial, que nos cega em relação ao mundo. O *Outro nos ensina*, no dizer de Levinas.

Talvez seja esse o real sentido da Educação: um movimento direcionado para o mundo (estar *nele* e *com* ele), que nos livra de uma mera *adaptação*. Paulo Freire, inclusive, entende que esta representa o desacoplamento do indivíduo diante do mundo, "a adaptação é assim um conceito passivo […] [que] se revela no fato de que não seria o homem capaz de alterar a realidade, pelo contrário, altera-se a si para adaptar-se"[309]; já a *integração* representa a consciência alcançada pelo indivíduo (que assim torna-se Sujeito) a respeito de sua potência transformadora, histórica e cultural, uma vez que se entende como ser criativo, modificador da realidade, ou seja, há um posicionamento ativo.

Uma Educação rumo a esta *Exterioridade* enxerga o processo de opressão e exclusão como práticas a serem eliminadas. Por isso, não se trata unicamente de uma Educação formal, ou seja, aquela desenvolvida dentro das escolas nos diversos graus de ensino, mas, também, e talvez de forma crucial, da Educação em um sentido amplo, enquanto um processo social difuso.

Para fundamentar de forma mais precisa esse argumento, recorremos à noção do momento da *pedagógica*, trabalhado por Dussel como um dos espaços em que a *libertação* também é empreendida. "A pedagógica é a proximidade pai-filhos,

---

[308] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 165.

[309] FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 50; nota de rodapé 4.

mestre-discípulo onde convergem a política[310] e a erótica[311]. A criança que nasce no lar é educada para fazer parte da comunidade política; e a criança que nasce numa cultura cresce para formar um lar. É por isso que o discurso pedagógico é sempre duplo e os planos se confundem continuamente."[312] A relação pedagógica dá conta, em grande medida, das relações sociais que vão sendo construídas coletivamente. Assim, ela "não só se ocupa da educação da criança, do filho […]; mas também da juventude e do povo nas instituições escolares, universitárias, científicas, tecnológicas, nos meios de comunicação. É a questão ideológica e cultural."[313]

Esta Educação voltada à *Exterioridade*, dentro da lógica de uma *pedagógica*, deve, então, ser pensada junto às mediações a serem realizadas, ou seja, de que forma estará, realmente, comprometida em cumprir seu papel *transformador* dentro das mais variadas instituições. E nos perguntamos, ainda, se poderão os Direitos Humanos mediar esse processo (presentes metodologicamente) ou, ao contrário, serão eles entendidos como discurso a ser desvelado, denunciado em seu conteúdo excludente e patrocinador da lógica educacional de mera reprodução de saberes abstratos? Acreditamos que ambas as tarefas não se excluem, ou seja, a Educação da qual falamos aqui, busca em sua prática a própria *transformação* do conteúdo, da prática e da maneira de pensarmos os Direitos Humanos, devendo estes, ao mesmo tempo, para viabilizar tal tarefa, integrarem este projeto educacional para a *Exterioridade*.

Na busca por respostas iniciais a nossos questionamentos e pela concretização deste projeto, devemos partir de uma realidade em que se opera a *situação-limite*[314], a máxima negatividade possível, "porque o 'educando' como tal,

---

[310] Trabalharemos a questão da *política* no ponto final deste trabalho (4), mas adiantamos que se trata do espaço no qual se dão as relações comunitárias, os debates e discussões na esfera pública. Seria o momento que abrange diversas formas de dominação, mas também a partir do qual se operam as ações de *resistência* e de *libertação*. Consultar: DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 73-84.

[311] A *erótica* se refere à dominação operada sobre o gênero feminino; à exclusão e opressão do homem sobre a mulher. Ver: DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 85-94.

[312] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 93-94.

[313] DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 94.

[314] Dussel nos explica: "trata-se de um ponto de partida 'material', analítico, econômico e político. Toda educação possível parte da 'realidade' *na qual o educando se acha*. São estruturas de

no limite, é quem deve ser educado mais que ninguém."[315] Uma situação, portanto, em que o indivíduo torna-se mero ser com vida a reproduzir uma rotina de sobre-vivência, na condição de oprimido, sem necessariamente dar-se conta de sua existência. Entretanto, como defende Paulo Freire,

> […] Não são as "situações-limites", em si mesmas, geradoras de um clima de desesperança, mas a percepção que os homens tenham delas num dado momento histórico, como um freio a eles, como algo que eles não podem ultrapassar. No momento em que a percepção crítica se instaura, na ação mesma, se desenvolve um clima de esperança e confiança que leva os homens a se empenharem na superação das "situações-limites". Esta superação, que não existe fora das relações homens-mundo, somente pode verificar-se através da ação dos homens sobre a realidade concreta em que se dão as "situações-limites".[316]

Para se operar o próprio reconhecimento dessa situação, deve existir um momento inicial de auto-valorização, o início de um reconhecimento do valor que cada indivíduo carrega em si, sua capacidade criativa, intelectual, emocional, que lhe desperta consciência diante de uma situação que não quer mais ver reproduzida – a situação *opressor-oprimido*. Dessa afirmação inicial, construída coletiva e dialogicamente, surge uma vontade por mudança, uma consciência crítica a respeito do mundo.

3.2.2. FUNDAMENTOS FREIREANOS DE UMA EDUCAÇÃO PARA A EXTERIORIDADE

Na busca por algumas esperanças (concretizáveis), recorreremos a seguir a algumas ideias de Paulo Freire, em termos de uma análise a respeito do sistema educacional, ou seja, quais os padrões estabelecidos nas diversas relações pedagógicas que impedem o caminhar de uma Educação para a *Exterioridade*, que denuncie a realidade de opressão, injustiça e violência.

Como destaca José Pedro Bonfleuer, "um projeto pedagógico libertador busca a participação popular na educação. E esta tem como características a

---

dominação que constituem o educando como *oprimido*." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 437.

[315] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 437.

[316] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

dialogicidade, a criticidade, a criatividade e a participação democrática."[317] Como dito, esse processo é construído de maneira coletiva e dialógica e para Paulo Freire, "somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmo, superando, assim, sua 'convivência' com o regime opressor."[318] Assim, o(a) educador(a), o(a) líder popular, o próprio ator político devem ter como certo o estabelecimento em conjunto com os(as) educandos(as), os(as) engajados(as) em uma mudança estrutural (política, social, econômica) de um diálogo crítico e libertador, que lance bases para uma ação *reflexiva*, caso contrário, para Freire[319], a ação torna-se mero *ativismo* (ação sem reflexão) ou transforma-se em *práticas populistas* (povo como massa de manobra politiqueira).

Apresenta-se uma situação na qual a concepção de uma relação pedagógico-dialógica é elemento fundante. Aqui há uma dialogicidade diretamente conexa à noção de *alteridade*, pois é com o exterior, com o *Outro* que estabelecemos essa relação múltipla e misteriosa, porque imprevisível. "O diálogo é uma exigência existencial"[320], como avalia Freire. E justamente por isso, não se reduz à mera troca de palavras, ao despejo de conteúdos (daquele que *sabe* àquele que *não-sabe*). "Porque é encontro de homens que *pronunciam* o mundo, não deve ser doação do *pronunciar* de uns a outros. É um ato de criação."[321] Portanto, tomamos uma posição *ética* que deve permear nosso engajamento em uma Educação pela *Exterioridade*, em relação à qual o primeiro despertar ocorre dialogicamente, sem nos deixar esquecer de que nessa posição devemos entender o processo educativo como aquele em que o ensinar e o aprender são um só. Como descreveu Paulo Freire, há o educador(a)-educando(a) e o educando(a)-educador(a), que simbolizam essa simbiose.

Uma Educação libertadora baseada no diálogo, enquanto movida pelo desvelamento do mundo além-*totalidade*, traz, em si, algumas condições que a preenchem de sentido e lhe dão suporte: o amor, a humildade, a fé, a confiança e a

---

[317] BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana:* Freire e Dussel. Ijuí: UNIJUÍ Ed., 1991. p. 91.

[318] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 58-59.

[319] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 59.

[320] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 91.

[321] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 91.

esperança. O *amor* é condição fundamental, pois revela um compromisso de *coragem* para com o próximo oprimido, afasta o sentimento de dominação, superioridade e desperta, assim, a *humildade*, que sustenta uma relação dialógica horizontal. Esse envolvimento entre indivíduos, que se constroem sujeitos históricos, se nutre de uma *fé* na potência humana de intervir e transformar a realidade; *fé* no *Outro*, porque fé em si próprio. Cria-se, então, uma relação de *confiança* mútua e esse diálogo integral se move na *esperança*, mas esta, como nos alerta Freire, não é "um cruzar de braços e esperar. Movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero."[322]

É justamente na relação do diálogo que se estabelece com o *Outro*, que o ser deixa de ser mero fenômeno isolado e passa a ser uma existência para além de sua interioridade egoísta. "A existência do homem mantém-se fenomenal enquanto permanecer interioridade. A linguagem pela qual um ser existe para um outro é a sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior."[323] Mas não queremos pensar aqui somente em um mero envolvimento individual, sabendo que a percepção pela *alteridade* se construa em grande medida a partir de cada indivíduo, e sim em um conjunto de esforços comunitários, que expressem a *alteridade* em sua *Exterioridade* coletiva.

Como próximo passo de nossa análise, após a argumentação inicial de algumas condições para que se possa pensar o diálogo fundante de uma Educação para a *Exterioridade*, nos cumpre analisar o processo de conscientização (crítica). Como nos explica Dussel, "Freire insiste em que a análise teórica das causas da opressão do oprimido é o meio pelo qual este toma consciência da realidade *objetiva* que produz a opressão, permitindo-lhe uma apreensão explicativa mínima do argumento de caráter reflexivo, teórico, crítico".[324]

Em seu livro, *Conscientização*, Freire aprofunda a questão e nos mostra a importância dessa concepção, como um verdadeiro compromisso histórico. Não se trata de mera aproximação da realidade. Para ele, "na aproximação espontânea que o homem faz do mundo, a posição normal fundamental não é uma posição crítica,

---

[322] FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 95.

[323] LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 177.

[324] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 439.

mas uma posição ingênua."[325] A *conscientização* é, portanto, um passo além dessa proximidade estabelecida com a realidade, ela ultrapassa esse estágio em direção a um posicionamento crítico, no qual o sujeito une ação e reflexão em uma práxis transformadora do seu mundo. É um processo histórico, sem um ponto final – "a *conscientização* continua o seu processo e se vai desenvolvendo como um movimento de radicalização crescente."[326] E nesta radicalização, ou seja, na superação da opressão institucionalizada, é que se encontra a força motriz do sujeito histórico, pois este passa a agir em busca de utopias (inédito viável[327]) – projetos a serem realizados, e, a nosso ver, a prática dos Direitos Humanos integra tais projetos enquanto dá o suporte para as lutas dos movimentos sociais e populares (através de pleitos junto ao poder público). E tais direitos acabam por ser reinventados nas próprias ações por eles empreendidas.

Outro aspecto relevante sobre o qual devemos estar atentos diz respeito à aplicação prática, ao pensar de um método que nos permita construir, em conjunto com os educandos(as)-educadores(as), a base de um movimento de conscientização. Nesse sentido, o diálogo deve se iniciar pela busca de um conteúdo programático conexo àquela realidade concreta dos educandos(as)-educadores(as), trabalhar com problemas ali presentes, bens materiais que constituem aquele mundo, temas que geram discussões. É um momento de investigação, de busca daquilo que Freire chamou *universo temático* ou *temas geradores*.[328]

No processo de alfabetização, por exemplo, Paulo Freire indica cinco momentos de um processo dialógico com aqueles que não sabem ler e escrever. Primeiramente, "o levantamento do universo vocabular dos grupos com quem se

---

[325] FREIRE, Paulo. *Conscientização*: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980. p. 26.

[326] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 441.

[327] No mesmo sentido em que tratamos a concepção de *utopia possível* na nota de rodapé n. 42. Aqui fazemos menção a um *inédito viável* no sentido, também, de pensar um projeto que subverta a ordem vigente que inviabiliza a vida de milhões, mas damos ênfase à ideia de *inédito* como sendo fruto de um processo de conscientização ocorrido junto aos movimentos sociais e populares, no sentido de uma Educação popular.

[328] Interessante ressaltar a seguinte reflexão: "... nos parece que a constatação do tema gerador, como uma concretização, é algo a que chegamos através, não só da própria experiência existencial, mas também de uma reflexão crítica sobre as relações homens-mundo e homens-homens, implícitas nas primeiras." Conforme: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p.102.

trabalhará”[329]; um segundo momento como o da “[…] escolha das palavras, selecionadas do universo vocabular pesquisado”[330], levando em consideração o potencial gramatical e crítico-formador que elas trazem em si; a seguinte é a etapa da “[…] criação de situações existenciais típicas do grupo com quem se vai trabalhar”[331]; o quarto passo “[…] consiste na elaboração de fichas-roteiro, que auxiliem os coordenadores de debate no seu trabalho”[332], mas ele salienta que não devem ser vistas como prescrição rígida, há que se ficar atento à real necessidade delas; e, por fim, “a feitura de fichas com a decomposição das famílias fonêmicas correspondentes aos vocábulos geradores.”[333] Mesmo que tenha sido um método voltado à prática da alfabetização, é inegável a abrangência desses cinco momentos, que podem nortear outras ações de uma Educação para a *exterioridade* e nesse sentido, inclusive, a Educação para os Direitos Humanos.

Mas no processo de *libertação* sobre o qual vimos refletindo, o papel da alfabetização[334] se torna essencial em países pobres africanos, latino-americanos, asiáticos. E como nos lembra Freire,

> A alfabetização, por exemplo, numa área de miséria só ganha sentido na dimensão humana se, com ela, se realiza uma espécie de psicanálise histórico-político-social de que vá resultando a extrojeção da culpa indevida. A isto corresponde a “expulsão” do opressor de “dentro” do oprimido, enquanto *sombra* invasora. Sombra que, expulsa pelo oprimido, precisa ser substituída por sua autonomia e sua responsabilidade.[335]

---

[329] FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 120.

[330] FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 121.

[331] FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 122.

[332] Idem.

[333] FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p.123.

[334] A partir do exemplo brasileiro, a professora Roseli Fischmann nos alerta: “[…] é particularmente importante lembrar a grande chaga ainda presente na sociedade brasileira que é lembrada lamentavelmente apenas quando saem novas estatísticas, a cada tempo chaga social que, de um ponto de vista ético, relativiza as demais conquistas educacionais, colocando o conjunto das conquistas educacionais no patamar de meta-direitos e não direito pleno à educação. O Brasil lida ainda com uma taxa de analfabetismo de 10% do total da população, somando cerca de 14.1 mihões de brasileiros analfabetos, segundo dados da PNAD-2007. São dados ainda graves, situando o Brasil em uma posição relativamente baixa em nível regional e mundial.” FISCHMANN, Roseli. Direitos Humanos e Educação. In: GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos:* conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 210-211.

[335] FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*: saberes necessários à prática educativa. 35ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 83-84.

Diante disto, resta estabelecido um envolvimento crítico com a realidade circundante, a ser decifrada, des-codificada, des-velada. Possibilita-se negar a negação à qual somos submetidos (pensando junto à "comunidade de vítimas"), desarmar as tramas de uma exclusão difusa nos mais diferentes meios sociais, políticos, econômicos, culturais e jurídicos. *Conscientização* desde uma concepção dialógica, que se inicia por um diagnóstico da realidade da vida concreta[336]. Possíveis caminhos para uma Educação libertadora, justamente no sentido de um envolvimento direto com a realidade, realizando o diagnóstico desta, que se compromete em *transformá-la* dentro de um projeto abrangente de *libertação*.[337]

Esse movimento nos leva ao reconhecimento de que cada sujeito é um ser inacabado, em construção, marcado por traços de uma singularidade que vê na ação pedagógica libertadora uma ponte dinâmica de relações com aqueles que lhe são distintos, por isso, "ele é chamado a se humanizar, a buscar o Ser Mais, mediante uma práxis histórica em que ele é o sujeito."[338] É possível que pensemos, então, a humanização enquanto essa atividade de esforço conjunto com outros sujeitos – o humano é um ser de relações, como já nos alertara Freire. Algo nos move ao diálogo, nos retira do isolamento existencial, de um falso conforto baseado na indiferença, de uma comodidade a-política a respeito do mundo, e nos move em direção à integração com o coletivo, pois só assim reconhecemos em nós indícios de uma existência ao mesmo tempo única (com suas incompletudes, metas, esperanças, tristezas, desafios) e relacionada a cada outro sujeito do mundo. Esse

---

[336] "A investigação temática se faz, assim, um esforço comum de consciência da realidade e de autoconsciência, que a inscreve como ponto de partida do processo educativo ou da ação cultural de caráter libertador." Conforme: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p.115.

[337] É um processo que Freire passa a entender como *dialético*, em sua autocrítica realizada na obra *Ação Cultural para a Liberdade e Outros Escritos*, de 1975, em relação ao seu pensamento sobre *conscientização* expresso em *Educação como Prática da Liberdade*, de 1965. "Creio que algumas observações podem e devem ser feitas a partir destas reflexões [sobre o papel da conscientização]. Uma delas é a crítica que a mim mesmo me faço pelo fato de, em *Educação como Prática da Liberdade*, ao considerar o processo de conscientização, ter tomado o momento do desvelamento da realidade social como se fosse uma espécie de motivador psicológico de sua transformação. O meu equívoco não estava, obviamente, em reconhecer a fundamental importância do conhecimento da realidade no processo de sua transformação. O meu equívoco consistiu em não ter tomado estes pólos – conhecimento da realidade e transformação da realidade – em sua dialeticidade. Era como se desvelar a realidade já significasse a sua transformação." FREIRE, Paulo. *Ação Cultural para a Liberdade e Outros Ensaios*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 145.

[338] BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana:* Freire e Dussel. Ijuí: UNIJUÍ Ed., 1991. p. 102.

algo que nos move é a busca por um sentido vital, que nunca parece ser atingido, mas que nos mantém em movimento, nos leva ao *Outro* – que nos doa sentido; a quem doamos significado.[339]

Retomando o conceito inicial de *Exterioridade*, a partir do qual decidimos orientar algumas ideias iniciais, destacamos, conforme professor Boufleuer, que a abertura para a *Exterioridade*, significá-la, indica o reconhecimento do *Outro* como aquele que detém seu "próprio horizonte de sentido, como distinto, livre, incondicionado desde o meu mundo"[340], que, portanto, não existe para ser objetivado, mas para que escutemos sua voz reveladora e assumamos nossa *responsabilidade*.

Mas muitas vozes permanecem, ainda, em absoluto silêncio.

3.3. SOBRE DIREITOS HUMANOS, INCOMPLETUDES E IMPUREZAS

3.3.1. FUNDAMENTOS (QUESTIONÁVEIS) DOS DIREITOS HUMANOS

Tratar a temática dos Direitos Humanos exige um ir além das certezas cômodas e positivadas, que buscamos demonstrar ao longo do trabalho, em especial a desvalorização histórica dos movimentos sociais e populares na construção destes direitos[341]. Inúmeras já são as abordagens, da direita à esquerda, do silêncio às altas vozes, com variadas intensidades e intenções. Enquanto, por um lado, são vistos como discurso pré-fabricado e, tecnicamente, unânime, por outro, os Direitos Humanos geram inúmeros questionamentos a respeito de sua legitimidade, pretensamente, universal. Sustentam-se tradições a partir das proclamadas revoluções burguesas do século XVIII e seus grandes documentos históricos, como, por exemplo, a Declaração dos Direitos do Homem[342] e do Cidadão, de 1789 – até

---

339 Remetemos nosso(a) leitor(a) ao ponto *2.1. O OUTRO (QUE NOS INTERPELA, NOS RESPONSABILIZA E NOS TRAZ À VIDA)* no qual analisamos a concepção de *desejo* no pensamento de Levinas, que procura nos explicar a metafísica de um relacionamento com o *Outro*, como algo nunca alcançável plenamente, pois *desejo* não significaria a saciedade de uma *necessidade*.

340 BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana:* Freire e Dussel. Ijuí: UNIJUÍ Ed., 1991. p. 106.

341 Em especial, mencionamos o ponto *1.2. SOBRE REVOLUÇÕES*, no qual abordamos outros exemplos históricos na fundamentação dos Direitos Humanos, como a Revolução do Haiti.

