



e-cadernos
CES

Centro de Estudos Sociais | Publicação trimestral | n.09



09

Desafios aos direitos humanos e à justiça global:
As lutas pela igualdade e pelo reconhecimento da diferença



Centro de Estudos Sociais



Universidade de Coimbra



União Europeia



e-cadernos ces

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

- LABORATÓRIO ASSOCIADO

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

www.ces.uc.pt

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3001-401 COIMBRA

PORTUGAL

E-MAIL: e-cadernos@ces.uc.pt

TEL: +351 239 855570

FAX: +351 239 855589

CONSELHO DE REDAÇÃO DOS E-CADERNOS CES

MARTA ARAÚJO (Directora)

ANA CORDEIRO SANTOS

CECÍLIA MACDOWELL SANTOS

JOSÉ MANUEL MENDES

LAURA CENTEMERI

MARIA JOSÉ CANELO

MATHIAS THALER

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

AUTORES

CARLOS V. ESTÊVÃO

BRUNA ANGOTTI

J. FLÁVIO FERREIRA

FERNANDA MARIA DA COSTA VIEIRA

MANOEL SEVERINO MORAES DE ALMEIDA

LUDMILA MENDONÇA LOPES RIBEIRO

KLARISSA ALMEIDA SILVA

MATHIAS THALER

DESIGN GRÁFICO DOS E-CADERNOS CES

DUPLO NETWORK, COIMBRA

www.duplonetwork.com

PERIODICIDADE

TRIMESTRAL

VERSÃO ELECTRÓNICA

ISSN 1647-0737

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2010

DESAFIOS AOS DIREITOS HUMANOS E À JUSTIÇA GLOBAL: AS LUTAS PELA IGUALDADE E PELO RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA

ORGANIZAÇÃO

Boaventura de Sousa Santos e Cecília MacDowell dos Santos

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

2010

Índice

Introdução	4
Carlos V. Estêvão - <i>Democracia como direitos humanos, justiça global e educação cosmopolítica</i>	9
Bruna Angotti - <i>Direitos humanos e sujeitos de direitos: breves reflexões sobre reivindicações e construções de sujeitos e normas</i>	22
J. Flávio Ferreira, Fernanda Maria da Costa Vieira - <i>No coração das trevas: União Européia, imigração e psiquiatria. O debate civilizacional se repete?</i>	37
Manoel Severino Moraes de Almeida - <i>Ideologia da guerra como alicerce do antagonismo entre segurança pública e direitos humanos no Brasil</i>	69
Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro, Klarissa Almeida Silva - <i>Desafios aos direitos humanos e à justiça no Brasil: uma análise da qualidade do atendimento prestado pelas delegacias de polícia</i>	92
Mathias Thaler - <i>How (not What) Shall We Think about Human Rights and Religious Arguments? Public Reasoning and Beyond</i>	115

Introdução

Nas últimas décadas, o tema a que se dedica este número dos *e-cadernos CES* – os direitos humanos e a justiça global – saiu do monopólio do saber jurídico para penetrar nos mais diversos campos de estudo, ocupando um lugar de destaque quer nos discursos científicos, quer nos discursos políticos, económicos e sociais no Norte e no Sul globais. Este é um tema que requer, indubitavelmente, um diálogo entre saberes para além das fronteiras disciplinares e geopolíticas, saberes que reflectam sobre o que sejam ou devam ser os conteúdos e os sujeitos dos direitos humanos, sobre os critérios de identificação e os significados das práticas dos direitos humanos e das suas consequências, sobre as ideologias legitimadoras das práticas dos direitos humanos e da justiça global.

A actual trivialização deste tema exige, porém, uma nota preliminar explicativa sobre as motivações e os objectivos deste número dos *e-cadernos CES*, que se inspira nos resultados do Colóquio Internacional “Desafios aos Direitos Humanos e à Justiça Global: As Lutas pela Igualdade e pelo Reconhecimento da Diferença”, realizado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra em Novembro de 2008 e cujo título é tomado de empréstimo pelos organizadores deste número. Quem hoje não invoca os direitos humanos e a justiça global? Estes termos tornaram-se um lugar tão comum na linguagem dos mais variados actores que os seus discursos perderam qualquer vínculo de representação entre as palavras e a posição de quem fala. Evidentemente, a ambiguidade e a contradição dos discursos de direitos humanos, aqui entendidos em um sentido amplo como ideais, princípios e normas norteadoras de práticas, também estão presentes nas normas internacionais vigentes, as quais representam e simultaneamente invisibilizam os interesses, as identidades e as necessidades de actores que participam na histórica construção, sempre resultante de lutas sociais e políticas, dos sujeitos e dos problemas sociais dignos de reconhecimento político-jurídico e da protecção normativa às escalas local, nacional e internacional.

Se o critério básico para se reconhecer o sujeito de direito humano reside na sua condição humana, verifica-se que, desde a constituição da própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, nem todos os indivíduos, grupos sociais e povos têm recebido o respeito e, portanto, o reconhecimento de sua condição ou dignidade humana. Os

exemplos são infindáveis, lembrando aqui apenas alguns, a título ilustrativo, como a exclusão dos direitos dos povos que se encontravam sob o domínio colonial na época da consagração da Declaração Universal, tal salientado por Issa Shivji; a constituição de “apátridas” sem “direito a ter direitos”, como referiu Hannah Arendt no contexto europeu pós-Segunda Guerra Mundial; as variadas situações de violência infligida aos imigrantes não documentados, que se encontram desde sempre vulneráveis a condições sub-humanas de trabalho, algo que se acentua com uma política racista, classista e sexista, cada vez mais hegemónica e globalizada, de criminalização destes trabalhadores por Estados e sociedades que, em nome da segurança e do combate ao tráfico, criam leis anti-tráfico e anti-imigração com funções sociais, económicas, políticas e morais semelhantes às desempenhadas pelas leis de vadiagem que surgiram na Inglaterra, a partir do século XIV, na passagem do feudalismo ao capitalismo; as situações de extrema pobreza por todo o mundo, acentuadas por políticas neoliberais; as graves violações ao direito de soberania e autodeterminação dos povos, traduzidas nas invasões arbitrárias a outros países, praticadas, entre outros, pelos Estados Unidos, exemplo máximo e paradoxal de um Estado-nação que comete extermínio humano e ambiental em nome dos direitos humanos, da justiça global, da democracia, da paz global e da segurança. Neste contexto de abuso retórico dos direitos humanos para os fins da manutenção do domínio de um império em decadência e de privilégios de grupos sociais dominantes por todo o mundo, faz algum sentido epistemológico e político-jurídico continuarmos a invocar os direitos humanos e a justiça global? Como podemos abordar este tema de maneira crítica e conferir-lhe algum significado útil para as lutas sociais transformadoras?

Os organizadores deste número entendem que é possível, e necessário, abordar a temática dos direitos humanos e da justiça global de maneira crítica, cabendo-nos questionar o saber liberal dominante que privilegia os direitos individuais em detrimento dos direitos colectivos, que propaga um modelo de justiça global imposto de cima para baixo por Estados e organizações internacionais, governamentais e não-governamentais, não raro distantes das realidades e das necessidades locais. Nos artigos “Poderá o direito ser emancipatório?” e “Para uma concepção multicultural dos direitos humanos”, publicados na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Boaventura de Sousa Santos sinaliza alguns caminhos a trilhar para que o potencial emancipatório dos direitos humanos não seja desperdiçado. Estes textos conduzem-nos a duas conclusões principais, entre outras: primeiro, é preciso ir além do saber dominante liberal que predomina nas abordagens individualistas e eurocéntricas do direito, em geral, e dos direitos humanos, em particular; segundo, para superar o etnocentrismo europeu, o autor propõe um diálogo intercultural sobre os direitos humanos, mediante uma prática de tradução

denominada “hermenêutica diatópica”, cuja premissa é a incompletude dos quadros culturais de referência.

Partindo desta proposta, as motivações e os objectivos do presente número dos *e-cadernos CES* e do colóquio internacional que lhe serviu de inspiração consistiram em estimular o aprofundamento de estudos e diálogos críticos centrados numa reflexão sobre os desafios que se colocam ao discurso liberal dominante dos direitos humanos e da justiça global. Lançamos também um convite a uma discussão sobre os possíveis caminhos para a articulação de saberes alternativos que contribuam para uma melhor conceptualização e fundamentação teórica dos direitos humanos e da justiça global, para o desenvolvimento de práticas, enfim, mais inclusivas de conscientização, legalização e implementação de ideais, princípios e normas de direitos humanos em múltiplas escalas. O subtítulo “as lutas pela igualdade e pelo reconhecimento da diferença” teve como objectivo principal guiar a identificação de alguns dos desafios às práticas dos direitos humanos e da justiça global que, a nosso ver, passam pela falta de reconhecimento de sujeitos colectivos e individuais de direitos que lutam tanto pelo acesso igualitário aos recursos económicos, sociais e políticos em variados contextos geopolíticos, como pelo reconhecimento igualitário de diferenças culturais construídas historicamente.

Organização deste número

Os textos reunidos neste número reafirmam alguns dos desafios e caminhos teóricos já apontados por Santos e discutidos no colóquio realizado no Centro de Estudos Sociais em Novembro de 2008. Mas acrescentam ainda outros desafios que merecem destaque e uma reflexão mais aprofundada. Em primeiro lugar, os desafios relacionados com a delimitação, a ideologia e a política dos direitos humanos. Quais são os direitos humanos? Qual a relação entre os diferentes tipos de direitos humanos? Quais devem ser as escalas de regulação e protecção de tais direitos – supranacional, estatal, local? Estas questões são abordadas no texto de Carlos V. Estêvão, que propõe uma concepção de “democracia como direitos humanos” e examina as implicações desta proposta no campo da educação. Sem se referir a um estudo de caso específico, o autor argumenta que é preciso pensar a democracia em função dos direitos humanos, para que as questões das igualdades e diferenças sejam traduzidas em direitos para além da regulação do Estado-nação. Uma das ferramentas fundamentais para a prática democrática como exercício dos direitos humanos é a educação, desde que esta seja concebida como uma prática de transformação social numa perspectiva global, ou seja, desde que a prática educativa se realize através daquilo que o autor designa por “educação cosmopolita”. O texto de Manoel Severino Moraes de Almeida também examina criticamente a relação entre democracia e direitos humanos, no contexto

brasileiro. O autor argumenta que a ideologia da “guerra contra o terrorismo”, que se expressa no país numa guerra contra “inimigos internos”, dá continuidade à ideologia da “segurança nacional” que serviu de fundamento ao regime da ditadura, no passado recente, e produz um antagonismo entre a protecção constitucional do direito humano à segurança pública e a garantia dos direitos humanos económicos, sociais, culturais e ambientais. Esta ideologia incute nos policiais e na população em geral uma necessidade de guerra e um sentimento de medo, contrapondo a segurança pública aos princípios democráticos, apresentando os direitos humanos como uma protecção injustificada de “bandidos”.

O segundo desafio identificado nos textos reunidos neste número dos *e-cadernos CES* relaciona-se intimamente com o primeiro e centra-se na questão do reconhecimento dos sujeitos de direitos humanos e na protecção dos seus direitos através de práticas políticas e judiciais que produzem exclusões e inclusões com base na identidade ou no status dos sujeitos de direitos. Bruna Angotti, por exemplo, reflecte sobre a constituição de sujeitos e normas de direitos humanos a partir de propostas teóricas feministas e multiculturais, desde Nancy Fraser a Boaventura de Sousa Santos. J. Flávio Ferreira e Fernanda Maria da Costa Vieira abordam a questão da exclusão e inclusão dos imigrantes no contexto europeu, valendo-se de um estudo de caso sobre o tratamento psiquiátrico dado a imigrantes das ex-colónias portuguesas. A partir deste caso, Ferreira e Vieira reflectem sobre ressignificações do “pensamento colonial diante do ser-imigrante”, num contexto que denominam de “desterritorialização do direito referenciado nos direitos humanos”. O texto de Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro e Klarissa Almeida Silva também apresenta uma reflexão sobre a exclusão e a inclusão de sujeitos de direitos humanos, baseando-se num estudo de caso relativo às práticas das delegacias de polícia no Brasil. Com base nas percepções de entrevistados que participaram numa pesquisa internacional sobre o funcionamento de delegacias de polícia em 20 países, incluindo o Brasil, uma das principais conclusões das autoras refere-se à discrepância entre os textos das leis que reconhecem os direitos humanos de grupos identitários discriminados na sociedade e as práticas policiais que ignoram tais direitos.

Por fim, o terceiro desafio aos direitos humanos e à justiça global que se destaca neste número dos *e-cadernos CES* refere-se à questão, examinada no texto de Mathias Thaler, sobre o pluralismo jurídico e religioso como forma de justificação dos direitos humanos, um tema que Thaler discutiu no Colóquio Internacional realizado no Centro de Estudos Sociais em Novembro de 2008 e que retoma e aprofunda neste texto. Ao examinar a questão da justificação religiosa dos direitos humanos, Thaler argumenta que é possível e desejável trilhar uma abordagem cultural e religiosa pluralista dos direitos humanos, propondo, assim, uma ruptura com o etnocentrismo europeu que invoca a

laicização dos direitos e do Estado, ao mesmo tempo que são utilizados argumentos religiosos judaico-cristãos na fundamentação pretensamente neutra e universal dos direitos humanos. Este debate é relevante não apenas em função da necessidade de se reconhecer a pluralidade de argumentos religiosos que fundamentam os direitos em diversas localidades, como também pela importância do reconhecimento de diversos aspectos do pluralismo cultural existente em todo o mundo. Se os direitos humanos têm, de facto, um potencial emancipatório, é fundamental que a diversidade cultural seja reconhecida e que os princípios e normas de direitos humanos emanem desta diversidade, em um diálogo intercultural, complexo e permanente, entre diversos actores que se localizam e transitam em variados espaços sociais e institucionais, desde aqueles envolvidos em relações sociais ditas “locais” até aos que ocupam as instâncias de poder consideradas “globais”.

Boaventura de Sousa Santos
Cecília MacDowell dos Santos

DEMOCRACIA COMO DIREITOS HUMANOS, JUSTIÇA GLOBAL E EDUCAÇÃO COSMOPOLÍTICA

CARLOS V. ESTÊVÃO

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO, UNIVERSIDADE DO MINHO

Resumo: Neste artigo intentarei fazer um diagnóstico sucinto à sociedade actual em termos de igualdades/desigualdades, destacando a sua íntima relação com a solidão dos direitos. Interrogo-me, depois, sobre concepções de democracia, explorando a especificidade e alcance dos vectores da politicidade e da dialogicidade que deverão caracterizar a proposta de uma “democracia como direitos humanos”.

Terminarei, explicitando as implicações desta concepção de democracia na educação, acentuando de modo particular as exigências de uma educação democrática, aberta aos desafios da participação e da cosmopoliticidade, aos requisitos das diversas escalas de justiça (desde a local à global), tendo como pano de fundo as abordagens críticas, com particular destaque para o pensamento de Nancy Fraser.

Palavras-chave: democracia, justiça, direitos humanos, cosmopoliticidade, educação.

1. DA REALIDADE ACTUAL À SOLIDÃO DOS DIREITOS

Estamos perante tempos anormais, com desafios, riscos e problemas que avassalam o quotidiano de todos nós e que questionam os nossos direitos. De facto, experienciamos crises orçamentais e de dívida soberana nos países desenvolvidos; o espectro da crise global continua a pairar sobre as nossas cabeças, com problemas ao nível da governação global, em que instituições geopolíticas continuam com pouca consistência em termos de liderança; crescem as políticas e os movimentos proteccionistas quer no Ocidente quer no Oriente, ao mesmo tempo que se verifica uma grande volatilidade, por

exemplo nos preços dos produtos alimentares, com forte impacto no aumento da fome e da miséria em muitos países.

A par com esta situação, os problemas do desemprego estrutural e do crescimento de regiões em colapso social tornam-se num facto indesmentível, assim como indesmentível se torna também a questão da exploração do trabalho e a dificuldade em denunciá-la na lógica da globalização da acumulação capitalista actual. Os próprios trabalhadores lutam presentemente, como diz Romão (2004: 9), não tanto contra a exploração, mas pela oportunidade de serem explorados pelo capital, ou seja, pela oportunidade de emprego.

Depois, e na opinião do Augé (2009), vivemos em tempos “excessivos”, com superabundância de acontecimentos que nos atropelam e sufocam, parecendo não haver lugar para a história; ao mesmo tempo, existimos alocados em “não-lugares” (TV, *shoppings*, *outlets*, estações de serviço, cadeias de hotéis, auto-estradas...) que estão em toda a parte e com os quais nos relacionamos dentro de uma “individualidade solitária”. O não-lugar fabrica-nos como *average man*, em que não há identidade singular nem relações, apenas solidão e “contratualidade solitária”, que nos permite, por exemplo, estarmos perdidos num país que não conhecemos e sentirmo-nos ao mesmo tempo em casa.

De certo modo, então, caminhamos numa espécie de “supermodernidade” caracterizada por excessos: de sobreabundância de acontecimentos, de sobreabundância espacial e de individualização de referências (Augé, 2009).

Simultaneamente, e noutro plano, vivemos num mundo de desigualdades, de microdesigualdades e de interpenetração de múltiplas estruturas de injustiça. Com efeito, mercê das transformações atrás enunciadas, o tempo actual apresenta-se como um tempo de grande vulnerabilidade social, em que noções como: precariedade e desemprego, emprego temporário, diferenciação, debilidade do movimento social, individualização das relações sociais, desigualdades, insegurança, incerteza, desregulação, fragilidade dos laços comunitários, feminização da pobreza, desqualificação e atomização social... demarcam um campo semântico claro de inquietações profundas, apontando para múltiplas formas como muitos são atingidos por um trabalho de verdadeira decomposição, de dessocialização que os vulnerabiliza como seres humanos detentores de direitos.

As nossas sociedades desiguais, marcadamente injustas e excludentes, não só não conseguiram cumprir uma das promessas da modernidade, que apontava para a “gestão controlada das desigualdades” através de políticas redistributivas e do pleno emprego, como vêem agora despontar, por novos processos económicos, políticos e culturais,

novos sistemas de desigualdades, seja no campo da economia, no da educação, no da cultura ou no da política. Acresce a tudo isto, o escândalo da pobreza, que permanece profundamente enraizado na sociedade global actual (Pöggge, 2005) e que afecta também a relação entre países (de alta e baixa produtividade, por exemplo) e o modo como se integram ou não na economia global, reforçando a convicção de que as desigualdades são também cada vez mais intersocietalmente globais.

Não obstante esta situação, não deixa de ser verdade que hoje se raciocina não tanto em termos de igualdade, mas antes em parâmetros de custo e eficácia, de maximização da eficiência mercantil, independentemente dos efeitos de exploração, de competição e de desigualdade que geram. Acolhe-se assim pacificamente a ideia, por exemplo, de que é exigência de progresso a separação entre o económico e o social, devendo pugnar-se simultaneamente pela integração económica e pela desintegração social (Estêvão, 2009a; Rosanvallon, 1999).

A consequência de tudo isto em termos de direitos é que estes se confrontam com grandes ambiguidades, facto que leva alguns autores, sobretudo de origem não ocidental, a sublinhar as suas fragilidades e os discursos contraditórios que dele emergem e que contribuem para sustentar desigualdades e injustiças. A par destes, outros teóricos, como veremos, não obstante reconhecerem a tendência actual para a residualização e a subalternização dos direitos, relegados para o domínio do individual, do auto-referencial, da solidão, insistem na sua abrangência política e na capacidade de redefinir a democracia, recolocando-a na senda da emancipação (ver Goodhart, 2005; e também Gould, 2004).

2. DOS DIREITOS À DEMOCRACIA COMO DIREITOS HUMANOS

Alguns autores (ver Kohen, 2007) têm vindo a defender a ideia de que a teoria dos direitos não passa, afinal, de uma teoria de erros, de formas de opressão, de dominação, de exclusão e de silenciamentos, ou então, de uma narrativa de malfeitorias contra a dignidade humana, pouco se investindo numa outra visão, mais positiva, com parâmetros próprios ou referenciais específicos.

Uma outra corrente enfatiza que os discursos e as práticas dos direitos humanos se têm posicionado claramente como uma espécie de “cavalo de Tróia da recolonização” (Matlary, 2008). Eles são a expressão jurídica formal do *homo oeconomicus*, do indivíduo possessivo, servindo para legitimar e institucionalizar uma nova forma de poder político nem sempre muito compatível com as vivências específicas dos diversos povos.

Neste sentido, e perante a actual ditadura do relativismo, no dizer de Matlary (2008), a concepção de direitos mais útil e compatível com as exigências da actual democracia

ou com a etapa actual da pós-democracia seria o conceito “multiuso” dos direitos humanos. Neste sentido, e em oposição à virtude pública do homem clássico, o que importaria agora realçar seria o *homem auto-referencial*, que condicionaria não apenas as concepções de ética pública mas também a própria democracia e a experiência dos direitos.

Na verdade, o que verdadeiramente interessaria para os tempos actuais seria uma concepção de direitos humanos em que a política emergiria fragmentada, carecendo de ideologia, vivendo uma situação que Nietzsche diagnosticou há um século no livro *Para além do Bem e Mal*; estaríamos assim perante o relativismo que negaria qualquer norma comum, excepto a do “politicamente correcto”.

Uma outra fonte de preocupações e de esperanças tem emergido da relação entre direitos humanos e movimentos sociais ou, de modo mais preciso, entre a institucionalização dos direitos humanos e os movimentos sociais. Esta última frequentemente não é tida em conta por omissão da relevância dos movimentos sociais em contraste com a importância atribuída a certas ortodoxias propaladas pela ideologia dos direitos humanos, difundidas e apoiadas por alguns Estados.

Ora, apesar de apenas os mais críticos terem chamado a atenção para a reconstrução dos direitos humanos através das suas ligações com as lutas dos novos movimentos sociais (ver Stammers, 2009), esta reflexão é também fundamental para a mudança e transformação quer dos direitos quer da democracia, sobretudo quando os direitos humanos, ao institucionalizarem-se nos Estados-nação, se colocam numa posição frequentemente ambígua face ao poder. Com efeito, embora possam ser usados para desafiar o poder, por vezes eles perdem a sua força e transformam-se objectivamente numa ferramenta ao serviço desse mesmo poder. E quando tal acontece, prossegue este autor, os direitos naturais institucionalizados como direitos cidadãos acabam, entre outros aspectos, por deixar os não-cidadãos sem direitos.

A proposta que Stammers apresenta pretende afastar-nos da solução metafísica, que concebe a construção dos direitos humanos independentemente do contexto social; também evita enclausurar-nos no positivismo legal, preocupado que está com a institucionalização e a codificação; de igual modo rejeita o particularismo negador da legitimidade de qualquer metanarrativa dos direitos humanos; por fim, não se compromete com o estruturalismo que vê os direitos humanos como produto ou efeito determinístico de uma dinâmica estrutural ou mudança social mais funda nas relações sociais. Os activistas dos movimentos sociais, ainda segundo aquele autor, estão perante um desafio muito claro e uma tarefa muito concreta e combinada, de reconstruir simultaneamente a práxis da democracia e a práxis dos direitos humanos.

Há ainda um outro ponto que a reflexão sobre os direitos e a democracia não pode deixar de considerar e que tem a ver com o estatuto conferido aos Estados na sua relação com a universalidade dos direitos dos indivíduos. Por outras palavras, trata-se de saber se a aceitação dos princípios westfalianos, que proclamam que os Estados têm poder absoluto sobre os seus cidadãos dentro do seu território, legitima a (de)limitação das fronteiras dos direitos e da justiça. Em caso afirmativo, a questão que se levanta é a de saber se o discurso normativo ortodoxo dos direitos humanos, largamente assente na linguagem de uma sociedade internacional de Estados, continua ainda válido nos tempos que correm.

Este aspecto entronca claramente no problema de repensar a justiça nas suas diferentes escalas (Fraser, 2009), até porque a globalização nos confronta com desafios sérios e com outra amplitude. Daí advém a urgência de as democracias actuais necessitarem de se renovar, desde logo pelo reconhecimento de vários patamares de justiça e pelo respeito das diferentes identidades cosmopolitas que “compõem” o cidadão, o que aponta para uma concepção também mais rica e densa de democracia, como é o caso daquela que proponho, baseada nos direitos humanos.

Na verdade, as relações entre democracia e direitos humanos têm suscitado grandes questionamentos e teorizações. A título de exemplo, Beetham (1998: 114) esclarece que os direitos civis e políticos são uma “parte integrante” da democracia, ao passo que os direitos sociais e económicos podem ser descritos a partir de uma relação de “mútua dependência” com a democracia. Finalmente, considera que os direitos culturais, no contexto de sociedades multiculturais, exigem uma “concepção reavaliada” de democracia e dos seus procedimentos para realizar mais eficazmente a igualdade de cidadania. Não menosprezando a riqueza desta perspectiva, considero, todavia, que é possível ir mais além, recolocando a relação da democracia e dos direitos num patamar superior, superando inclusivamente a aplicação da actual teoria democrática (mais ou menos associada à soberania estatal) a outros contextos, em nome de outra lógica de construção da democracia, “feita” de direitos humanos à escala global.

Trata-se, por conseguinte, de uma democracia que intenta substancializar e actualizar os direitos humanos face aos fenómenos contemporâneos, indo para além das definições clássicas que a remetem de uma forma muito linear para a categoria da igualdade e para outras categorias políticas modernas como as de autoridade, representação e soberania. Na verdade, há hoje outros embates que têm a ver, por exemplo, com a centralidade da diferença (género, idades, étnica...), com outras escalas de justiça (desde a local à global), com outros objectos que passaram a ser assunto de decisão do poder político e que tradicionalmente se situavam no espaço privado (como os relacionados com a biopolítica ou

a política da vida, com a saúde, com a segurança), que não podem continuar de fora do alcance da análise e do debate políticos.

Com o propósito de encontrar um novo conceito de democracia, Goodhart (2005) propõe uma democracia emancipatória, realizada através dos direitos humanos. Nesta concepção, a universalidade dos direitos emerge como global e diz respeito a todas as pessoas humanas como sujeitos políticos, exigindo-se, ainda, a responsabilização de todos na democratização interna de cada Estado, porque os ideais de maior liberdade e de maior igualdade para todos continuam válidos e significativos. Daí que no seu enquadramento normativo, Goodhart (2005: 135) defina democracia “como direitos humanos”, entendida como “compromisso político com a emancipação universal através do assegurar a todos igual fruição dos direitos humanos fundamentais”.

Consequentemente, o sentido da democratização altera-se: não visa já criar instituições representativas maioritárias, mas antes “criar garantias institucionais seguras para os direitos humanos” (*ibidem*: 150); deve englobar as lutas históricas pela emancipação e inclusão mas também os actuais projectos de construção de uma democracia global, assim como o compromisso dos governos e da governança mundial com a garantia institucional dos direitos fundamentais (relacionados com a liberdade e a segurança, com a equidade/justiça, com um justo padrão de vida).

Então, o sentido mais profundo de uma *democracia como direitos humanos* prende-se com a emancipação, que, por sua vez, deverá articular-se com a eliminação das estruturas de opressão e de dominação (Young, 1990), ou ainda, de uma forma mais positiva, com “a teoria e a prática de inventar humanidade”, nas palavras de Booth (1999: 46).

Uma das consequências que decorrem deste novo enquadramento dos direitos e da democracia prende-se com a necessidade de reinterpretar a justiça. Já não basta a justiça socioeconómica ou redistributiva, nem mesmo a justiça cultural-simbólica ou de reconhecimento, ambas confinadas na sua validade aos limites do Estado; agora também importa a justiça como representação política ou participação. Daí que as preocupações de Fraser (2009), por exemplo, em reconstruir as fundações meta-políticas da justiça no mundo globalizado, invocando o princípio pós-westfaliano para ultrapassar a lógica territorialista e soberanista dos Estados, sejam perfeitamente compreensíveis.

Deste modo, a noção de justiça democrática pós-westfaliana ganha centralidade, levando a considerar como uma das injustiças do tempo actual, por exemplo, a não-representação metapolítica, situação que ocorre quando os Estados e as elites transnacionais monopolizam o poder, bloqueando a criação de *fora* democráticos, excluindo da participação outros povos ou grupos através de metadiscursos que determinam a divisão autoritária do espaço político.

Então, as lutas pela justiça num mundo globalizado não podem ter sucesso a não ser que vão de mão dada com as lutas pela democracia metapolítica, sendo uma das suas expressões precisamente a democracia como direitos humanos. E aqui entra a educação como um campo privilegiado de organização e consciencialização da razão de ser dessas lutas.

3. DA EDUCAÇÃO COMO DIREITO À EDUCAÇÃO *COSMOPOLÍTICA*

O direito à educação foi uma bandeira do século passado desfraldada em nome dos ideais modernizadores e desenvolvimentistas e fundamentado nos princípios da Ilustração. Se, por um lado, aqueles ideais eram libertadores por intentarem banir a ignorância, por outro visavam também socializar a população dentro de um sistema hegemónico e, por isso, com uma intencionalidade reprodutora da ordem social vigente.

Ora, o direito à educação é um direito que requer muitas batalhas em várias frentes, sendo algumas lutas no campo do discurso, que implicam tomada de posição, argumentação e contra-argumentação, conflito de sentidos de dominação e de resistência, enfim, lutas de poder. Isto equivale a defender que a educação é um direito humano e social inalienável que requer a recuperação da política nas discussões sobre os assuntos públicos. Com efeito, os sentidos que atribuímos às nossas acções, a expressão que damos às nossas necessidades, as interpretações que fazemos das coisas, não deixam de ser arenas de lutas políticas e, por isso, uma educação politicamente posicionada deve estar desperta para esta realidade.

Por outras palavras, a politicidade volta à superfície, apesar da espuma da lógica economicista que rege as actuais políticas neoliberais e que tende a ocultá-la e a considerá-la, até, digna de ser arrumada no sótão da história.

Para a educação, este facto exige que ela assuma também a sua politicidade, reconhecendo os seus debates quer como política pública, dizendo respeito a todos e em que todos devem participar, quer como política de Estado. Ou seja, e seguindo Freire (2000: 58), a educação não é nem pode ser neutra, pois ela “tanto pode estar ao serviço da decisão da transformação do mundo, da inserção crítica nele, quanto ao serviço da imobilização, da permanência possível das estruturas injustas, da comodação dos seres humanos à realidade tida como intocável”. Por outro lado, diz-nos no livro *A importância do acto de ler* (1997: 76) que a educação crítica, integrada no processo de libertação, deve ajudar, através da desmitificação da realidade, educadores e estudantes a ultrapassarem a iliteracia política, permitindo-lhes posicionar-se de modo mais sólido na dialogação pública.

Ora numa democracia como direitos humanos, profundamente comunicativa e sem fronteiras, também a educação tem o seu lugar bem demarcado: ela deverá alcandorar-se ao patamar de uma educação *cosmopolítica*, contribuindo para transcender as condições de dominação e opressão, de exploração, de marginalização e não-reconhecimento, de não-participação e desrespeito, evitando a “morte política” e possibilitando às instituições educativas que elas próprias gerem “poder social para” e não “poder social sobre” (Stammers, 2009).

O projecto emancipatório, para o qual uma educação para os direitos humanos deve contribuir divulgando-o como teoria e como projecto prático de humanização, pressupõe e reivindica a capacidade de intervir efectivamente para realizar a transformação social positiva, através da mediação da *dialógica política*, através do debate democrático, com a plena paridade de participação. Contudo, são muitos os obstáculos que se erguem a esta plena paridade de participação e que têm a ver, por exemplo: com a falta de acesso aos recursos culturais, económicos e sociais; com o estigma social e os estereótipos associados à pobreza; com formas de não reconhecimento de injustiças ligadas ao género, à orientação sexual, às incapacidades, entre outras; enfim, com a remissão para o interdito que impede os dominados de aparecerem no espaço público a não ser de maneira ridícula ou alienada e, em todo o caso, subjugada (ver Wieviorka, 2002: 155).

Ou seja, reconhecendo que é mais fácil para os que dispõem de recursos económicos e políticos participarem enquanto, identidades abastadas, na coisa pública, tal não pode implicar a sonegação da possibilidade de uma participação política substantiva a todos os cidadãos, devendo a educação, para tal, contribuir para a simetria das relações sociais e políticas.

Na verdade, se, como diz Fraser (2007), a norma de paridade de participação deve ser aplicada dialógica e discursivamente através de processos democráticos de debate público e se, ao mesmo tempo, a deliberação democrática justa concernente aos méritos da redistribuição e das exigências de reconhecimento exige paridade de participação para todos os deliberadores actuais ou potenciais, impõe-se, desde logo, que a educação de alcance *cosmopolítico* propicie e facilite este posicionamento democrático (ver Lovell, 2007), denunciando situações de desigualdade e inaugurando outras condições de acesso à “voz”.

Torna-se claro, portanto, que a educação não pode apenas ser analisada na sua função reprodutora das injustiças sociais e culturais ou apenas no seu funcionamento como “violência simbólica”. Apesar de o seu papel como denúncia das injustiças culturais seja importante, uma vez que as lutas actuais pelos direitos humanos ainda são lutas de reconhecimento, pois a sociedade humana ainda não transcendeu as condições de poder

e dominação identificadas pela famosa consideração da relação escravo/senhor, de Hegel.

Mas ainda falta a dimensão das lutas pela representação política. Por mais centrais que sejam as questões económicas e as de reconhecimento, com os seus subtextos, a norma de paridade de participação e a deliberação democrática justa também exigem da educação a assunção da sua natureza política, que, num contexto de globalização, se expressará melhor pela sua caracterização como *educação cosmopolítica*.

É esta *educação cosmopolítica* que, dentro de uma “democracia como direitos humanos”, mais claramente se inscreve no ímpeto de uma educação emancipatória e dialógica, baseada numa mundividência de humanismo crítico, entendida como horizonte contra-hegemónico da afirmação concreta da liberdade e da igualdade, da “conscientização”, da solidariedade com o Outro, da emancipação e da transformação e compromisso sociais, da parcialidade a favor dos mais desprotegidos, estejam eles onde estiverem. Esta mundividência é capaz de desestabilizar as múltiplas estruturas de injustiça que, em tempos de globalização subsistem, interpenetradas, e que impedem o desenvolvimento positivo das pessoas, assim como a construção dos sujeitos de justiça como actores políticos e sociais.

Será desta *cosmopoliticidade democrática* (ver Estêvão, 2007; 2009c) que a educação deve extrair os seus ensinamentos, aplicando-os não apenas à re teorização das relações entre escola pública e democracia (esta apontando, no actual contexto, para a possibilidade de cada cidadão poder gozar de cidadanias múltiplas, tendo em conta os contextos que o afectam) mas também ao modo de conceber a própria escola, compreendendo-a agora como “lugar de vários mundos” (Estêvão, 2004), como lugar de uma poliarquia de princípios de justiça, que requerem novas argumentações a favor da civilidade democrática e crítica.

Do mesmo modo, a aprendizagem deve também, neste contexto, ser encarada como um processo de compromisso com o “outro”, com a razão e os direitos humanos, numa distribuição igual das oportunidades e perspectivas de vida (Olssen, 2004: 26-27). Com efeito, a aprendizagem deve entender-se, na linha de pensamento deste autor, como um compromisso político e social numa comunidade global, constituindo, deste modo, uma forma de participação política e democrática, que deve atender à igualdade, ao papel do Estado para garantir o acesso à educação, ao conhecimento e à informação, ao desenvolvimento da sociedade civil.

Por outras palavras, a aprendizagem transformadora aqui delineada, tendo em vista o exercício do “direito a ser mais” (Freire, 2005), implica processos de tomada de decisão participados, a oposição à colonização tecnocrática da mesma aprendizagem, tendo

como meta a promoção do conhecimento mútuo e a autocompreensão colectiva. A aprendizagem institui-se, assim, como um meio de promoção de mudanças locais para influenciar o global, no sentido de construir cidadania através de estratégias e de métodos participativos, dando voz a todos, incluindo os marginalizados, e contribuindo para uma visão comum de um mundo mais justo e sustentável para todos.

Em sentido mais amplo, a *educação cosmopolítica* deve posicionar-se de modo a potenciar novos direitos, como o da solidariedade, contrariando o movimento da educação focada no *self* mais individualizado, ou da educação baseada na criação do “cosmopolita estratégico”, do cidadão como jogador económico globalmente orientado (ver Mitchell, 2003), investindo antes na promoção do “self cosmopolita” participativo, integrando as redes de solidariedades locais e transnacionais de cooperação, mas também de oposição, nunca obscurecendo a importância das relações sociais e da cultura.

E aqui destacaria de modo particular a sensibilidade que é necessária ao flagelo da pobreza de que a educação tem andado alheada, com a sua vertente da fome, perante a qual Gentili (2010) se questiona muito pertinentemente se é possível alguém dedicar-se à educação sem compreender como funciona a fome. Por outras palavras, como é possível dizer-se que se defende a escola pública e as políticas educativas democráticas quando a fome não se impõe como um problema analítico relevante nas nossas escolas de formação de professores e nas nossas universidades?

Em suma, considero que a *educação cosmopolítica* tem a vantagem de saber lidar com as diferentes racionalidades, destacando a racionalidade *cosmopolítica* que densifica as possibilidades de a Humanidade encontrar respostas concretas e adequadas para os seus problemas (Santos, 2002), partindo ao mesmo tempo da ideia de que todas as culturas são incompletas e que podem, por isso, ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas.

É a *educação cosmopolítica* que, no meu entender, contribuirá para reconfigurar verdadeiramente a noção de público como uma “forma de solidariedade social” (Calhoun, 2002: 159), ao mesmo tempo que aumentará a abrangência e a inclusividade da esfera pública, fertilizada pelos valores da democracia cosmopolítica. Penso ainda que ela permitirá ir além das identidades nacionais territorializadas, apontando antes para a compreensão do laço social como compromisso com os princípios políticos que devem reger uma comunidade política aberta às outras comunidades.

Com efeito, a *educação cosmopolítica* deve apoiar a construção do *acordo* cada vez mais amplo e entrecruzado entre distintos lugares, pela conversação ou interdiálogo (ver Appiah, 2004 e Santos, 2004), construindo-se uma universalidade ética concreta, de

confluência, que “vem de baixo”, cordial e sensível às necessidades das vítimas dos projectos totalizadores. Trata-se de uma educação que se apresenta com tensões, com dilemas, com diferentes percepções das questões globais, mas que não perde o norte relativamente à preocupação de contribuir para um mundo com maior justiça, equidade e direitos humanos para todos, mantendo, por isso, uma estreita ligação com a educação para o desenvolvimento, com a educação para os direitos humanos, com a educação intercultural e com a educação para a paz (ver Estêvão, 2009b).

Por outro lado, a *educação cosmopolítica* tem a ver não apenas com o que se ensina e aprende, mas sobretudo com o modo como se ensina e aprende, com as atitudes e valores, tendo em vista a transformação social (o “anúncio”) e tendo presente que cada vez mais os problemas e questões devem ser colocados em vários níveis para uma maior compreensão, não apenas dos temas globalizados, mas dos problemas mais próximos de nosso dia-a-dia, do nosso microcontexto. A mesma educação tem a ver, enfim, com o sonho utópico de construir uma sociedade menos injusta, menos malvada, mais democrática, assim como “um mundo menos feio mais humano, mais justo, mais decente” (Freire, 2000: 114).

Trata-se, de uma educação de amorização, que, num mundo globalizado, deve “conservar e transmitir o amor intelectual ao humano” (*ibidem*: 124), amor que é universal, que tem como condição o respeito pelos direitos humanos, devendo integrar-se num projecto mais profundo de um mundo como uma “comunidade de comunidades”, regida por uma ética cosmopolita (ver Olssen, Codd e O'Neill, 2004) ou, como prefiro dizer, por uma *ética cosmopolítica*, radicalmente embebida em pressupostos de paz, de convivência democrática, de cidadania *cosmopolítica*.

CARLOS V. ESTÊVÃO

Professor catedrático, do Departamento de Ciências Sociais de Educação da Universidade do Minho, com mais de uma centena de publicações no país e no estrangeiro nas áreas da justiça e educação, administração educacional e educação para os direitos humanos. Tem leccionado várias unidades curriculares em universidades do país e do estrangeiro. Coordenou projectos de investigação financiados. É membro do Conselho do Instituto de Educação.

Contacto: cestevao@ie.uminho.pt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appiah K. Anthony (2004), “Ciudadanos del mundo”, in Matthew J. Gibney (org.), *La globalización de los derechos humanos*. Barcelona: Crítica, 197-232.
- Augé, Marc (2009), *Non-places. An Introduction to Supermodernity*. London: Verso.

- Beetham, David (1998), Human Rights as a Model for Cosmopolitan Democracy, in Daniele Archibugi, David Held e Martin Kohler (orgs.), *Re-imagining Political Community: Studies in cosmopolitan democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Booth, Ken (1999), "Three tyrannies", in Tim Dunne e Nicholas J. Wheeler (orgs.), *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-70.
- Calhoun, Craig (2002), "Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism and the Public Sphere", *Public Culture*, 14(1), 147-171.
- Estêvão, Carlos, V. (2004), *Educação, justiça e democracia*. S. Paulo: Cortez Editora.
- Estêvão, Carlos V. (2007), "Direitos humanos, justiça e educação", *Educação, Sociedade & Culturas*, 25, 43-81.
- Estêvão, Carlos V. (2009a), "Educação, globalizações e cosmopolitismos: novos direitos, novas desigualdades", *Revista Portuguesa de Educação*, 22(2), 35-52.
- Estêvão, Carlos V. (2009b), "Educação para os direitos humanos em Portugal. Uma breve radiografia", in Abraham Magendzo K. (org.), *Pensamiento e ideas-fuerza de la educación en derechos humanos en Iberoamérica*. Santiago do Chile: Ediciones SM Chile SA, 248-277.
- Estêvão, Carlos V. (2009c), "Cosmopolitanity and the Adult Education in the Era of Globalisation", in Michael Bron Jr., Paula Guimarães e Rui Vieira de Castro (orgs.), *The State, Civil Society and the Citizen. Exploring Relationships in the Field of Adult Education in Europe*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 45-57.
- Fraser, Nancy (2007), "Re-framing Justice in a Globalizing World", in Terry Lovell, *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, 17-35.
- Fraser, Nancy (2009), *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge: Polity.
- Freire, Paulo (1997), *A importância do ato de ler e o processo de libertação*. S. Paulo: Cortez/Autores Associados.
- Freire, Paulo (2000), *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. S. Paulo: Editora UNESP.
- Freire, Paulo (2005), *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra [42ª ed.].
- Gentili, Pablo (2010), "Adoquines y anclas. El hambre de saber y los saberes del hambre", *Revista Iberoamericana de Educación*, 52/3, 4-14.
- Gould, Carol (2004), *Globalizing Democracy and Human rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodhart, Michael (2005), *Democracy as Human Rights: Freedom and Equality in the Age of Globalization*. New York: Routledge.
- Kohen, Ari (2007), *In Defense of Human Rights. A Non-religious Grounding in a Pluralistic World*. London: Routledge.
- Lovell, Terry (2007), *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge.

- Matlary, Janne Haalan (2008), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Mitchell, Catharyne (2003), "Educating the National Citizen in Neoliberal Times: From the multicultural self to the strategic cosmopolitan", *Transactions of the Institute of British Geographers* 28(4), 387-403.
- Olssen, Mark (2004), "Neoliberalism, Globalisation, Democracy: Challenges for Education", *Globalisation, Societies and Education*, 2, July, 231-275. Consultado em 08-10-2008, <http://www.informaworld.com/smpp/section?content=a713620757&fulltext=7132409>, 1-36.
- Olssen, Mark; Codd, John e O'Neill, Anne-Marie (2004), *Education Policy, Globalization, Citizenship & democracy*. London: Sage.
- Pögg, Thomas (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- Romão, José Eustáquio (2004), Prefácio à edição brasileira, in Stephen Stoer, António Magalhães e David Rodrigues, *Os lugares da exclusão social. Um dispositivo de diferenciação pedagógica*. S. Paulo: Cortez Editora, 5-12.
- Rosanvallon, Pierre (1999), *La nouvelle question sociale: repenser l'État-Providence*. Paris: Seuil.
- Santos, Boaventura (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, Boaventura Sousa (2004), *Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e outro*, conferência de Abertura do VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 16 de Setembro de 2004.
- Stammers, Neil (2009), *Human rights and social movements*. London: Pluto Press.
- Young, Iris (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Wieviorka, Michel (2002), *A diferença*. Lisboa: Fenda Edições.