342 As mulheres restaram historicamente excluídas de tais direitos e de sua efetivação oficial, pois estes foram conquistados por homens, para seu próprio benefício. Tal fato levou um grupo de

hoje vista como grande marco histórico e símbolo da universalidade dos Direitos Humanos. Passamos a defender discursos anacronicamente, e deixamos de analisar criticamente o que, de fato, representam em uma sociedade contemporânea de configurações extremamente diversas, em realidades concretas com outros desafios a serem enfrentados – falamos aqui, por exemplo, da América Latina e Caribe, da África, que sofrendo séculos de saques e exploração, defendem (oficialmente) discursos cunhados nas antigas metrópoles exploradoras, das quais a opressão segue sendo exercida de outras formas, mas com resultados ainda nefastos[343]. Entretanto, devemos estar atentos às palavras do uruguaio Eduardo Galeano, que servirão como ponto de partida para outra abordagem dos Direitos Humanos, quando escreveu: "os fantasmas de todas as revoluções estranguladas ou traídas, ao longo da torturada história latino-americana, emergem nas novas experiências, assim como os tempos presentes, pressentidos e engendrados pelas contradições do passado. *A história é um profeta com o olhar voltado para trás: pelo que foi e contra o que foi, anuncia o que será*."[344]

E nesse matiz histórico, como nova experiência a partir da *Exterioridade*, é que devemos nos saber como seres responsáveis por uma *libertação* que consolide espaços políticos, sociais, econômicos, legais e culturais de *resistência* e *transformação*.[345]

Justamente os fundamentos iluministas presentes nas antigas declarações, dos quais os atuais discursos dos Direitos Humanos se utilizam, é que devem ser postos em xeque.

---

mulheres, liderado por Olympe de Gouges, a escrever a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de 1791, como forma de defender o direito das mulheres e sua participação na sociedade. Dois anos após, a líder da luta pelo reconhecimento dos direitos da mulher foi guilhotinada.

[343] Acompanhar discussão acerca de *neocolonialismo* em *2.3. A CORAGEM QUE EMERGE DA ALTERIDADE*.

[344] GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Tradução de Galeano de Freitas. 48ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 24.

[345] Esse posicionamento que defendemos deve estar alerta para o fato de que "**somente os seres que podem refletir sobre sua própria limitação são capazes de libertar-se desde, porém, que sua reflexão não se perca numa vaguidade descomprometida, mas se dê no exercício da ação transformadora da realidade condicionante**. Desta forma, *consciência de* e *ação sobre* a realidade são inseparáveis constituintes do ato transformador pelo qual homens e mulheres se fazem seres de relação. A prática consciente dos seres humanos, envolvendo reflexão, intencionalidade, temporalidade e transcendência, é diferente dos meros contatos dos animais com o mundo." (grifo nosso) FREIRE, Paulo. *Ação Cultural para a Liberdade e Outros Ensaios*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 66.

> Precisamente la Iluminación, raíz de nuestro liberalismo, se entiende como recuperación de la tradición grecorromana. En cierto sentido tiene razón. Ella vuelve a enterrar al ser humano como sujeto, sustituyéndolo por el individuo propietario. Luego tiene razón en cuanto entierra de nuevo el sujeto que había vuelto a aparecer en la filosofía del Renacimiento (Nicolás de Cusa, Rabelais, Francisco de Mirándola, Giordano Bruno, Leibniz, Pascal). Sin embargo, lo entierra por el individuo, no por la polis o el cosmos de la stoa. La tradición grecorromana sirve para el propósito de volver a enterrar al ser humano como sujeto. No obstante, el sujeto aparecido en la tradición judía-cristiana ya no se puede enterrar por polis o cosmos alguno. Por ende, su negación lleva al individualismo liberal. Sin duda, ambas posiciones, la del Renacimiento y la de la Iluminación, se gestan durante la Edad Media europea.[346]

Vivemos, de fato, relações ditadas por um individualismo competitivo, estimulado por uma corrida na qual vence aquele que *tem* mais, dentro da lógica de um capitalismo apoiado nos grandes mercados, em transações de capital das grandes corporações transnacionais[347]. A propriedade de um escravo, por exemplo, foi até o século XIX assegurada por legislações protetoras, acima de tudo, do direito de possuir, dominar, tomar para si, acima de qualquer direito à integridade física, à

---

[346] HINKELAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003. p. 103.

[347] Gostaríamos de esclarecer uma breve genealogia desta ideia de um *individualismo* exacerbado marcado pelas "leis" do mercado capitalista a partir do pensamento de Hinkelammert. Para ele "[…] la sociedad burguesa reproduce el despotismo y la intolerancia contra los cuales se levantó al levantarse contra el despotismo y la intolerancia de la sociedad feudal anterior a ella. **El colonialismo con sus destrucciones de todas las culturas no-burguesas, genocidios y etnocidios en el mundo entero, el trabajo forzado de siglos de esclavitud liberal, la guillotina de la Revolución Francesa y la masacre de la comuna de París, forman un gran conjunto que atestigua este despotismo e intolerancia de la cultura burguesa.** Las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII formulan magníficamente este hecho**. Hoy con el proyecto de acumulación global del capital, regresa esta imposición de los derechos humanos de las declaraciones del siglo XVIII en términos más extremos aún.** Las teorías del 'public choice' de los EE.UU. tratan el derecho propiedad como derecho que jerarquiza todos los derechos humanos y, además, no toleran derechos humanos sino como derivación directa del derecho de propiedad. **Los propios derechos a la integridad del cuerpo son reducidos al derecho de propiedad sobre el cuerpo, a la vez que los derechos de ciudadanía son reducidos al derecho a la propiedad sobre el ejercicio del poder en un territorio nacional.** Al amparo de esta reducción de todo derecho humano al derecho de una institución sacralizada, **han emergido los grandes poderes de las burocracias privadas de las empresas, los cuales empujan la política de la acumulación global del capital**. Son poderes sin ningún control que se imponen al control público, marginan a los ciudadanos, no se someten a ningún voto democrático sino dictan las políticas que los gobiernos deben seguir, controlan absolutamente los grandes medios de comunicación contrapeso alguno, y destruyen la naturaleza como les conviene a sus cálculos de poder. Imponen a todo el mundo un pensamiento único, dogmático y tautológico al mismo tiempo." (grifo nosso) HINKELAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003. p. 105-106.

Destacamos, também, análise do teólogo e professor universitário Leonardo Boff, que denuncia o sofrimento humano causado pelo sistema neoliberal de exploração da força de trabalho humana, que tem levado a um aumento da manifestação de doenças psicológicas e da taxa de suicídio. *Crise Neoliberal e Sofrimento Humano*. Disponível em: <http://www.socialismo.org.br/portal/questoes-sociais/113-artigo/1857-crise-neoliberal-e-sofrimento-humano> Acesso em: 08 jan. 2011.

dignidade humana.[348] O Haiti, à época colônia francesa, pode nos servir de exemplo sobre essa concepção de direitos. Interessante notar a ironia histórica das datas, pois a Revolução Haitiana[349] teve início dois anos (em 1791) após eclodir a Revolução Francesa, entretanto, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade apregoados por esta não valiam para os habitantes das colônias! Corajosamente, os escravos se levantaram contra tamanha incoerência[350] e fizeram do Haiti o primeiro país latino-americano a se declarar independente. Entretanto, devido à reação francesa, que entendia isso tudo como uma perda de propriedades, em especial de escravos e açúcar, exigiu uma gigantesca indenização em dinheiro.[351]

A Revolução Haitiana nos revela o outro lado da tríade *liberdade-igualdade-fraternidade* proclamada pela Revolução Francesa. Diante disso, alguns questionamentos nos parecem fundamentais, a fim de rever alguns discursos entendidos como indiscutíveis, como: para quem eram, verdadeiramente, válidos aqueles princípios; e de que forma fundamentar o atual discurso dos Direitos Humanos em marcos como esses interfere em sua concepção prática em uma sociedade globalizada que se pauta, ainda hoje, pela exclusão de muitos em função do lucro de pouquíssimos?

---

[348] Ver, também, nota de rodapé n. 108. Fazemos referência aqui a Stephen Holmes, constitucionalista estadunidense, que em seu ensaio sobre a análise e conceituação da ideia de regras-mordaça no debate constitucional, nos demonstra como o fato de se ter um escravo gerava uma proteção bastante sólida do direito de propriedade de seus *proprietários* nos Estados Unidos do século XIX. Quando analisa a questão da escravidão e sua polêmica diante do Direito Constitucional, cita o caso dos debates anteriores à abolição da escravatura nos Estados Unidos e argumenta que "los propietarios de esclavos tenían un derecho privado, garantizado por la Constitución, de conservar su propiedad." HOLMES, Stephen. Las Reglas Mordaza o la Política de Omisíon. In: ELSTER, Jon; SLAGSTAD, Rune. *Constitucionalismo y Democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 66. Em que pese o autor citado tratar a temática para exemplificar momentos em que determinados temas não devem ser tratados no debate legislativo e constitucional, sob a ameaça de gerar grande instabilidade política – daí a noção de regras-mordaça (aquelas que evitam esse debate), fizemos menção a ele para demonstrar como a proteção a determinados direitos, por uma concepção liberal-iluminista dos Direitos Humanos, justificou, conforme entendemos, agressões à igualdade e à dignidade humanas.

[349] Retomamos aqui a análise do ponto *1.2.1. BREVE EXCURSO SOBRE A REVOLUÇÃO HAITIANA*.

[350] Ainda de acordo com Galeano, "num só mês, em setembro, duzentas plantações de cana foram tomadas pelas chamas; os incêndios e os combates sucederam-se sem trégua à medida que os escravos insurretos empurravam os exércitos franceses até o oceano. Os barcos zarparam carregando cada vez mais franceses e cada vez menos açúcar. A guerra derramou rios de sangue e devastou as plantações. Foi longa. O país, em cinzas, ficou paralisado; em fins do século a produção caiu verticalemente." GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Tradução de Galeano de Freitas. 48ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 91.

[351] Aprofundamos a questão a respeito das consequências geradas sobre o Haiti com a exigência de tal indenização em *1.2.1. BREVE EXCURSO SOBRE A REVOLUÇÃO HAITIANA* e destacamos, também, a análise trazida na nota de rodapé n. 110.

Não se quer aqui defender a implosão do Direito[352], acusando-o de ser, unicamente, uma ferramenta de dominação e opressão. Pelo contrário, buscamos aqui uma abordagem crítica do Direito, em especial dos Direitos Humanos e sua Filosofia, que re-veja e re-construa sua significação, justamente na crença de despertar uma participação política e ativa da sociedade na construção de tais discursos, especificamente a partir dos movimentos sociais e populares, que expressam as maiores injustiças praticadas sobre a *vida concreta* de diversas comunidades, de diversos grupos excluídos e oprimidos.

Neste sentido, nos aproximamos do pensamento do professor Antonio Carlos Wolkmer quando pensa em uma Filosofia Jurídica desde os Direitos Humanos para a América Latina, para quem

> Em suma, nessas condições norteadas por uma Filosofia Jurídica crítico-libertária, **as práticas de juridicidade evadem-se do individualismo sistêmico de dominação para transformarem-se em instrumento democrático-pedagógico de mudança**. Essa filosofia jurídica da alteridade, incorporando as necessidades fundamentais (liberdade, justiça, vida digna e direitos humanos) dos novos sujeitos, possibilita a verdadeira descoberta do Outro, um Direito que revela acima de tudo a dignidade do Outro, que o respeita e o protege. O Direito voltado para a libertação deixa de legitimar e assegurar o interesse dos setores sociais dominantes "(…) para transformar-se no instrumento vivo de humanização da sociedade latino-americana".[353] (grifo nosso)

Para tanto, nos valemos da concepção de *saber estratégico* apresentada pelo professor Flores, que o entende como uma superação de um *saber sistemático*, ou seja, "que não somente fique nos efeitos ou nas conseqüências das atividades e discursos sociais, mas que se aprofunde nas causas deles e nos traga argumentos para atuar e gerar disposições críticas e antagonistas em face da estrutura ou da ordem social hegemônica."[354] Esse chamado *saber estratégico* se apresenta, inclusive, como um resultado da interlocução entre os Direitos Humanos e uma Educação para a *Exterioridade*, como apresentada anteriormente.

---

[352] Conforme expressão utilizada pela Professora Doutora Vera Karam de Chueiri durante comunicação no dia 21/01/2010, em palestra no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, acerca de uma crítica à ideia do Direito Alternativo.

[353] WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos da Crítica no Pensamento Político e Jurídico Latino-Americano. In: _____ (Org.). *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 39-40.

[354] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 101.

3.3.2. DA LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE

Diante das ideias já referenciadas, é importante nos fazermos conscientes, também, das noções de liberdade, igualdade e fraternidade desde uma realidade atenta à *produção, reprodução e desenvolvimento da vida* concreta[355], conforme o dever ético de que nos fala Dussel[356]. E, assim, re-estabelecer conceitos contextualizados de Direitos Humanos, em seus aspectos cultural, político e social, criticamente analisados. A *liberdade* passa a ser uma *liberdade positiva e coletivista*, a *igualdade* centrada em sua *materialidade* e a *fraternidade* fortalecida em noções de *solidariedade* e *emancipação*.

Como já nos alertara o professor Warat:

> É preciso tentar pensar os Direitos Humanos desde outros lugares menos carregados de certezas, menos propensos a veicular ideias convencionadas, como se fossem convencionadas desde sempre e por tanto verdades e não mais convenções. Um modo dissimulado de disfarçar opiniões e projeções dos que detém o poder de dizer ou de fazer. É preciso procurar uma prática e uma sabedoria sobre os Direitos Humanos desde um frescor virginal, com a frescura das crianças, com o saber de um devir nômade. Um retorno consciente à errância primordial com o que o homem se constituiu homem em e com alteridade. A fuga de um enclausuramento que a modernidade impôs sem adverti-lo. Um deixar-se levar para produzir o imprevisível pela diferença.[357]

Assim, a partir desta advertência e na busca de outros sentidos que revelem e reforcem a força da *alteridade* é que buscamos outras aproximações com os Direitos Humanos.

O sentido de liberdade caminha, então, na direção de um critério positivo, no sentido de "[…] que minha liberdade (de reação cultural) começa onde começa a liberdade dos demais; por isso não tenho mais remédio que *me comprometer* e *me*

---

[355] A respeito da expressão, consultar nota de rodapé n. 132.

[356] "[...] as *ações devidas* (que são as eticamente 'necessárias' ao cumprimento das exigências humanas *básicas*: materiais – de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano – ou formais – desde o respeito da dignidade de todo sujeito ético até a participação efetiva e simétrica dos afetados nas decisões)." Conforme DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 272.

[357] WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 113-114.

responsabilizar [...] com a criação de condições que permitam a todas e a todos 'pôr em marcha' contínua e renovadamente 'caminhos *próprios* de dignidade'".[358] É, portanto, positiva no sentido de uma construção coletiva, porque atenta à alteridade, ao *Outro*, com quem nos relacionamos dialogicamente, em contraposição à ideia de que a liberdade de um *termina* onde começa a de outro.

Liberdade que guarde em si, então, a pulsão pela *alteridade*, no sentido de fundar e estabelecer a *libertação* da "comunidade de vítimas". A liberdade aqui se confunde com *solidariedade*, como veremos a seguir, pois o ser em sociedade (e, em especial, o ser em luta por uma sociedade melhor) não se basta em si, não é livre sozinho, mas constrói a liberdade coletivamente. Obviamente não desvalorizamos e tampouco negamos a necessidade de um fortalecimento em cada indivíduo de sua concepção de mundo, daquilo que lhe move, mas entendemos que isto só concretizará seu sentido a partir da relação com o *Outro*, que é quem nos revela a nós mesmos. E estas relações só fazem sentido, só ocorrem quando baseadas na *liberdade positiva*, ou seja, aquela na qual ninguém busca dominar ninguém.

E aqui mencionamos Paulo Freire, que a respeito da prática da liberdade[359] nos ensina:

> A ação libertadora, pelo contrário, reconhecendo esta dependência dos oprimidos como ponto vulnerável, deve tentar, através da reflexão e da ação, transformá-la em independência. Esta, porém, não é doação que uma liderança, por mais bem-intencionada que seja, lhes faça. Não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é libertação de homens e não de

---

[358] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 114.

[359] Gostaríamos, ainda, destacar a análise feita por Freire a respeito das práticas concretas dos movimentos sociais e populares, e mais especificamente dos movimentos camponeses, que demonstram, a nosso ver, a concepção de *liberdade positiva*, enquanto luta concreta, da qual falamos aqui. "O Movimento dos Sem-Terra, tão ético e pedagógico quanto cheio de boniteza, não começou agora, nem há dez ou quinze, ou vinte anos. Suas raízes mais remotas se acham na rebeldia dos quilombos e, mais recentemente, na bravura de seus companheiros das Ligas Camponesas que há quarenta anos foram esmagados pelas mesmas forças retrógradas do imobilismo reacionário, colonial e perverso. O importante porém é reconhecer que os quilombos tanto quanto os camponeses das Ligas e os sem-terra de hoje todos em seu tempo, anteontem, ontem e agora sonharam e sonham o mesmo sonho, acreditaram e acreditam na imperiosa necessidade da luta na feitura da história como '**façanha da liberdade**'. No fundo, jamais se entregariam à falsidade ideológica da frase: 'a realidade é assim mesmo, não adianta lutar'. Pelo contrário, apostaram na intervenção no mundo para retificá-lo e não apenas para mantê-lo mais ou menos como está." FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação*: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 60.

> "coisas". Por isto, se não é autolibertação – ninguém se liberta sozinho –, também não é libertação de uns feita por outros.[360]

Quanto à fraternidade, devemos afastar sua concepção de uma visão ingênua e neutra, e dotá-la de um significado *político*. De tal modo, pensa-se aqui em uma fraternidade construída em uma ação aberta ao debate, com a concepção de um espaço público para realizá-lo, ou seja, uma fraternidade concebida não no isolamento individualista, mas sim no suporte às identidades coletivas.[361] Um conceito no qual "[…] não se escondem propostas de tolerância abstratas, mas impulsos concretos de 'solidariedade' e de 'emancipação' que permitem a elevação de todas as classes domésticas ou civilmente subalternas à condição de sujeitos plenamente livres e iguais".[362] Os conceitos de *solidariedade* e *emancipação* dizem respeito, portanto, a um projeto emancipatório pautado em uma Educação *política*[363], em contraposição a uma cínica neutralidade assumida, muitas vezes, em diversos discursos, inclusive, no dos Direitos Humanos. São termos que simbolizam o compromisso com "[…] a queda de todas as barreiras de classe derivadas dos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano."[364]

Compartimos a ideia de Enrique Dussel, para quem a *solidariedade* representaria a superação da fraternidade ou tolerância. Estaria para além da *tolerância*,

---

[360] FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 60.

[361] Nesse sentido, interessante o pensamento da professora Chantal Mouffe, quando critica o entendimento racionalista e individualista do liberalismo em relação ao debate político, que, consequentemente, exclui o pluralismo da ideia de democracia. Mais especificamente, o segundo capítulo (Politics and the Political) de: MOUFFE, Chantal. *On the Political*. New York: Routledge, 2008.

[362] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 115.

[363] Paulo Freire sempre esteve preocupado em frisar a importância de se encarar a Educação como uma práxis política. "Na medida em que compreendemos a educação, de um lado, reproduzindo a ideologia dominante, mas, de outro, proporcionando, independentemente da intenção de quem tem o poder, a negação daquela ideologia (ou o seu desvelamento) pela confrontação entre ela e a realidade (como de fato está sendo e não como o discurso oficial diz que ela é), realidade vivida pelos educandos e pelos educadores, percebemos a inviabilidade de uma educação neutra. A partir deste momento, falar da impossível neutralidade da educação já não nos assusta ou intimida. É que o fato de não ser o educador um agente neutro, não significa, necessariamente, que deve ser um manipulador. A opção realmente libertadora nem se realiza através de uma prática manipuladora nem tampouco por meio de uma prática espontaneísta. O espontaneísmo é licencioso, por isso irresponsável. **O que temos de fazer então, enquanto educadoras ou educadores, é aclarar, assumindo a nossa opção, que é política, e sermos coerentes com ela, na prática.**" FREIRE, Paulo. *A Importância do Ato de Ler:* em três artigos que se completam. 48ª ed. São Paulo: Cortez, 2006. p. 25.

[364] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 115.

que representa o respeito pelo tempo do outro, mas não se envolve com este, e, por isso, resta sendo uma relação passiva. E para além da *fraternidade* por resultar em um envolvimento de *responsabilidade* e *reconhecimento* das vítimas de um sistema opressor, posicionamentos não representados por uma visão de *fraternidade* que, como a *tolerância*, não guarda em si uma noção de pulsão pela *alteridade*, ou seja, que se engaje em uma luta pela validade prática da justiça junto à "comunidade de vítimas". E como afirma a professora Roseli Fischmann, em sua engajada teoria e prática em um ensino libertador, "a ênfase na fraternidade seria ênfase no mesmo, no homogêneo, reduzindo a pluralidade à singularidade."[365]

A *solidariedade* é ativa "[…] positiva, creativa, responsable por el otro. No solo lo tolera; ahora lo asume, se pone en su lugar (sustitución), es responsabilidad por el otro como otro (mas allá también del reconocimiento del otro como igual, en una mera justicia intrasistémica)."[366] E este envolvimento se manifesta, justamente, na tomada de posição diante das lutas dos movimentos sociais e populares[367], diante das lutas de emancipação (entendidas no sentido de *libertação*, ou seja, que se empreendem para além do sistema da *Totalidade*[368]).