DIREITOS HUMANOS E SUJEITOS DE DIREITOS: BREVES REFLEXÕES SOBRE REIVINDICAÇÕES E CONSTRUÇÕES DE SUJEITOS E NORMAS

BRUNA ANGOTTI

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Resumo: O presente ensaio consiste em uma breve reflexão acerca da construção de sujeitos de direitos a partir da segunda metade do século XX. Buscou-se compreender as diferentes possibilidades de inserção de indivíduos e grupos no rol de reconhecimento político e legislativo, tanto nos planos nacionais quanto internacionais. Como complementação, apresentam-se algumas reflexões sobre as políticas de direitos humanos e sua utilização, tanto para reforçar identidades individuais e coletivas, quanto para questioná-las. Se por um lado com o final da Segunda Guerra Mundial e o progressivo desmantelamento dos impérios coloniais nos continentes Africano e Asiático passou-se a falar em uma política universal de direitos humanos, por outro lado a crítica a esse universalismo desordenou o cenário de homogeneidade e igualdade que pretensamente o acompanhavam. A construção de sujeitos dignos de proteção legal nesse cenário é extremamente ambígua e instável, sendo importante trocar de lentes para compreender quais são os significados atribuídos aos termos e suas consequências políticas.

Palavras-chave: direitos humanos, sujeito de direitos, políticas de reconhecimento, reivindicação de direitos, gênero e sexualidade.

1. INTRODUÇÃO

De que maneira é possível efetivar a igualdade formal que consta nos principais tratados de direitos humanos firmados nos planos internacionais, e nas mais democráticas cartas constitucionais em vigor? Seria investindo na idéia de humanidade comum ou de igualdade na diferença? Seria pregando a universalidade dos direitos humanos ou insistindo em sua relatividade? Nesse cenário, cabe perguntar quem são os sujeitos autorizados a freqüentarem os espaços políticos, jurídicos e sociais nos quais

predominam o respeito a regras preestabelecidas, bem como o que os autorizam a freqüentar esses espaços.

Para ilustrar algumas das análises, foram selecionados textos que trabalham com as temáticas de gênero e sexualidade em uma perspectiva de direitos humanos. Tais escolhas se deram pela gama de questões que os referidos temas suscitam. Em um primeiro momento serão brevemente explicitados alguns pontos relevantes da produção teórica acerca da construção dos sujeitos de direitos e da reivindicação por direitos. Para tanto, serão apontadas, em linhas gerais, algumas análises feitas pelo filósofo político Paul Ricoeur e pela também filósofa Nancy Fraser. Em seguida, as reflexões sobre saúde, sexualidade e direitos humanos feitas por Alice Miller e Carol Vance dão continuidade à apreciação de Nancy Fraser, enriquecendo o debate com exemplos sobre regulamentação da sexualidade, principalmente nos Estados Unidos. Será também apresentada a proposta para de uma política multicultural de direitos humanos de autoria do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos.

Por fim, a análise de como a antropologia contribui para a reflexão dessas questões estará presente ao longo do texto. Nesse sentido, pode-se dizer que uma das principais contribuições da disciplina atualmente para esse debate é a constante desessencialização das categorias classificatórias de sujeitos e a tentativa de classificá-las como construções sociais interessadas. Assim, as reivindicações de políticas específicas são reflexos de identidades coletivas culturalmente definidas. O constante cuidado para não categorizar e tornar fixas as categorias convive com reivindicações cotidianas por políticas e leis pautadas no reconhecimento de determinados grupos culturais.

A articulação entre reivindicação de direitos/cidadania/reconhecimento e políticas de direitos humanos se dá não apenas no plano nacional, mas também no internacional, sendo reelaboradas abordagens para que seja possível instrumentalizar tais políticas de maneira a conquistar o que se exige.

2. SUJEITO CAPAZ – SUJEITO DE DIREITOS

A questão “quem é o sujeito de direito?” é, para Paul Ricoeur, idêntica àquela formulada em um plano moral/formal sobre “quem é o sujeito digno de estima e respeito?”. Estas questões estão representadas no plano antropológico da seguinte maneira: “quais são as características fundamentais que tornam o *si* capaz de estima e respeito?” (Ricoeur, 2008: 21). O autor trabalha com as noções de capacidade, vinculada à identidade pessoal e identidade coletiva que são construídas não *a priori*, mas sim, de maneira narrativa, para então apresentar o que considera um sujeito de direitos.

Segundo Ricoeur, o sujeito de direitos deriva do sujeito capaz. Ser capaz é ter agência, saber/poder discernir e valorar as próprias ações e as ações alheias de forma a distinguir o bom e o obrigatório nelas. Nessa construção do *si capaz*, o autor considera fundamental a consideração da auto-estima (vinculada a uma avaliação ética de boa-vida) e do auto-respeito (vinculado a uma moralidade universal) na construção “ética e moral do si-mesmo” (Ricoeur, 2008: 24 ss.). Para que o sujeito capaz se torne um sujeito de direitos, segundo Ricoeur é necessário que se verifiquem:

as condições de atualização de suas aptidões. Estas precisam de mediação contínua de formas interpessoais de alteridade e de formas institucionais de associação para se tornarem poderes reais aos que corresponderiam direitos reais. (2008: 25 ss.)

Um sujeito capaz, no plano do sujeito falante, ao se comunicar com um segundo sujeito, faz uso de instrumentos comuns de mediação social – por exemplo, no caso da comunicação, a linguagem. Assim, para Ricoeur, “cada agente está interligado a esses outros [outros agentes capazes] pela intermediação de sistemas sociais de diversas ordens” (2008: 26), como o sistema jurídico, político, monetário etc. A confiança é sentimento fundamental para a validação dos sistemas mediadores, que ligam sujeitos capazes. A possibilidade de ação do sujeito capaz se dá graças à estruturação dos sistemas mediadores. Sendo assim, para Ricoeur, o sujeito se completa enquanto cidadão na medida em que há, entre ele e cada um, instituições que traduzem capacidades, inspiram confiança e mediam ações (*ibidem*: 29-31).

No entanto, não basta que as instituições existam no plano formal. É crucial que haja uma adequação entre instituição formal e prática real, para que de fato o sujeito capaz possa vivenciar a mediação que lhe garanta o *status* de sujeito de direitos. Esse desafio é um dos pilares que estruturam reivindicações por direitos, seja no plano individual, seja no âmbito coletivo. Para Ricoeur, é interessante aos sujeitos de direitos que todos estejam contemplados pela mediação institucional, e, portanto, aptos a participarem dos espaços políticos, jurídicos e sociais (*ibidem*: 31).

Como garantir essa participação? Como é possível tornar as instituições mediadoras em igual proporção das relações entre distintos sujeitos, para que seja possível “transitar”, invocando Ricoeur, de um sujeito capaz a um sujeito de direitos? Como reivindicar direitos nas democracias contemporâneas? Será pela chave das políticas de reconhecimento ou de redistribuição da igualdade ou da diferença?

Nancy Fraser nos aponta algumas saídas para tais questões ao refletir sobre a forma pela qual um sujeito de direitos – no caso as mulheres – pode transitar. Um dos pontos centrais de sua análise é a relação entre política de redistribuição e política de reconhecimento, bem como a necessidade de supremacia da análise da reivindicação de direitos pela chave da moral/justiça em detrimento da argumentação via ética/boa vida.

No entanto, para a autora, não há uma antítese entre essas políticas, mas, pelo contrário, a construção de uma noção ampla de justiça deve contemplar redistribuição e reconhecimento como estratégias combinadas. Para que seja possível alinhá-las, porém, é necessário que seja feita uma avaliação das reivindicações de direitos e garantias prioritariamente pelo viés da moralidade, buscando o máximo de distanciamento possível de análises pela ética. Isso porque a perspectiva ética pressupõe uma valoração das condutas entre boas e más, permitindo o estabelecimento de gradações de valores, desde os melhores aos piores e, portanto, máximas valorativas do que seria uma boa conduta e uma má conduta. Já a perspectiva da moralidade permite que determinada reivindicação seja avaliada no seio de um conjunto de regras de conduta preestabelecidas, no caso as regras políticas e jurídicas que, em bases democráticas, operam, ao menos formalmente, em termos de igualdade política e legal.

Em geral, porém, políticas de redistribuição costumam ser associadas à moralidade/justiça e as políticas de reconhecimento tratadas na chave da ética, uma vez que envolvem valores culturais que são passíveis de qualificações. Nas palavras da autora:

normas de justiça são pensadas como universalmente vinculatórias; elas sustentam-se independentemente do compromisso dos atores com valores específicos. Reivindicações pelo reconhecimento da diferença, ao contrário, são mais restritas. Por envolverem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades variadas, elas dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados. (Fraser, 2007a: 104)

Fraser privilegia uma *política de status* em detrimento de uma *política de identidade*. A seu ver, vincular reconhecimento com identidade significa estimular a formação de identidades culturais de grupos que podem gerar “formas repressivas de comunitarismo”, pretensas mônadas culturais isoladas entre si, bem como estagnação cultural. Já investir em um *modelo de status*, por sua vez, significa o reconhecimento da igualdade de condições dos parceiros de participação política e jurídica.

Segundo a autora, a política de reconhecimento deve visar à *paridade participativa*, ou seja, deve possibilitar que atores sociais participem em iguais condições da vida social e tenham igual acesso às instituições e igual reconhecimento nas diferentes esferas sociais. Isto significa dizer que uma política de reconhecimento baseada na noção de *status* deve almejar a *paridade participativa*, para que assim seja possível romper com situações de subordinação de *status*.¹ Em suas palavras, as reivindicações por reconhecimento “objetivam, assim, desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade da participação e substituí-los por padrões que a promovam” (Fraser, 2007a: 108). Neste sentido, pode-se dizer que é na chave da *paridade participativa* que Fraser visualiza a possibilidade de reconhecimento e redistribuição conviverem entre si. É importante ressaltar que a autora insiste no reconhecimento como *status*, de maneira a permitir que haja paridade jurídica, política e social (*ibidem*: 114 - 115). Isto se diferencia de uma noção de reconhecimento como algo identitário, cuja função seria, em primeiro lugar, reforçar a auto-estima dos que o exigem.

Fraser salienta que a *paridade participativa* é uma “norma universalista”, já que pressupõe a inclusão de todos de maneira pareada nas esferas sociais, jurídicas e políticas, bem como valora igualmente os seres humanos em termos morais. No entanto, há casos em que há necessidade de reconhecimento das especificidades do participante que o reivindica, como também há outros em que é necessário argumentar pelo reconhecimento de uma “humanidade comum”.² Sendo assim, Nancy Fraser insiste na importância de que as análises das reivindicações por reconhecimento objetivem a *paridade participativa*, independentemente de reivindicarem reconhecimentos de especificidades ou de universalidades.

Em um artigo no qual analisa o momento em que se encontra o “projeto feminista” nos Estados Unidos, Nancy Fraser pontua três fases distintas para mapear as estratégias de reivindicação de direitos na “segunda onda” do feminismo, nas décadas de 60 a 80 do século XX. Um primeiro momento seria quando as feministas se aproximaram dos movimentos sociais emergentes na década de 60, reivindicando políticas de redistribuição como forma de ruptura com as estruturas que sustentavam a dominação masculina. Tal período pode ser caracterizado pela aproximação feminista da social democracia de forma a domá-la e transformá-la em uma política econômica capaz de promover a emancipação feminina (Fraser, 2007b: 293-295).

¹ A autora cita como exemplo de subordinação de *status* leis de matrimônio que impedem o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o que gera proibições previdenciárias, cíveis e até imposição de sanções no campo penal (Fraser, 2007a: 108).

² Sobre isso Fraser dá alguns exemplos ao longo do texto. De entre eles, cita a necessidade de reconhecimento da humanidade comum na África do Sul pós apartheid, bem como a importância do reconhecimento das especificidades biológicas femininas em relação à gravidez para superação da desigualdade de gênero (Fraser, 2007b: 121).

Já em um segundo momento, em meados da década de 1970, houve, segundo a autora, uma “atração” do movimento e da teoria feminista pelas identidades, passando o feminismo a ser também, e principalmente, uma política de reconhecimento. De acordo com Fraser:

quer o problema fosse a violência contra a mulher, quer a disparidade de gêneros na representação política, feministas recorreram à gramática de reconhecimento para expressar suas reivindicações. Incapazes de obter progresso contra as injustiças da política econômica preferiram voltar-se para os males resultantes dos padrões antropocêntricos de valor cultural ou de hierarquias. O resultado foi uma grande mudança no imaginário feminista: enquanto a geração anterior buscava um ideal de equidade social expandido, esta investia suas energias nas mudanças culturais. (2007b: 296)

Fraser salienta que houve, nesse período, um trânsito da política de redistribuição à política de reconhecimento, não só nos Estados Unidos e em países do hemisfério norte, mas também em países pós-colonizados, nos quais surgiram fortes políticas de identidade e comunalismos. Nesses contextos, as mulheres também tiveram de centrar as suas lutas em reconhecimento, de modo a se firmarem no interior de grupos culturais específicos, deixando de lado lutas mais amplas por redistribuição (Fraser, 2007b: 299).

Por fim, ressalta que um terceiro momento da segunda onda feminista foi o enfraquecimento da política feminista nos Estados Unidos e a internacionalização dessa política para outros continentes, principalmente a Europa, e outras esferas de luta, como os espaços internacionais. Segundo Fraser:

atualmente muitas feministas transnacionais rejeitam o quadro do Estado territorial. Elas percebem que decisões tomadas dentro de um território freqüentemente provocam impacto na vida de mulheres fora dele, assim como o fazem organizações inter e supranacionais, governamentais e não-governamentais (2007b:303).

Sendo assim, a autora conclui que o feminismo enfrenta hoje o grande desafio de equilibrar redistribuição e reconhecimento em novas esferas que não apenas as esferas nacionais. Ressalta que nunca essas políticas reivindicatórias foram de fato combinadas em um mesmo período pelo movimento feminista, o que, de uma forma ou de outra, pode ter ocasionado um enfraquecimento do movimento nos Estados Unidos nas últimas duas

décadas. Sua tese de necessidade de combinação de reconhecimento e redistribuição visando à *paridade participativa* se confirma mais uma vez.

Resta a questão de como é possível praticar a *paridade participativa* de modo que esta não seja apenas garantida no plano formal. Mais uma vez, a reivindicação de direitos deve estar pareada à reivindicação de políticas públicas, pois, para que haja efetivação legal, é necessário que a lei seja vivenciada. Os sujeitos só estarão de fato pareados, na medida em que políticas os inserirem no páreo.

3. SEXUALIDADE, SAÚDE E RECONHECIMENTO DE DIREITOS

Ao enfrentar a discussão sobre a sexualidade na chave do reconhecimento de direitos, Miller e Vance ressaltam que esta não pode mais ser deixada às margens quando se trata de saúde e direitos humanos. Ao mesmo tempo em que não se pode ignorar o tema, as autoras alertam para o cuidado que se deve ter ao incluí-lo nos debates e nas legislações, já que se corre o risco de categorização da sexualidade entre o que é saudável ou não, correto ou incorreto, bom ou mau. Nesses termos, as autoras buscam enfrentar alguns dos principais problemas que podem surgir na intersecção entre direitos humanos, saúde e sexualidade. De entre eles, três são apontados como os principais, quais sejam a hierarquia sexual, o entusiasmo por legislações e regulamentações estatais e o papel da inocência nas demandas por direitos sexuais (Miller e Vance, 2004: 5-6).

Sobre a hierarquia sexual as autoras apontam argumentos embasados na discussão apresentada pela antropóloga Gayle Rubin (1993) em seu artigo “Thinking Sex – Notes for a radical theory of the politics of sexuality”. Segundo Rubin, é possível edificar uma pirâmide de hierarquia sexual, na qual no topo estariam as sexualidades mais aceitas, legítimas e normatizadas, enquanto na base estariam aquelas mais desviantes, menos aceitas e menos legítimas. Quanto mais na base da pirâmide, mais estariam os indivíduos sujeitos às discriminações e às sanções impostas por leis formuladas com base no “normal”, identificadas como o topo da pirâmide.

Na contramão desse enquadramento Vance e Miller chamam a atenção para as reivindicações por reconhecimento de grupos que se encontram na base da pirâmide. Segundo as autoras, na maioria dessas reivindicações há uma tentativa de promoção dos grupos a uma escala mais aceita e menos discriminada da hierarquia, ao invés de um questionamento generalizado da estrutura de hierarquização das categorias em si mesmas. Ora, reivindicar direitos significa se igualar aos grupos que são socialmente aceitos, ou questionar a estrutura normativa que congela sujeitos e classifica as práticas e desejos em “bom” e “mau”? Querer ser aceito significa ter de se adequar ao padrão do

legítimo, ou questionar esse padrão? As autoras ressaltam que tratar da sexualidade no plano dos direitos humanos é fundamental, mas deve ser feito com cautela para não reforçar os padrões normativos vigentes (Miller e Vance, 2004: 6-8).

Já sobre o entusiasmo por legislações e regulamentações estatais, as autoras destacam a ausência de coerência e clareza dos que advogam pela regulamentação da sexualidade enquanto direitos humanos. Isso porque há uma dificuldade em articular práticas sexuais culturalmente diversas, identidades, significados culturais e estruturas de poder, de maneira a criar legislações sem que sejam criadas categorias sexuais aceitas e, conseqüentemente, não aceitas. Corre-se o risco de, ao mesmo tempo em que há regulamentação de direitos na seara da sexualidade, haver um endurecimento das punições ao que é considerado desviante. Muitos dos que lutam pelos direitos humanos lutam também pelo endurecimento das legislações penais em resposta aos desvios sexuais, podendo gerar inúmeros estigmas e preconceitos com base na hierarquia sexual. Miller e Vance são enfáticas ao frisar a necessidade de uma análise crítica das maneiras como o Estado regulamenta o comportamento sexual de forma a tornar a reivindicação legal mais cuidadosa e responsável (*ibidem*, 2004: 8-11).

Por fim, as autoras analisam brevemente o papel da inocência nas demandas por direitos sexuais, enfatizando a maneira como por vezes é mais fácil e menos arduo trabalhar em termos de sexualidades inocentes a ter que enfrentar os estigmas e preconceitos das sexualidades desviantes. Nesse sentido, é mais eficaz falar em vítimas que falar em agenciamentos. Apoiar somente campanhas em nome da inocência sexual significa, mais uma vez, menosprezar outras sexualidades que estão fora do rol das legalidades. Trata-se de um problema enfrentado cotidianamente pelos defensores dos direitos humanos e saúde, uma vez que são constantemente “demonizados” pelas hierarquias sexuais em suas decisões sobre como lidar com questões de direitos sexuais (*ibidem*: 11).

As autoras concluem questionando “como seria possível criar políticas públicas que fomentem a possibilidade de experimentação das sexualidades escolhidas e permitam diálogos sobre o que pode ser desejado e feito sem reforçar os padrões normativos de sexualidade e prazer”, e também “como garantir que as intervenções da saúde no campo da sexualidade sejam feitas respeitando e protegendo as diversidades sexuais?” (*ibidem*: 12).³ Para elas, tais questões devem levar em conta a interseccionalidade de direitos, ou seja, devem considerar quanto das decisões em um plano como o da saúde influenciam os demais planos, por exemplo, o da sexualidade.

³ Tradução livre do trecho.

4. DIREITOS HUMANOS E MULTICULTURALISMO

Reflexões sobre reivindicações e reconhecimento de direitos se limitam cada vez menos às fronteiras nacionais. As temáticas de direitos humanos transbordam fronteiras a cada instante, já que, como apontado por Nancy Fraser, apesar das políticas de reconhecimento se limitarem, por vezes, a grupos culturais estrategicamente delimitados, decisões tomadas em determinados países podem influenciar, e muito, a vida de indivíduos e grupos em diversas partes do globo. Sendo assim, refletir sobre as políticas de direitos humanos para além dos Estados é um desafio patente para acadêmicos e ativistas contemporâneos.

Propondo uma discussão nestes termos, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos reflete sobre a reivindicação de direitos e a construção de políticas de direitos humanos que possibilitem práticas emancipatórias a grupos e indivíduos, tanto em contextos nacionais quanto internacionais. O autor intenta elaborar uma análise capaz de enfatizar o potencial emancipatório da política de direitos humanos nos contextos da globalização, bem como das fragmentarizações culturais e da política de identidades. Além disso, destaca como os direitos humanos podem ser utilizados em planos locais e globais em favor de uma política progressista, buscando especificar as condições para que eles estejam na base de uma forma de globalização contra-hegemônica.

Segundo o autor, a política dos direitos humanos no pós Segunda Guerra foi percebida pelas forças políticas de esquerda como componente da política da Guerra Fria, sendo o ideal emancipatório socialista oposto à política de direitos humanos (oriundas, principalmente, dos países capitalistas). Nas últimas décadas, no entanto, com o fim da União Soviética, o ideal emancipatório socialista ficou desamparado, encontrando, paradoxalmente, um ponto de apoio nas políticas de direitos humanos. Porém, em um sistema internacional cada vez mais globalizado, há inúmeras concepções de direitos humanos que convivem entre si, sendo importante pontuar quais “direitos humanos” estão por trás de cada uma das concepções vigentes (Santos, 2004: 240 ss.).

É importante ressaltar, no entanto, que para o autor não é possível se falar em “globalização” no singular, mas sim em “globalizações”, pois não se trata de um único fenômeno. São, a seu ver, inúmeros acontecimentos de ordem econômica, social, política e cultural. Boaventura de Sousa Santos pontua diferentes modos de produção de globalização, quais sejam: localismo globalizado – processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso (*fast-food* americano, leis de propriedade intelectual etc.); globalismo localizado – (impacto de práticas e imperativos transnacionais na cultura local (desmatamentos, subjugações para o pagamento de dívida externa etc.);

cosmopolitismo – conjunto vasto e heterogêneo de organizações, pessoas e grupos, unidos na luta contra a exclusão e a discriminação social e *Patrimônio comum da humanidade* – temas que são comuns a todos (camada de ozônio, protocolo de Kioto e outros) (*ibidem*: 244-249).

Levando em conta esses diferentes processos de globalizações, o autor se propõe a pensar os direitos humanos enquanto “guião emancipatório”, ou seja, enquanto “força de globalização contra-hegemônica”. Sua principal tese é a de que, assim como podem ser utilizados como meios para imposição cultural numa lógica de localismos globalizados, os direitos humanos podem igualmente ser considerados como ruptura com essas imposições e meio para empoderamento cultural de certos grupos sociais. Por essa ótica os direitos humanos devem ser caracterizados como multiculturais e não como universais, compondo o que o autor chama de “multiculturalismo emancipatório” (*ibidem*: 250 ss.).

Para que seja possível uma política de direitos humanos que de fato seja emancipatória, torna-se fundamental que haja a superação do debate universalismo/relativismo cultural, uma vez que se trata de um falso debate que não propõe novas formas de ação, fechando-se em si. Ainda, como pré-requisito à transformação da política de direitos humanos, sugere ser necessário pontuar preocupações isomórficas entre as culturas, para que se possa trabalhar com categorias semelhantes, bem como fala da importância de lidar com uma ampliação da consciência de “incompletude cultural” (*ibidem*: 250 ss.).

Por fim, salienta que a maioria das culturas opera com duas categorias de agrupamento hierárquico, quais sejam, as categorias de igualdade, estabelecidas entre unidades homogêneas (classe social, por exemplo) e as categorias de diferença, que são estabelecidas com base em identidades consideradas distintas umas das outras (raça, sexo, gênero). O autor destaca que:

embora na prática os dois princípios se sobreponham frequentemente, uma política emancipatória de Direitos Humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente. Estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de DH's, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em redes de referências capacitantes. (*ibidem*: 255)

Por esta via, insiste na importância de uma “hermenêutica diatópica” para o sucesso dos diálogos interculturais, uma vez que, quando em conversação universos de sentido distintos, deve-se antes falar das incompletudes que das completudes, pois apenas assim é possível prevenir imposições verticais e conceitos pré-concebidos de direitos humanos. Desta forma, as reformas rumo a políticas emancipatórias de direitos humanos devem ser feitas entre os lugares em diálogo. Boaventura de Sousa Santos, no entanto, defende-se das acusações de que falar em incompletudes seria uma maneira de impor completudes, ou seja, de culturas que se julguem completas impor suas fórmulas às incompletas. Para o autor, em um primeiro momento, o diálogo deve ser feito entre “grandes culturas” para evitar esse tipo de imposição (*ibidem*: 255 ss.).

Para que haja debates entre as culturas, seguindo preceitos da “hermenêutica diatópica”, Santos ressalta algumas condições que devem ser aceitas por todos no diálogo intercultural. De entre elas sugere a necessidade do diálogo sobre temas recíprocos que sejam amplos, ao invés de buscar mínimos denominadores comuns, bem como da importância desses temas serem escolhidos em comum acordo entre as partes. Por fim, salienta que, pela perspectiva multicultural progressista, não é possível privilegiar o diálogo sobre igualdade em detrimento do diálogo sobre a diferença e vice-versa, mas sim, que a igualdade deve ser reivindicada quando a diferença degrada e a diferença reivindicada quando a igualdade oprime. Em suas próprias palavras: “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a diferença nos caracteriza” (*ibidem*: 272).

5. PROBLEMATIZANDO – DIREITOS HUMANOS E DIREITOS DAS MULHERES

Susan Moller Okin afirma que alguns Estados que adotam uma perspectiva multicultural de direitos humanos têm buscado, cada vez mais, atentar para as diferenças culturais presentes em seus territórios. Nesse sentido, questiona o que deveria ser feito quando reivindicações de minorias culturais se chocam com normas de igualdade de gênero que são, ao menos formalmente, garantidas pelos Estados liberais (Okin, 1999: 9). Há, em sua opinião, uma crescente tensão entre perspectivas multiculturalistas e feministas, quando se encontra em debate diversidades culturais e defesa dos direitos das mulheres.

Como “Feminismo” a autora compreende a perspectiva de que a mulher não deveria sofrer qualquer tipo de desvantagem devido ao seu sexo biológico, mas sim, deveria ter a sua dignidade reconhecida e garantida, assim como poder participar livremente da vida social, política e econômica. Okin utiliza “Multiculturalismo” como sendo a reivindicação de grupos ou minorias culturais por maior proteção que aquela garantida aos indivíduos “normais”, já que estas são insuficientes para garantir a integridade dos grupos (*ibidem*:

10-11). No entanto a autora ressalta que muitas culturas, senão a maioria, estão alicerçadas em diferenças de gênero e que a defesa dos direitos grupais feita pelos multiculturalistas, muitas vezes, não presta atenção às diferenças de gênero, principalmente no que se refere ao espaço doméstico, que possui um papel central para a maioria das culturas, pois é “a casa o local onde a cultura é praticada, preservada e transmitida aos jovens” (*ibidem*: 13). Nesse sentido a reivindicação por maior presença feminina em casa, representa, por vezes, menor presença de mulheres nas esferas de decisão pública.

Ao pontuar questões de direitos humanos consideradas não resolvidas, a antropóloga Laura Nader faz uma reflexão extremamente provocativa sobre a postura dos ativistas de direitos humanos nos Estados Unidos. Nader considera que há uma “cegueira normativa” em relação aos direitos de determinados grupos, ao mesmo tempo em que a legislação regula mais o público que o privado. O resultado é que o Estado ficaria ausente em relações de opressão que podem ocorrer neste último âmbito (Nader, 1999: 63). Outro importante questionamento da autora se refere à possibilidade de equilibrar soberania nacional e direitos humanos. Para respondê-lo utiliza Edward Said relacionando a associação do discurso dos direitos humanos com o discurso de superioridade ocidental, ressaltando que “esse discurso [dos direitos humanos legítimos emanados do Norte] é capaz de provocar cinismo sobre toda a noção de direitos humanos” (*ibidem*: 66).

Para a autora, qualquer tipo de análise sobre práticas culturais deve ser feita tanto pelo ponto de vista dos “de dentro” quanto dos “de fora”, para que diferentes perspectivas sejam consideradas a cada avaliação, lembrando que todos os países têm “telhados de vidro” quando em questão práticas culturais. O debate sobre mutilação genital seria, por exemplo, expressão de um viés etnocêntrico, desprovido de reflexão e introspecção. Chama atenção para o fato de que, nos Estados Unidos, bebês do sexo masculino são circuncidados (amputação do prepúcio) ao nascerem, como prática de higiene, em nome da saúde, algo nunca questionado por militantes de direitos humanos como compondo o rol das mutilações (*ibidem*: 73-76). É mais fácil falar em mulheres mutiladas em alguma aldeia na África, que pensar em práticas médicas calcadas num discurso de saúde. Para ela,

questões de gênero não podem ser consideradas isoladamente, e não devem ser essencializadas. A abordagem tem que ser multidimensional para que possa ser humana. [...] O exemplo da cirurgia sexual serve como modelo para diminuir a diferença entre eles e nós, entre o real e o ideal, um meio que torna desnecessário para ativistas dos direitos humanos tanto o uso da cultura como escudo protetor de

práticas que violam os direitos humanos das mulheres quanto o uso dos direitos humanos como uma arma de imperialismo moral para oprimir outras comunidades e outros modos de vida. Durante a guerra do Golfo Pérsico eu ouvi, na verdade, pessoas dizendo ‘bombardeiem eles, aquelas pessoas não sabem como tratar as suas mulheres’. (*ibidem*: 76)

Por fim, ao continuar sua reflexão sobre valoração cultural dos direitos humanos e mutilação feminina, Nader desenvolve uma análise comparativa entre o implante de silicone para aumento dos seios nos Estados Unidos e a circuncisão feminina que ocorre em alguns países africanos. A autora se questiona como seria a visão de ativistas de direitos humanos africanos ao se depararem com o mercado de cirurgia plástica nos Estados Unidos e a constante submissão feminina aos padrões estéticos impostos pelo Mercado. Como conclusão, Nader afirma que: “credibilidade de um espírito de direitos humanos requer que nós olhemos para nós mesmos tanto quanto para aqueles que nós desejamos ajudar” (*ibidem*: 79).

6. CONCLUSÃO

Nesse cenário de reivindicações de direitos calcadas em múltiplas estratégias políticas, por vezes opostas, a Antropologia transita entre o banco dos réus, o posto de magistrado, as vestimentas da defesa e da acusação, o espaço das testemunhas e das vítimas. É difícil o papel do antropólogo na medida em que os dados etnográficos coletados e as reflexões acerca desses dados denotam, por vezes, estratégias de inserção política pautadas no reconhecimento cultural que se tornam tão paradoxais quanto as próprias políticas com as quais dialogam.

O diálogo intracultural é possivelmente mais complexo que a “hermenêutica diatópica” proposta por Boaventura de Sousa Santos, já que requer ressignificações constantes dos conceitos, das práticas e das estratégias. Militar por diferença e/ou igualdade, optar por políticas e delimitar táticas de ação, por si só, não são tarefas fáceis. Fazê-lo em diálogo com outros grupos, respeitando diferenças, buscando reconhecimento e promovendo emancipações pode ser ainda mais complexo. No entanto, a perspectiva do sociólogo contribui para levantar questões de suma importância para a promoção de direitos em contextos globalizados, nos quais sujeitos de diferentes localidades se vêem diante de situações que contrapõem diferenças culturais, necessidade de consensos e convivências.

Nesses contextos as linhas de forças que se instauram no interior dos grupos culturais são cada dia mais explicitadas, gerando talvez mais problemas que soluções.

Os conflitos de gênero, por exemplo, como demonstraram Susan Moller Okin e Laura Nader, vêm à tona, causando desconfortos entre aqueles que, ao mesmo tempo em que defendem os direitos humanos, insistem em preservar “culturas”. No interior das políticas de reconhecimento, calcadas tanto nas igualdades quanto nas diferenças, residem problemas com soluções extremamente difíceis.

As dificuldades aumentam na medida em que os grupos passam a reivindicar direitos e a clamar por reconhecimento. É possível militar por reconhecimento sem operar na chave da identidade, garantindo direitos sem que sejam criadas categorias legais e ilegais, práticas valoradas e hierarquizadas?

Os desafios estão postos e devem ser enfrentados com responsabilidade. Talvez o papel das Ciências Sociais seja justamente o de explicitar esses inúmeros dilemas, refletir sobre eles e propor ações. A Antropologia deve se encarregar também da análise crítica das categorias, da identificação das estratégias e da análise das reivindicações de maneira relacional. Isso pode contribuir para a implementação não impositiva de direitos, mas, para tanto, é preciso antes definir melhor seus papéis.

BRUNA ANGOTTI

Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – USP (atual). Graduada em Direito pela Faculdade de Direito da USP (2006) e em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP (2007). Especialista em Criminologia pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCrim (2010). Coordenadora e pesquisadora do Projeto Direito à Saúde da Mulher Negra na Organização não Governamental Conectas Direitos Humanos (2007 a 2010).

Contato: angotti.bruna@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fraser, Nancy (2007a), “Reconhecimento sem ética?”, *Lua Nova*, 70, 101-138.
- Fraser, Nancy (2007b), “Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação”, *Revista Estudos Feministas*, 15(2), 291-308.
- Miller, Alice; Vance, Carol (2004), “Sexuality, Human Rights, and Health”, *Health and Human Rights*, 7 (2), 5-15.
- Nader, Laura (1999), “Num espelho de mulher: cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas”, *Horizontes Antropológicos – Diversidade cultural e cidadania*, 5 (10).
- Okin, Susan Moller (1999), *Is Multiculturalism Bad for Woman?* Princeton: Princeton University Press.

- Ricoeur, Paul (2008), "Quem é o Sujeito do direito?", *O Justo 1 – A justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Rubin, Gayle, (1993) Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade (Trad. em português de circulação restrita), *in* Henry Abelove *et al.* (orgs.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Londres: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa, (2004) "Por uma concepção multicultural de direitos humanos", *in* César Augusto Baldi (org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 239-277.

NO CORAÇÃO DAS TREVAS: UNIÃO EUROPÉIA, IMIGRAÇÃO E PSIQUIATRIA. O DEBATE CIVILIZACIONAL SE REPETE?

J. FLÁVIO FERREIRA

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FERNANDA MARIA DA COSTA VIEIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO (CPDA/UFRRJ)

Resumo: A política de inclusão da União Européia (UE) com relação aos imigrantes “extracomunitários” revela o encontro da diferença ainda marcado pelo “pensamento abissal” na relação com o *outro*. Contudo, a UE vem se apresentando como um território aberto para o livre-trânsito de cidadãos comunitários. Cabe a interrogação: ao se tratar de um imigrante africano estaria a UE resguardando os estatutos jurídicos do campo dos direitos humanos como o faz aos imigrantes europeus?

É sabido que a mão-de-obra imigrante possui papel importante para a economia européia; entretanto, muitas políticas públicas – como as da saúde e as da área da segurança – não refletem essa importância e acabam impondo um *silenciamento* destes mesmos imigrantes. Nossa intenção está em analisar tal cenário a partir do tratamento psiquiátrico que se apresenta com um olhar transcultural voltado para os imigrantes das ex-colônias portuguesas, buscando desvelar as ressignificações do pensamento colonial diante do imigrante e num contexto de desterritorialização do direito referenciado nos direitos humanos.

Palavras-chave: imigração, direitos humanos, psiquiatria transcultural, pós-colonialismo, governação e sociedade.

1. INTRODUÇÃO

Em 2000 foi lançada a Carta dos Direitos Fundamentais da União Européia, um documento que reúne os princípios sobre os quais devem se nortear as ações políticas, econômicas, sociais e culturais dos Estados-Membros dessa comunidade. Em seu preâmbulo lê-se que “consciente do seu patrimônio espiritual e moral, a União baseia-se

nos valores indivisíveis e universais da dignidade do ser humano, da liberdade, da igualdade e da solidariedade; assenta nos princípios da democracia e do Estado de direito. Ao instituir a cidadania da União e ao criar um espaço de liberdade, de segurança e de justiça, coloca o ser humano no cerne da sua ação” (2000: 08).

A imagem sempre historicamente presente e persistente de uma Europa consciente do seu patrimônio espiritual e moral, também se faz acompanhar contemporaneamente dos mesmos danos vivenciados no passado por diversas culturas e Nações, cujos modos de vida não refletiam (e não refletem) esse patrimônio moral e espiritual.

Não sem razão, nos lembra Joseph Conrad (2008), ao escrever *No coração das trevas*, o cenário de horror que marcou o processo de colonização europeia na África. Não escapou ao escritor o olhar desqualificador que a razão ocidental impunha ao outro não-europeu, cuja existência sem significado pode, no limite, ser eliminada.

A marca do pensamento colonial se faz presente atualmente e vem sendo analisada pelo pensamento pós-colonial, que busca perceber as permanências na percepção do *outro*, quando este não se coloca sob o primado da modernidade ocidental. Para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2007), trata-se de compreender as raízes do que ele denomina de *pensamento abissal*.¹

Tal pensamento marca-se pela gestação de “um sistema de distinções visíveis e invisíveis”. Assim, para Boaventura, há uma incapacidade de percepção do *outro*, cujos modos de vida, valores e hábitos serão rebaixados diante de um modelo entendido como universal e racional:

Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. (Santos, 2007: 4)

¹ Utilizamos-nos do conceito dado por Santos (2007) que desvela, a partir da categoria de *pensamento abissal*, uma relação assimétrica de poder em que o *outro*, colonizado/subalternizado não possui significado em si mesmo e cujos modos de vida, seus valores e seus *habitus* serão rebaixados e/ou tornado invisíveis em nome de um projeto de dominação, de uma visão de mundo do colonizador/dominante. Não sem razão alerta o sociólogo para o fato de que “de acordo com essa lógica, a não existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural. Quem é inferior, porque é insuperavelmente inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior” (Santos, 2006: 96).

Acreditamos que essa relação de dominação do *outro*, entendido como um selvagem, um bárbaro, é perceptível no processo de inclusão europeia das populações imigrantes, sendo latente na relação de Portugal majoritariamente com os indivíduos oriundos dos PALOPs,² que trazem também a marca histórica da diferença cultural, estigmatizada pelo modelo ocidental. Nossa intenção está, nos limites desse trabalho, em compreender, a partir do reconhecimento do *pensamento abissal*, e numa perspectiva clínica transcultural, o tratamento oferecido a imigrantes oriundos das ex-colônias portuguesas num centro psiquiátrico de Lisboa.

Buscamos perceber a permanência do olhar colonial na abordagem clínica terapêutica, em que o corpo e a cultura serão silenciados mediante os discursos da compreensão e da integração na relação clínica. Partimos da premissa de que o encontro clínico, enquanto relação sanitária, reflete os valores sociopolíticos na criação e na relação de um “nós” em face de um “eles”, visto que expressa a constituição dos valores e a imposição dos mesmos ao que é diferente sob o discurso da saúde.

O crescimento do fluxo migratório para os países que compõem a UE reforça a necessidade de se entender as políticas voltadas para a imigração. Soma-se a esse fato o atual cenário de governação neoliberal (Santos, 1999; 2005) que se demarca por uma ampliação das políticas punitivas, com a redução dos marcos normativos assegurados nos tratados internacionais no campo dos direitos humanos.

Muitas são as legislações que buscam uma administração maior sobre essa população (i)migrante e, em muitos casos, representam um retrocesso dos direitos assegurados desde a Declaração dos Direitos do Homem, de 1948. Um exemplo é a própria legislação unificada da União Europeia que entrou em vigor em 2010, criando um controle sobre a imigração ilegal/irregular, ao estabelecer regras no campo penal que permitem a detenção por até 18 (dezoito) meses, além do impedimento de retorno pelo prazo de 5 (cinco) anos.³

Trata-se da Directiva de Retorno, medida aprovada que se volta para imigração irregular estabelecendo regras para o regresso do imigrante ao seu país originário. Sua aprovação data do dia 18 de Junho de 2008, com 369 votos a favor, 197 contra e 106 abstenções; porém, sua efetivação dá-se a partir de 2010. Tal Directiva causou polêmica não somente entre os países da América Latina (por verem na medida uma redução de

² A referência aos PALOPs neste contexto dá-se pela premissa de que a recente história colonial portuguesa sobre estes países resguarda a discussão em pauta acerca das raízes e dos desenvolvimentos contemporâneos das *linhas abissais*. Além da expressiva presença de imigrantes dos PALOPs em Portugal, um dos exemplos deste “estranhamento” entre fenômenos sociais atuais e o legado colonial português com relação a estes indivíduos será desenvolvido posteriormente no caso do “Arrastão de Carcavelos”.

³ Ver Comissão das Comunidades Europeias (2005).

remessas de capital e, por conseguinte, potenciais reduções no campo económico),⁴ mas também em muitos representantes do campo dos direitos humanos, uma vez que perceberam na adoção de tal medida uma “política racista à imigração”. Como nos alerta Rodrigo de Almeida Leite, especialista em Direito e Políticas da União Europeia pela Universidade de Salamanca, ao discutir as ambigüidades das políticas da UE para imigração:

as correntes imigratórias que se instalam na União Europeia terminam por gerar um problema sócio-político: uma tendência à xenofobia e ao racismo (JIMÉNEZ, 2004). Pode inclusive levar a um endurecimento de leis contra a imigração (BOBBIO, 2002). Contudo, a imigração constitui uma necessidade económica na UE em geral. Segundo Galduf e Maruri (2001), estatísticas geradas por instituições como ONU, Comissão Europeia e BIRD, são unânimes à hora de identificar que a Europa passa e passará por um problema demográfico derivado da baixa fecundidade, o progressivo envelhecimento da população e a conseqüente redução da mão-de-obra. (Leite, 2010: 63)

Pode-se perceber nos debates académicos e nos meios de comunicação um crescimento em diversas áreas (desde o aspecto legislativo à aplicação das políticas de saúde) dos discursos de inclusão, acesso e universalização do ‘bem-estar’ social em larga escala; no entanto, sob um olhar mais atento, tais discursos apontam para o crescimento factual da aplicabilidade discursiva destes agentes punitivos e correcionais em escala global, seja no campo identitário, seja no económico e cultural.

Cresce o número de indivíduos que serão compreendidos como perigosos, justificando, assim, ações de controle maior e, justamente pela própria vulnerabilidade que se impõe por sua desterritorialização, os imigrantes serão o alvo dessas ações de controle. As políticas sanitárias, por assim dizer, já englobam, há longa data, a seletividade dos indivíduos em diferentes territórios.⁵ Muitas das bases do conhecimento

⁴ Ver Jornal *O Público* - Chávez ameaça cortar fornecimentos de petróleo aos países europeus que apliquem a "Directiva do Retorno" – 20/06/2008 – Disponível em: http://www.publico.pt/Mundo/chavez-ameaca-cortar-fornecimentos-de-petroleo-aos-paises-europeus-que-apliquem-a-directiva-do-retorno_1332992.

⁵ Gordon (1983) dá o exemplo do controle iniciado em 1905, na Inglaterra, onde as práticas médicas e exames apurados, sobretudo em navios que transportavam imigrantes, eram alargados com o objetivo de encontrar – mesmo que forçosamente – algum tripulante enfermo e, desta forma, recusar toda a tripulação. Os alvos principais eram russos e europeus de Leste (pela influência anti-semita) e irlandeses – uma vez que a concepção popular sobre eles na Inglaterra que os marcavam era a de “serem ladrões e pessoas intelectualmente lentas...”. Enquanto Gordon fala sobre usos políticos das técnicas médico-científicas do início do século XX, Santiago-Irizarry, por outro lado, descreve os programas psiquiátricos atuais para “latinos” (na sua maior parte mexicanos), como forma de controle dos seus percursos migratórios nos EUA, com a produção de estigma social e políticas de assimilação cultural pelas técnicas modernas da psiquiatria.

psiquiátrico foram negociadas historicamente de acordo com a diversidade humana e o estranhamento entre o *nós* e o *eles*.