> Con respecto a la víctima ya la tolerancia no tiene sentido. Se puede tolerar al miembro opuesto del mismo sistema, mientras no ponga en cuestión la

[365] FISCHMANN, Roseli. Constituição Brasileira, Direitos Humanos e Educação. *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, v. 14, n. 40, p. 156-167, jan./abr. 2009. p. 157.

[366] DUSSEL, Enrique. *Deconstrucción del concepto de tolerancia* (*de la intolerancia a la solidaridad*). Disponível em: <http://www.enriquedussel.org/txt/tolerancia-dussel.pdf> Acesso em: 04 nov. 2010. p. 5.

[367] Como anota Freire: "Solidarizar-se com estes [oprimidos] é algo mais que prestar assistência a trinta ou a cem, mantendo-os atados, contudo, à mesma posição de dependência. Solidarizar-se não é ter a consciência de que explora e 'racionalizar' sua culpa paternalisticamente. A solidariedade, exigindo de quem se solidariza que 'assuma' a situação de com quem se solidarizou, é uma atitude radical. Se o que caracteriza os oprimidos, como 'consciência servil' em relação à consciência do senhor, é fazer-se quase 'coisa' e transformar-se, como salienta Hegel, em 'consciência para outro', a solidariedade verdadeira com eles está em *com* eles lutar para a transformação da realidade objetiva que os faz ser este 'ser para outro'." FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 39-40.

[368] "[…] Quando uma comunidade científica se defronta com um mundo vigente, com um horizonte estabelecido de fatos, objetos e explicações ou interpretações compreensivas, a partir do seio da experiência de uma comunidade de vítimas, grupos oprimidos, excluídos, que tomaram consciência da sua negatividade e começaram a formular uma utopia futura possível, a 'novidade' do fato é agora *crítica*, pois o 'interesse' que tende à utopia, como projeto de libertação, abre um tipo novo de horizonte a fatos ou objetos agora pela primeira vez observáveis a partir desse interesse, não só emancipador, mas libertador." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 451. Consultar, também: MOTTA, Felipe Heringer Roxo da; PAZELLO, Ricardo Prestes. *Libertação e Emancipação*: uma revisão conceitual para a América Latina. Disponível em: <http://www.nepe.ufsc.br/controle/artigos/artigo64.pdf> Acesso em: 08 jan. 2011.

> hegemonía del primero. Pero no tiene sentido tolerar a la víctima del sistema cuyo poder se ejerce. A la víctima no se la tolera; se colabora con él a dejar de ser víctima. La indiferencia negativa de la tolerancia es inapropiada como actitud ante la víctima que sufre los efectos negativos del sistema. Es en este sentido que la solidaridad con las víctimas está más allá de la Ilustración y la Modernidad; pero aún está más allá de la posición de los postmodernos, porque la solidaridad no puede ser meramente fragmentaria, débil, escéptica, esteticista. La solidaridad es universal, en referencia a todas las Diferencias (a la alteridad de la mujer violada, de las razas discriminadas, las clases explotadas, los países periféricos poscoloniales oprimidos, las tercera edad excluidas en los asilos, las generaciones futuras que recibirán una tierra exterminada…).[369]

A igualdade, por fim, ressalta o aspecto social dos Direitos Humanos e revela, talvez de forma mais explícita, as exclusões concretas do sistema econômico-político vigente. Então, o conceito de igualdade formal, ao qual estamos acostumados, necessita ser alargado em direção a uma (des)igualdade material, ou seja, aos aspectos materiais, à vida concreta dos sujeitos, que sirva como parâmetro para pensarmos o Direito[370]. Afinal, "os direitos não funcionarão por si próprios, nem serão implementados unicamente a partir do trabalho jurídico. É necessário fazê-los atuar criando as condições econômicas e culturais que nos permitam efetivar a

---

[369] DUSSEL, Enrique. *Deconstrucción del concepto de tolerancia* (*de la intolerancia a la solidaridad*). Disponível em: <http://www.enriquedussel.org/txt/tolerancia-dussel.pdf> Acesso em: 04 nov. 2010. p. 6-7.

[370] Neste sentido pensamos, por exemplo, a implementação de uma política de cotas para negros, indígenas, pessoas com deficiência e pobres para acesso ao ensino superior e ao mercado de trabalho, como uma forma de, a partir da realidade concreta denunciadora de exclusões históricas e contínuas, utilizarmos o Direito como ferramenta *transformadora*. Mas para que uma *transformação*, de fato, ocorra, tais políticas devem estar em constante diálogo com os movimentos sociais e populares, para que sejam sempre re-pensadas e aperfeiçoadas a partir daqueles que sofrem diretamente as exclusões, ou seja, para que sejam construídas *desde baixo*, em um movimento político popular. Assim, pensamos a *igualdade* como estando referenciada nas desigualdades materiais presentes na vida concreta dos pobres, para que a partir disso sejam concretizados *novos direitos transformadores* desta realidade, em um processo dialético de intensa participação popular.

Remetemos o(a) leitor(a) a alguns textos que sirvam de referência sobre o tema: (i) CÔRTES, Sara da Nova Quadros. Controle Social e Ações Afirmativas: em busca de novos paradigmas para ação política transformadora. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org.) (et al.). *Educando para os Direitos Humanos*: pautas pedagógicas para a cidadania na universidade. Porto Alegre: Síntese, 2004. p. 119-125; (ii) SOUZA, Édson Santos de. A Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Combate ao Racismo no Brasil. In: GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*: conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 153-171.

Ver, também, análise a respeito da Turma Especial de Graduação em Direito para Beneficiários da Reforma Agrária, na Universidade Federal de Goiás, que foi questionada por ação civil pública do Ministério Público Federal (n. 2008.35.00.013973-0, Seção Judiciária de Goiás da Justiça Federal). Trata-se de ação afirmativa referente a uma grande parte da população brasileira, a de campesinos(as). Consultar: SANTOS, Diorlei dos; SIQUEIRA, José do Carmo Alves; DAVID, Natanael; CAMILO, Odair Onofre Gomes. *Ações Afirmativas e a Legitimidade Constitucional:* O Caso da Turma de Direito da UFG. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/downloads/trabalhosVen-contro/gt9/gt09p05.pdf> Acesso em: 01 nov. 2010.

liberdade positiva e a fraternidade emancipadora."[371] De tal forma, o *jurídico* não pode se afastar do *econômico-social*, pois ao agir assim, reduz o direito a formalismos sem aplicação efetiva e negligencia seu papel transformador, pois se esquece da realidade concreta, permeada por exclusões.

Diante da re-análise desses conceitos, com sua aproximação à vida concreta dos sujeitos – olhar as exclusões, carências materiais básicas, violência e injustiça sistemáticas –, concluiremos o quão danosa é a abstração de conceitos no discurso dos Direitos Humanos. Liberdade, fraternidade e igualdade reduzidas a um formalismo universalizante e a um anacronismo histórico[372] retiram dos Direitos Humanos o potencial de estes serem utilizados como ferramenta de *empoderamento*[373] popular, com a discussão política do Direito.

---

[371] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 115.

[372] Ver ponto *2.3. A CORAGEM QUE EMERGE DA ALTERIDADE*, no qual tratamos esta ideia a partir do pensamento do professor Balakrishnan Rajagopal.

[373] Utilizaremos esta expressão conscientes dos alertas feitos pelo educador Paulo Freire, que em seu livro-diálogo *Medo e Ousadia*, fruto de debates desenvolvidos com o professor estadunidense Ira Shor durante a década de 80, nos fala: "Meu medo de usar a expressão *empowerment* é que algumas pessoas acham que essa prática ativa a potencialidade criativa dos alunos, e então está tudo terminado, nosso trabalho está arruinado, liquidado! […] Pode fazer com que a situação pareça muito fácil, quando não é. […] O que quero dizer é que esse nível de autonomia não é suficiente para torna-los [aqui Freire fala dos(as) alunos(as), mas também podemos pensar em diversos atores sociais, como movimentos sociais e populares, organizações da sociedade civil] aptos a efetuar as transformações radicais necessárias à sociedade brasileira. […] Mesmo quando você se sente, indivual-mente, *mais* livre, se esse sentimento não é um sentimento *social*, se você não é capaz de usar sua liberdade recente para ajudar os outros a se libertarem através da transformação global da sociedade, então você só está exercitando uma atitude individualista no sentido do *empowerment* ou da liberdade. […] **Enquanto que o *empowerment* individual ou o *empowerment* de alguns alunos, ou a sensação de ter mudado, não é suficiente no que diz respeito à transformação da sociedade como um todo, é *absolutamente necessário* para o processo de transformação social**. Está claro? O desenvolvimento crítico desses alunos é fundamental para a transformação radical da sociedade. **Sua curiosidade, sua percepção crítica da realidade são fundamentais para a transformação social, mas não são, por si sós, suficientes**." (grifo nosso) FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e Ousadia*: o cotidiano do professor. Tradução de Adriana Lopez. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 70-71 (Conforme a versão digital disponível em: <http://portal.ma.gov.br/portal/saf/arquivos/view/ater/livros/Medo_e_ousadia.pdf>).

E Freire trabalha, também, com a noção de um *empowerment* social: "Outra coisa a dizer é que quando minha compreensão de *empowerment* está ligada às classes sociais, não estou querendo reduzir tudo às classes, como fazem alguns marxistas estreitos. […] A questão do *empowerment* da classe social envolve a questão de como a classe trabalhadora, através de suas próprias experiências, sua própria construção de cultura, se empenha na obtenção do poder político. **Isto faz do *empowerment* muito mais do que um invento individual ou psicológico. Indica um processo político de classes dominadas que buscam a própria liberdade da dominação, um longo processo histórico de que a educação é uma frente de luta**." (grifo nosso) FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e Ousadia*: o cotidiano do professor. Tradução de Adriana Lopez. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 72. (Conforme a versão digital disponível em: <http://portal.ma.gov.br/portal/saf/arquivos/view/ater/livros/Medo_e_ousadia.pdf>).

3.3.3. UNIVERSALISMO vs. PARTICULARISMO*;* ABSOLUTISMO *vs. RELATIVISMO?*

Outro ponto sensível da teoria e prática dos Direitos Humanos diz respeito à defesa do universalismo de seus valores e conteúdo – alguns dos quais já acima discutidos, a exemplo da tríade liberdade, fraternidade e igualdade.

Primeiramente, aportamo-nos na análise realizada pelas professoras Claudia Mahler e Reetta Toivanen[374], ambas professoras e pesquisadoras do projeto "Teaching Human Rights in Europe"[375]: "[…] wollen wir betonen, dass Menschenrechte aber nicht absolut sind: Es gibt nicht nur einen richtigen Weg, die gleichen Standards zu erreichen. Für uns bedeutet dies aber keineswegs eine Relativierung der Menschenrechte, sondern eher eine kontext-sensible Umsetzung."[376] O professor Herrera Flores também argumenta no sentido de que "[…] aceitar uma posição relativista não supõe afirmar a igual validade de todos os pontos de vista, mas sim a importância do contexto e das experiências discrepantes."[377] Nesse sentido, as duas autoras apontam, inclusive, questionamentos sobre o próprio uso das expressões *universalismo* e *relativismo*, e

---

Assim, esta expressão, traduzida em português como "empoderamento", será por nós utilizada conforme a visão de Freire, ou seja, levando em consideração sua etapa individual, mas antes de tudo, enquanto elemento de um projeto político maior de *libertação* por parte dos oprimidos.

Inclusive, a professora Ana Maria Araújo Freire, que fora casada com Paulo Freire, alertou, durante o "XII Fórum de Estudos: leituras de Paulo Freire", realizado de 20 a 22 de maio de 2010, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), em Porto Alegre, que a noção "empoderamento" não integra propriamente o pensamento de Paulo de Freire. Para ela, Freire somente pensou a respeito quando perguntado durante suas conversas com Ira Shor, que resultou na obra *Medo e Ousadia*.

[374] Agradeço o acesso a esta obra à Professora Doutora Vera Karam de Chueiri, que foi pesquisadora-visitante junto ao "MenschenrechtsZentrum der Universität Potsdam" ("Centro de Direitos Humanos da Universidade de Potsdam"), na Alemanha, durante o inverno de 2007, à época coordenado pela Professora Doutora Claudia Mahler.

[375] O projeto "Teaching Human Rights in Europe" ("Ensinando Direitos Humanos na Europa") iniciou em 2003 e foi finalizado em 2006. Esteve sob a coordenação de Anja Mihr, além de ambas as professoras mencionadas.

[376] "[...] Gostaríamos de enfatizar, que os Direitos Humanos não são absolutos: não há somente um caminho certo para alcançar os mesmos padrões. Para nós isso não significa, entretanto, uma relativização dos Direitos Humanos, mas sim uma aplicação sensível ao contexto." MAHLER, Claudia; TOIVANEN, Reeta. *Menschenrechte im Vergleich der Kulturen*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2006. p. 39.

[377] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 145.

acreditam que não há uma contraposição entre ambas, pois *relativismo* seria uma concepção oposta à noção de *absolutismo*, e não à de *universalismo*. [378] De fato, relativiza-se o que é absoluto, e nesse momento passa-se a demonstrar uma incompletude, impureza de determinada prática ou discurso. Já a oposição ao *universalismo* estaria na concepção de algo local, particular.

A partir destas interpretações, vale considerar, ainda, o seguinte argumento de Mahler e Toivannen, para quem:

> Mit dem Universalismus der Menschenrechte werden zwei Aspekte angesprochen. Einerseits ist jegliche Differenzierung zwischen unterschiedlichen Geschlechtern, Hautfarbe, gesellschaftlichem Hintergrund oder aus anderem Grund verboten. Gleichzeitig ist damit gemeint, dass Menschenrechte überall in der Welt die gleiche Gültichkeit haben. Es stellt sich die Frage, wie weit man von universellen Menschenrechtsstandards sprechen kann. Das Verständnis dieser Rechte steht immer in einem engen Wechselspiel mit den jeweiligen sozioökonomischen und politischen Kontexten in denen sie ausgehandelt werden.[379]

O que nos leva a observar a importância em se considerar os contextos concretos nos quais buscamos efetivar os Direitos Humanos. Não há como defender o *universalismo*, sem condicioná-lo às especificidades sociais, econômicas, culturais, jurídicas e políticas de determinado país, comunidade. E, o mais importante, o *universalismo* só terá uma significação relevante para os Direitos Humanos, enquanto sua definição ocorrer "[…] em função da seguinte variável: o fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações na hora de construir um marco de ação que permita a todos e a todas criar as condições que garantam de um modo igualitário o

---

[378] A respeito da temática, consultar: GEERTZ, Clifford. *Distinguished Lecture:* Anti Anti-Relativism. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/2629449/Anti-AntiRelativism-by-Clifford-Geertz> Acesso em: 16 jan. 2010. Neste estudo, o antropólogo estadunidense busca rechaçar posições anti-relativistas, que acabam confundindo a verdadeira essência do debate acerca do relativismo, mas não o faz em defesa do relativismo em si, mas sim para chamar atenção à complexidade que devemos encarar na discussão acerca da ideia de diferentes *comportamentos humanos*.

[379] "Com o Universalismo dos Direitos Humanos dois aspectos serão abordados. Por um lado, diz respeito àquela proibição da diferenciação baseada em sexo, cor da pele, razões sociais ou outras. Ao mesmo tempo, remete à ideia de que os Direitos Humanos têm a mesma validade em todo o mundo. E apresenta-se a pergunta de quão longe se é possível ir para falar de padrões universais dos Direitos Humanos. A compreensão destes direitos depende sempre de uma estreita interação com os contextos políticos e sócio-econômicos nos quais eles serão negociados." MAHLER, Claudia; TOIVANEN, Reeta. *Menschenrechte im Vergleich der Kulturen*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2006. p. 41.

acesso aos bens materiais e imateriais que fazem com que a vida seja digna de ser vivida."[380]

Podemos pensar, então, em um *universalismo* que se encontre no particular, na realidade específica na qual serão pensados os Direitos Humanos. E neste sentido é que poderemos pensar em uma *contextualização cultural*. Como nos explica o professor Herrera Flores:

> En concreto, cuando hablamos *culturalmente* de contexto estamos haciéndolo de tres cosas estrechamente imbricadas: a) de las diferentes formas de producción de riqueza (y, por supuesto, de pobreza); es decir, de las circunstancias económicas de creación de valor. b) de las diferentes, jerárquicas y desiguales posiciones que ocupamos en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano; o, lo que es lo mismo, de las formas que adopta la explotación y la injusticia. c) de las diferentes formas de adaptarse a los dos elementos anteriores o de enfrentarse de un modo antagónico a las mismas; en otros términos, de la toma de posición política frente a la producción/extracción del valor y los procesos de explotación del hacer. A partir de la inserción en un "contexto" determinado, los seres humanos comienzan a reaccionar frente a los entornos de relaciones que en él priman, sea para reproducirlos, sea para transformarlos.[381]

Portanto, nessa perspectiva crítica dos Direitos Humanos, *universalismo* (reconhecer o processo de empoderamento[382] dos sujeitos, movimentos sociais ao redor do mundo) e *relativismo* (aceitar o diferente, outras perspectivas com diferentes abrangências) podem vir a ser entendidos como a afirmação da ação dos seres humanos na busca pela realização de seus desejos e necessidades vitais, ações estas que antecedem a positivação dos Direitos Humanos. Um compromisso anterior com a dignidade humana.

Justamente nesse movimento de busca pela dignidade humana, devemos levar em consideração a impureza e incompletude dos discursos acerca dos Direitos Humanos, momento em que se torna clara a necessidade de encararmos o mundo a partir de sua complexidade (impura, incompleta), sem termos a intenção de explicá-lo por completo, reduzindo-o a teorias fechadas.

---

[380] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 25.

[381] FLORES, Joaquín Herrera. Cultura y Derechos Humanos: la construcción de los espacios culturales. In: MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo (et al.). *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 252.

[382] Ver nota de rodapé n. 371.

3.3.4. VISÃO COMPLEXA!

Assim como nos lembra o professor Herrera Flores, "a polêmica dos direitos humanos no mundo contemporâneo está centrada em duas visões, duas racionalidades e duas práticas."[383] Por um lado, entende ele, há "[…] uma visão abstrata, vazia de conteúdos e referências com relação às circunstâncias reais das pessoas e centrada em torno da concepção ocidental de direito e do valor da identidade."[384] E, por outro, como se contrária à primeira, "uma visão localista na qual prevalece o próprio, o nosso com respeito ao dos outros e centrada em torno da ideia particular de cultura e do valor da diferença."[385] Duas visões de Direitos Humanos que tendem a se colocar uma acima da outra. A primeira resulta em práticas universalistas (o Direito passa a ser o garantidor da identidade comum) e da segunda resultam práticas particulares (a cultura garante a diferença). E assim, conclui o professor, "nem o direito, garantidor da identidade comum, é neutro; nem a cultura, garantidora da diferença, é algo fechado. O relevante é construir uma cultura dos direitos que acolha em seu seio a universalidade das garantias e o respeito pelo diferente[386]"[387], análise a ser feita ao assumirmos uma *visão complexa dos Direitos*

---

[383] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 155.

[384] Idem.

[385] Idem.

[386] Tratamos este tema já em *2.1. O OUTRO (QUE NOS INTERPELA, NOS RESPONSABILIZA E NOS TRAZ À VIDA)*. Aqui gostaríamos de reforçar a pertinência do uso da expressão *distinto*, em substituição a *diferente*, pela argumentação desenvolvida através do pensamento da Filosofia da Libertação. Como nos explica Celso Ludwig, "para Dussel, esse 'o mesmo' assinala que a diferença pensada pelos gregos opera tão-somente no interior do Todo já estabelecido, ao passo que o 'outro' (alteridade), como intrinsecamente novo, fica abolido da concepção helênica do Ser. É concebido como não-ser." Em LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 129. Nesse sentido, alienação é justamente o contrário da alteridade, é quando "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 lhe permitiu ser outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia." (grifo nosso) Conforme DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977. p. 58. Assim, o *distinto* pertence à *Exterioridade*, representa um comprometimento com a *alteridade*; já o *diferente*, porque visto a partir da *Totalidade*, é muitas vezes utilizado para representar uma superficial inclusão e respeito (em discursos de tolerância, populistas), mas que não levam a um respeito enquanto *Outro* com voz, com necessidades, direitos e deveres.