Apesar do discurso científico e do caráter englobador das políticas internacionais europeias, a psiquiatria continua a ser um espaço em que o conhecimento evidencia a negociação e o conflito entre diferentes racionalidades e formas de vivenciar o corpo e os males que o afligem. Especificamente na área da imigração, este choque revela o desdobrar de uma tensão que já não se configura na antiga política psiquiátrica regida pelo pensamento asilar, mas antes pelo dinamismo de uma reforma do sistema psiquiátrico que pode estar servindo a um modelo neoliberal, assim como sendo impulsionada por ele: com finalidades explicitamente voltadas ao consumo e à venda de medicamentos psicofarmacêuticos.

Os resultados desta dinâmica são polêmicos em face dos fenômenos das políticas de inclusão de imigrantes que possam vir a apresentar alguma sintomatologia do foro mental, sobretudo daquelas diagnosticáveis sob a nosologia da psiquiatria biomédica. Por um lado, muitos dos estudos epidemiológicos internacionais na área da saúde mental continuam impregnados de conceitos ilustrativos do ápice do projeto colonial, como o conceito de *raça*; por outro, o olhar que gera tanto este estranhamento quanto o controle e a correção do *outro* – e da sua corporeidade através da essência do pensamento universalista ocidental – suscita-nos a pensar que a psiquiatria transcultural moderna serve hoje, potencialmente, pelas *linhas abissais* que lhe são constitutivas, para corrigir não um mal do foro psicológico, mas a cultura do *outro* (Conrad e Schneider, 1981; Fernando, 1988, 1995, 2002, 2003; Littlewood e Lipsedge, 1997).

Sob essa perspectiva configura-se, no que se refere às políticas voltadas para a imigração, de um lado, ações do direito penal com o crescimento do seu encarceramento por diversos países que compõem a União Europeia;⁶ de outro – diante do reconhecimento do papel desempenhado por essa mão-de-obra migrante que vem sustentando a continuidade de estratos da economia europeia –, ações de controle social advindas das políticas públicas no campo da saúde, que acabam por representar o silenciamento destes mesmos imigrantes, bem como dos seus saberes, dos seus modos de vida, seus *habitus*, que expressam novas metodologias para reproduzir velhas práticas de controle social do corpo. Não mais a prisão, mas a possibilidade de uma

⁶ De acordo com os dados apresentados pelo Conselho Europeu de 2005, ainda que não forneça números absolutos em razão de não haver um controle efetivo sobre a população estrangeira que transita nesses países, há uma dimensão clara das ações globais de encarceramento de imigrantes: 28% da população carcerária na Alemanha são estrangeiros; 45,4% da população carcerária na Áustria são estrangeiros; 30,1% na Espanha; 20,5% na França, entre outros. Para uma análise da política de encarceramento, ver Masó (2008: 178).

“prisão sem paredes” (Ferreira, 2008: 99-103), que seja capaz de fornecer uma otimização desse corpo-imigrante, tornando-o eficiente para o sistema produtivo.

Como compreender então essas relações paradoxais por parte da União Europeia com relação à população imigrante, quando se tem em mente as novas configurações sociais estabelecidas pela hegemonia neoliberal? Qual União Europeia é vivenciada pelo imigrante e a que se apresenta como um novo campo de garantias constitucionais e dos direitos humanos?

2. DESTERRITORIALIZANDO O DIREITO, DESTERRITORIALIZANDO A VIDA: DIREITOS HUMANOS E IMIGRAÇÃO

Que sina desventurada
Me criou só para dois
Cada ventura sonhada
É desventura maior
Quantos caminhos cruzados, ai
A vida terei que andar!
Meus olhos já estão cansados, ai
Doutros olhos procurar
Já não posso ser contente
Trago a esperança perdida
Ando perdido entre a gente
Não morro, nem tenho vida

Amália Rodrigues, “Fado Hilário”

O processo de “globalização hegemônica” (Santos, 2002; Santos e Avritzer, 2002) trouxe uma série de desafios para múltiplos campos, entre eles, o campo jurídico. Este também será perpassado pelas transformações impostas por uma nova ordem que gesta uma série de limites ao Estado-nação em nome de um modelo econômico único, que pode ser compreendido pelo processo de desterritorialização do direito. Não se trata aqui de analisar as transformações que a categoria Estado-nação sofreu e vem sofrendo e as múltiplas questões que a atravessam, mas de perceber uma ordem global trespassada por uma ampliação do discurso punitivo tanto sobre a pobreza em geral, quanto, em particular, no seu olhar sobre o *outro*, ao se tratar de um estrangeiro.

O historiador Giacomo Marramao (2007) nos lembra que os processos de desterritorialização do direito vêm sendo acompanhados dialeticamente por uma necessária reterritorialização como forma de se garantir os direitos estabelecidos no campo dos direitos humanos.⁷

⁷ Para uma análise dos processos de desterritorialização no campo jurídico ver Santos (1995).

Assim, há um movimento dual que se expressa por um necessário reforço do direito internacional como marco regulatório, quando em causa estão os direitos humanos, e, ao mesmo tempo, uma territorialização desses mesmos paradigmas jurídicos como forma de se atribuir o estatuto democrático para o Estado-Nação:

Temos, assim, um fenómeno muito importante, que definirei, de forma esquemática, como fenómeno do nexo entre desterritorialização e re-territorialização do direito. Vale dizer: o direito que é desterritorializado nos enunciados da Declaração Universal só pode se re-territorializar, exatamente para poder conferir uma qualificação autenticamente democrática aos ordenamentos democráticos nacionais. (Marramao, 2007: 7)

Marramao não perde de vista a complexa relação entre o discurso que aponta o direito humano como um valor universal e as permanências de um olhar marcado pelo pensamento colonial, que historicamente suprimiu muitas culturas e existências sob o estigma do não-humano. No mesmo sentido, questiona o berço ocidental como o guardião de uma ordem libertária universal.

Para o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos⁸ essa hegemonia ocidental se efetiva com a presença constante de uma *linha abissal*, que separa o mundo entre humanos e não humanos, racionais e irracionais, entre o moderno e o arcaico. Estas noções serão colocadas em debate diante do olhar crítico dos estudos pós-coloniais:

esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colónias representam um modelo de exclusão radical que permanece actualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemónicos. (Santos, 2007: 9)

Marramao, por sua vez, mesmo reconhecendo a complexidade da demarcação feita pelo próprio mundo ocidental como o bastião da ordem democrática e dos direitos humanos em geral, reforça o importante papel desempenhado pela Declaração Universal

⁸ Para o autor, as matrizes do “ocidente” localizam-se nos países hegemônicos europeus, cujas concepções filosóficas, científicas, éticas, as suas ideologias, enfim, foram calcadas na noção de universalismo, linearidade tempo-espço, ou pelo que ele denomina conceptualmente por *pensamento único*.

dos Direitos do Homem. Nomeadamente, o artigo 6º da Declaração estabelece garantias à pessoa independente do território em que se encontre, seja ele o da sua origem ou não.

A atual conjuntura coloca-nos desafios para a construção de uma efetiva ordem democrática que seja capaz de resguardar os ordenamentos no campo dos direitos humanos. O marco sobre o qual Marramao irá problematizar as suas hipóteses se concentrará a partir do 11 de setembro de 2001, reconhecendo daí o potencial arbítrio de intervenção dos Estados Unidos em outra ordem política:

Essa última passagem representa, sem sombra de dúvida, uma gravíssima alteração de toda a tradição moderna das relações internacionais. A possibilidade de intervir preventivamente abre, de fato, a perspectiva de uma decisão bastante arbitrária: porque não envolve a organização internacional, mas, sim, apenas um Estado, no caso concreto, os Estados Unidos da América, que se considera legitimado a intervir militarmente mesmo com base na simples suspeita de ameaça por parte de um inimigo. (Marramao, 2007: 4)

A mesma percepção de que nos encontramos em um período complexo em termos de garantias dos direitos será apresentada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, que busca compreender os limites constitucionais para os direitos humanos. Para Agamben (2004), estaríamos vivendo uma permanência do Estado de Exceção, que se apresenta mais freqüente a partir da crise instalada no campo da segurança pós 11 de setembro de 2001.⁹ Toda Carta Constitucional¹⁰ possui em seu corpo a autorização normativa para o estabelecimento do Estado de Exceção, o qual significa a suspensão temporária dos direitos e garantias do cidadão.

Para o autor há um elemento paradoxal no chamado Estado de Exceção, já que é uma garantia expressa constitucionalmente – logo um direito – cujo efeito é justamente a “supressão do próprio direito”. Como regra, o Estado de Exceção se configura em um exercício temporalmente determinado que só encontra razão de ser diante da ameaça à segurança nacional.

⁹ Apesar de Agamben reforçar a proeminência de um Estado de Exceção a partir do 11 de setembro de 2001, tal hipótese pode ser flexibilizada em face da uma perspectiva histórica das negociações entre Estado e sociedade numa economia dos direitos. Pode-se criticar o pensamento de Agamben pelo possível teor eurocêntrico na sua análise. No entanto, reconhecemos que as contribuições de Agamben são importantes, em especial por questionar o primado dos Estados Constitucionais, onde tais discursos acabam por produzir invisibilidades com relação a uma série de categorias sociais cujos direitos vem sendo paulatinamente mitigados.

¹⁰ Agamben parte da análise histórica da constituição do Estado Democrático Moderno tendo como marco a Revolução Francesa, o que revela uma percepção do universo constitutivo europeu. Nesse sentido, as cartas constitucionais a que o filósofo faz menção são referenciais da matriz jurídica canônico-romana, bem como da tradição anglicana. O que Agamben busca reforçar é que a possibilidade de constituição de regimes de exceção “[...] não é de modo algum patrimônio exclusivo da tradição antidemocrática” (2004: 30).

O que Agamben alerta é para o fato de estarmos vivendo uma constância desse paradigma. Em outras palavras, significa dizer que “o totalitarismo moderno pode ser [assim] definido [...] [como] uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” (2004: 13).

Dessa forma, estaria a ocorrer uma transformação no paradigma de funcionamento das instituições jurídicas que visam à normatização do campo social e político. Como resultado, pode-se observar uma série de suspensões legais que vão impondo paulatinamente um Estado totalitário de supressão das garantias e dos direitos:

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição – o estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.¹¹ (Agamben, 2004: 13)

Em *Estado de exceção*, Agamben irá se debruçar sobre os alicerces normativos voltados para a imigração, em especial os *USA Patriot Act*, promulgado em 2001 pelo Senado Estadunidense. Tais atos possibilitam a detenção provisória de qualquer estrangeiro suspeito de atividades terroristas. Esse fenômeno irá demarcar as cartas constitucionais contemporâneas, ou seja, a criação de normas infraconstitucionais que reduzem a cada dia os direitos e as garantias historicamente estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Essas restrições, longe de serem isoladas, perpassam diversas experiências recentes, e nos desafiam a pensar os limites desse processo de desterritorialização do direito a partir de normas de caráter internacional, bem como o papel a ser desempenhado pelos Estados-Nação quanto à garantia dessa mesma ordem jurídica.

¹¹ Essa será uma das perspectivas analíticas do jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni, para quem o poder punitivo expressa sempre um exercício do poder político. Ao estudar a categoria “inimigo” ao longo da história, o jurista alerta para a percepção de que esse poder de denominação do inimigo vem se dando de forma ampla e revela mais permanências com o modelo de Estado absolutista hobbesiano do que com projeção de um Estado Democrático e de Direito (Zaffaroni, 2007).

3. MAIS DO MESMO: O ETERNO RETORNO ÀS POLÍTICAS CRIMINAIS

O mundo ao avesso gratifica o avesso... a injustiça, dizem, é lei natural... O mundo ao avesso nos adentra para ver o próximo como uma ameaça e não como uma promessa, nos reduz à solidão e nos consola com drogas químicas e amigos cibernéticos. Estamos condenados a morrer de fome, a morrer de medo ou a morrer de tédio, isso se uma bala perdida não vier abreviar nossa existência.

Eduardo Galeano, *De pernas pro ar. A escola do mundo ao avesso*.

Muitos são os analistas que apontam para o fenômeno do crescimento do estatuto punitivo a partir da governação neoliberal. Diante da redução do chamado Estado de Bem-Estar Social parece haver uma substituição por um Estado Penitenciário, em que as políticas de criminalização são cada vez mais potencializadas para amplos setores da sociedade. Crescem os indivíduos entendidos como perigosos a justificar uma ação de controle maior sobre esses extratos sociais.

Os efeitos sociais e econômicos das medidas reducionistas do Estado, como o crescimento da miséria, a precarização do trabalho, o aumento do desemprego, propiciaram um sentimento de insegurança e, por sua vez, criaram um terreno propício para as políticas de criminalização da miséria, com o conseqüente encarceramento dos miseráveis. De fato, se, por um lado, torna-se perceptível o crescimento da população carcerária; por outro, os instrumentos de controle se ampliam através dos mecanismos de vigilância.

O horror causado diante de tão próxima presença da miséria, cujo crescimento é visível, o medo potencializado pela mídia – sempre arguta em explorar índices de criminalidade – aponta como saída a privatização dos espaços públicos¹²; uma forma encontrada por setores do capital para construir seu templo de segurança: são câmaras monitorando 24 horas os espaços públicos, controles exercidos por uma tecnologia da microinformática que permite uma ampla, quase capilar, monitoração do indivíduo.

¹² Um forte exemplo do papel que a mídia desempenha na produção do imaginário social da periculosidade foi o chamado “arrastão de Carcavelos”, que propagou a idéia de que um grupo com cerca de 500 integrantes teria sido responsável por “agitos” na Praia de Carcavelos. Os supostos “agitadores” teriam atuado com “tecnologia de assalto” importada das praias do Rio de Janeiro (arrastão); os culpados seriam imigrantes “pretos” de bairros periféricos de Lisboa. O tratamento por “pretos” no meio popular, assim como nas mistificações e confusões criadas pelos jornais, assumiram claramente uma vertente política, privando a população de saber exatamente o que tinha acontecido e quantas pessoas realmente estavam envolvidas. E mais: ainda criou uma grande sensação de insegurança e de caos, sem a percepção de quem seriam os culpados. No fim de duas semanas esclareceu-se que se tratava de uns poucos jovens, quase todos estudantes, que teriam saído mais cedo da escola, e decidiram ir à praia antes do regresso à casa. Eles também fugiam da confusão e da correria na praia, despertando a atenção da polícia por serem negros. Nenhuma reclamação foi oficialmente reportada à polícia sobre este evento, e estes tais jovens foram considerados pela mídia como imigrantes, por mais que tenham nascido em Portugal – eram imigrantes de segunda geração.

Esse processo de vigilância parece não ter fim porque sempre há um novo invasor/estranho a ser combatido. Busca-se febrilmente a segurança e diminui a solidariedade social. As novas formas de perversão social combinam tecnologias de armamentos e de comunicação, reordenamento dos espaços urbanos, privatização da sociabilidade e uma cultura de redefinição permanente do ‘outro’ ameaçador cujo limite é a negação cognitiva dos contingentes ‘imprestáveis’. (Fridman, 2000: 20-21)

Assim, no capitalismo neoliberal, cujas políticas de exclusão promoveram uma desagregação social, a lógica da segurança – sinônimo do medo e do preconceito – produz uma intolerância social, na qual a solução para os conflitos diários, para qualquer pequena transgressão, será dada pelo enquadramento penal.

O debate acerca do crescimento do Estado no campo da segurança vem sendo desenvolvido por diversos autores. Um destes é Loïc Wacquant, que se utiliza do termo Estado Penal para definir esses tempos sombrios em que a política pública mais significativa destinada aos milhões de pobres será a penitenciária (2002: 09).¹³

O reconhecimento de que se vivencia o chamado Estado Penal não significa ignorar a existência de um Estado Heterogêneo (Santos e Trindade, 2003) onde é possível na mesma gestão governamental a adoção de políticas públicas contraditórias. Em outras palavras, significa dizer que mesmo reconhecendo a existência de outras esferas estatais em que não se configura uma política penal estrita, como no caso das políticas educacionais, não se pode deixar, no entanto, de se considerar a dimensão da estatalidade nos processos de encarceramento.

Acreditamos que seja esse o olhar realçado pelos estudiosos do campo penal, que alertam para um crescimento não apenas em termos normativos – logo, um crescimento de condutas a serem capturadas pelo direito penal –, mas também para o fenômeno da redução de garantias e direitos em nome de uma segurança da sociedade.

De fato, historicamente a prisão sempre foi um dado que acompanhou a miséria em geral. Não se trata propriamente de um fenômeno novo. O que há de “novo” então no atual processo de criminalização global?

Nossa hipótese parte do pressuposto de que o “novo” nesse atual processo de gestão do direito penal reside justamente no fato de que a governação neoliberal, em

¹³ Wacquant, ao analisar a relação penal nos marcos da UE, nos lembra que um dos pontos centrais para a criação da UE, além das políticas de ajuste fiscal com a redução dos déficits fiscais, foi um endurecimento no sistema prisional nos países tidos como mais flexíveis em termos de sistema penal, como os Países Baixos, por exemplo.

escala global, necessita ampliar o rol de categorias entendidas como perigosas, na mesma medida em que reduz sua gestão no campo das políticas sociais, encontrando um terreno propício para seu alargamento com a legitimação de múltiplos setores da sociedade. A novidade está na potencialização desse fenômeno derivada das condições que hoje permitem serem impostas em escala global.

Não é pouco significativo que para Boaventura de Sousa Santos o período contemporâneo possa ser compreendido pelo que ele denomina como “fascismo societal”: sistema que se demarca por ser pouco capilar às aspirações democráticas.

A partir dessa categorização, Boaventura analisa as alterações no contrato social realizadas pelo modelo neoliberal. Um dos aspectos por ele abordado é o da redução da capacidade de absorção de direitos nesse novo momento histórico, denominado de pós-contratualismo, que se resume em um:

processo pelo qual grupos e interesses sociais até agora incluídos no contrato social são dele excluídos sem qualquer perspectiva de regresso. Os direitos da cidadania, antes considerados inalienáveis, são-lhes confiscados e, sem estes, os excluídos passam da condição de cidadãos à condição de servos. (Santos, 1999: 96)

Para Santos, o fenômeno do *fascismo social* revela a crise civilizacional em que se encontra a nossa sociedade. De forma diversa aos modelos fascistas gestados no passado, o atual modelo convive com as democracias, isto porque “em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, ele [o capital] trivializa a democracia a ponto de se tornar desnecessário, ou sequer vantajoso, sacrificá-la para promover o capitalismo. É um tipo de fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado” (Santos, 2003: 21).

Para Boaventura Santos, esse *fascismo societal* se manifesta sob quatro aspectos (a, b, c e d):

a) o fascismo do *apartheid* social, que se configura na produção de uma apartação territorial, criando-se assim uma “divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas”, manifesta inclusive na própria relação diferenciada do Estado com essas zonas;

b) o fascismo para-estatal, que se apresenta na “usurpação das prerrogativas estatais” por setores da sociedade “bastante poderosos”. Esse fascismo compreende outras duas dimensões: o fascismo contratual em que a produção da relação contratual evidencia uma assimetria de poder, quase que gestando uma imposição para a parte

vulnerabilizada, uma vez que se vê praticamente obrigada a acatar as regras impostas pela parte mais forte; e o fascismo territorial que se manifesta na disputa pelo controle do Estado por setores de grande poder econômico;

c) o fascismo da insegurança, que se presente na ampliação do medo social. Vera Malaguti, por exemplo, tem sido uma importante autora nas análises sobre o papel do “medo”, explorado pela mídia, nas políticas de endurecimento do sistema penal. Para ela, é “o medo do inimigo interno (leprosos, bruxas) e externo (muçulmanos, judeus)” que alimenta as políticas persecutórias. Assim, “a necessidade de ordem fez com que a modernidade européia dessacralizasse a loucura, instituindo a partir do século XIV também o medo dos pobres (numa conjuntura de desemprego, monopólio da terra, etc.)” (Batista, 1999: 135). Como nos alerta Malaguti, a difusão do “medo”¹⁴ e do caos vem atuando como mecanismo de produção de um controle social sobre as massas empobrecidas, reforçando, assim, a hegemonia conservadora (Batista, 2003);

d) por fim, o fascismo financeiro. Trata-se da “forma mais perversa de sociabilidade fascista [...]”. É o tipo de fascismo que controla os mercados financeiros e a sua economia de casino”. A economia globalizada permite um controle sobre as agendas nacionais por parte dos organismos internacionais, que pelo seu sistema de controle dos riscos oferecidos aos investidores financeiros podem levar à bancarrota uma economia nacional com apenas a produção de uma nota baixa.

A marca da governação neoliberal é a retirada do debate sobre o papel a ser desempenhado pela soberania popular nos rumos da democracia. Com todas as críticas ao modelo democrático liberal, ele se assentava na premissa de uma ampla participação popular, ainda que de fato não houvesse caminhos concretos para assegurar tal participação.¹⁵ Para Boaventura, a governação neoliberal impõe uma reversão negativa à noção de legitimidade.

Há, portanto, uma seleção que impõe uma não-existência ao excluído do processo reivindicatório, uma vez que:

¹⁴ Alguns autores (Giddens, 1991 e 2002; Beck, 1998 e 2008) irão se debruçar sobre as transformações ocorridas contemporaneamente em meio ao avanço das tecnologias, da globalização, do desemprego estrutural. Tais “mudanças” criam uma percepção de que vivemos num período em que as ameaças constantes ao meio ambiente e de uma guerra nuclear estão presentes, gestando-se assim o que foi denominado por Sociedade de Risco, isto é, uma sociedade onde a certeza da fragilidade humana faz-se presente. Para Jock Young (2002) trata-se de perceber no processo atual uma Insegurança ontológica, que marca de forma indelével a sociedade. Essa insegurança ontológica, intrínseca ao sistema, acaba por esgarçar as relações sociais, daí o autor perceber nesse processo uma construção do “medo” como fator potencializador da visão do *outro* como um inimigo a ser permanentemente vencido.