[387] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 156.

Humanos, comprometida com o que temos apresentado como vida concreta dos sujeitos.

A *complexidade*, enquanto posicionamento político-filosófico, distancia-se das tendências reducionistas, justamente por colocar-se fora de um centro interpretativo, que observa os fenômenos sociais com uma soberba científica e afasta-se do mundo real, operando diversas exclusões, negando a vida. Assim, afirmamos com Dussel:

> A negação da vida humana é agora nosso tema. O ponto de partida forte e decisivo de toda crítica [...] é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (como operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não-branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.), e a tomada de consciência desta negatividade.[388]

Portanto, enquanto constatamos tal negatividade, nos afastamos de uma visão central (em um movimento centrífugo), a qual cria, para si, a ilusão de uma imobilidade do mundo ao seu redor. De tal maneira, passamos a nos situar na periferia, enquanto esta nos revela uma multiplicidade de relações móveis, complexas. “Na verdade, tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado.”[389] Esse é o momento de *reconhecimento* da *complexidade* na qual estão inseridos os Direitos Humanos e de tal forma, não há como defender um discurso puro destes direitos, separados de uma ação prática transformadora.[390]

---

[388] DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 313.

[389] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 157.

[390] “Queremos resaltar la afirmación en el sentido de que los derechos humanos se han convertido en terreno estratégico de lucha social. Es aquí donde radica el uso alternativo del Derecho como uso alternativo de los derechos humanos. Los derechos humanos son Derecho, constituyen incluso, como derecho subjetivo, el analogado principal del Derecho; así que toda la carga de juridicidad de los derechos humanos constituye un arma de lucha precisamente por su vigencia, que se traduce en una búsqueda de vida digna para los miembros de la sociedad. […] En esta lucha social por los derechos humanos es también muy importante resaltar la confrontación respecto del alcance en la concepción misma de derechos humanos. Para el Estado y los sectores dominantes de la sociedad, los derechos humanos son sólo las libertades clásicas que solamente abarcan ciertos derechos civiles y políticos. En cambio, **para los grupos sociales que luchan por la vigencia plena de los derechos humanos, éstos tienen un alcance mucho mayor pues por derechos humanos se entiende además todos aquellos que implican una mejora sustancial en la calidad de la vida, y que son**

Os primeiros passos para concebermos essa conexão, concretizam-se, em nossa visão, com as práticas de uma Educação para a *Exterioridade*, como apresentado anteriormente. Pois reconhecer o enredamento do mundo e posicionarmo-nos diante dele enquanto sujeitos nele ativos (estar *no* mundo e *com* o mundo – em uma ação pautada por *solidariedade*), exige de nós uma conscientização, uma criticidade que nos desperte da passividade. Como explica o professor Herrera Flores, "ver o mundo desde a periferia, implica reconhecer que mantemos relações que nos mantêm amarrados tanto interna quanto externamente a tudo e a todos. A solidão do centro pressupõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias nos conduz ao diálogo e à convivência."[391]

Não devemos entender, entretanto, essa convivência plural e dialógica como algo imune a conflitos, uma vez que concebemos os discursos, como já dito, como impuros, ou seja, conflitantes, incompletos. E justamente pelo fato de não se negar o *distinto* é que poderemos pensar em um empoderamento popular[392], em uma participação democrática coletiva[393]. Em relação aos Direitos Humanos, é exatamente isso que nos permite pensá-los a partir de um multiculturalismo *crítico* ou *de resistência*.

Nesse sentido, o professor Boaventura de Sousa Santos trabalha com o debate acerca de uma concepção de multiculturalismo para os Direitos Humanos e apresenta alguns pressupostos como forma de re-pensar, transformar tais direitos em direção a um projeto cosmopolita[394]. Resumidamente, seriam eles: a) "a

---

derechos sociales, económicos y culturales." (grifo nosso) RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004. p. 215-216.

391 FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 157.

392 Ver nota de rodapé n. 371.

393 "[…] Se debe concebir la democracia como forma de gobierno y, a la vez, como sistema de convivencia, es decir, como un *proceso de vida*, como algo que debe y puede extenderse por todos y cada uno de los recovecos del tejido social, a todas y cada una de las relaciones sociales, tanto cotidianas, como institucionales que conforman un pueblo. Se trata de extender los derechos de organización y decisión a las células básicas de la existencia cotidiana de la población: la familia, el municipio, la universidad, los clubs sociales, etc., respetando y construyendo unos derechos que permiten de manera universal, el pleno reconocimiento como sujetos. Hay que dejar ya de apelar a la incapacidad ciudadana para justificar desconfiadas políticas restrictivas. Hay que dejar de confundir los intereses de grupo con los intereses de toda una sociedad." RÚBIO, David Sánchez. Acerca de la Democracia y los Derechos Humanos: De Espejos, Imágenes, Cegueras y Oscuridades. In: _____ (Coord.); FLORES, Joaquín Herrera (Coord.); CARVALHO, Salo de (Coord.). *Anuário Íbero-Americano de Direitos Humanos (2001/2002)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002. p. 76.

394 Como nos explica Boaventura: "Para mim, cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. Quer se trate de

superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural"[395]; b) "todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos"[396]; c) "todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana"[397]; d) "todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais amplo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras"[398]; e, por fim, e) "todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de vínculo hierárquico"[399], os princípios da diferença e da igualdade. Com isso, pretende salientar a incompletude de todas as culturas e demonstrar a necessidade do estabelecimento de um *diálogo intercultural*.

Ainda, Boaventura propõe que este diálogo ocorra pelo que se denominou *hermenêutica diatópica*[400], cujo objetivo "[…] não é, porém, atingir a completude –

---

populações hiperlocalizadas (e.g., os povos indígenas da cordilheira dos Andes) ou hipertransnacionalizadas (e.g., populações deslocadas pela guerra ou por grandes projetos hidrelétricos, imigrantes ilegais na Europa ou na América do Norte), estes grupos vivem a compressão do espaço-tempo sem terem sobre ela qualquer controle. O cosmopolitismo que defendo é o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a subalternização." SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 437.

[395] SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 441.

[396] SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 442.

[397] Idem.

[398] SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 442.

[399] Idem.

[400] Para Boaventura trata-se de um procedimento hermenêutico e "[…] baseia-se na ideia de que *topoi* [lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura] de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo." SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 444.

O autor nos esclarece, então, como esta forma de pensar nos possibilitaria alcançar percepções concretas e cita-nos um exemplo. "A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, que só pode ser adequadamente considerada em uma sociedade não hierarquicamente organizada." Idem. p. 447.

um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside o seu caráter diatópico."[401] Apresenta-se uma metodologia interpretativa, que poderá ser muito útil quando do trato nacional, internacional ou global de temáticas relacionadas aos Direitos Humanos. Estes entendidos como "[…] os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, nos permitindo abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela dignidade humana."[402]

A partir dessa perspectiva, conscientes, também, de que "[…] não basta rechaçar o universalismo, pois também é necessário denunciar que, quando o local se universaliza, o particular se inverte e se converte em outra ideologia do universal"[403], e na busca de um *diálogo intercultural*, com a configuração de um multiculturalismo *crítico*, assumimos o compromisso com uma visão complexa do real – desde uma ética crítica diante da vida negada –, realidade na qual nenhum ser humano é mais visto como ilegal, como, por exemplo, vemos acontecer reiteradamente no mundo contemporâneo com estratégias policiais e políticas de perseguição aos migrantes que se dirigem para os grandes centros econômicos mundiais – que constroem muros imensos, barreiras marítimas, burocracias infindáveis para afastá-los[404]; ou movimentos de trabalhadores rurais que ocupam terras ociosas para exigir direitos fundamentais como moradia, alimentação, educação, e recebem, inúmeras vezes, respostas violentas do Estado, através do corpo policial, ou esperam anos pela liberação de verbas e terras para cultivo.

---

[401] SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 444.

[402] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 169.

[403] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 164.

[404] Remetemos o leitor à análise feita por Hinkelammert, que nos revela alguns dados sobre a situação lamentável e o número de mortos na fronteira entre México e Estados Unidos, e entre a África e Europa. Ver: HINKELAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003. p. 97, nota de rodapé n. 9.

Trata-se de buscarmos uma *ecologia de saberes*[405], ou seja, aquilo que Boaventura apresenta como pensarmos e praticarmos as ciências humanas enquanto ferramentas que tornem visíveis outras realidades, outras concepções de vida e diversas maneiras de lidarmos com os problemas de exclusão, opressão e dominação sofridos por aqueles que vivem em condições materiais precárias. Neste sentido, o *diálogo intercultural* do qual falamos (mediado em grande medida por uma *hermenêutica diatópica*) transcenderia a própria visão de *cultura*, no sentido de agir, antes de tudo, a partir da *Exterioridade*, criando uma *responsabilidade* que nasce pela relação com o *Outro*. Passaria a ser denominado de um diálogo *intercultural* com pulsão *transcultural*, uma vez que está para além de qualquer redução meramente cultural e se importa com a vida concreta dos sujeitos oprimidos - localizados nos mais diversos rincões do planeta, da América Latina à Ásia.

O professor português afirma "[…] a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês."[406]

Nessa abordagem *intercultural*, *conexa à vida concreta dos sujeitos* e *crítica* dos Direitos Humanos está presente a preocupação com o *reconhecimento* do *Outro*, a negação operada diante da *alteridade*, mas, também, e necessariamente, a luta pelo empoderamento[407] desses excluídos do processo de tomada de decisões, que tem sua autonomia descartada. A apreensão crítica da realidade e o agir político popular estabelecem uma práxis dos Direitos Humanos voltada à valorização do sujeito humano como *sujeito concreto*.

---

[405] O sociólogo Boaventura trabalha, também, com outros conceitos que se agregam a esta *ecologia de saberes*, como a (i) *ecologia das temporalidades*; (ii) *ecologia do reconhecimento*; (iii) *ecologia da "transescala"*; e (iv) *ecologia das produtividades*. Todos buscam dar consistência ao que ele denomina de uma "Sociologia de Ausências", aquela que revele outras concepções de mundo, outras práticas sociais desvalorizadas pela ciência formal e academicista. Para maiores detalhes sobre cada *ecologia*, consultar o primeiro capítulo ("A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes") em SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. Tradução de Mouzar Benetido. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 17-49.

[406] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. Tradução de Mouzar Benetido. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 32-33.

[407] Ver nota de rodapé n. 371.

3.4. ENTROPIA FINAL

Após a análise anteriormente realizada, aproximarmo-nos de uma conclusão, em termos de fechamento de um raciocínio, soaria incoerente com as ideias defendidas, justamente por termos nos identificado com uma concepção de Educação e de Direitos Humanos que busca refletir, criticamente, alguns discursos já sedimentados, mas que nem por isso se comprometem com a realidade de grande parte da população mundial.[408] Ou seja, nos vemos diante de um trabalho um tanto inseguro, o que nos impede de sedimentar uma conclusão. Nesse sentido, adotamos a expressão *entropia* (a qual revela a medida de desordem e imprevisibilidade em um sistema) para demonstrarmos a importância de observarmos, analisarmos e preferirmos o *caos* humano a uma ilusória ordem do mundo. Como ressalta Warat, "[…] a ordem passou a ser a forma hegemônica do conhecimento e o caos a forma hegemônica da ignorância. A hegemonia permitiu ao conhecimento como regulação recodificar em seus próprios termos o conhecimento como emancipação. Desta maneira a solidariedade foi recodificada como caos e o colonialismo foi recodificado como ordem."[409] Assim, nos cumpre desafiar esta hegemonia reguladora partindo da *Exterioridade*, desde outros saberes *caóticos* aos olhos da ordem vigente, desde a *solidariedade* que assume a *responsabilidade* pelo *Outro* e subverte a dominação colonialista.

Trata-se de entendermos as limitações da ciência, pois sua existência, ao contrário do que imaginamos, não nos garante que todos os problemas possam ser resolvidos e que exista uma verdade única e constante. Fatos que podem ser observados, inclusive com maior frequência, naquilo que denominamos ciências humanas e ciências sociais, dada a grande pluralidade e inconstância do humano.

---

[408] "[...] Pode-se descobrir um fato massivo no final do século XX: boa parte da humanidade é 'vítima' de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na 'dor', 'infelicidade', 'pobreza', 'fome', 'analfabetismo', 'dominação'. Lemos hoje num jornal: a pobreza a nível mundial atingiu 400 milhões de pessoas nos últimos cinco anos. Atualmente 1,5 bilhões de habitantes são desesperadamente pobres e mais de um bilhão sobrevivem com uma renda diária que não chega a um dólar, inclusive nos países desenvolvidos, assinala a Organização das Nações Unidas (ONU)." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 314.

[409] WARAT, Luis Alberto. *Educação, Direitos Humanos, Cidadania e Exclusão Social*: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/educacaodireitoshumanos.pdf> Acesso em: 26 dez. 2010. p. 122.

“Que maior ficção que as declarações de direitos humanos dirigidas a um mundo habitado por seres humanos atomizados e particularizados!”[410]

Como citamos em epígrafe no início desta seção, “somos o entorno”, existimos no *Outro*, que nos dá significado; integramos o mundo a partir da *alteridade* e nessa aproximação construímos diálogos que desvelam uma realidade encoberta. Pois, de fato, “quem bebe da fonte que jorra na encosta, não sabe do rio que a montanha guarda”, e é justamente isso que deve nos mover: a busca pelo que está para além do superficial, das relações que se dão somente nas encostas dos meros contatos humanos. Devemos buscar o diálogo, que atende ao chamado do *Outro*, que olha em seus olhos e vê o rio que corre por detrás da fonte, que sabe da existência de uma realidade mais complexa, de meandros mais profundos. Em uma Educação para a *Exterioridade* nos movemos rumo a um processo emancipatório do humano, processo no qual buscamos consolidar meios que nos permitam viver integralmente, o que talvez propicie um real significado à expressão *dignidade humana*.

A essas concepções corresponde a ideia do que o professor Herrera Flores denominou *riqueza humana*, como um critério de entendimento do ser humano *universal*, mas sem uma carga imperialista ou colonialista. Como sustenta, “utilizar o critério da *riqueza humana* nos permite estabelecer as bases de discussão e diálogo entre culturas.”[411] Justamente porque representa a preocupação com o desenvolvimento das capacidades dos sujeitos e a concretização de fundamentos que possibilitem a efetiva “[…] *apropriação* e *desdobramento* de tais capacidades por parte de indivíduos, grupos, culturas e qualquer forma de vida que conviva em nosso mundo.”[412] Portanto, diante de um panorama de culturas e ideologias diversificadas ao redor do mundo, a realidade dos Direitos Humanos poderá ser analisada através desse critério valorativo. Assim, em diferentes realidades, tais direitos poderão ser assumidos de acordo com as necessidades prioritárias daquele

---

[410] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 189.

[411] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 193.

[412] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 192.

local, através de ações políticas, econômicas, culturais específicas, ou seja, não há uma hierarquização dos direitos em si, como nos explica o professor Herrera Flores, mas sim uma atenção a determinado meio e como desenvolver ali as capacidades humanas sem se apegar a critérios universalistas pré-concebidos.[413]

Nessa linha de raciocínio, entendemos a importância de um pensar e agir em Direitos Humanos relacionados a uma prática pedagógica que ocorra nas seguintes direções: a) o reconhecimento inicial de uma auto-valorização dos indivíduos, por si próprios, através de uma prática educacional pautada no diálogo e reconhecimento de potencialidades de uma ação coletiva (formação de grupos comunitários, associações, cooperativas); b) uma prática educacional voltada para a *Exterioridade*, ou seja, como um momento de luta pela superação das estruturas de exclusão, com uma participação política enquanto um processo de *conscientização* – existir *no* mundo e *com* o mundo, agentes transformadores da realidade; c) envolvimento com a temática dos Direitos Humanos, reconhecimento de seus instrumentos normativos positivados, mas principalmente, como discurso a ser re-inventado e re-pensado *desde baixo*, em um movimento de reconhecimento e pertencimento, a partir do qual reivindicações possam ser feitas e vozes, antes silenciadas, possam ser escutadas.

Citamos, a seguir, como exemplo, o direito à Educação e programas de alfabetização, de tal forma que ilustrem essa aproximação entre Direitos Humanos e Educação.

Programas e métodos criados e aplicados na América Latina, como *"Yo, sí puedo"*[414], têm representado uma transformação nesse sentido. São processos

---

[413] Há, portanto, uma relação estreita entre as "[…] As condições sociais, econômicas, políticas e culturais [e jurídicas] que propiciam o desenvolvimento das capacidades humanas e sua apropriação e desdobramento nos contextos em que se situam" e os Direitos Humanos. Conforme FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 193.

[414] "O método de alfabetização cubano 'Yo, sí puedo' é aplicado em 25 países do mundo e já alfabetizou cerca de 2,2 milhões de pessoas. A metodologia é baseada na linguagem audiovisual e cada ponto de alfabetização recebe uma televisão, um reprodutor de vídeo, um jogo de 17 fitas contendo 65 tele-aulas e uma cartilha de cada aula com exercícios. O método é flexível e se adapta aos contextos sócio-culturais das regiões onde é aplicado, sendo que o tempo médio do curso varia entre quatro e seis meses, dependendo da disponibilidade dos participantes. Na Bolívia, foram produzidas aulas em aimara e quéchua, além do castelhano, e as regiões desprovidas de energia elétrica receberam painéis de captação solar do governo venezuelano. Em 2002 e 2003 o 'Yo, sí puedo' recebeu a menção de honra Rey Sejong da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). (Fernanda Chaves de Cochabamba (Bolívia))." Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/v01/impresso/anteriores/jornal.2009-01-08.2406579916/editoria.-

recentes, mas que tem apontado rumos de superação da lógica reinante do capital. Em países como Cuba, Venezuela e Bolívia o analfabetismo está erradicado, o que já demonstra o início de uma transformação estrutural, levando em conta as particularidades de cada país. O chamado "método" Paulo Freire foi extensamente utilizado no Brasil, pouco antes do regime da ditadura militar, quando foi extirpado, e à época obteve resultados bastante significativos nos denominados "Círculos de Cultura", como bem explica Francisco Weffort[415] em introdução feita ao livro *Educação como Prática da Liberdade*, de Paulo Freire.

2009-01-08.9636233639/materia.2009-01-08.9117857090> Acesso em: 26 ago. 2009. Consultar também: <http://www.radiohc.cu/portugues/a_comentarios/10/mayo/comentario3.htm> Acesso em: 09 jan. 2011.

[415] "O movimento de educação foi uma das várias formas de mobilização adotadas no Brasil. Desde a crescente participação popular através do voto, geralmente manipulada pelos líderes populistas, até o movimento de Cultura Popular, organizado pela União Nacional de Estudantes, registram-se vários mecanismos políticos, sociais ou culturais de mobilização e conscientização das massas. Neste sentido caberia mencionar o esforço realizado na linha de uma ampliação das sindicalizações rural e urbana, iniciado quando Almino Afonso se encontrava como Ministro do Trabalho, e continuado na gestão seguinte. Durante 12 meses foram criados cerca de 1.300 sindicatos rurais. Pode-se tomar como um índice da significação deste trabalho as grandes greves de trabalhadores rurais de Pernambuco no ano de 1963, a primeira com 85.000 grevistas e a segunda com 230.000. Por outro lado, a SUPRA (Superintendência da Reforma Agrária), não obstante seu curto período de atividades, pôde dar início a um trabalho de chamamento das classes populares do campo à defesa dos seus interesses, com importante repercussão política. Este esforço de mobilização, realizado particularmente no último período do governo Goulart, apenas começava a pôr alguns setores radicais da classe média em contato real com o povo, apenas começava a sugerir a necessidade da organização de massas para a ação, quando ocorreu a queda do regime populista que o havia possibilitado. Ficou na etapa da difusão dos princípios e não pôde passar a diretivas práticas de alcance político geral. Reduziu-se à criação de uma 'atmosfera ideológica', não teve condições para criar uma verdadeira ideologia de ação popular. Foi bastante para atemorizar a direita e sugerir-lhe a necessidade do golpe, mas foi insuficiente para quebrar-lhe o poder. Em realidade, toda esta mobilização que expressa a crescente pressão das massas sobre as estruturas do Estado, tinha, não obstante sua indiscutível relevância política, uma debilidade congênita: encontrava-se, direta ou indiretamente comprometida com o governo e, através dele, com as instituições vigentes que a própria pressão popular ameaçava. Este equívoco histórico, uma das características mais importantes de todo este período, não pode deixar de ser assinalado quando buscamos compreender o sentido do movimento educacional brasileiro. Os vínculos do trabalho de Paulo Freire com a ascensão popular são bastante claros. Seu movimento começou em 1962 no Nordeste – a região mais pobre do Brasil, cerca de 15 milhões de analfabetos para uma população de 25 milhões de habitantes. Nesta etapa inicial, a 'aliança para o progresso', que fazia da miséria nordestina seu *Leitmotiv* no Brasil, interessou-se pela experiência (que abandonou, mal se concluía) realizada na cidade de Angicos, Rio Grande do Norte. Os resultados obtidos, 300 trabalhadores alfabetizados em cerca de 45 dias, impressionaram profundamente a opinião pública e a aplicação do sistema pôde estender-se, já agora sob o patrocínio do governo federal, a todo o território nacional. Assim, entre junho de 1963 e março de 1964, desenvolveram-se cursos de capacitação de coordenadores em quase todas as capitais dos estados (somente no Estado da Guanabara inscreveram-se quase 6.000 pessoas; houve também cursos nos Estados de Rio Grande do Norte, São Paulo, Bahia, Sergipe e Rio Grande do Sul, atingindo a vários milhares de pessoas). O plano de 1964 previa a instalação de 20.000 círculos que já se encontravam capacitados para atender, durante este ano, a aproximadamente 2 milhões de alfabetizados (30 por círculo, com duração de 3 meses cada curso). Tinha início assim uma campanha de alfabetização em escala nacional que envolvia, nas primeiras etapas, os setores urbanos, e deveria estender-se imediatamente depois aos setores rurais." FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p. 17-19.

Entender o processo de alfabetização em países economicamente ricos, mas socialmente afundados em desigualdade (alguns exemplos de países latino-americanos, como Brasil), ou em países de economias enfraquecidas pela exploração da globalização mercadológica e, diretamente, abalados em suas políticas sociais (como em grande parte de países africanos), não se restringe a entendermos o direito à Educação como um direito fundamental formal e positivado em cartas constitucionais. Diante da perspectiva que aqui apresentamos, este direito fundamental à Educação, enquanto integrante de uma agenda de Direitos Humanos, deve ser trabalhado desde uma perspectiva daquele país envolvido, desde os olhares da população não alfabetizada, e a partir daí, ser construído dentro de ações conjuntas entre as populações, suas organizações e políticas estatais em diversos âmbitos.

Não se trata de uma alfabetização mecânica, na qual a tarefa final tem por objetivo único o "aprender a ler e escrever", mas sim, a relação do(a) alfabetizando(a) com o mundo, a sua inserção crítica em sua realidade, da qual passará a ser sujeito histórico integrante e modificador. Dado que o ato de educar simboliza uma interação com o mundo, o direito à Educação não se limita a uma Educação formal e abstrata, mas tem a ver, pelo contrário, com uma Educação política, crítica, conscientizadora, como porta de entrada para um caminho de ações que concretizem direitos, criem *novos direitos* e que tragam em si, também, uma consciência da *responsabilidade* de cada sujeito para com o mundo. Nesse sentido, o direito fundamental à Educação traz em si o re-pensar dos Direitos Humanos, de seus conteúdos, de sua efetivação.

Por isso, a interação entre estes direitos e a concepção aqui apresentada de Educação abarca diferentes momentos, que vão desde um compromisso com a alfabetização de jovens e adultos, enquanto consolidam o direito à Educação de uma parte da sociedade anteriormente negligenciada (especificamente nos países da América Latina[416] e Caribe, África, regiões da Ásia), até o engajamento por ações que comprometam o conteúdo dos Direitos Humanos às necessidades primeiras daquelas populações.[417]

---

[416] Consultar sítio da Organização dos Estados Ibero-americanos com relação dos planos nacionais de alfabetização em diferentes países da América Latina. Disponível em: <http://www.oei.es/alfabetizacion_planesyproyectos.htm> Acesso em: 16 jan. 2010.

[417] Citamos aqui exemplo trazido por Paulo Freire em seu livro *Que Fazer*, no qual abordou profundamente a questão da Educação Popular. "A ideia mais comum sobre 'educar' é aquela que

Parte-se assim, necessariamente, para uma nova configuração do espaço público, no qual a democracia participativa ganhe força e incentive a construção de uma "[…] cidadania que conceba o político como uma atividade compartilhada, em cujo fundamento não estejam os direitos (que são meios para algo, e não fins em si mesmos), mas uma atitude comprometida contra todas as formas de desigualdade e injustiça."[418] Amplia-se a participação nos processos de tomada de decisão para diversos integrantes de uma sociedade, justamente porque, através de um processo pedagógico crítico, gera-se uma insatisfação "[…] com a cota de participação eleitoral que lhes toca […]"[419] e se consolida um movimento de ocupação dos "[…] espaços institucionais e políticos com o objetivo de outorgar a essas instituições um conteúdo e uma forma totalmente novas."[420] Devemos, entretanto, observar o que Dussel comenta a respeito, para quem:

> En un nuevo Estado (más allá del Estado moderno y burgués, que se iría acercando a la disolución del Estado por la disminución de la burocracia, la participación de las mayorías democráticamente en las decisiones, la transparencia de la representación, etcétera) la participación debe arrancar en la base de todas las instituciones (estatales) a partir de comunidades (cuya vida puede aprender muchísimo de los pueblos originarios tal como se encuentran en la actualidad en América Latina). Esto no se opone a que haya que inventar instituciones de participación a escala municipal, del Estado local o provincia, hasta llegar al Estado federal (por ejemplo, con el indicado poder ciudadano de la Constitución bolivariana). Pero esto no elimina, porque sería un idealismo voluntarista, la necesidad de la representación en los indicados niveles (municipal, del estado local o

---

envolve transmitir conhecimentos. Se você conversa com uma pessoa na rua, provavelmente vem essa noção: 'educação tem a ver com alguém que sabe e transmite a muitos que não sabem'. A noção generalizada de EDUCAÇÃO é aquela de 'ensinar=transmitir' e 'aprender=receber'. Essa noção, porém, vai sendo mudada pelo *Movimento Popular*. **As pessoas aprendem a resolver dificuldades da vida e o *Movimento Popular* é o lugar de somar esforços. Mesmo as pessoas que pouco tempo tiveram de estudo são convidadas a somar esforços e resolver dificuldades. É por esses caminhos que o Movimento Popular vai inovando a Educação.** Ele vai resolvendo as dificuldades da vida. No bairro ou na favela. Esse movimento vai transformando o bairro, vai melhorando as condições e esse é o jeito de aprender. Nesse caminho nasce a *Educação Popular*. **Através da *Educação Popular* as pessoas do bairro ou da favela aprendem a transformar suas dificuldades em melhor viver. Essa Educação acontece ao mesmo tempo em que a cidade muda de cara e vira melhor viver. O *Movimento Popular* é a escola viva onde isso ocorre. Mesmo que as pessoas não se deem conta, elas estão na escola, elas aprendem que é possível enfrentar dificuldades**." (grifo nosso) FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que Fazer:* Teoria e Prática em Educação Popular. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 65-66.

[418] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 197.

[419] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 195.

[420] Idem.

> provincia, etcétera), que serían fiscalizados, mucho más estrictamente por las instituciones de participación.[421]

Assim, necessário defendermos uma comunicação entre esferas *participativas* e *representativas*[422], como forma de avançar na esfera política, sem cairmos em discursos idealistas vazios, negativamente utópicos. Fomenta-se um debate político vasto em experiências diversas, com contribuições de diferentes organizações, classes sociais etc., sem tendências de discursos homogeneizantes, porque se passa a *ad-mirar* o *distinto* não mais como inimigo.

Preferimos, então, o *caos humano* a uma *ordem descolorida*. Com isso, ousamos assumir uma postura radical, que se imiscui em discursos dominantes, como aqueles da *ordem pública*, do *bem-comum*, de *intervenções humanitárias*[423], de *segurança nacional*, utilizados para justificar o domínio político e econômico de poucos Estados (EUA, Europa ocidental, Japão) diante de diversos outros, pois temos a intenção de pensar um mundo desde (e para) uma *utopia possível* um *inédito viável*[424]. Aqui, é de grande valia lembrar o ensinamento do professor Herrera Flores, que nos ajuda a entender tal utopia, quando escreveu:

> Ao formalizar as ações e reações em face dos diferentes entornos de relações, tende-se a perder progressivamente a capacidade criativa. Em outros termos, o maior grau de institucionalização e formalização

---

[421] DUSSEL, Enrique. *¿Estado o comunidad?* Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2009-/12/10/index.php?section=opinion&article=022a2pol> Acesso em: 16 jan. 2010.

[422] "A democracia *representativa* (que tende a ser um movimento *de cima para baixo*) deve ser articulada com a democracia *participativa* (como movimento fiscalizador *de baixo para cima*)." DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 153.

"Será necessário criar uma nova estrutura Estatal mais complexa, com mútuas determinações por parte da *representação* e da *participação*, dentro da governabilidade, para fugir do *monopólio* dos partidos políticos e da classe política na gestão do exercício delegado do poder […]." Idem. p. 154.

[423] "Hoy, y eso vale para toda la modernidad, los derechos humanos se violan en nombre de intervenciones humanitarias, convirtiendo a los propios derechos humanos en imperativos categóricos de matar. A pesar de que la expresión 'intervención humanitaria' es un invento reciente, no cabe duda de que toda la historia de las violaciones de los derechos humanos ha sido una historia encubierta como 'intervención humanitaria'. La colonización del mundo fue legitimada y encubierta como intervención humanitaria. Eso se generalizó desde finales del siglo XIX. Desde entonces todas las partes en conflicto se sienten realizando una intervención humanitaria. Una intervención humanitaria que choca con la intervención humanitaria del enemigo. Por eso en el siglo XIX, los Estados tenían aún 'ministerio de guerra'. En el siglo XX, en cambio, ya no hay más ministerios de guerra, únicamente 'ministerios de defensa'. En el siglo XXI, estamos a punto de tener solamente 'ministerios de intervención humanitaria'. Con cada uno de estos pasos, sin embargo, las guerras se tornan más inhumanas." HINKELAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003. p. 117.

[424] Ver notas de rodapé n. 42 e n. 326.

> (institucional e jurídica) dos resultados das lutas sociais pela dignidade tende a uma diminuição da potencial capacidade humana de construir alternativas para o mundo.[425]

Por isso, o *caos humano* tem a ver com este potencial criativo humano, com o próprio desenvolvimento da ideia de *riqueza humana*, que não deve ser engessado pelo interesse de poucos detentores de poder – nesse sentido, consideramos o poder crescente de corporações transnacionais e burocracias privadas[426], que cada vez mais tomam decisões que influenciam, direta e negativamente, a vida de milhões de pessoas silenciadas.

Assumirmos esse *caos* significa valorizarmos, antes de tudo, a vida humana e o meio em que ela se produz, reproduz e se desenvolve. O *caos* no qual se manifesta a consciência crítica, desde uma Educação para a *Exterioridade* da qual emerge um "[…] sujeto como rebelión. Rebelión no implica necesariamente revolución, pero es necesariamente una actitud de distanciamiento de la cual nacen respuestas. Toda alternativa presupone esta rebelión."[427] E assim, um *caos* que traz os Direitos Humanos para junto da realidade daqueles, que "rebelados", buscam re-inventar o mundo e nele re-inventarem-se.

---

[425] FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos Direitos Humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 212.

[426] Fazemos referência à instalação de indústrias de corporações transnacionais em países pobres ou emergentes, com a sistemática violação de Direitos Humanos (com desrespeito à legislação trabalhista, ambiental, previdenciária etc.), uma vez que visam, unicamente, a diminuição de suas despesas e a contratação de mão-de-obra barata, como forma de aumentar (seus já imensuráveis) lucros. Na América Latina são comuns casos que envolvem grandes indústrias que danificam o meio ambiente, prejudicam pequenos produtores rurais e desestabilizam economias locais, como, por exemplo, as indústrias de celulose européias instaladas no Uruguai e Argentina, e de empresas da soja, que lutam para dominar a agricultura de países como o Brasil, inserindo a soja transgênica e seus insumos agrícolas patenteados no mercado agrícola, que atam as mãos dos agricultores. Consultar relatório sobre casos de julgamentos de violações de Direitos Humanos praticadas por empresas multinacionais: PRIOSTE, Fernando Gallardo Vieira; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. *Empresas Transnacionais no Banco dos Réus*: Violações de Direitos Humanos e Possibilidades de Responsabilização. Curitiba: Terra de Direitos, 2009.

[427] HINKELAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003. p. 271.

QUARTA PARTE – DIREITO E POLÍTICA – APORTES UTÓPICOS FINAIS

"Vim até aqui atrás de uma ideia,
devolvendo o desenvulto de um lapso,
debaixo de um regime de amargar,
entre dois intervalos,
contra um óbice,
a favor de uma facilidade,
massiganhado e estrepidrificado,
só sobrou no final uma vaga impressão..."

(Paulo Leminski, in *Catatau*)

Ao final deste trabalho, parafraseando Leminski, só poderemos nos contentar com *vagas impressões*.

Optamos por escrever (na medida em que desacreditamos da possibilidade de conclusão de ideias) um breve relato acerca de um tema que nos serviu como pano de fundo em nossas argumentações, em nossas *pretensões de verdade*[428]. E este tema se revela no envolvimento do *Direito* com a *Política*.

Percebemos, ao longo da apresentação de nosso raciocínio, como o exercício do poder popular (baseando-nos na concepção de Enrique Dussel de *potentia→hiperpotentia*[429]) sofre restrições a partir do momento de sua institucionalização (a chamada *potestas*). Hannah Arendt frisa, inclusive, que "[…] o poder só começa a existir quando os homens se unem com o propósito de ação, e desaparece sempre que, por qualquer razão, eles se dispersam e se afastam uns dos outros. Portanto, vinculação e promessa, pacto e associação, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo".[430] Assim, a ação humana é criadora, dá-se na comunhão de vontades, que se faz através de discussões, enfrentamentos, na

---

[428] "A la mera e ingenua 'posesión' pura y simple de la verdad, le opondremos la 'pretensión (*claim*, *Anspruch*) de verdad'. La 'pretensión de verdad' afirma acceder a la cosa real misma, desde una lengua, desde un mundo cultural, desde un horizonte ontológico; pero sabe que tal acceso no es absoluto; es siempre finito, parcial, determinado por una cierta perspectiva social, histórica, psicológica, etc. 'Pretende' tener una posición veritativa con respecto a lo real del que puede dar razones de su acceso cognitivo, pero al mismo tiempo se encuentra atento y abierto a mejores posibles razones que pudieran falsar (la falibilidad, la falsabilidad siempre posible de la pretensión de verdad) su enunciado. Tener pretensión universal de verdad del propio acceso a lo real tal como se manifiesta, no contradice el poder otorgar honestamente a un oponente eventual la misma pretensión universal de verdad de su acceso siempre situado ante esa misma realidad (que puede no ser la del primer cognoscente)." DUSSEL, Enrique. *Deconstrucción del concepto de tolerancia* (*de la intolerancia a la solidaridad*). Disponível em: <http://www.enriquedussel.org/txt/tolerancia-dussel.pdf> Acesso em: 04 nov. 2010.

[429] Ver análise em *1.3. SOBRE TRANSFORMAÇÕES*.

[430] ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988. p. 140.

própria prática política, enquanto aquele espaço público no qual, ao menos idealmente, cada indivíduo tem a possibilidade de se expressar, discordar, apoiar.

Esta complexa estrutura de *união-rompimento* de opiniões, de uma verdadeira dialética do poder popular, tem como objetivo final alcançar um determinado grau de organização da vida humana em suas relações sociais através da instituição de poderes, da constituição de um Estado (enquanto estrutura fundada pelo povo), através da proclamação de uma Constituição[431] ("[…] momento originario del derecho"[432]), mesmo que isso gere uma complexidade ainda maior entre as relações dos indivíduos. Funda-se um sistema político mediado por diferentes poderes, os quais são exercidos por representantes eleitos pelo povo, que teriam a legitimidade para estabelecer atos normativos, empreender ações políticas sobre determinado tema, criar um conjunto de normas, dentre outras infindáveis atribuições.

A fundação desta organização política, a partir do momento em que ato empreendido pelo *povo*, só terá força de sustentação quando pautada em um sistema político *democrático*, ou seja, que se permita um constante controle popular, uma permanente re-fundação e re-validação daquele ato inicial, afinal, todo poder emana do povo. E justamente por acreditarmos nesta concepção, é que nosso comprometimento ao longo deste escrito esteve voltado para a grande parcela que, embora integrante (no campo ideal) deste *povo*, resta excluída, sistematicamente, desta ordem política através de suas expressões econômica, legal, cultural, social.

Buscamos, então, problematizar e, em certa medida, desconstruir algumas ideias a respeito da própria relação entre povo e Estado, entre representado(a)-representante, muitas vezes resgatando algumas concepções que nos façam

---

[431] O constitucionalista italiano, professor Gianluigi Palombella, analisa em sua obra a relação de interdependência entre democracia e constitucionalismo (como movimento de garantia para que Estados respeitem princípios e direitos fundamentais, e consolidem os chamados Estados democráticos de direito). Destacamos que para ele "[…] las constituciones no son sólo la proyección de una decisión históricamente determinada (incluso si de alcance no contingente), de una filosofía de los valores que puede ser igualmente reescrita por entero, de un orden organizativo que antes o después pueda ser cambiado, sino que con frecuencia contienen los presupuestos esenciales de una gramática democrática que parece indisponible para la democracia." PALOMBELLA, Gianluigi. *Constitución y Soberanía*: el sentido de la democracia constitucional. Tradução de José Calvo González. Granada: Comares, 2000. p. 8.

"Los demócratas no pueden ignorar que el constitucionalismo […] trabaja a su vez como motor interno de la democracia, protegendo sus caracteres esenciales y garantizando la 'gramática' del linguaje de la voluntad popular." Idem. p. 11.

[432] DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 168.

relembrar momentos de verdadeira luta popular ampla[433], mas para além desta problematização e desconstrução, propusemos uma ressignificação de discursos de resistência, essencialmente, atrelados ao povo excluído. E entendemos que isso ocorre, em tempos atuais, a partir das lutas concretas empreendidas pelos movimentos sociais e populares.

Nossa preocupação é, também, entender o lugar do Direito nesta complexa rede de tensões entre *ordem vigente* e *resistência*, *luta por reconhecimento* pelo povo. E neste espaço é que localizamos os Direitos Humanos como ferramenta de afirmação da *Exterioridade*, ou seja, vemos em tais Direitos um espaço de expressão ética do Direito, que possam ser utilizados na práxis estratégica, crítica e concreta da "comunidade de vítimas", dos excluídos que se organizam em movimentos que lutam por *novos direitos*. E aqui, reforçamos, mais uma vez, a riqueza desta expressão:

> […] El surgimiento de los nuevos derechos (primero como autoconciencia de su negatividad, y después como acción política positiva) no es tanto la actualización histórica de una potencial lista de los derechos humanos naturales perenne y *a priori*, sino una irrupción histórica de los nuevos derechos como lucha por integrar una nueva parte inexistente en el cuerpo del derecho futuro. Pero en este caso la *soberanía* popular (incluyendo en el pueblo como el bloque de los oprimidos también a todos los potenciales excluidos o víctimas de los efectos negativos no-intencionales del sistema vigente, y también del sistema del derecho en el Poder) se extiende a la comunidad de las víctimas, cuya legitimidad pone en cuestión, critica, niega ciertos aspectos de la legitimidad vigente, en el Poder.[434]

Os Direitos Humanos nos revelam, então, enquanto re-criados desde a luta concreta dos movimentos sociais e populares, uma posição crítica popular, um momento que revela a crise de legitimidade do sistema vigente excludente e opressor. Trata-se, também, como expusemos, do momento de uma prática pedagógica *transformadora*, um *giro pedagógico* que estabelece a afirmação de um espaço de participação política anteriormente não respeitado.

---

[433] Relembramos, outra vez, o caso da Revolução do Haiti, mas, também, diferentes revoluções e levantes populares na América Latina; Revolução Mexicana; movimento de resistência do povo argentino contra estado de sítio declarado em 2001; a Constituição da Bolívia reconhece o país como sendo um Estado plurinacional, reforçando o poder dos povos indígenas; o povo do Quênia aprovou uma nova Constituição por referendo popular, no mês de agosto de 2010, após grave crise nas eleições de 2007-2008, que aproximaram o país de uma guerra civil.

[434] DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 167.