¹⁵ Eis o debate que percorreu a ciência política e a crise do modelo de democracia representativa levando alguns teóricos, como Bobbio, a adotar a premissa dos aprimoramentos dos procedimentos da participação, ainda que não se efetive, como mediador da qualidade democrática (ver Santos e Avritzer, 2002).

o que quer que fique de fora não é concebido como fonte de um poder capaz de transformar a exclusão em inclusão. Inclusão e exclusão são, desse modo, despolitizadas, não mais do que dimensões técnicas da coordenação. Na ausência de um comando soberano, a exclusão só existe como dilema da exclusão: como obter poder para lutar pela inclusão no círculo da governação, quando todo o poder que há decorre de se pertencer a esse círculo? (Santos, 2005: 15)

No entanto, perguntamos: se o fascismo societal cria barreiras para a participação de determinados grupos sociais, excluindo-os do processo democrático e transformando-os em um *não-ser*, como pensar então essa relação quando o que está em causa é o imigrante, que já possui o estatuto de não pertencimento ao território nacional?

Nossa intenção é perceber o olhar construído nos marcos da União Europeia para essa população imigrante, já que esta se apresenta como a guardiã de uma ordem global sustentada na Carta de Direitos Fundamentais.

Estaria, de fato, a União Europeia imune a essa ordem global que potencializa um olhar abissal sobre os imigrantes, quando estes derivam das suas ex-colônias e zonas de influência política?

4. NOVAS-VELHAS ODISSÉIAS (I)MIGRANTES

quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque a gente julga é o passado. Eh, bê. Mas, para o escriturado da vida, o julgar não se dispensa [...] Viver é muito perigoso, mesmo

João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

O discurso recorrente da Comunidade Europeia reside no estabelecimento de uma ordem que se assenta nas garantias dos direitos fundamentais, dentre elas, a integridade do direito à saúde de qualidade e a respeitabilidade das diferenças no campo cultural.¹⁶

¹⁶ Utilizamos aqui os termos correntes na Convenção Europeia na definição de Comunidade Europeia e União Europeia, os quais dispomos abaixo:

“[a] **Comunidade Europeia** surgiu com o Tratado de Maastricht, substituindo a Comunidade Econômica Europeia. Abrange, designadamente, os seguintes domínios: agricultura, união aduaneira, ambiente, transportes, concorrência, livre circulação de pessoas, defesa dos consumidores, política monetária, política comercial comum, etc. Todas estas políticas constituem o que se designa por “primeiro pilar” (ou pilar comunitário). Não se enquadram no âmbito deste pilar a política externa e de segurança comum e a cooperação policial e judiciária em matéria penal, às quais se aplicam regras diferentes.”; e “A **União Europeia** surgiu com o Tratado de Maastricht em 1993. O Tratado apresenta a União como ‘uma nova etapa no processo de criação de uma união cada vez mais estreita entre os povos da Europa’. A União assenta em três “pilares”: o primeiro abrange a dimensão comunitária “tradicional” (política agrícola comum, transportes, mercado interno, etc.); o segundo, a política externa e de segurança comum; o terceiro, a cooperação policial

No entanto, o que se observa é o paulatino mitigar das garantias diante de um crescimento do fluxo migratório para os países que compõem a União Européia. Se as políticas de encarceramento da população migrante são visíveis e analisadas por diversos pesquisadores, bem como alvo de denúncias de militantes de organizações vinculadas aos direitos humanos, o mesmo não se pode dizer com relação ao papel desempenhado pela medicina, especialmente a psiquiatria, que se revela potencializada diante desse crescimento de migrantes.

De fato, não se pode perder de vista que há uma instrumentalidade dessa mão-de-obra migrante nos países que compõem a Comunidade Européia, revelando ambigüidades na relação com essa imigração. Assim, se por um lado, assistimos ao encarceramento dos migrantes numa simbologia da violência; por outro, a necessidade econômica de se manter a circulação desses corpos vem gestando novas fórmulas de controle.

Haveria um ressignificar da noção de controle do corpo e dos espaços de circulação do migrante?

Acreditamos que tal ressignificação fica patente diante da análise do exercício da clínica psiquiátrica transcultural, nosso objeto de estudo de caso. Interessa-nos aqui compreender um discurso mais totalizador sobre o migrante, que será potencializado pelo olhar médico. Nessa perspectiva, parece-nos emblemática a “descoberta” pelo psiquiatra espanhol Achotegui, do que ele denominou como “Síndrome de Ulisses” (Achotegui, 2005).¹⁷ Esta síndrome não foi empregue na clínica que analisaremos, uma vez que fora descoberta durante a sua implementação, e antes da sua crescente adoção pelos países da UE. De toda a forma, muitas das questões que se abrem acerca da produção do conhecimento médico, a partir da Síndrome de Ulisses, podem ser refletidas na atuação geral dos profissionais de saúde da clínica em questão.

Na “Síndrome de Ulisses”, o indivíduo é considerado a partir de três tipos de experiências migratórias, cada qual com diferentes graus de dificuldades e risco de se obter a desordem, a saber:

e judiciária. Os segundo e terceiro pilares distinguem-se do primeiro pelas disposições que lhes são aplicáveis.” ver Convenção Européia, s/d).

¹⁷ Trata-se de uma versão moderna da *Heimweh*, em que a nostalgia dos imigrados na Europa e de países industriais do hemisfério Norte ganha contornos patológicos pelo ato da deslocação e continuidade de ligações emocionais à “Pátria Mãe”. Em alemão, *Heim* significa “lar, casa”, e *Weh* “dor, cabeça”, *Heimweh*, segundo o proposto inicialmente por Johannes Höfer (em *Dissertatio Medica de Nostalgia oder Heimweh*, de fins de 1600), médico da Universidade de Basiléia, designa a raiz de uma patologia, atribuída originalmente a soldados suíços e a mulheres enviados ao estrangeiro, cuja remição ocorria com o regresso a casa (Vacchiano e Taliani, 2006).

1- **o duelo simples** – é aquele que se dá sob boas condições: [...] quando emigra um adulto jovem que não deixa para trás nem os filhos pequenos, nem os pais enfermos, e que pode visitar os familiares; 2- **o duelo complicado**: [...] é aquele no qual se emigra deixando para trás os filhos pequenos e os pais enfermos, mas que, todavia, é possível regressar a casa, ou trazê-los...; 3- **o duelo extremo**: este é tão problemático que [...] supera as capacidades de adaptação do sujeito (este seria o duelo próprio da Síndrome de Ulisses): quando se emigra deixando para trás a família, especialmente quando ficam no país de origem os filhos pequenos e os pais enfermos, mas não há a possibilidade de trazê-los nem de regressar a casa, ou mesmo de ao menos ajudá-los. (Achotegui, 2005: 2)

Neste caso, o acesso às condições materiais é preponderante para o afastamento ou proximidade do risco de se “estar doente”. Achotegui defende que todos os imigrantes, assim como seus filhos (por inerência), estariam destinados a desenvolver, mais cedo ou mais tarde, esta síndrome. Os imigrantes ilegais seriam enfermos desde o início de suas “aventuras” migratórias.

Não deixa de ser um “curioso detalhe” que esta síndrome tenha sido descoberta no mesmo período em que barcos de pequeno porte repletos de pessoas atravessavam do Norte da África para a Europa – principalmente para a costa peninsular espanhola –, o que aponta para uma influência do contexto político na pesquisa psicopatológica. A Síndrome de Ulisses passou a ser utilizada na abordagem de imigrantes pelo sistema de saúde na Espanha e, desde então, vem se popularizando no sistema de saúde de toda a Europa.

Torna-se impossível não analisar a “descoberta” de tal síndrome à luz do *pensamento abissal* teorizado por Santos. Isto porque como nos lembra o sociólogo, uma das características do *pensamento abissal*, constitutivo do pensamento colonial, está em perceber o *outro*, o desconhecido (o imigrante?), como alguém marcado por um “não estatuto de ser”, como alguém que traz em si a barbárie, a violência, daí a necessidade do seu controle, da sua domesticação. Parece-nos que, ao se falar em Síndrome de Ulisses, retomamos aqui o tipo-ideal do *pensamento abissal*, direcionado para uma análise da imigração marcadamente empobrecida.

Tal perspectiva fica ressaltada a partir da noção de um perfil ideal do indivíduo economicamente ativo, refletindo o processo de construção moral da produtividade e inserção no sistema econômico. Assim, o imigrante mais saudável é aquele que não possui filhos e pais em situação de necessidade que o obriguem ao envio de remessas de dinheiro para o exterior; que é jovem e saudável para o trabalho, com documentação

regular, com poder econômico de regressar ao país de origem. Enfim, um ser “integrado” e propenso ao estabelecimento pleno, com menores probabilidades de querer acumular economias destinadas a um regresso definitivo e, portanto, consumidor e pagador de impostos, dispensando assim qualquer tipo de ajuda do Estado.

A Síndrome de Ulisses privilegia o indivíduo que imigra para a Europa com determinadas bases, controlando, através do olhar da psicopatologia da imigração, todos os outros em situação desprivilegiada. Os sistemas macroeconômicos e macropolíticos não são questionados; e a imigração ganha novas vertentes de controle pelo avanço de novas “descobertas”, coligando exclusão socioeconômica e política, leituras sintomatológicas, interpretações culturais, e comportamento de grupos menos aptos à adaptação migratória sob a codificação psicopatológica. A solução? A administração farmacológica ao ser “problemático”.

Premissas sobre os sentimentos que possam assolar imigrantes, estatuto social, laboral e relações socioeconômicas são articuladas como bases universais de uma perspectiva forçosamente “violenta” do ato migratório, reduzindo todos os fatores de motivação a questões econômicas, e traduzindo o imigrante como um indivíduo que sonha com o enriquecimento e distanciamento das estereotipadas condições de vida (pobreza, fome, violência) dos países do Sul.

A relação entre estigma social e sua afirmação institucional pode potencializar processos de criminalização dos imigrantes, cujo resultado é possivelmente a diminuição das suas margens de afirmação política e de equidade social e econômica, em vicissitudes que misturam imaginários de senso comum e retóricas clínico-científicas sob categorias médicas que sobrepõem experiências subjetivas a quadros sintomáticos (Luhmann, 2006).

Fenômenos análogos a este podem ser observados em outros processos de subalternização de grupos sociais. Wacquant (2002), por exemplo, procurou retratar como a política criminal nos Estados Unidos acabou por voltar-se à juventude negra dos guetos. A percepção das autoridades do campo da segurança irá estabelecer, pois, que a motivação para o cometimento do delito encontra-se no “processo de formação”, no *habitus* dessa juventude, reforçando potencialmente um processo de criminalização pela gestão cultural. Dessa forma, a criminalidade não poderá ser vista como fruto de uma questão social ou política que entre em tensão com o sistema político, como indicavam os debates que dominaram o início da década de 1970.

No que concerne as políticas homólogas na União Europeia, a política penal parece incorporar o fenômeno migratório. O trabalho de Marta Masó (2008), por exemplo, aponta para o elemento de etiquetagem do imigrante, lido como tendencialmente mais

propenso ao cometimento do delito. Requer-se, dessa forma, um maior controle sobre esse setor,¹⁸ inclusive sob a gestão de normas de controle que confrontam com as garantias estabelecidas no campo dos direitos humanos. A seguir este novo padrão, pode-se indicar os Centros de Internação para Estrangeiros na Espanha, que foram considerados constitucionais pelo Tribunal Constitucional sob o argumento de que os “estrangeiros devem estar à disposição da Justiça” (Masó, 2008: 508).

De toda a forma, estruturas universais e orientação psicológica baseadas em estereótipos culturais e identitários, padronizados pelos manuais internacionais de psicopatologia, acabam, no limite, por negar o direito à subjetividade do paciente e do movimento dinâmico de seu auto-reconhecimento, transformando a terapia em ato político de formatação de “minorias” pela imposição de modelos ideais de comportamento e pensamento. Trata-se, portanto, de ações potencialmente assimilacionistas quando pouco atentas aos conteúdos ideológicos que lhes possam ser essencialmente constitutivos.

Acreditamos que, mais do que afirmar modelos, a psiquiatria destinada a imigrantes deveria ser problematizada segundo os resultados contraditórios que pode produzir; sobretudo quando as mediações clínicas concernentes às esferas pessoais e as esferas coletivas são dissociadas dos seus contextos sociais, políticos, históricos e econômicos, ou seja, justamente sob um tipo de atuação que preconhece expressões culturalmente determinadas do “sofrimento” do *outro* no percurso migratório. Sem essa sensibilidade empregada à prática clínica transcultural, potencializam-se formas institucionalizadas de racismo e exclusão.

5. O SABER DE SI, E O SABER DO OUTRO: UMA ANÁLISE DE UMA CLÍNICA PSIQUIÁTRICA TRANSCULTURAL

Janelas do meu quarto,
Do meu quarto de um dos milhões do mundo que ninguém sabe quem é
(E se soubessem quem é, o que saberiam?),
Dais para o mistério de uma rua cruzada constantemente por gente,
Para uma rua inacessível a todos os pensamentos,
Real, impossivelmente real, certa, desconhecidamente certa,
Com o mistério das coisas por baixo das pedras e dos seres
Com a morte a pôr umidade nas paredes e cabelos brancos nos homens.
Com o Destino a conduzir a carroça de tudo pela estrada de nada.
Estou hoje vencido, como se soubesse a verdade.
Estou hoje lúcido, como se estivesse para morrer,

Álvaro de Campos, “Tabacaria”

¹⁸ Ver também Guia (2010).

Nosso estudo de caso para compreensão da permanência de um olhar colonial na psiquiatria biomédica, demarcado pelo *pensamento abissal*, se dará a partir do material levantado sob análise etnográfica levada a cabo num serviço de psiquiatria para imigrantes num hospital de médio porte, em Lisboa, entre 2006 e 2008.

O objeto de análise será a atuação desta clínica psiquiátrica voltada ao atendimento a imigrantes, a qual foi idealizada na década de 1990 e entrou em funcionamento pleno entre 2004 e 2009. Percebemos, por meio dessa atuação, um reconhecimento das técnicas de controle sobre o *outro* cuja existência será balizada nos marcos do pensamento ocidental. Assim, a atuação no campo da psiquiatria nos revela potencialmente a relação de subsunção do *outro* a um modelo dominante de racionalidade, implicada na discussão do campo dos direitos anteriormente realizada.

A clínica de psiquiatria, ora analisada, buscava reunir recursos lingüísticos e de “sensibilidade cultural” na relação entre as estruturas clássicas da psiquiatria e os novos perfis dos pacientes face às mudanças dos fluxos migratórios em Portugal nos últimos 15 anos. Neste período Portugal deixa de se caracterizar como país de emigrantes para tornar-se um país de imigrantes.

De toda a forma, este grupo clínico, aqui designado por grupo “Kurtz”, procurava oferecer uma compreensão particularizada das aflições dos pacientes imigrantes do hospital, afastando-se das premissas estruturais clássicas da *psique* pelo reconhecimento de outras formas de organização psicobiológicas. A centralidade deste modelo de trabalho tornava-se significativa. Deste modo, os seus idealizadores acreditavam poder otimizar os resultados psiquiátricos com os pacientes imigrantes. O foco estava, principalmente, nas condições de tratamento quanto às diferentes “referências” entre pacientes e clínicos. Para promover bons resultados, utilizavam-se de mediadores culturais formados em outras áreas do saber e sensibilizavam os demais técnicos do hospital quanto às “diferenças culturais” e seus desdobramentos na relação médico/paciente; Almejavam evitar classificações patológicas descontextualizadas das particularidades destes indivíduos, considerando suas experiências subjetivas, possíveis traumas no percurso migratório, referências religiosas e de organização social nos seus países de origem.

Pensamos que a análise trazida por Boaventura de Sousa Santos no que se refere às *linhas abissais* nos permite uma compreensão da atuação da Clínica “Kurtz”, pois, para o sociólogo, falar na presença de *linhas abissais* implica em perceber as barreiras no olhar sobre o *outro* – que então se apresenta ressignificado sob uma perspectiva *racista*. As reminiscências do pensamento colonial, tão essencialmente constitutivas da nossa apreensão da realidade, remetem a questionar o quanto de neutralidade dispomos ao

tratar de grupos, centros e periferias nos marcos dos nossos modelos de sociedade. Este exercício aponta para uma situação de antagonismos (absolutos?), em que as possibilidades de convivência entre as partes divididas pelas *linhas* são estabelecidas pela submissão dos já historicamente rebaixados:

[o] vínculo entre colonizador e colonizado é dialeticamente destrutivo e criativo. Destrói e recria os dois parceiros da colonização em o colonizador e o colonizado. O primeiro é desfigurado, convertido num ser opressivo apenas preocupado com os seus privilégios e a defesa destes. O segundo é desfigurado, convertido numa criatura oprimida cujo desenvolvimento é interrompido e cuja derrota se manifesta nos compromissos que aceita. (...) A corrente que une o colonizador e o colonizado é o racismo, ainda que este seja para o colonizador uma forma de agressão e para o colonizado, uma forma de defesa. (Santos, 2006: 219)

De certa forma, Kurtz estabeleceu um posicionamento de adaptação das condições da estrutura psiquiátrica institucional diante destas novas necessidades sociais; as modalidades que auxiliaram esta inovadora perspectiva de acesso à saúde incluíram, no entanto, apropriações clínicas interpretativas dos pacientes através do uso estático de conceitos como “cultura”, “etnicidade” e “identidade”, reificando fatores essencialistas acerca da diversidade dos seus pacientes.

A problemática emerge na incorporação institucional da construção do “imigrante”, estrangeiro, sua cultura e suas diferenças, de acordo com a visão universalista do saber biomédico na interpretação do corpo; o artifício étnico-identitário é, então, mais do que uma bússola de orientação, é algo a ser isolado, enquadrado, compreendido e classificado sob o percurso da técnica psicopatológica.

A conversão da proposta do programa de Kurtz reflete-se, enquanto ação intra-hospitalar, no cruzamento entre política, discurso científico (e da moral que lhe é constitutiva) e instituição, dentro de produções de conceitos culturais estáticos inseridos no saber psiquiátrico. Esta forma estrutural prometia o reenquadramento do paciente e da sua concepção da realidade no tratamento, enquanto oferecia meios técnicos aos profissionais, relativamente ao esquema psicoterapêutico; porém, ao mesmo tempo, o formato adotado por Kurtz construiu uma relação paciente/instituição eminentemente problemática e paradoxal. Isto porque ao procurar eliminar da prática terapêutica os estereótipos acerca do *outro*, os técnicos de saúde acabavam reproduzindo uma variante do que se propunham a criticar, como resultado final.

Esse método valorizava distinções muito circunscritas dos indivíduos – numa prática clínica por vezes reducionista – com a psicopatologia da imigração baseada na identidade nacional dos pacientes, correlacionando cultura e nacionalidade de forma simplificada e tratando o paciente imigrante uniformemente quanto à língua oficial de seu país, “costumes”, religião e dispositivos sociais, etnicidade e pertença de grupo, entre outros fatores.

Em outras palavras, partia-se do pressuposto de uma imanência característica do paciente-imigrante condicionado então pelas idealizações das suas identidades nacionais, ou melhor, daquilo que se entendia pela nacionalidade de cada um.¹⁹ Interpretações acerca do capital educacional, do grau de estudos e profissão, dos antecedentes familiares de desordens mentais, do histórico de violência, de toxicodependência e alcoolismo eram, entre outras coisas, pontos considerados como potenciais “indicadores” de desordens.

Todo esse processo se assemelha ao que Lila Abu-Lughod (2001) chamou de *overemphasize coherence*, ou seja, o reforço de características cujos valores simbólicos denotam o *outro*, a forma como ele é criado e apreendido. Fica então em evidência um conjunto de premissas baseadas em construções e estereótipos socioeconômicos e culturais, assim como a forma como estes são administrados através da instituição.

Essa ausência na percepção do *outro*, essa invisibilização do *outro* por um padrão hegemônico cultural, social, político e econômico será analisada por Santos por meio do conceito de *sociologia das ausências*. Acreditamos que uma clínica psiquiátrica que se proponha a um olhar transcultural evidencia, atualmente, não só a produção do conhecimento de uma tecnologia do corpo, mas antes é representativa de um dos locais contemporâneos de continuidade da introjeção de *linhas abissais* que dividem o que é tolerável e aceite social e politicamente sob os padrões de uma humanidade ocidentalista.

Assim, a ênfase lingüística e cultural levou o grupo Kurtz a reforçar características psicopatológicas inerentes às nacionalidades estrangeiras das mais expressivas comunidades estabelecidas em Portugal, sobretudo a brasileira, indivíduos dos PALOPs e do Leste Europeu, reiterando (como alegado por um técnico de saúde) suas referências culturais como “algo natural, distante das culturas européias”, gerando uma prevalência hierarquizante entre o *nós* e o *eles*. A interpretação cultural é, então, como uma

¹⁹ A mero título de exemplo, o modo de operação do Kurtz poderia interpretar clinicamente um angolano de acordo com a idealização do que seria uma identidade nacional em Angola desde o ponto de vista português, e, ao mesmo tempo, poderia, a partir desta idealização, desconsiderar todas as variações identitárias e lingüísticas entre um angolano do norte e um angolano do sul.

ferramenta para a fabricação do *outro*, como métrica da sua valorização e da sua validade político-social.

A atuação da clínica torna-se mais significativa, como é sabido, a partir do momento que as políticas europeias estimulam o discurso multicultural no setor da saúde, constando como uma das garantias da Carta de Direitos Fundamentais a ser adotada pelos países membros da comunidade europeia, com o reforço dos argumentos de “integração” e “humanização” das condições de deslocamento.

A formação de um projeto deste gênero não só é alvo – teoricamente – de financiamentos e de recursos dos Estados-Membros, como também fator de grande peso na produção de índices de equidade nos relatórios de qualidade de vida e evolução das políticas de Estado. A iniciativa do Kurtz, neste sentido, foi ao encontro do que, desde a sua criação até à atualidade, viriam a ser parte dos constituintes básicos nos indicadores da União Europeia.