A professora Roseli Fischmann, em sua sempre engajada prática educacional, nos lembra de exemplos históricos e concretos de uma Educação construída desde a *alteridade* brasileira e latino-americana, que fundou espaços de afirmação política antes negados aos movimentos sociais e populares:

> No contexto efervescente e polêmico do final dos anos 1960 se dá o surgimento de vertente de educação em/para direitos humanos, nascida de experiências políticas, e desenhada em meio à luta contra a ditadura, de forma multifacetada. Compõem essa vertente: a luta contra a tortura e perseguição política, que incluiu a mobilização da opinião pública em favor dos torturados e na busca pelos desaparecidos – o que é em si um tipo de educação em/para direitos humanos – trabalhos de base, de divulgação de direitos, formação para a luta contra o autoritarismo e para o debate democrático junto a camadas populares e setores da sociedade civil organizada. Em parte, vinham na esteira de trabalhos que anteriormente haviam sido iniciados, por exemplo, pelos Centros Populares de Cultura, em parte renovavam-se com novas formas que se construíam em outros países, incluindo trabalhos de Paulo Freire, no exílio. Esta vertente é fortemente articulada na América Latina, ligada à fase em que a cidadania de diversos países desta região partilhou a luta contra ditaduras que, por sua vez, não hesitaram em se unir na prática da opressão.[435]

Assim, o Direito se apresenta como ferramenta de resgate da *potentia*, através de movimentos de protesto, de resistência dos movimentos sociais e populares. Como defende o professor argentino, Roberto Gargarella, "si el derecho pretende honrar su promesa originaria […] lo que debe hacer es asegurar a todos, pero muy especialmente a aquellos que hoy agravia, un trato igualitario. […] El derecho debe dar especial protección a quienes reclaman por ser tratados como iguales, es decir, debe proteger en lugar de acallar a la protesta."[436] E o direito ao protesto, e diríamos mais, o direito à *resistência* e *transformação*, devem ser o *primeiro direito* – como forma de exigir a recuperação dos demais direitos e, além disso, de descobrir e transformar direitos não antes atendidos pela ordem vigente.

Como nos explicou o professor Carl Joachim Friedrich, teórico político e jurista, em sua obra *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*, na qual analisa, inclusive, o pensamento de Marx e Engels acerca do Direito:

> Deve observar-se que Engels reconheceu unicamente um direito histórico, a saber, **o direito de revolução**. O que ele afirma é estar contido em todo

---

[435] FISCHMANN, Roseli. Direitos Humanos e Educação. In: GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos:* conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 216.

[436] GARGARELLA, Roberto. *El Derecho a la Protesta*. Buenos Aires: Ad Hoc, 2007. p.19.

> provimento legal o direito de ser derrubado, como seu ingrediente essencial. Todos os Estados modernos, diz ele, assentam nesse direito.[437] Por essa razão, Engels acredita que o direito à revolução está "tão firmemente reconhecido na consciência geral, que nada o pode perturbar". Nos tempos presentes, poderíamos afirmar exatamente o contrário. **Nenhum dos Estados constitucionais existentes reconhece tal direito e, em muitos deles existe mesmo uma legislação bastante detalhada e de longo alcance, dedicada a identificar esse pretenso direito como ilegal e a impedir seu exercício, por todos os meios concebíveis.** Isso é verdade não só em Estados constitucionais, mas, inclusive, numa escala mais elevada, nos Estados totalitários, e, especialmente, na União Soviética. Embora o Estado não se tenha ainda definhado, parece haver, contudo, pouca confiança em sua vitalidade e em sua capacidade de se proteger, numa base pacífica. Por essa razão, foi elaborado um extensíssimo Direito Penal, para enfrentar os inimigos da ordem soviética estabelecida.[438] (grifo nosso)

Vivemos um momento histórico no qual, de fato, a *resistência*, a *revolução* (hodiernamente mais próxima dos termos de *transformação*[439], como trata Dussel) se dá para além do sistema jurídico. "La *transformación* del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como *actores* de movimientos sociales transformativos […]."[440] A partir do próprio Direito, a vítima descobre normas vigentes, que dizem respeito às necessidades para produzir, reproduzir e desenvolver a vida, mas que a ela (a vítima) se apresentam como não-direito. A legitimidade deste sistema resta abalada; outro consenso é buscado, agora desde a *Exterioridade*, negando o sistema positivo que os exclui.[441]

---

[437] Posição claramente afirmada na introdução de Engels à obra de Marx *Klassenkämpfe in Frankreich* (1895).

[438] FRIEDRICH, Carl Joachim. *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

[439] Ver análise feita no ponto *1.3. SOBRE TRANSFORMAÇÕES*.

[440] DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 166.

[441] Dussel critica a ideia de mera *inclusão* dos *excluídos*, pois isso representaria justamente a subsunção da *Exterioridade* na *Totalidade*. A partir de exemplos concretos, ele relata: "Los indígenas de Chiapas exigen un reconocimiento no como abstractos ciudadanos 'modernos' – homogeneizados dentro del capitalismo y la cultura occidental –. Ellos piden ser tratados como 'Di-ferente' comunidad, cultura, institucionalidad del derecho, ejercicio del Poder político. Eso exige crear una *nueva* constitución mexicana; no simplemente tratar a los indígenas como ciudadanos 'iguales'. Esta 'igualdad homogeneizante' es para ellos, no un re-conocimiento a la Diferencia, sino una 'inclusión' dominadora en una 'Identidad' alienante, extraña, destructora." DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 164.

Defendemos, portanto, um uso do Direito para além do Direito, que se concretize a partir das lutas do povo, junto aos movimentos sociais e populares. Assumimos, assim, a necessidade de construirmos um princípio democrático *crítico*[442], que faça frente a uma democracia de preocupações unicamente formais, que não assuma a democracia enquanto princípio *material*, ou seja, que

> […] Debe incluir entre sus determinaciones el hecho de la exclusión de la comunidad de comunicación política ya institucionalizada y tal como históricamente ha adquirido su fisonomía en el orden político en el Poder, a todo un conjunto de sujetos políticos negados como tales o simplemente nunca descubiertos como 'sujetos actuales' de dicha comunidad política de comunicación.[443]

Assim nos explica o professor de filosofia da Universidade de Frankfurt, Christoph Menke, ao falar de uma teoria de fundamentação democrática para os Direitos Humanos, a qual, para ele

> Hat, erstens, zu zeigen, dass zu einer demokratischen Selbstregierung die Erklärung und Anerkennung der *Rechte der Einzelnen* gehört; dass also in der – richtig verstandenen – Demokratie nicht, wie de liberale Kritik einwendet, sich alle zusammen gegen Einzelne durchsetzen, sondern alle zusammen jeden Einzelene anerkennen. Und sie muss, zweitens, zeigen, dass diese Anerkennung nicht nur die Rechte der Mitglieder des jeweiligen politischen Gemeinwesens, sondern die Rechte *aller Menschen* umfasst; dass also in der Demokratie nicht, wie die konservative Kritik einwendet, wir uns gegen andere zusammenschliessen, sondern wir jeden Menchen anerkennen.[444]

---

[442] "A democracia, em seu fundamento, é um princípio normativo, é um tipo de obrigação que rege *dentro* do âmbito da subjetividade (sempre intersubjetiva) de cada cidadão, e que anima por dentro todos os momentos arquitetônicos da política. Uma mínima descrição poderia ser a seguinte: devemos operar politicamente sempre de tal maneira que toda decisão de toda ação, de toda organização ou das estruturas de uma instituição (micro ou macro), no nível material ou no sistema formal do direito (como o ditado de uma lei) ou em sua aplicação judicial, ou seja, no exercício delegado do poder obediencial, seja fruto de um processo de acordo por consenso no qual possam da maneira mais plena *participar os afetados* (dos que se tenha consciência); tal acordo deve decidir-se *a partir de razões* (sem violência) com *o maior grau de simetria* possível dos participantes, de maneira pública e segundo a institucionalidade (democrática) acordada de antemão. A decisão assim tomada se impõe à comunidade e a cada membro como um *dever político*, que normativamente ou com exigência prática (que subsume como político o princípio moral formal) *obriga legitimamente* o cidadão." DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 82.

[443] DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 163.

[444] MENKE, Christoph; POLLMANN, Arnd. *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2007. p. 179-180. ["Deve, primeiramente, mostrar que a declaração e o reconhecimento dos direitos dos indivíduos pertence a um autogoverno democrático; que em uma democracia corretamente compreendida, ao contrário da crítica liberal de que o todo se impõe contra os indivíduos, na realidade todos juntos reconhecem cada indivíduo. E por segundo, ela deve mostrar que este reconhecimento abrange não somente os direitos dos membros de uma respectiva comunidade política, mas sim os direitos de *todos os seres humanos*; que na democracia, ao

E para que seja concretizado este princípio, em atenção a um amplo *reconhecimento* da *Exterioridade*, não contamos com um milagre, mas sim com a ação política *crítica* e engajada, e mais especificamente, aquela que se opera *pedagogicamente* através dos movimentos sociais e populares e seu envolvimento com os Direitos Humanos.

Mas a Educação que se propõe *transformadora*, como salienta o professor István Mészáros, filósofo marxista de origem húngara, "[…] é inconcebível sem a correspondente transformação do quadro social no qual as práticas educacionais da sociedade devem cumprir as suas vitais e historicamente importantes funções de mudança."[445] Ou seja, as práticas educacionais não podem estar apartadas da vida concreta das vítimas, pois é a partir desta que devemos pensar a *transformação*. A Educação para a *Exterioridade*[446] se contrapõe a uma educação institucionalizada[447], não crítica e reprodutora de formas de opressão e exclusão.

É neste sentido que a Educação aqui pensada deve ter o comprometimento político com o povo, que se dá na análise crítica da realidade *com* os(as) educandos(as), desvelando as condições de exclusão social, cultural, econômica sofrida por uma determinada comunidade, a qual passa a ver seu destino não mais como "vontade divina", mas como resultado de sua própria luta concreta.[448]

Educação que se faz *popular*, que conquista e inova nos espaços das relações humanas. Como nos explica Freire, "aquilo que se chamava 'educação de

---

contrário da crítica conservadora de que nos reunimos uns contra outros, na verdade nós reconhecemos a cada ser humano."]

[445] MÉSZÁROS, István. *A Educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 25.

[446] Observar nossa análise feita em *3.2.2. FUNDAMENTOS FREIREANOS DE UMA EDUCAÇÃO PARA A EXTERIORIDADE*.

[447] "A educação institucionalizada, especialmente nos últimos 150 anos, serviu – no seu todo – ao propósito de não só fornecer os conhecimentos e o pessoal necessário à máquina produtiva em expansão do sistema do capital, como também gerar e transmitir um quadro de valores que *legitima* os interesses dominantes, como se não pudesse haver nenhuma alternativa à gestão da sociedade, seja na forma 'internalizada' (isto é, pelos indivíduos devidamente 'educados' e aceitos) ou através de uma dominação estrutural e uma subordinação hierárquica e implacavelmente impostas." MÉSZÁROS, István. *A Educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 35.

[448] "Surge um processo de trabalhar o conhecimento *partindo* da pobreza e da carência *sem se limitar* à pobreza e à carência. É um processo de conhecimento em que o ser humano é assumido em seu poder de superar ou romper a limitação, a pobreza e a carência. E, veja você, é um rompimento coletivo. Não se trata daquela superação individual do 'self made man'. Não se trata daquela superação individual que propõe um Pelé diante de milhões de não-Pelé anônimos, pobres e excluídos. É uma superação solidária." FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que Fazer:* Teoria e Prática em Educação Popular. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 53.

adultos' foi sendo melhorado por alguns grupos que pelejavam e conquistavam uma 'legítima' educação que não descuidasse da cultura popular. E a Educação Popular nascia não apenas da cultura de livros ou de museus; ela nascia da cultura que os movimentos populares usam e criam em suas lutas."[449] Por isso, pensar os Direitos Humanos desde a luta e Educação dos movimentos populares é pensá-los como ferramenta para *transformação*; é pensar em Direitos Humanos da *alteridade*.

Não devemos nos esquecer, também, da relevância da utilização dos espaços dentro do próprio Poder Judiciário, em uma ação *contra-hegemônica* do próprio aparelho hegemônico. Para o professor Jesús Antonio de la Torre Rangel,

> Podemos decir, pues, que el Derecho puede ser usado políticamente. Y **la política del Derecho puede constituir su uso alternativo. Es decir, usar el Derecho en contrasentido al papel asignado por el modo de producción y distribución de bienes en la sociedad**. Como manifestamos, entre la estructura y la superestructura existe una interacción dialéctica: economía, derecho e ideología se interrelacionan, forman un "bloque histórico" que vive su proprio proceso. El uso alternativo del Derecho presupone superar las llamadas ideologías de "rechazo". Es decir, que **para hacer política del Derecho en el sentido indicado, es necesario no rechazar de manera absoluta la juridicidad vigente, ni tampoco aceptarla acríticamente, sino entenderla dentro de la estructura y en el momento coyuntural y procurar darle un sentido en el cual beneficie a las clases dominadas**.[450] (grifo nosso)

Nessa linha, importante destacarmos a visão do professor Peter Häberle, constitucionalista alemão que tem influenciado o pensamento de juristas na América Latina, para quem o próprio processo de interpretação da Constituição pelos(as) juízes(as) deve se aproximar da temática "Constituição e *realidade constitucional*", com a ampliação para outras áreas (para além da figura dos juízes e procedimentos formalizados), como as ciências sociais, as teorias jurídico-funcionais (divisão funcional de tarefas entre órgãos constitucionais), métodos de interpretação voltados para o interesse público e bem-estar geral. A interpretação constitucional deve estar pautada por uma teoria democrática.

A partir do momento em que *integramos a realidade no processo de interpretação, é natural que pensemos em intérpretes no sentido amplo*, pois se trata de uma realidade pluralista, na qual a própria norma não há que ser encarada como

---

[449] FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que Fazer:* Teoria e Prática em Educação Popular. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 61-62.

[450] RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004. p. 109-110.

uma decisão prévia, simples e já concluída. Inclusive a atividade de interpretação constitucional do(a) juiz(a), segundo Häberle, ocorre na esfera pública e na realidade – sendo que estas fornecem material para a lei.

A Constituição é tratada enquanto processo público, com ampla participação de sujeitos da interpretação, que não são unicamente aqueles previstos formalmente no texto constitucional[451]. E é justamente nessa abertura que reside a ideia de unidade da Constituição, ou seja, ela "surge da conjugação do processo e das funções de diferentes intérpretes"[452] – que seria uma regra básica de interpretação – , a partir do que nos deparamos com uma *sociedade livre e aberta*, "[…] na medida que se amplia o círculo dos intérpretes da Constituição em sentido lato."[453]

E aqui nos comprometemos com uma defesa especial de ampliação da participação *popular*, que possa, desde sua *Exterioridade*, revelar as injustiças e exclusões operadas pelo sistema vigente. Häberle destaca, também, que "'povo' não é apenas um referencial quantitativo que se manifesta no dia da eleição e que, enquanto tal, confere legitimidade democrática ao processo de decisão."[454] Antes de tudo, povo é um elemento pluralista integrante do processo de interpretação e fundamentação, como *legitimador* através de seus partido políticos[455], seus grupos organizados, movimentos cidadãos de lutas por direitos.

Aqui nos vemos na busca de uma concretização da Constituição, que materializada constrói justiça, ouve a voz popular, que é o elemento *que vem antes*

---

[451] Häberle se preocupa, essencialmente, com a questão de quais seriam os participantes do processo de interpretação constitucional e para isso propõe um elenco provisório de quem seriam eles: a) as funções estatais (tribunais, decisões vinculantes de esferas da administração, órgão legislativo); b) participantes do processo de decisão (requerente, requerido, peritos etc.); c) a opinião pública, o jornalismo profissional, iniciativas de cidadãos, associações, partidos políticos, igrejas, teatros, editoras, escolas etc.; d) a doutrina constitucional (influencia as esferas anteriores). Ver HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional:* a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. Tradução de Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. p. 20-23.

[452] HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional:* a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. Tradução de Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. p. 33.

[453] HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional:* a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. Tradução de Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. p. 40.

[454] HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional:* a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. Tradução de Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. p. 37.

[455] Vale destacar a importância que continuam a ter os partidos políticos, que necessitam de uma re-estruturação interna democrática. Ver DUSSEL, Enrique. *20 Teses da Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p.121-123.

na construção do Estado, por isso não pode ser olvidado, inclusive, na atividade judicial. E por isso, observarmos movimentos sociais e populares, que em defesa da concretização da Constituição, enquanto lutam e fundam uma justiça *crítica*, *superam a própria noção de Constituição* e do Direito. Para que nos sensibilizemos diante de uma lógica que ultrapassa uma ordem vigente muitas vezes injusta, é essencial compartilharmos o que escreve o professor Jesús Antonio de la Torre Rangel, para quem greves, encampações, ocupações de latifúndios e outras mobilizações populares (*enquanto verdadeira manifestação da potentia*) significam:

> Una protesta contra el orden vigente, una existencia de cambio radical, que la ley y el Gobierno cumplan con su función que no es defender los derechos humanos concebidos como los derechos de los "felices poseedores", sino un orden de derechos por crear en que los "no poseedores" accedan a lo que les es debido. La "toma" es, en realidad, un acto de justicia. Es cierto que hacer justicia es, en toda ciudad bien organizada, competencia de la autoridad. La tendría que hacer a través de sus diversas actuaciones: legislativa, judicial, ejecutiva. Pero cuando la autoridad no hace justicia, cuando se lesionan derechos fundamentales de los grupos humanos, entonces surge en la sociedad y sus organismos pertinentes el derecho de hacerse justicia por sí mismos. Hacer justicia uno mismo contra el "orden vigente" es un acto de justa rebelión. Rebelión, porque rompe ese pretendido orden que no es sino una camisa de fuerza jurídica, una verdadera violencia institucional, impuesta a la comunidad humana y a sus derechos más fundamentales. Es justa rebelión precisamente porque va en defensa del hombre, de la vida, del auténtico desarrollo. Estamos en presencia de un Derecho que nace del pueblo.[456]

O Direito não pode deixar de se indignar. É a partir de uma postura indignada, não acomodada, que ao refletirmos a partir de um *lugar jurídico* que assume seu risco de se ver incompleto, injusto, é que poderemos realizar um *giro* no qual o *povo* surge enquanto fonte inquieta de legitimidade, porque se sabe em mudança.

E, por fim, unimo-nos à voz do professor Menelick de Carvalho Netto, constitucionalista da Universidade de Brasília, quando afirmou *não existirem direitos individuais, todos são direitos coletivos*[457]. Assim, radicalizamos o Direito, subvertemos sua lógica, porque a *libertação* começa já neste movimento de afirmação, reconhecimento e luta por um sistema legal que não se esvazie em sentidos de relações es-

---

[456] RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004. p. 165-166.

[457] Em 09 de dezembro de 2010, durante seminário de encerramento das atividades do núcleo de pesquisa "Constitucionalismo e Democracia: filosofia e dogmática constitucional contemporâneas", Núcleo coordenado pela Professora Doutora Vera Karam de Chueiri, junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

sencialmente privadas, mas que seja pensado e realizado no sentido *comunitário*, de exercício de uma *práxis sociopolítica libertadora*[458], com a conquista de um espaço *popular* de discussão política, "[…] em que os direitos humanos podem ser, continuamente, atualíssimos e importantes critérios para animar e orientar as lutas em prol da revitalização da liberdade e da dignidade humana."[459]

E "terminamos" este escrito ao som da voz de Omara Portuondo, a incomparável voz cubana, e de Chico Buarque, o músico-poeta, que nos perguntam:

> O que será, que será?
> Que todos os avisos não vão evitar
> Por que todos os risos vão desafiar
> Por que todos os sinos irão repicar
> Por que todos os hinos irão consagrar
> E todos os meninos vão desembestar
> E todos os destinos irão se encontrar
> E mesmo o Padre Eterno que nunca foi lá
> Olhando aquele inferno vai abençoar
> O que não tem governo nem nunca terá
> O que não tem vergonha nem nunca terá
> O que não tem juízo...[460]

Não nos arriscamos em resposta alguma, mas sabemos que não podemos cruzar os braços, não podemos fechar os olhos, emudecer a voz ou ensurdecer os ouvidos. Não podemos, antes de tudo, deixar secar o coração.

---

[458] Com esta expressão fazemos referência a um projeto prático-concreto no nível social e político comprometido com a comunidade de vítimas, com os excluídos pelo sistema vigente. *Libertador* por estar comprometido com a busca de um *outro mundo possível*. Sem nos esquecermos dos alertas postos por Dussel: "[…] a comunidade crítica organizada das vítimas deve ser realista no tocante às suas próprias forças e suas possibilidades de ação. […] A comunidade das vítimas dificilmente pode fazer frente ao sistema dominador (guerra de movimentos estratégicos), mas frequentemente deve dissimular-se, organizando-se, aumentando a consciência, aparecendo e desaparecendo (guerra de posições). São táticas próprias de uma estratégia de longo alcance, que leva em conta a fraqueza própria e inevitável do sujeito sócio-histórico emergente. De qualquer maneira, a 'capacidade' de ação eficaz não é determinada pela própria comunidade de vítimas, mas por circunstâncias que podem ser aceleradas ou acumuladas pela organização e que não podem criá-las partindo de um voluntarismo suicida. Novamente, a discursividade comunitária crítica das vítimas, num sistema democrático simétrico, é a mediação universal para diagnosticar as próprias forças, a organização e as conjunturas favoráveis. Enfim, a comunidade é o sujeito sócio-histórico da ação. Equivocar-se é fatal (seja superestimando-se, seja subestimando-se), mas mesmo dos erros se pode aprender." DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 563.

[459] FARIA, José Eduardo. O Futuro dos Direitos Humanos após a Globalização. In: MOLINA, Mônica Castagna (Org.); SOUSA JÚNIOR, José Geral de (Org.); TOURINHO NETO, Fernando da Costa (Org.). *Introdução Crítica ao Direito Agrário*: o Direito Achado na Rua – vol. 3. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 368-378.

[460] Trecho da composição "O que será (À flor da pele)" de Chico Buarque de Hollanda, de 1976.

Na proposta dessa dissertação, buscamos envolver dialeticamente teoria e prática, e ainda que isso tenha acontecido ao longo do trabalho, destacaremos a seguir, por fim, dois breves relatos de experiências práticas com os quais nos envolvemos: o primeiro a respeito da “Escola Latino-Americana de Agroecologia” e o segundo acerca do “Fórum Permanente de Educação em Direitos Humanos do Paraná”. Compartilhamos, então, mais um pouco de *esperança*.

EXCURSO PRIMEIRO – ESCOLA LATINO-AMERICANA DE AGROECOLOGIA – ASSENTAMENTO CONTESTADO (LAPA-PR)

"[…] But we who are citizens of the under-developed countries,
we ought to seek every occasion for contacts with rural masses."

(Frantz Fanon, in *The Wretched of the Earth*)

Gostaríamos, ainda, de relatar à(ao) nossa(o) leitor(a) uma experiência de prática *transformadora* que ocorre no assentamento Contestado, no município da Lapa, Paraná.

O atual assentamento conta hoje com uma organização coletiva bastante ampla e sólida por parte das 108 famílias que vivem no local. Mas o histórico de lutas se iniciou em 1999, com a ocupação da fazenda (na qual fora utilizada mão de obra escrava durante o período colonial), e que recentemente estava nas mãos da empresa multinacional italiana Incepa, que possuía uma dívida histórica com a previdência social. À época o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) pressionou o governo federal para que em casos como este, a propriedade fosse destinada à causa da reforma agrária. Diante das negociações, o MST organizou-se, iniciou a ocupação das terras e vem construindo, nestes 11 anos, uma outra forma de organização social, cultural, econômica e política.

É um exemplo prático de organização popular de resistência, que cultiva, concretamente, outras formas de construir saberes (no sentido que tratamos acima como *ecologia de saberes*)[461], de organização coletiva e solidária. O próprio cultivo da terra se dá de forma comunitária, ao mesmo tempo em que as famílias possuem suas hortas e animais. Diversas famílias já trabalham de maneira agroecológica, ou seja, sem o uso de agrotóxicos e com respeito aos ciclos naturais da terra e do meio ambiente. Integram, também, o Programa de Produção de Alimentos (PAA)[462] do Governo Federal, e abastecem com alimentos diversas entidades carentes e filantrópicas da região, que atendem populações de baixa renda. Para isso, recebem suporte financeiro e técnico, possibilitando melhorar a infraestrutura no

---

[461] Como tratado em *3.3.4. VISÃO COMPLEXA!*.

[462] COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO (Conab). *Programa de Aquisição de Alimentos – O que é o PAA?* Disponível em: <http://www.conab.gov.br/conabweb/agriculturaFamiliar/paa_-o_que_e.html> Acesso em: 11 jan. 2011.

assentamento e sustento das famílias.[463] Cria-se assim uma rede de solidariedade, entre o que denominamos uma “comunidade de vítimas”, irrompe a possibilidade de um outro mundo, de outra forma de vida que se produz, reproduz e desenvolve para além da lógica de exploração capitalista da terra, do latifúndio e do agronegócio.

E toda esta *transformação*, que ocorre não só no assentamento Contestado, mas em diversas outras comunidades já organizadas Brasil afora pelo MST e, também, pela Via Campesina, traz consigo a preocupação de inaugurar outra forma de conhecimento, outros caminhos de entendimento e envolvimento com nossa realidade. Daí, a sempre presente preocupação de se fundarem escolas nos acampamentos, assentamentos, seja embaixo de árvores, lonas ou telhados. O importante é construir um pensamento e uma prática desde aquela realidade concreta, libertando-se de práticas opressoras e excludentes.

Trazemos, então, o exemplo de criação da “Escola Latino-Americana de Agroecologia” (ELAA), fundada em agosto de 2005 e situada no próprio assentamento Contestado. A Escola tem como principal objetivo a defesa da soberania alimentar dos povos, das sementes e fortalecer a rede de colaboração entre os(as) camponeses(as) da América Latina, uma vez que está ligada à Via Campesina. Através da formação em nível superior de tecnólogos em agroecologia, busca-se fortalecer e aprimorar os trabalhos de base em acampamentos, assentamentos e outras comunidades rurais em toda a América Latina, pois a Escola conta com alunos oriundos de diversos estados brasileiros, do Haiti, da Colômbia, do Equador, da República Dominicana e do Paraguai.

Trata-se da construção e transferência de saberes, conhecimentos, experiências, tecnologias, que objetivam um processo maior de *libertação* diante de multinacionais que buscam patentear sementes e transformar o alimento em mercadoria. A Escola é, portanto, um espaço de discussão de ideias, de consolidação coletiva de um pensamento *transformador*.

A própria metodologia adotada reflete estas preocupações. A forma de administração é coletiva, que integra um processo pedagógico cogerido, desde a própria construção da estrutura física ocorrida em 2005, até a configuração das aulas. Os(as) educandos(as) integram conhecimento teórico e prático, no que

---

[463] MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA (MST). *Produção Agroecológica de Assentamento Abastece Entidades Sociais*. Disponível em: <http://www.mst.org.br/node/4985> Acesso em: 11 jan. 2011.

denominam “tempo escola” e “tempo comunidade”, ou seja, permanecem alguns períodos em sala de aula e outros aplicam os conhecimentos em suas comunidades de base.[464]

Já foram formadas duas turmas (em torno de 65 educandos(as) em cada uma)[465] e a terceira conta com 68 educandos(as), todos oriundos de movimentos de luta pela terra e soberania alimentar. Vemos, então, a concretização dos sonhos dos movimentos sociais e populares, em um processo de organização comunitária, que conta, também, com o apoio da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e do Instituto Federal do Paraná (IFPR), mas, sobretudo, articula-se amplamente com inúmeros movimentos sociais e populares de toda a América Latina.

> “Se não for capaz de crer nos camponeses, de comungar com eles, será no seu trabalho, no melhor dos casos, um técnico frio. Provavelmente um tecnicista; ou mesmo um bom reformista. Nunca, porém, um educador da e para as transformações radicais.”
>
> (Paulo Freire, in *Extensão ou Comunicação?*)

[464] Destacamos o vídeo produzido pelo Setor de Comunicação do MST, que mostra o processo de criação da ELAA. Disponível em: <http://www.videolog.tv/video.php?id=233945> Acesso em: 22 jun. 2010.

[465] ESTADO DO PARANÁ – AGÊNCIA ESTADUAL DE NOTÍCIAS. *Escola Latino-Americana de Agroecologia forma segunda turma de tecnólogos*. Disponível em: <http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=56130&tit=Escola-Latino-Americana-de-Agroecologia-forma-segunda-turma-de-tecnologos> Acesso em: 11 jan. 2011.

EXCURSO SEGUNDO – FÓRUM PERMANENTE DE EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS DO PARANÁ (FOPEDH-PR)

O Estado brasileiro desenvolveu em 2003, quando da criação do Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos, com apoio da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH), do Ministério da Educação e Ciência (MEC) e do Ministério da Justiça, um Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH), elaborado por uma ampla equipe de pesquisadores na área, liderada por um grupo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

O PNEDH foi submetido a discussões, revisões e atualizações, tendo chegado à sua versão presente, do ano de 2006.[466] De tal forma que "a estrutura do documento atual estabelece concepções, princípios, objetivos, diretrizes e linhas de ação, contemplando cinco grandes eixos de atuação: Educação Básica; Educação Superior; Educação Não-Formal; Educação dos Profissionais dos Sistemas de Justiça e Segurança Pública e Educação e Mídia."[467]

O processo de criação do PNEDH "[…] resultou na criação de Comitês Estaduais de Educação em Direitos Humanos e na multiplicação de iniciativas e parcerias nessa área."[468] A exemplo do Comitê Estadual de Educação em Direitos Humanos do Maranhão, do Piauí, de São Paulo, do Rio Grande de Norte, que, de maneiras diversas, e atentas às especificidades locais e regionais, buscam lutar pela implementação de políticas públicas e iniciativas populares na teoria e prática de Direitos Humanos, bem como pela construção de Planos Estaduais de Educação em Direitos Humanos, que tenham como objetivo aproximar o PNEDH de suas realidades.[469]

---

[466] "Ao longo do ano de 2004, o PNEDH foi divulgado e debatido em encontros, seminários e fóruns em âmbito internacional, nacional, regional e estadual. Em 2005, foram realizados encontros estaduais com o objetivo de difundir o PNEDH, que resultaram em contribuições de representantes da sociedade civil e do governo para aperfeiçoar e ampliar o documento." BRASIL. COMITÊ NACIONAL DE EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS. *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH)*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010. p. 11.

[467] Idem. p. 12.

[468] Idem. p. 11.

[469] Para informações sobre os comitês de cada estado da federação, o caminhar de suas atividades, acessar: <http://www.dhnet.org.br/educar/comites/index.htm#inicio> Acesso em: 11 jan. 2011.

É neste sentido que tem se firmado as atividades do “Fórum Permanente de Educação em Direitos Humanos do Paraná” (FOPEDH-PR), que surgiu a partir do “I Seminário Estadual de Educação em Direitos Humanos do Paraná”, realizado em agosto de 2007. O Fórum tem justamente a intenção de promover atividades, discussões e reflexões a respeito da temática Direitos Humanos e Educação e promover a divulgação do PNEDH no estado do Paraná.

Tem sido um espaço de articulação entre diversos movimentos sociais e populares, organizações da sociedade civil, membros do poder público, acadêmicos, professor(as) universitários(as), que tem buscado ampliar o debate e a construção de um Plano Estadual de Educação em Direitos Humanos, de que maneira torná-lo uma ferramenta de *transformação* e incluí-lo em pautas de discussão pelo interior do Estado, junto aos poderes públicos e aos movimentos sociais e populares.

Uma das principais preocupações do Fórum tem sido lutar pela criação de um Comitê Estadual de Educação em Direitos Humanos, que seja integrado tanto pelos diversos representantes dos poderes Judiciário, Executivo e Legislativo, como diretamente pelo povo, desde suas organizações e seus movimentos sociais. Este Comitê seria responsável por incentivar uma cultura de Direitos Humanos, oportunizar a cobrança e criação direta pelo povo de políticas públicas de reconhecimento de uma *Exterioridade*. Afinal, o PNEDH possui um eixo de Educação Não-Formal, por nós visto como a semente para efetivar a Educação em Direitos Humanos *desde baixo*, em atenção a três pontos principais, conforme explica a professora Vera Maria Candau.

Para ela, o primeiro ponto a ser enfatizado é a preocupação com a formação de sujeitos de direito, com a superação da ideia das pessoas (pertencentes à grande parte pobre da população) em achar que “os direitos são dádivas. […] Os processos de educação em Direitos Humanos devem começar por favorecer processos de formação de sujeitos de direito, a nível pessoal e coletivo, que articulem as dimensões ética, político-social e as práticas concretas.” [470]

Como segundo ponto fundamental, a professora nos apresenta o processo de “empoderamento”[471], “[…] principalmente orientado aos atores sociais que,

[470] CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: ALENCAR, Maria Luiza (Org.); DIAS, Adelaide (Org.); GODOY, Rosa (Org.); GUERRA, Lúcia (Org.); ZENAIDE, Nazaré (Org.). Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora UFPB, 2007. p. 404.

[471] Ver nota de rodapé n. 373, na qual adentramos na discussão sobre o uso do termo.

historicamente, tiveram menos poder na sociedade, ou seja, menos capacidade de influírem nas decisões e nos processos coletivos."[472]

E, por fim, aponta a importância do resgate histórico de acontecimentos, para "[…] romper a cultura do silêncio e da impunidade que ainda está muito presente em nossos países [em relação à situação latino-americana]. Somente assim, é possível construir a identidade de um povo, na pluralidade de suas etnias e culturas."[473]

Resgatamos estes três pontos levantados pela professora Candau, justamente para salientarmos a importância de redes estaduais que se articulem na implementação do PNEDH, respeitando as diversidades locais e regionais, tendo sempre como principal objetivo o comprometimento com os movimentos populares e sociais através de práticas de *Educação jurídica popular*[474], pois é partir deles que esta luta se faz de forma *transformadora*, construindo novos espaços de uso contra-hegemônico de meios institucionais hegemônicos.[475]

Neste sentido, destacamos, por fim, a realização do "II Seminário de Educação em Direitos Humanos – Construindo o Plano Estadual de Educação em Direitos Humanos - Eixo Educação Não-Formal", nos dias 10 e 11 dezembro de 2010, organizado pelo FOPEDH-PR e que destacou as práticas de Educação Popular dos movimentos sociais e populares. O Seminário contou com a participação de mais de 150 pessoas, dentre estudantes, representantes de organizações não-governamentais, servidores de secretarias estaduais, representantes do poder Le-

---

[472] CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: ALENCAR, Maria Luiza (Org.); DIAS, Adelaide (Org.); GODOY, Rosa (Org.); GUERRA, Lúcia (Org.); ZENAIDE, Nazaré (Org.). Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora UFPB, 2007. p. 404.

[473] CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: ALENCAR, Maria Luiza (Org.); DIAS, Adelaide (Org.); GODOY, Rosa (Org.); GUERRA, Lúcia (Org.); ZENAIDE, Nazaré (Org.). Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora UFPB, 2007. p. 405.

[474] "En la educación jurídica popular, esto es en la enseñanza del Derecho a los grupos populares, que pretende, en palabras de Manuel Jacques 'la socialización del conocimiento jurídico'; hemos marcado el acento en la reflexión de sus propios derechos, muchos de ellos reconocidos en la propia legislación, pero también muchos de ellos negados de hecho por la organización de nuestra formación social, y otros incluso no reconocidos y algunos hasta negados por la normatividad del Estado. Esos derechos son la mayoría de las veces intuidos pero no plenamente conocidos. La tarea pedagógica es hacer caer a los educandos en la cuenta de la plenitud de su vigencia y en el reconocimiento que muchas veces hace de ellos el Derecho positivo, así como del modo de hacerlos valer." RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004. p. 228.

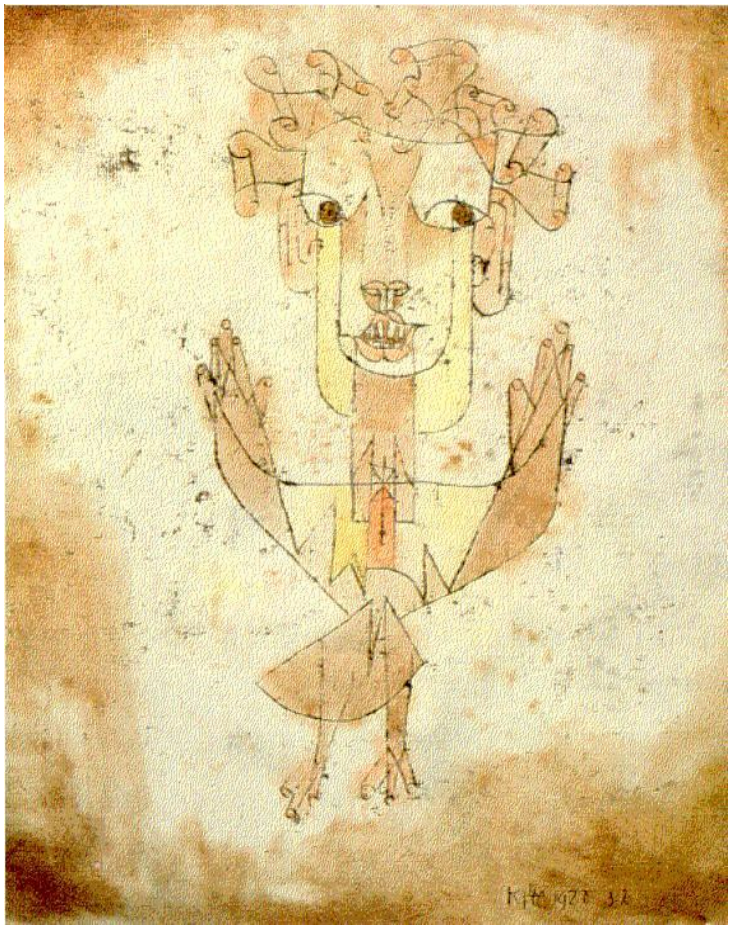
[475] Como destacamos em *1.2.2. REVOLUÇÕES DE UM TEMPO-QUE-CORRE-COLETIVO*.

gislativo e de diversos movimentos sociais, oriundos de diversas cidades da região metropolitana de Curitiba e de outras regiões do estado. Foram realizadas oficinas práticas, com o objetivo de demonstrar e fortalecer outros caminhos, desde a *Exteri-oridade*, de uma Educação para os Direitos Humanos efetivamente *transformadora*.

A nosso ver, estes são caminhos possíveis de costurar tanto o Direito quanto a Educação em um processo de *conscientização libertadora* a partir do povo.

ANEXO 1

Figura 01. Angelus Novus, Paul Klee, 1920. Museu de Israel.



ANEXO 2

Figura 02. Duas formas de representação de Sankofa. Símbolo da religião do povo Akan; originário da língua-símbolo Adinkra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Niccola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALVES, Rubem. *A Arte de Produzir Fome*. Disponível em: <http://www2.uol.com.-br/aprendiz/n_colunas/r_alves/id241102.htm> Acesso em: 02 out. 2010.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. *A Revolução Boliviana*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB; Editora Ática, 1988.

ASSOCIAÇÃO DOS MAGISTRADOS BRASILEIROS (AMB); INSTITUTO BRASILEIRO DE OPINIÃO PÚBLICA E ESTATÍSTICA (IBOPE). *Pesquisa de Opinião Pública e Política – Perfil Eleitor – Agosto 2010*. Disponível em: <http://www.amb.com.br/docs/pesquisa/PerfilEleitor-AMB.pdf> Acesso em: 14 out. 2010.

BANCO MUNDIAL. *Percent of People in the World at Different Poverty Levels 2005 – World Bank Development Indicators 2008*. Disponível em: <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats> Acesso: 31 out. 2010.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BASILE, Juliano. *Teses do alemão Peter Häberle influenciam o Supremo*. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2008-nov-22/teses_alemao_peter_haberle_influenciam_supremo> Acesso em: 30 maio 2010.

BBC (British Broadcasting Corporation). *Jem Darfur rebels snub Sudan peace talks over 'attacks'*. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8659037.stm> Acesso em: 01 jan. 2011.

BBC (British Broadcasting Corporation). *ONU elogia acordo de cessar-fogo no Sudão*. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portugueseafrica/news/story/2010/02/100224_sudanreactiongd.shtml> Acesso em: 01 jan. 2011.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENSAÏD, Daniel. *Os Irredutíveis*: teoremas da resistência para o tempo presente. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

BOFF, Leonardo. *Crise Neoliberal e Sofrimento Humano*. Disponível em: <http://www.socialismo.org.br/portal/questoes-soci-ais/113-artigo/1857-crise-neoliberal-e-sofrimento-humano> Acesso em: 08 jan. 2011.

BONDY, Augusto Salazar. The Meaning and Problem of Hispanic American Thought. In: GRACIA, Jorge J. E. (Org.). *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity. New York: Prometheus Books, 1986. p. 233-244.

BORDA, Orlando Fals. *As Revoluções Inacabadas na América Latina (1809-1968)*. Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Global, 1979.

BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia latino-americana:* Freire e Dussel. Ijuí: UNIJUÍ Ed., 1991.

BRASIL. COMITÊ NACIONAL DE EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS. *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH)*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: ALENCAR, Maria Luiza (Org.); DIAS, Adelaide (Org.); GODOY, Rosa (Org.); GUERRA, Lúcia (Org.); ZENAIDE, Nazaré (Org.). *Educação em direitos humanos:* fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora UFPB, 2007. p. 399-412.