Não se trata aqui de desqualificar o exercício da clínica Kurtz ou mesmo de não reconhecer a importância de um serviço dessa natureza. Antes de tudo, pretende-se refletir e indicar quais são os riscos políticos de se recorrer a categorias e nomenclaturas na interpretação da realidade das desordens mentais pela psiquiatria transcultural.

É preciso ter em mente que categorias baseadas em grupos sociais ou especificidades culturais acabam, muitas vezes, por reificar entidades historicamente criadas, e nunca entidades naturais (Abu-Lughod, 2001:140). A própria clínica não é um espaço neutro culturalmente ou politicamente, uma vez que tais categorias são apropriadas à nosologia médica. A sua interpretação/codificação entre as expressões sintomáticas dos pacientes e as leituras dos técnicos de saúde recai, por vezes, em estereótipos acerca da “cultura”, noções de felicidade, de bem-estar (o *happier-self* de que fala Kirmayer, 2002: 296), de sucesso, de saúde, de práticas de cura e de tratamento, etc. (Kirmayer, 2006).

Nesse aspecto, nossa abordagem leva em consideração que os dispositivos morais e sociais podem ser observados através das relações de produção, ações políticas e aspectos culturais da saúde, sendo reflexos dos motivos e de “como” os poderes de uma classe dominante são executados pelo Estado/políticas de saúde; trata-se de um poder que ultrapassa as esferas oficiais e se sustenta na própria adaptação e (posterior) desejo da sociedade civil. Sob certa perspectiva, o modelo biomédico carrega tanto valor simbólico que não se trata de forçá-lo à sociedade, mas torná-lo culturalmente compartilhado com os indivíduos, tanto com seus críticos, quanto com seus admiradores (Frankenberg, 1988).²⁰

²⁰ Neste artigo, Frankenberg faz apropriações de Gramsci, adaptando-as à antropologia da saúde e suas

O conceito de “hegemonia” aqui utilizado assume a ideologia capitalista como algo profundamente interiorizado, tanto pelos seus defensores quanto por seus opositores; a economia está impregnada na produção do conhecimento, seja ele teórico, seja prático e, nesse sentido, a psiquiatria moderna possui relações explícitas com a lógica de mercado, em especial numa relação estreita com a farmacologia, como apontam Kleinman e Petryna (2006).

Pela mágica solução de princípios químicos se pretende solucionar desordens mentais pautadas em descobertas controversas sobre o funcionamento cerebral. Ideais de comportamento e de “humanidade” são pretensões globalizantes de fatores morais, lógicas de produtividade e sociabilidade.

Apesar de serem muito aparentes as contradições expressas pela clínica (ainda mais acentuadas em contextos migratórios entre países do Sul e do Norte), as formas terapêuticas ocidentais, quando exportadas genericamente ou universalizadas, não transportam somente o fator econômico,²¹ mas também fatores hegemônicos que encontram nas vias legítimas da ciência um fio condutor, cuja formatação é ideal ao controle, e marcada por um olhar neocolonial que visa à apreensão e à modificação do *outro* pela via da interpretação cultural.

Tomar a diversidade cultural sob um denominador comum, com as lentes ocidentais a julgar e eleger pólos positivos e negativos, é utilizar a política da “cultura como fator a ser corrigido”. Patologizar a cultura é atingir a etnicidade, identidade, outras zonas geográficas, outras estruturas semânticas e cognitivas, modificando-as através de um modelo racional ideal. Ao produzir corpos e mentes adaptados ao local de acolhimento pela linguagem da “evolução científica” e do humanitarismo, a prática terapêutica pode tornar-se um mecanismo político de monitorização das populações.

Duas são as premissas incluídas aqui: a primeira reside na interpretação do hospital como o local de reafirmação da diferença pelo discurso científico; a segunda está no possível mecanismo de controle das populações, sobretudo em contexto migratório, em que o indivíduo se encontra submisso aos interesses maiores das sociedades industriais modernas, com a produção de racismo institucional e segregação política através do modelo biomédico (Fernando, 2002; Littlewood e Lipsedge, 1997).

A forma como a doença é interpretada pode ser um vetor propagador do estigma e do seu uso político no monitoramento das populações, assim como símbolo da troca e construção da realidade social pela ciência. Kirmayer (2006) aponta três constantes na

relações de hegemonia e poder de classes dominantes, Estado e sociedade civil. Sua análise sobre as teorias de Gramsci é apropriada para este trabalho.

²¹ Note-se a transnacionalização da indústria farmacêutica no pós-Segunda Guerra, sobretudo no campo dos psicofármacos. Para mais, ver Kleinman e Petryna (2006).

ideologia e nos interesses sociais e econômicos contidos na medicina universalista: 1) a relação entre cultura e biologia; 2) a localização do processo psicológico no discurso; 3) a globalização das práticas psiquiátricas. No entanto, apresenta contra-argumentos da crítica à psiquiatria, valorizando o seu aspecto técnico no tratamento de problemas cognitivos.²²

O movimento padrão do Kurtz consistia na explicação de casos clínicos hipotéticos, baseados ora num relativismo cultural forçoso, ora em visões estáticas da “cultura”, elencando tais fatores à nacionalidade ou ao grupo “étnico” dos pacientes. A linguagem usada era sempre inespecífica, assumida com um tom humanitário densamente assistencialista de “ajuda ao necessitado”.

O imigrante era sistematicamente simplificado a um ser “problemático”,²³ com a sua experiência migratória reduzida ao fator econômico e considerada necessariamente traumática. Na disposição das estruturas de trabalho, os pacientes eram negociados entre a alta hierarquia do Kurtz a partir de definições acerca dos locais de origem, suas “culturas”, fatores étnicos e lingüísticos, entre outros.²⁴

Definições essencialistas sobre a sintomatologia e a psicopatologia eram apoiadas fortemente na pertença nacional dos indivíduos, dando a idéia de unidade entre identidade, cultura, país de proveniência e propensão a determinadas doenças pela zona geográfica de origem. Acreditamos que esta perspectiva tenha-se fortalecido no Kurtz a partir das referências a estudos de epidemiologia internacional, descrições de desordens pelos manuais internacionais de psicopatologia e dados das indústrias farmacêuticas.²⁵

O discurso oficial do Kurtz promovia idealmente o desenvolvimento de instrumentos para o fator “cultural” no diagnóstico, propondo um diálogo que privilegiasse o ponto de

²² Kirmayer leva em conta os dispositivos de controle social da biomedicina, porém, ao partir da idéia de unidade entre natureza e cultura, e de novas descobertas na biologia sobre o funcionamento do cérebro, defende que muitas pessoas possam sofrer efetivamente de males que as impedem de um convívio interpessoal, com problemas dispostos à parte física ou cognitiva «como a aprendizagem», em que a medicina deixa de ser criticável, e passa a ajudar no processo terapêutico. De todo modo, pressupor um problema no indivíduo e nas suas relações parte do princípio de uma condição ideal nesta comunicação; logo, a “ajuda” a que Kirmayer se refere é já a reafirmação do modelo médico biológico em forma de discurso.

²³ Keyes (2000) compara as formas de avaliação psicopatológicas e o “funcionamento social” dos indivíduos em estudos epidemiológicos, mostrando as consequências e causas das desordens mentais em contextos migratórios. Para estudos que apontam a prevalência de desordens em populações migrantes e minorias étnicas, ver Achotegui (2005) e King e Nazroo *et al.* (2005), sobre altos índices de desordens na população *Black Caribbean*, na Inglaterra, em comparação à população branca.

²⁴ Ver Kleinman (1988) e Good e Delvecchio-Good (1981) para a visão da clínica como um espaço de negociação entre a *performance* dos pacientes (e os elementos eleitos como constituintes de suas identidades) e o desenvolvimento e percepção da desordem mental pelos médicos.

²⁵ Manuais de psicopatologia (como o DSM) expõem um forte diálogo com os dados estatísticos das experimentações das empresas farmacêuticas, em que os fatores amplamente utilizados se detêm à faixa etária, gênero, nacionalidade e, não raramente, “raça”, como os estudos sobre diferenças sintomatológicas e diagnósticas entre *white-Americans* e *Afro-Americans*, ou da população haitiana na Inglaterra em face dos “ingleses brancos”. Para mais, sobre o funcionamento destes estudos e seus usos na clínica, ver Fernando (2005); Littlewood (1990). Para as indicações sintomáticas das empresas farmacêuticas, ver www.lilly.com (produtora do Prozac) e www.zoloft.com/ (psicofármaco produzido pela Pfizer).

vista do paciente, contextualizando suas necessidades e referências, e proporcionando flexibilidade nas fronteiras entre o “normal” e o “patológico”. O objetivo seria afastar tendências de classificações e gravidade nas patologias dos pacientes, privilegiando antes o encontro clínico entre outras possíveis estruturas psicocognitivas e o modelo biomédico da psiquiatria ocidental.

No entanto, o olhar homogeneizante do plano da cultura e a sustentação em categorias médicas acabaram por reforçar contradições nas ações dos técnicos de saúde que reproduziam o mesmo olhar estigmatizante, o qual pretendiam criticar.

Assim, o que se observou no decorrer do tratamento oferecido pelo Kurtz foi uma tensão derivada da influência de estruturas muito rígidas da psiquiatria ocidental e das suas categorias diagnósticas. Embora tentassem romper com as interpretações “equivocadas” da noção de “cultura” e, portanto, das suas influências na leitura psicopatológica de comportamentos e sintomas, os resultados clínicos – baixo uma perspectiva crítica – reproduziam o mesmo olhar reificante da diferença cultural.

De acordo com esta estrutura, a *doença* nunca poderia ser colocada em questão. Enquanto a “cultura” se tornava base das variações de expressão do sofrimento dos pacientes, esta era cristalizada como fator patoplástico da universalidade das doenças e das emoções. Corria-se o risco, portanto, de patologizar os comportamentos e os sofrimentos do *outro* ao encaixá-los em modelos médicos e em suas referências culturais, embora o propósito do Kurtz tenha sido o oposto, isto é, a observação das limitações do modelo clínico e o significado particular de uma sintomatologia além da fronteira biomédica.²⁶

O que se percebe são limites na compreensão do universo intelectual, em que os profissionais do setor de saúde se circunscrevem e que refletem os próprios limites do saber psiquiátrico. Não podemos perder de vista que, como nos alertam os estudos da criminologia crítica, o conhecimento positivista buscará definir por meio da biologia e da psicologia as motivações do indivíduo *desviante*, gestando assim um olhar particularizado sobre o desvio. A análise dos discursos dos profissionais da clínica estudada nos remete a essa origem da criminologia positivista que se instaura em fins do século XIX.

De fato, em uma das reuniões abertas em que se discutiram as Síndromes Culturalmente Determinadas (ou CBS, *cultural-bound síndrome*), um dos psiquiatras que regia a política do grupo Kurtz apontou a importância de se aprofundar os estudos das

²⁶ As linhas impostas pelo *pensamento abissal* que vão desqualificar a própria existência, o patrimônio cultural do *outro*, que, no caso, é um imigrante, um “de fora”, fica patente na fala de um dos técnicos de saúde ao afirmar que “a esquizofrenia é comum em pessoas do Leste Europeu que vêm para a Europa Ocidental, em principal, as pessoas das zonas rurais, que acreditam em superstições e são fechadas ao convívio social... têm também altas taxas de disfunções [...]”. Entrevista realizada com um dos dirigentes da clínica Kurtz em trabalho de campo durante o ano de 2007 (Ferreira, 2008: 42).

CBS para se compreender tanto os imigrantes, quanto os pacientes europeus que residiram grandes períodos fora do “continente” [União Européia], onde pudessem adotar “modelos de vida” que “não se encaixariam com o regresso à sociedade européia”.

Esta perspectiva demonstra uma aceitação acrítica da categoria CBS como proposto pelo DSM-IV,²⁷ sem, no entanto, refletir exatamente sobre o seu significado, o que fica demonstrado na resposta do psiquiatra-chefe ao ser questionado sobre a existência de categorias *culture-free*:

A cultura é o elemento patoplástico da desordem mental. Estes estudos são científicos e, se a ciência ainda não deu grandes informações com relação à biologia no que diz respeito aos neurotransmissores e genes, trata-se de uma questão de tempo. A CBS é um assunto controverso, ligado à história da psiquiatria, dado que tudo está ligado à cultura... 1,5% a 3% da população mundial possui esquizofrenia, ou seja, todos têm muitas doenças pelo mundo, mas a cultura os fazem pronunciar de forma diferente... as CBS não existem, existem desordens, que são descobertas por estruturas avançadas da ciência sobre o conhecimento do Homem. (Ferreira, 2008: 43)

Todas as formas de introduzir um panorama cultural crítico e desconstrutivista da psiquiatria foram respondidas com “os potenciais da ciência” em explicar plenamente o funcionamento do corpo/mente, mesmo que hipoteticamente. Em geral, o grupo considerava a existência de estudos epidemiológicos suficientes para elucidar todas as questões “da cultura”, sendo legítima sua introdução e categorização no DSM-IV e nos manuais internacionais de psiquiatria.²⁸

De fato, a cultura está ligada ao DSM como importante mais-valia quanto à expressão do “sofrimento” e da “doença”, mas ainda é pouco relacionada ao seu papel na estrutura da criação/origem das doenças e dos seus sintomas, e da própria ideologia e fatores políticos que potencialmente os constituem (Fernando, 1988, 1995, 2003). Se o fator cultural fosse devidamente valorizado, não seria somente um apêndice no final do DSM, mas antes o DSM em si mesmo deveria ser considerado como produto de um específico contexto sociocultural, econômico e histórico.

²⁷ O DSM - *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* - editado e coordenado pela APA (American Psychiatric Association).

²⁸ A introdução muito debatida no DSM-IV (ver American Psychiatric Association, DSM-IV, 2007) da seção dedicada às CBS (*culture-bound syndromes*) foi acompanhada de uma grande discussão sobre a relação entre cultura e doença, que dividiu os teóricos em dois grupos fundamentais: os que achavam que a cultura se limita somente a oferecer representações ou a moldar formas particulares de doenças universais; e os que consideravam a cultura como capaz de originar ou criar doenças únicas e específicas.

Tanto a componente bioquímica como o fator genético – comumente encontrado em estudos atuais na área da psicopatologia, apesar de ambos não poderem ser cientificamente comprovados –, denotam processos de criação de hierarquias e diferenças apreendidas pelo discurso médico com finalidades políticas e formam um cenário perfeito para um enquadramento das estratégias de controle das populações (de base econômica – imigrantes econômicos), de grupos e dos movimentos migratórios, sobretudo para a Europa e EUA.

Acreditamos que a atual política oferecida para os imigrantes pela Comunidade Européia, seja no plano das políticas de saúde ou sociais, trazem a marca do *pensamento abissal* que se potencializa diante de um cenário global redutor das garantias no campo dos direitos humanos, tornando mais urgentes estudos que forneçam elementos para um redimensionar destas mesmas políticas.

6. CONCLUSÃO: A PRISÃO SEM PAREDES

Diversos são os desafios que se colocam no campo dos direitos humanos ao se cotejar tais direitos com os fluxos migratórios em escala global. Quando se analisa a questão da imigração, percebe-se que a globalização hegemônica se apresenta mais ampla para a circulação de mercadorias do que para a livre circulação de pessoas.

Os retrocessos diante de uma ordem social marcada pelo *fascismo societal*, que parece potencializar um olhar de desconfiança sobre o *outro*, impõe-nos uma leitura criteriosa do real na busca de novas e criativas soluções para o crescente desafio que é a salvaguarda de direitos.

Ao analisar o trabalho clínico do grupo Kurtz, podemos refletir o quão transversal está em nossa sociedade o que Santos denominou de pensamento abissal. Talvez os fenômenos que provocam potencialmente a subalternização de grupos no conhecimento científico não sejam senão as reminiscências das dicotomias que o projeto colonial fez nascer.

A permanência, no campo da saúde mental, do olhar outrora constitutivo da criminologia positivista do passado faz-nos refletir sobre a manutenção de um formato institucional (instituição asilar; instituição hospitalar) no hospital psiquiátrico que não deixa de ser genericamente uma “instituição total” (Goffman, 2001), lugar onde se recriam microestruturas sociais, forçando-as aos indivíduos por meio de uma relação de poder instituição/paciente.

Esta mesma lógica é reproduzida pelo discurso da “sensibilidade cultural” utilizado pela intervenção psiquiátrica do grupo Kurtz, com as suas ideologias e reificações refletidas anteriormente neste trabalho. Neste sentido, a hipótese aqui levantada remete

para uma “imagem humanizada” da reformulação institucional moderna como uma clara adaptação tecnológica da exclusão.

A “limpeza” social, desde o princípio dos Hospitais Gerais, já mantinha o propósito de afastar socialmente os inertes, vagabundos, alcoólicos, prostitutas, doentes e todos os indivíduos que não representassem os valores necessários ao trabalho, à higiene e ao cuidado do corpo e do homem como um ser que detém o domínio da natureza.

Assim, acreditamos que se torna necessário questionar a construção social do saber biomédico e seu poder de atuação sob formas de conhecimento baseadas em conceitos dominantes/hegemônicos, cujas premissas são constituídas por valores morais, perspectivas e imaginários éticos contemporâneos, próprios de um contexto sociopolítico mais amplo e que se evidencia como euro-americano.

Daí a importância da crítica realizada por Boaventura de Sousa Santos em sua obra *A gramática do tempo*, que questiona os limites impostos por uma epistemologia ocidental refratária a qualquer outra fórmula de conhecimento. Com isso revela-se o desperdício da experiência, que será negada pelo padrão científico ocidental.

Acreditamos que uma forma de superação, ou pelo menos redução, das invisibilidades impostas pelo *pensamento abissal*, e que encontra corporalidade nos múltiplos campos do saber, resida na perspectiva de uma *ecologia de saberes* que se contraponha a monocultura científica imposta pela modernidade ocidental.

Dessa forma, a perspectiva construída a partir de uma *sociologia das ausências* seria capaz de restaurar as multiplicidades de projetos, de conhecimentos, que ressignifiquem o próprio sujeito, rebaixado como incapaz, ignorante, enfim, alguém que sem possuir existência significativa, produz também experiências sem sentido.

Tal perspectiva, trazida pela *sociologia das ausências*, possui um caráter contestatório, transgressor, que lhe é imanente, posto que a sua própria luta para impor a sua significação em si já lhe dá um atributo contestatório: “o inconformismo com esse descrédito e a luta pela credibilidade tornam possível que a sociologia das ausências não permaneça uma sociologia ausente” (Santos, 2006: 98).

E não seria esse então o desafio que se nos coloca?

J. FLÁVIO FERREIRA

Mestre em antropologia pelo ISCTE-IUL. Doutorando no CES (Pós-Colonialismos e Cidadania Global). Entre 2002 e 2003 conduziu investigação sobre a Reforma Psiquiátrica no Brasil. Desde 2006 realiza investigação sobre a psiquiatria transcultural, voltado para a relação entre saúde e imigração. Atualmente é bolsista da FCT e vem realizando investigações acerca do pluralismo terapêutico no Brasil, com especial atenção às religiões afro-brasileiras.

FERNANDA MARIA DA COSTA VIEIRA

Mestre em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutoranda do Programa de Ciência Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Foi doutoranda em Mobilidade junto ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES). Foi Professora Substituta da UFRJ, FGV e UERJ. Bolsista de Doutorado da CAPES. Advogada do Centro de Assessoria Popular Mariana Criola e da Rede Nacional de Adogadas e Advogados Populares (RENAAP)/RJ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila (2001), "Writing against Culture", in Richard G. Fox (org.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 137-62 [1ª ed.: 1991].
- Achotegui, Joseba (2005), "Estrés límite y salud mental: el Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises)", *Revista Norte de salud mental de la Sociedad Española de Neuropsiquiatría*, V(21), 39-53.
- Agamben, Giorgio (2004), *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- Batista, Vera Malaguti (1999), "Medo, genocídio e o lugar da ciência", *Discursos Sediciosos, crime, direito e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos/ICC, 4(7/8), 135-142.
- Batista, Vera Malaguti (2003), "O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história". Tese de doutorado, programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Beck, Ulrich (1998), *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Beck, Ulrich (2008), *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Conrad, Joseph (2008), *Coração Das Trevas*. Coleção: Companhia de Bolso. São Paulo: Companhia das Letras.
- Conrad, Peter; Schneider, Joseph W. (1981), *Deviance and Medicalization: From badness to sickness*. Temple University Press: Philadelphia.

- DSM-IV - American Psychiatric Association [2002] (2007), *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* "DSM". 4ª Edição, DSM-IV-TR «texto revisado». Editora Artmed: São Paulo.
- Fernando, Sulman (1988), *Race and Culture in Psychiatry*. London: Croom Helm.
- Fernando, Sulman (1995), *Mental Health in a Multi-ethnic Society*. London: Routledge.
- Fernando, Sulman (2002), *Mental Health, Race and Culture*. London: Palgrave.
- Fernando, Sulman (2003), *Cultural Diversity, Mental Health and Psychiatry: The Struggle against Racism*. Brunner-Routledge: Hove and New York.
- Fernando, Sulman (2005), "Multicultural Mental Health Services: Projects for Minority Ethnic Communities in England", *Transcultural Psychiatry*, (42), 420-36.
- Ferreira, J. Flávio (2008), Da imigração à patologia - biomedicina, transculturalidade e controlo. Dissertação de mestrado ISCTE-IUL. Lisboa.
- Frankenberg, Ronald (1988), "Gramsci, Culture, and Medical Anthropology: Kundry and Parsifal? Or Rat's Tail to Sea Serpent?", *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 2(4), 324-337.
- Fridman, Luis Carlos (2000), *Vertigens pós-modernas: configurações institucionais contemporâneas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Galeano, Eduardo (1999), *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM.
- Giddens, Anthony (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- Gliddens, Anthony (2002), *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Goffman, Erving (2001), *Manicômios, prisões e conventos*. Debates – Psicologia. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Good, B. J.; Delvechio-Good, M. J. (1981), "The Meaning of Symptoms – A cultural hermeneutic model for clinical practice", in L. Eisenberg e A. Kleinman (orgs.), *The Relevance of Social Sciences for Medicine*. Dordrecht: Reidel, 165-196.
- Gordon, Paul (1983), *Medicine, racism and immigration control*. in *Critical Social Policy*. Nº 7, 2-21.
- Guia, Maria João (2010), *Imigração e Criminalidade Violenta – Mosaico da reclusão em Portugal*. Lisboa: Serviço de Estrangeiros e Fronteiras – SEF.
- Keyes, E. (2000), "Mental Health Status in Refugees: An integrative review of current research", *Mental Health Nursing*, 21(4), 397-410.
- King, Michael; Nazroo, James *et al.* (2005), "Psychotic Symptoms in the General Population of England – A comparison of ethnic groups (The EMPIRIC study)", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 40(5), 375-381.
- Kirmayer, L. J. (2002), "Psychopharmacology in a Globalizing World: The Use of Antidepressants in Japan", *Transcultural psychiatry*. 39(3), 295-312.
- Kirmayer, L. J. (2006), "Beyond the 'New Cross-cultural Psychiatry': Cultural Biology, Discursive Psychology and the Ironies of Globalization", *Transcultural Psychiatry*, 43, 126.
- Kleinman, A. (1988), *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books Inc.