CASSEN, Bernard. *Transparência Internacional ou cortina de fumaça?* Le Monde Diplomatique Brasil. Disponível em: <http://diplomatique.uol.com.br/acervo.php?id=306&PHPSESSID=2992-afb2cd65c8594faad2ff286459fc> Acesso em: 14 out. 2010.

COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO (Conab). *Programa de Aquisição de Alimentos – O que é o PAA?* Disponível em: <http://www.conab.gov.br/conabweb/agriculturaFamiliar/paa_o_que_e.html> Acesso em: 11 jan. 2011.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

COUNCIL OF EUROPE. *Compass – A Manual On Human Rights Education with Young People*. Disponível em: <http://www.eycb.coe.int/compass/en/contents.html> Acesso em: 16 jan. 2010.

COUNCIL OF EUROPE. *Division for Citizenship and Human Rights Education*. Disponível em: <http://www.coe.int/t/dg4/education/edc/Default_en.asp> Acesso em: 16 jan. 2010.

DR. HUEY P. NEWTON FOUNDATION. Disponível: <http://www.blackpanther.org/foundation.htm> Acesso em: 21 out. 2010.

DUSSEL, Enrique. *¿Estado o comunidad?* Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2009/12/10/index.php?section=opinion&article=022a2pol> Acesso em: 16 jan. 2010.

DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Deconstrucción del concepto de tolerancia* (*de la intolerancia a la solidaridad*). Disponível em: <http://www.enriquedussel.org/txt/tolerancia-dussel.pdf> Acesso em: 04 nov. 2010.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação:* na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, ca. 1977.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma Filosofia da Libertação*: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ENCYCLOPEDIA OF MARXISM. *Critique*. Disponível em: <http://www.marxists.org/glossary/terms/c/r.htm> Acesso em: 19 out. 2010.

ENCYCLOPEDIA OF MARXISM. *Proletariat*. Disponível em: <http://www.marxists.org/glossary/terms/p/r.htm> Acesso em: 19 nov. 2010.

ENLAZANDO ALTERNATIVAS (Rede Birregional Europa – América Latina y Caribe). *Tribunal Permanente de los Pueblos.* Disponível em: <http://www.enlazandoalternativas.org/spip.php?rubrique=3> Acesso em: 03 jan. 2011.

ENLAZANDO ALTERNATIVAS (Rede Birregional Europa – América Latina y Caribe). *Mapa de conflictos de los casos presentados en el TPP Madrid.* Disponível em: <http://www.enlazandoalternativas.org/spip.php?article847> Acesso em: 03 jan. 2011.

ESTADO DO PARANÁ – AGÊNCIA ESTADUAL DE NOTÍCIAS. *Escola Latino-Americana de Agroecologia forma segunda turma de tecnólogos*. Disponível em: <http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=56130&tit=Escola-Latino-Americana-de-Agroecologia-forma-segunda-turma-de-tecnologos> Acesso em: 11 jan. 2011.

ETC GROUP. *Who Owns Nature? Corporate Power and the Final Frontier in the Commodation of Life.* <http://www.etcgroup.org/upload/publication/707/01/etc_won_report_final_color.pdf> Acesso em: 23 out. 2010.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Tradução de Constance Farrington. Londres: Penguin Books, 2001.

FARIA, José Eduardo. O Futuro dos Direitos Humanos após a Globalização. In: MOLINA, Mônica Castagna (Org.); SOUSA JÚNIOR, José Geral de (Org.); TOURINHO NETO, Fernando da Costa (Org.). *Introdução Crítica ao Direito Agrário*: o Direito Achado na Rua – vol. 3. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 368-378.

FISCHMANN, Roseli. Constituição Brasileira, Direitos Humanos e Educação. *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, v. 14, n. 40, p. 156-167, jan./abr. 2009.

FISCHMANN, Roseli. Direitos Humanos e Educação. In: GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos:* conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 203-230.

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

FLORES, Joaquín Herrera. Cultura y Derechos Humanos: la construcción de los espacios culturales. In: MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo (et al.). *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 227-268.

FONDAZIONE INTERNAZIONALE LELIO BASSO. *Tribunale Permanente Dei Popoli.* Disponível em: <http://www.internazionaleleliobasso.it/index.php?op=6&oid=3> Acesso em: 03 jan. 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FREIRE, Paulo. *A Importância do Ato de Ler:* em três artigos que se completam. 48ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

FREIRE, Paulo. *Ação Cultural para a Liberdade e Outros Ensaios*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*: saberes necessários à prática educativa. 35ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação*: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo; NOGUEIRA, Adriano. *Que Fazer:* Teoria e Prática em Educação Popular. Petrópolis: Vozes, 1989.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e Ousadia*: o cotidiano do professor. Tradução de Adriana Lopez. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FRIEDRICH, Carl Joachim. *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Tradução de Galeano de Freitas. 48ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GALEANO, Eduardo. *Bocas del Tiempo*. México, D.F.: Siglo XXI, 2004.

GALEANO, Eduardo. *Las Palabras Andantes*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

GARGARELLA, Roberto. *El Derecho a la Protesta*. Buenos Aires: Ad Hoc, 2007.

GAUS, Günther. *Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt*. Disponível em: <http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html> Acesso em: 16 maio 2010.

GEERTZ, Clifford. *Distinguished Lecture:* Anti Anti-Relativism. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/2629449/Anti-AntiRelativism-by-Clifford-Geertz> Acesso em: 16 jan. 2010.

GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

GRANDIN, Greg. *A Revolução Guatemalteca*. Tradução de Luiz Antônio de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional:* a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Tradução de Gilmar Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

HINKELAMMERT, Franz Josef. *Crítica à Razão Utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988.

HINKELAMMERT, Franz Josef. *El Asalto al Poder Mundial y la Violencia Sagrada del Imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003.

HINKELAMMERT, Franz Josef. La Inversión de los Derechos Humanos: el caso de John Locke. In: FLORES, Joaquín Herrera (Org.); HINKELAMMERT, Franz Josef;

RUBIO, David Sánchez; GUTIÉRREZ, Germán. *El Vuelo de Anteo*: derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 79-113.

HOLMES, Stephen. Las Reglas Mordaza o la Política de Omisíon. In: ELSTER, Jon; SLAGSTAD, Rune. *Constitucionalismo y Democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 49-88.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Agropecuário 2006 – Brasil, Grandes Regiões e Unidades da Federação*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/brasil_2006/Brasil_censoagro2006.pdf> Acesso em: 22 out. 2010.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES; FUNDO DE DESENVOLVIMENTO DA NAÇÕES UNIDAS PARA A MULHER (UNIFEM); SECRETARIA DE ASSUNTOS ESTRATÉGICOS; GOVERNO FEDERAL DO BRASIL. *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*. Disponível em: <http://200.130.7.5/spmu/docs/miolo_pgsoltas.pdf> Acesso em: 21 out. 2010.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. *Informe Interamericano de la Educación em Derechos Humanos*. Disponível em: <http://www.iidh.ed.cr/multic/default_12.aspx?Portal=IIDH&contenidoid=723ecc3d-7429-4d5f-acb2-603044aedff2> Acesso em: 05 jan. 2011.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. *Convention no. 100*. Disponível em: <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/ratifce.pl?C100> Acesso em: 21 out. 2010

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos Negros:* Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000.

KEHL, Maria Rita. *O Cão e o Tempo*: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

KOLODY, Helena. *Helena de Curitiba*: poemas selecionados – Helena Kolody. Curitiba: Positivo, 2005.

KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*: contribuição para um estudo do conceito marxista. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KREYE, Andrian. A Ignomínia de Napoleão. *Humboldt*. Saarwellingen, v. 51, n. 102, p. 24-25, jul./dez. 2010.

LEMINSKI, Paulo. *Catatau*: um romance-ideia. 3ª ed. Curitiba: Travessa dos Editores, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da Libertação. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora Unisinos; Renovar, 2006. p. 326-333.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

MAHLER, Claudia; TOIVANEN, Reeta. *Menschenrechte im Vergleich der Kulturen*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2006.

MARX, Karl. *Carta a Arnold Ruge*. Disponível em: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm> Acesso em: 19 out. 2010.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Da Questão Judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. Rheinische Zeitung n. 221, vom 09. August 1842*. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_078.htm> Acesso em: 19 out. 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2005.

MEER, Shamim. Que trabalhadores, que mulheres, que interesses? Raça, classe e gênero na África do Sul pós-*apartheid*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para reinventar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 291-334.

MENKE, Christoph; POLLMANN, Arnd. *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2007.

MERCADO COMUM DO SUL (MERCOSUL). *MERCOSUL/CMC/Dec. Nº 40/04: Criação da Reunião de Altas Autoridades sobre Direitos Humanos do MERCOSUL.* Disponível em: <http://www.sice.oas.org/trade/mrcsrs/decisions/dec4004p.asp> Acesso em: 16 jan. 2010.

MÉSZÁROS, István. *A Crise Estrutural do Capital*. Tradução de Francisco Raul Cornejo [et al.]. São Paulo: Boitempo, 2009

MÉSZÁROS, István. *A Educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MIGNOLO, Walter D. Philosophy and the Colonial Difference. In: MENDIETA, Eduardo (Org.). *Latin American Philosophy*: currents, issues, debates. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 80-86.

MOTTA, Felipe Heringer Roxo da; PAZELLO, Ricardo Prestes. *Libertação e Emancipação*: uma revisão conceitual para a América Latina. Disponível em: <http://www.nepe.ufsc.br/controle/artigos/artigo64.pdf> Acesso em: 08 jan. 2011.

MOUFFE, Chantal. *On the Political*. New York: Routledge, 2008.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA (MST). *Produção Agroecológica de Assentamento Abastece Entidades Sociais*. Disponível em: <http://www.mst.org.br/node/4985> Acesso em: 11 jan. 2011.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para reinventar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 111-151.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS – ASSEMBLEIA GERAL. *AG/doc. 5124/10 – AG/Res. 2604 (XL-O/10)*. Disponível em: <http://www.oas.org/consejo/pr/AG/AG40ordinario.asp#DocAG> Acesso em: 05 jan. 2011.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Programa Interamericano sobre Educación en Valores y Prácticas Democráticas*. Disponível em: <http://portal.oas.org/Portal/Topic/SEDI/EducaciónyCultura/EducaciónenValoresyPrácticasDemocráticas/tabid/1227/language/es-CO/Default.aspx> Acesso em: 16 jan. 2010.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção Concernente à Igualdade de Remuneração para a Mão de Obra Masculina e a Mão de Obra Feminina por um Trabalho de Igual Valor*. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/conv_oit_mao_de_obra.htm> Acesso em: 21 out. 2010.

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS IBEROAMERICANOS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (OEI). *Alfabetización – Planes Nacionales*. Disponível em: <http://www.oei.es/alfabetizacion_pla-nesyproyectos.htm> Acesso em: 16 jan. 2010.

PALOMBELLA, Gianluigi. *Constitución y Soberanía*: el sentido de la democracia constitucional. Tradução de José Calvo González. Granada: Comares, 2000.

PIOVESAN, Flávia Cristina. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

PRIOSTE, Fernando Gallardo Vieira; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. *Empresas Transnacionais no Banco dos Réus*: Violações de Direitos Humanos e Possibilidades de Responsabilização. Curitiba: Terra de Direitos, 2009.

RÁDIO HAVANA CUBA. *O Método de Alfabetização Cubano Yo Sí Puedo*. Disponível em: <http://www.radiohc.cu/portugues/a_comentarios/10/mayo/comentario3.htm> Acesso em: 09 jan. 2011.

RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo:* el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo. Bogotá: ILSA, 2005.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho como Arma de Liberación en América Latina*: sociología jurídica y uso alternativo del derecho. 3ª ed. México: CENEJUS, 2006.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Bogotá: Fica, ISLA, Asonaljudicial, 2004.

REIS, Maria Rita (Coord.). *O Jogo da Privatização da Biodiversidade*. Curitiba: Terra de Direitos, 2008.

RÉNIQUE, José Luis. Tradução de Magda Lopes. *A Revolução Peruana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

REPÚBLICA BOLIVARIANA DA VENEZUELA. *Consejo Moral Republicano*. Disponível em: <http://www.cmr.gob.ve> Acesso em: 03 jan. 2011.

REPÚBLICA BOLIVARIANA DA VENEZUELA. *Consejo Nacional Electoral*. Disponível em: <http://www.cne.gov.ve> Acesso em: 03 jan. 2011.

REPÚBLICA BOLIVARIANA DA VENEZUELA. *Defensoria del Pueblo*. Disponível em: <http://www.defensoria.gob.ve> Acesso em: 03 jan. 2011.

RIBEIRO NETO, Caio Pompeia. *O MST em documentários e no Jornal Nacional.* São Paulo, 2009. 113 f. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-25022010-123750/pt-br.php> Acesso: 23 out. 2010.

RONIGER, Luis; SZNAJDER, Mario. *O Legado de Violações dos Direitos Humanos no Cone Sul*. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão*: veredas. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

RÚBIO, David Sánchez. Acerca de la Democracia y los Derechos Humanos: De Espejos, Imágenes, Cegueras y Oscuridades. In: _____ (Coord.); FLORES, Joaquín Herrera (Coord.); CARVALHO, Salo de (Coord.). *Anuário Íbero-Americano de Direitos Humanos (2001/2002)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002. p. 63-98.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Poesia*. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 66.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (org). *Reconhecer para Libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 428-461.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. Tradução de Mouzar Benetido. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Diorlei dos; SIQUEIRA, José do Carmo Alves; DAVID, Natanael; CAMILO, Odair Onofre Gomes. *Ações Afirmativas e a Legitimidade Constitucional:* O Caso da Turma de Direito da UFG. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/downloads/trabalhosVencontro/gt9/gt09p05.pdf> Acesso em: 01 nov. 2010.

SENADO FEDERAL. *Atividade Legislativa – Comissões Mistas* Disponível em: <http://www.senado.gov.br/atividade/comissoes/default.asp?origem=CN> Acesso em: 14 out. 2010.

SILVA, Amós Coêlho da. *Etimologia Clássica e Moderna*. Disponível em: <http://www.filologia.org-.br/vcnlf/anais%20v/civ6_10.htm> Acesso em: 02 jan. 2011.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (Org.) (et al.). *Educando para os Direitos Humanos*: pautas pedagógicas para a cidadania na universidade. Porto Alegre: Síntese, 2004. p. 119-125.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para reinventar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 71-109.

SOUZA, Édson Santos de. A Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Combate ao Racismo no Brasil. In: GIOVANETTI, Andrea (Org.). *60 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*: conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. p. 153-171.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Arquivada ação contra omissão do Congresso sobre direito de resposta.* Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=164549> Acesso em: 22 out. 2010.

TRANSPARENCY INTERNATIONAL. *Corruption Perception Index 2009*. Disponível em: <http://media.transparency.org/imaps/cpi2009/> Acesso em: 14 out. 2010.

UNITED NATIONS – GENERAL ASSEMBLY. *Resolution 49/184*. *United Nations Decade for Human Rights*. Disponível em: <http://www.un-documents.net/a49r184.htm> Acesso em: 15 jan. 2010.

UNITED NATIONS – GENERAL ASSEMBLY. *Resolution 57/254*. *United Nations Decade of Education for Sustainable Development.* Disponível em:<http://www.un-documents.net/a57r254.htm> Acesso em: 15 jan. 2010.

UNITED NATIONS – HUMAN RIGHTS COUNCIL. *Fourth session of the Human Rights Council Advisory Committee: Documentation.* Disponível em:

<http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/advisorycommittee/session4/documentation.htm> Acesso em: 05 jan. 2011.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *World Programme for Human Rights Education (2005-ongoing).* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/programme.htm> Acesso em: 15 jan. 2010.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *First phase (2005-2009) of the World Programme for Human Rights Education National action plans/strategies for human rights education.* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/national-actions-plans.htm> Acesso em: 05 jan. 2011.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *First phase (2005-2009) of the World Programme for Human Rights Education National action plans/strategies for human rights education - Burundi.* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/burundi.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *First phase (2005-2009) of the World Programme for Human Rights Education National action plans/strategies for human rights education – Japan.* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/Japan.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *First phase (2005-2009) of the World Programme for Human Rights Education National action plans/strategies for human rights education – Niger.* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/Niger.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *First phase (2005-2009) of the World Programme for Human Rights Education National action plans/strategies for human rights education - Australia.* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/Australia.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

UNITED NATIONS – OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *First phase (2005-2009) of the World Programme for Human Rights Education National action plans/strategies for human rights education - Uruguay.* Disponível em: <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/docs/actions-plans/uruguay.pdf> Acesso em: 16 jan. 2010.

UNITED NATIONS NEWS CENTER. *Darfur mediation team voices commitment to peace negotiations*. Disponível em: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=37190&Cr=darfur&Cr1=> Acesso em: 01 jan. 2011.

WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. *Educação, Direitos Humanos, Cidadania e Exclusão Social*: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/educacaodireitoshumanos.pdf> Acesso em: 26 dez. 2010.

WEFFORT, Francisco Correa. Marx: política e revolução. In. _____ (Org.). *Os Clássicos da Política:* Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. 11ª ed. Vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2006. p. 225-278.

WEISSHEIMER, Marco Aurélio. *Ação do MP gaúcho contra MST repete discurso anti-comunista pré-1964*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materia-Mostrar.cfm?materia_id=15058> Acesso em: 23 out. 2010.

WINN, Peter. *A Revolução Chilena*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

WOLKMER, Antonio Carlos. Fundamentos da Crítica no Pensamento Político e Jurídico Latino-Americano. In: _____ (Org.). *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 1-46.

YAZBEK, Mustafa. *A Revolução Argelina*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ZEA, Leopoldo. Essays on Philosophy in History. In: GRACIA, Jorge J. E. (Org.). *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity. New York: Prometheus Books, 1986. p. 219-230.

ZIMMERMANN, Matilde. *A Revolução Nicaraguense.* Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS

A CULTURE of Murder. Direção de Steve Bradshaw. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1994.

CAPITALISMO: uma história de amor. Direção de Michael Moore. EUA: Paramount Vantage / Overture Films / The Weinstein Company / Dog Eat Dog Films: Dist. Paramount Pictures, 2009. 1 filme (127 min.): son., color.

DISTRITO 9. Direção de Neill Blomkamp. África do Sul e Nova Zelândia: WingNut Films: Dist. TriStar Pictures, 2009. 1 filme (112 min.): son., color.

ENRON: os mais espertos da sala. Direção de Alex Gibney. EUA: HDNet Films / Jigsaw Productions: Dist. Paris Filmes, 2005. 1 filme (109 min.): son., color.

GACACA Living Together Again in Rwanda. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2002. 1 filme (55 min.): son., color.

IN Rwanda We Say… The Family That Does Not Speak Dies. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2004. 1 filme (54 min.): son., color.

JOURNEY Into Darkness. Direção de Fergal Keane. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1994.

MEMORIA del Saqueo. Direção de Fernando Solanas. Argentina: Cinesur S.A. / ADR Productions / Thelma Film AG, 2004. 1 filme (120 min.): son., color. Disponível em: <http://vodpod.com/watch/1258780-argentinas-economic-collapse-full-version> Acesso em: 22 fev. 2010.

MUITO além do cidadão Kane. Direção de Simon Hartog. Reino Unido: Channel 4, 1993. 1 filme (105 min.): son., color. e p.&b.

MY Neighboor My Killer. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2009. 1 filme (80 min.): son., color.

O Arquiteto da Violência (2000, 17 min.), produzido pela Comissão Pastoral da Terra e pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST).

O MUNDO Segundo a Monsanto. Direção de Marie-Monique Robin. França: Image et Compagnie/Arte France/Office National du Film du Canada, 2008. 1 filme (108 min.): son., color.

RACISM: a history. Direção de Paul Tickell. Reino Unido: BBC Four, 2007. 1 filme (174 min.): son., color.

SEPTEMBERWEIZEN. Direção de Peter Krieg. Alemanha: Teldok/Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF), 1980. 1 filme (96 min.): son., color.

THE Bloody Tricolor. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1995.

THE Corporation. Direção de Jennifer Abbott e Mark Achbar. Canadá: Big Pictures Media Corporation: Dist. Imagem Filmes, 2004. 1 filme (145 min.): son., color.

THE Notebooks of Memory. Direção de Anne Aghion. GUACACA Productions LLC, 2009. 1 filme (53 min.): son., color.

VALENTINA'S Story. Direção de Mark Robinson. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1997.

WHEN Good Men do Nothing. Direção de Steve Bradshaw. Reino Unido: BBC Panorama Production, 1998.