- Kleinman, A.; Petryna, A. (2006), "The Pharmaceutical Nexus", in A. Petryna *et al.* (org.), *Global Pharmaceuticals: Ethics, Markets, Practices*. Duke University Press: Durham and London, 1-32.
- Leite, Rodrigo de Almeida (2010), "Os paradoxos do tratamento da imigração ilegal na União Europeia frente à Diretiva de Retorno", *Revista Espaço Acadêmico*, nº 108, Maio, 61-70. Consultado em 05/08/2010, <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/9664/5594>.
- Littlewood, R. (1990), "From Categories to Contexts: A decade of the 'new crosscultural psychiatry'", *British Journal of Psychiatry*, 156: 308-27.
- Littlewood, R.; Lipsedge, M. (1997). *Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry*. Brunner-Routledge: Hove and New York [1ª ed.: 1982].
- Luhmann, T. M. (2006), "Subjectivity", *Anthropological Theory*, 6, 345.
- Marramao, Giacomo (2007), Passado e Futuro dos Direitos Humanos – da "ordem pós-hobbesiana" ao cosmopolitismo da diferença. Consultado em 09/08/2010, www.conpedi.org.br/arquivos/ciacomo_marrama.doc.
- Masó, Marta Monclús (2008), *La gestión penal de la inmigración. El recurso al sistema penal para el controle de los flujos migratorios*. Buenos Aires: Del Puerto.
- Rosa, João Guimarães (1984) Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Santiago-Irizarry, Vilma (2001) Medicalizing Ethnicity: The construction of Latino identity in a psychiatric Setting. Cornell University Press, New York.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, science and politics in the paradigmatic transition*. New York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (1999), "Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo", in F. de Oliveira; M. C. Paoli (orgs.), *Os sentidos da democracia. Políticas do dissenso e hegemonia global*. RJ: Vozes. Bsb: NEDIC.
- Santos, Boaventura de Souza (org.) (2002), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), "Poderá o direito ser emancipatório?", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, 3-76.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005), "A crítica da governação neoliberal: o Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, 7-44.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, vol. IV]. Edições Afrontamentos, Porto.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa; Avritzer, L. (2002), "Para ampliar o cânone democrático", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (2003), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*, vol. 2. Porto: Afrontamento.
- Vacchiano, Francesco; Taliani, S. (2006), *Altri Corpi: Antropologia ed Etnopsicologia della Migrazione*. Milano: Unicopli
- Wacquant, Loïc (2002), “A tentação penal na Europa”, in *Discursos, Sediciosos, Crime, Direito e Sociedade*, 7(11): 7-12.
- Young, J. (2002), *A sociedade excludente: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Revan/ICC.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl (2007), *O inimigo no direito penal*. Rio de Janeiro: Revan/ICC.

OUTRAS REFERÊNCIAS

- Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (2000), in *Jornal Oficial das Comunidades Europeias*; [18 de Dezembro, C 364: 01-22]. Disponível em:
http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_pt.pdf
- Comissão das Comunidades Europeias(2005), Proposta de Directiva do Parlamento Europeu e do Conselho relativa a normas e procedimentos comuns nos Estados-Membros para o regresso de nacionais de países terceiros em situação irregular. 2005/0167 (COD) – COM 391 final; disponível em: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2005:0391:FIN:PT:PDF>.
- Convenção Europeia (s/d), Termos Essenciais. Acessível em <http://european-convention.eu.int/glossessent.asp?lang=PT>

IDEOLOGIA DA GUERRA COMO ALICERCE DO ANTAGONISMO ENTRE SEGURANÇA PÚBLICA E DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

MANOEL SEVERINO MORAES DE ALMEIDA

GABINETE DE ASSESSORIA JURÍDICA ÀS ORGANIZAÇÕES POPULARES (GAJOP)

FACULDADE MAURÍCIO DE NASSAU

Resumo: Este artigo trata da relação entre a ideologia da guerra como antagônica à democracia. Dialoga-se aqui sobre uma apresentação da análise pós-estruturalista em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, discutindo a ideia de que são os direitos humanos pontos nodais em relação ao pensamento de Bobbio. A resistência ideológica aos seus pressupostos reflete ainda uma lógica política periférica, reveladora das manifestações autoritárias do Estado, herança da formação política do país e de suas interfaces com o poder local. O problema que se impõe é a sutura de duas realidades: uma internacional, como país signatário do sistema internacional de direitos humanos; e a outra, a realidade cotidiana de violações a esses princípios.

Palavras-chave: democracia, direitos humanos, gerações/dimensões de direitos, movimentos sociais, segurança pública.

INTRODUÇÃO: DIREITOS HUMANOS – UMA AMEAÇA?

O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político.

Bobbio, 2004: 43

A aparente “crise militar”, que se instalou no Brasil em face da execução do Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH3), na luta pelo direito à memória e à verdade (Brasil, 2010), refletiu o alinhamento de vários setores reativos ao resgate histórico dos

arquivos da ditadura militar, que representam o mais flagrante desrespeito ao direito natural de os familiares saberem do destino dos seus entes e, se possível, enterrá-los.

A força dos setores militares é facilmente demonstrada na recente história republicana. Ao analisar os seus cento e vinte anos (1889-2009), observam-se setenta e um anos de governos eleitos pelo voto popular – em que se incluem vice-presidentes e sucessores constitucionais –, e quarenta e nove anos de governos eleitos por voto indireto ou por atos de exceção. Quanto ao perfil profissional dos presidentes, de entre os 55, foram 15 militares (6 marechais, 6 generais – incluindo os das juntas militares – 2 almirantes e 1 brigadeiro) e 27 civis – 21 advogados, 2 jornalistas, 1 médico, 1 engenheiro, 1 sociólogo, 1 metalúrgico (Dossiê, 2009: 29).

O período mais recente de ditadura no Brasil foi de 1964 a 1984, iniciada com o golpe de Estado de 31 de março de 1964 pelos militares, que derrubaram o presidente João Goulart, iniciando-se um período de vinte anos de ditadura militar. O então vice-presidente João Goulart assumira a presidência em 1961, logo depois da renúncia do presidente Jânio Quadros.

A transição “oficial” para a volta ao regime democrático foi declarada pela aprovação da Lei de Anistia, em 29 de agosto de 1979, e pelo Colégio Eleitoral, em 1985, que elegeu o primeiro governo civil após o golpe. Instala-se no Brasil, então, uma justiça de transição, vazia dos elementos estruturadores do resgate das violações cometidas pelos militares e da necessária autocrítica pelos setores que promoveram o golpe. Uma elite política apresentou e conduziu uma transição, que culminou na Constituição de 1988.

A nova Carta Política recepciona e consolida o pavimento legal necessário para que, em 1992, o Brasil inicie efetivamente a sua entrada no Sistema Regional e Global de Direitos Humanos e na ratificação dos tratados internacionais.

O ponto de partida fundamental para entender o debate sobre democracia e direitos humanos no Brasil é entender que a democratização é um processo – e não uma concessão dos militares – e um resultado do aprofundamento das garantias e dispositivos que possibilitaram a recepção dos direitos humanos no cotidiano da vida política e jurídica brasileira.

O dilema fundamental para a compreensão das mudanças jurídicas e políticas, consolidadas no âmbito da hermenêutica emancipatória (Piovesan, 2007: 72), está na superação de uma visão monista e no direcionamento para uma percepção dualista, em que democracia e direitos humanos são em substância a mesma coisa.

Há uma resistência cultural autoritária que enraíza práticas e “justifica” atitudes frontalmente violadoras de valores aos princípios que foram revogados e abolidos constitucionalmente. A tortura é a expressão mais flagrante dessa assertiva, uma vez que

a sua prática é um crime contra a humanidade, estando previstas penalidades na grande maioria, para não dizer na totalidade, das cartas políticas dos países modernos, inclusive no Brasil.

A tortura está presente na violação contra mulheres, apenados e demais atores sociais, e sujeitos coletivos por meio da criminalização dos movimentos sociais e dos seus dirigentes (indígenas, Movimento dos Sem-Terra¹ e defensores de direitos humanos).

A origem da lógica ideológica que fundamenta a continuação de comportamentos pré-constitucionais (como a tortura para a obtenção de depoimentos forçados) pode ser identificada na ideia de uma guerra em que os aparelhos repressores do Estado são chamados a agir sob a doutrina da segurança nacional (inspirado no terrorismo de Estado), expressa nas abordagens policiais e na sua “guerra contra o crime” no Brasil, pós-redemocratização. Bobbio descreve essa prática com base na história do pensamento político ocidental:

A concepção negativa clássica do Estado é considerada, em uma interpretação unilateral, agostiniana. Para ela, o Estado é um mal necessário para reprimir a maldade da grande maioria dos homens, aqueles que não podem viver em comunidade sem constrangimentos, ou seja, sem um poder dotado de força suficiente para dominar as paixões desagregadoras dos indivíduos, mais propensos a se devorar uns aos outros, como os peixes no mar, do que a amar-se e viver em paz. Esta concepção ‘terrorista’ do Estado foi enunciada de modo exemplar em um fragmento de Isidoro Sevilha: ‘Os príncipes e os reis foram eleitos entre as multidões para que afastassem seus povos do mal por meio do terror e os submetessem às leis, para fazê-los viver com retidão’. Ao ser abandonada a filosofia escolástica, que recuperou a tradição aristotélica do Estado orientando para o bem comum, a teoria ‘terrorista’ do Estado foi remontada por Martinho Lutero – com uma veemência que só será igualada pelos doutrinários que justificarão o terrorismo de Estado (*la terreur*, para usar a língua na qual esta palavra converteu-se em conceito universal) – na célebre carta aos príncipes cristãos sobre a autoridade secular (1523). (Bobbio, 2003: 87, grifos nossos)

É nesse recorte que o artigo situa a questão, por meio da abordagem de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2004), em um olhar pós-estruturalista ao aplicar o discurso

¹ Em 21 de fevereiro de 2011 foi assinado um Termo de Ajuste de Conduta em que o Ministério Público de Pernambuco assegura o direito de resposta aos trabalhadores rurais sem-terra pelo reconhecimento do dano coletivo, de natureza preconceituosa e discriminatória, promovido em 2006 (Ministério Público do Estado de Pernambuco, 2011).

como prática articulatória, lançando mão da compreensão civilizatória dos direitos humanos, no aprofundamento da democracia e na superação de um Estado controlador das relações sociais por um Estado controlado pela sociedade.

AS GÊNESES DA IDEOLOGIA DA GUERRA

Na mitologia grega, depois da morte de Jocasta, Édipo, seu filho e marido, continua a viver na cidade de Tebas. Seus filhos homens são Polínice e Etéocles, e as duas filhas Antígona e Ismênia. Creonte, irmão de Jocasta, assumiu o trono de Tebas em razão da renúncia do sobrinho Polínice, e todos na cidade reconheciam essa atitude como sábia. Passados muitos anos, Édipo é expulso da cidade, sendo amparado por Antígona, que o acompanha até à morte.

Os irmãos começam uma disputa para reconquistar a coroa de seu pai. Etéocles consegue o trono e, com a expulsão do seu irmão da cidade, ele está em condição de assumir o trono. Polínice, refugiado em Argos, faz todos os movimentos para que possa organizar um exército em seu favor na luta contra o irmão. Na guerra, o conflito dos dois irmãos chega ao fim sem vencedores, eles se matam em batalha.

Os tebanos ganham, e o rei Creonte decide que ninguém que lutou contra Tebas seria enterrado. O desespero toma conta das irmãs, que veem nessa decisão um castigo que ameaçava a paz espiritual do irmão morto, Polínice, pois os gregos acreditavam que o corpo insepulto impedia que seu espírito passasse do rio da morte e tivesse acesso ao seu destino final. Antígona, então, conspira contra a lei que o rei editara e consegue enterrar o irmão.

Ao ser presa, confessa a sua decisão de contrariar a ordem do tio, assumindo a ideia de que a lei não era justa e, portanto, não revogava a lei natural, que, a seu ver, era superior e servia de garantia a todos, independentemente da cidade ou país. No final da história, Antígona é condenada à pena de morte e o seu legado encerrou a casa real de Tebas (Hamilton, 1992).

A imagem que essa narrativa mitológica propõe apresenta uma cena clássica de violação dos direitos humanos, uma vez que o Estado em guerra apresenta medidas que vão contra as leis naturais.

Para sermos mais precisos, a tragédia de Antígona ganha em relevo por ser a base de uma interpretação jusnaturalista de contornos teológicos e cosmológicos. Essa análise pressupõe a ideia de que todos os homens são constituídos de direitos naturais que transcendem os sistemas políticos e, portanto, cabe às constituições incorporá-los ou não a seu sistema de garantias.

Pode-se definir o jusnaturalismo, grosso modo, a partir de dois postulados fundamentais: 1. Há uma ordem jurídica além da efetiva, daquela observável empiricamente pelos órgãos dos sentidos, que é metaforicamente designada 'natural', entendendo-se 'natureza' como algo não produzido pelo ser humano; 2. Em caso de conflito com a ordem positiva de aferição daquela, hetero-referencial (e superior) em relação ao direito positivo. (Adeodato, 2009: 124)

O que está em debate na tragédia de Antígona é o simples direito de enterrar um irmão, sob pena de a sua alma ficar vagando sem destino pelo restante dos tempos. Creonte representa a intransigência violadora de governantes déspotas, da ideologia da guerra que, não reconhecendo esses valores universais, se tornam insensíveis à solidariedade ao próximo diante da morte.

Antígona é a representação da desobediência consciente da lei, que fundamenta uma visão democrática de Estado. Em função das suas convicções construídas sob a ética e a moral grega, que impedia ver alguém sem um enterro merecedor do descanso eterno, em sua indignação e atitude coerente com a sua vida e trajetória, ela se torna precursora de um arquétipo de defensor de direitos humanos.

Entre os filósofos gregos, podemos destacar o pensamento de Aristóteles (2007) na apresentação de suas ideias sobre uma máxima moral que sedimentaria as relações sociais. A sociedade que se mobiliza na *polis* (cidade) está vivendo em um grande condomínio onde todos querem alcançar a boa vida. Ao cidadão, cabe o exercício da política, que é a capacidade de tomar decisões que permitam à sociedade avançar no bem comum. O poder na democracia é derivado do povo, e a capacidade de exercê-lo se dá por meio dos seus representantes ou diretamente.

Essa faculdade normativa retirada dos mitos e atribuída às pessoas que produzem as normas faz do poder absoluto dos reis algo relativo, principalmente porque, segundo Aristóteles, os imperadores estavam propensos às paixões, enquanto as leis, não. A separação ontológica entre público e privado fez avançar no mundo grego a sua diferenciação do mundo da rua, da República (coisa pública), em relação às coisas do mundo privado. Essa visão grega estrutura um jusnaturalismo racional que permeou todo o ideário da Revolução Francesa.

No jusnaturalismo teológico, com a ascensão do pensamento de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, cristaliza-se uma ideia de dignidade da pessoa humana (Comparato, 2001), baseada na encarnação de Cristo como sujeito histórico e divino, que tem a sua condição humana aniquilada pela falta de um devido processo legal, mas que também denunciará o Estado que faz uso sistemático da tortura para executar as suas medidas autoritárias e esmagar qualquer sinal de resistência ao poder de Roma.

O martírio de Cristo revela uma fundamentação filosófica e teológica sobre a vida e as relações do sagrado com a pessoa humana. É dessa síntese que surge a conceituação da dignidade da pessoa humana, em que o Ressuscitado encarna a imagem de injustiçado pelo poder despótico e de um Estado que mente ao Lhe atribuir o título de rei, logo, o “Messias Prometido” para a libertação dos judeus do jugo romano, o que, para a “Igreja Local”, representaria o motivo central e legítimo da sua morte.

A sentença foi manipulada e o veredicto foi a morte na cruz. Essa sentença marca a igreja primitiva em sua heroica resistência ao poder dos césaes e no ato na ascensão do Cristianismo ao poder por uma hedionda interpretação que provocará a perseguição aos judeus (pela crucificação, embora Jesus fosse judeu), uma vez que os consideram responsáveis pela crucificação, e contra os árabes, pela ocupação dos lugares sagrados e de peregrinação.

A percepção fundamentalista acende ao poder da Igreja Católica no período medieval e cria o lastro cultural e autoritário das primeiras cruzadas, que representarão, com a Inquisição, um período sombrio da história ocidental e de apogeu da ideologia da guerra, agora, dita santa, para legitimar as atrocidades cometidas nos campos de batalha. Por outro lado, é nesse momento que se dá o enfraquecimento da nobreza diante de uma nova classe social, que são os burgueses.

O fortalecimento da burguesia está intimamente relacionado com o fortalecimento das garantias do Estado na obtenção da propriedade privada e da segurança financeira com a unificação da moeda e do território. Dá-se início ao período das declarações que vão permitir pactuar com o rei o limite de suas atribuições, permitindo a consolidação de garantias fundamentais do cidadão diante do Estado. É também o início da superação de uma ideologia da guerra na Europa para uma transição de concessões entre o velho e o novo regime. Nesse marco, surge a *Carta Magna*, que, entre outros dispositivos, consagra o *habeas-corpus*, que é a garantia de que só haverá prisão dentro do devido processo legal e por meio do que o indivíduo pode alegar abuso por parte do Estado em ameaçar o seu direito maior que é, depois da vida, a liberdade.

A REVOLUÇÃO DA AUTONOMIA DOS SUJEITOS DO OLHAR PÓS-ESTRUTURALISTA

A primeira grande revolução, após o surgimento da burguesia, que vai apontar para um conjunto de novas relações sociais e para a separação definitiva entre o Estado e a Igreja é a Reforma Protestante, cuja marca se situa na busca da afirmação do lugar público que agora legitima as relações comerciais e os seus atores: os burgueses que passam a justificar a sua acumulação de bens por meio do direito comercial, civil na promulgação

dos códigos e tratados e no campo teológico, como um sinal da graça e não mais de pecado.

O segundo passo para afirmarmos a modernidade é a revolução científica promovida por Galileu e Newton, que fez o homem sair do centro do universo e descobrir uma constelação de possibilidades no infinito que o cercava e, claro, a ruptura de mitos, que fez o homem repensar o sentido de uma condição da vida em comunidade. É nesse momento que surge a ideia de um Leviatã de Thomas Hobbes (Ribeiro, 2006: 51-77), a fim de justificar um Estado forte e ameaçador para que os indivíduos não se matem em razão da sua natureza selvagem.

Laclau e Mouffe afirmam:

O colapso, a partir do século XVII, da concepção do cosmo como um sistema onde o homem ocupa um lugar determinado e preciso, e sua substituição por uma concepção de sujeito como autodeterminado, como uma entidade que manteve relações de exterioridade com o resto do universo. (Laclau e Mouffe, 2004: 130)

Os elementos constitutivos da realidade passam a ser organizados em um novo discurso científico – a Revolução Copernicana – e, do ponto de vista político, vai ser determinante a transformação do *locus* do poder. O poder emana do povo e é exercido mediante uma assembleia de cidadãos.

‘Homem’ tem o *status* de uma essência – acordada, presumivelmente, por um presente do céu —, dito estudo nos pode mostrar as condições históricas de sua emergência e as razões presentes de sua vulnerabilidade, permitindo assim lutar mais eficazmente, e sem ilusões, em defesa dos valores humanistas. Mas é também evidente que a análise das formas de sobredeterminação que se estabelecem são as mesmas. ‘O Homem’ é um ponto nodal fundamental a partir do qual é possível proceder, a partir do século XVIII, a ‘humanização’ de uma variedade de práticas sociais. (Laclau e Mouffe, 2004: 158)

Quando falamos de cidadão, estamos falando de uma unidade básica da democracia moderna que pressupõe uma série de deveres e direitos – direitos civis e políticos que Bobbio denominou de primeira geração/dimensão dos direitos humanos (Bobbio, 2004: 25). Essas garantias se aprofundam em sistemas políticos nacionais colocando em foco a liberdade, a igualdade e a fraternidade, princípios concernentes à primeira, segunda e terceira geração de direitos humanos; impondo ao Estado o dever de protegê-los de todas as formas de tirania, representadas pela Bastilha do Velho Regime.

A Revolução Francesa foi um momento importante no desenvolvimento de um imaginário democrático, por ter eliminado uma ordem social hierárquica ('regida por uma lógica teológica-política em que a ordem social tinha seu fundamento na vontade divina') na qual o discurso político só podia ser a repetição e a reprodução da desigualdade. (Um exemplo marcante disso são os famosos versos do hino inglês: 'O rico em seu castelo, / O pobre em seu porão, / Deus os fez poderosos ou humildes / E ordenou sua condição' [...]) a revolução democrática promove uma lógica da equivalência, uma lógica da comparação de sujeitos que são essencialmente interpretados como iguais, mediante seu novo discurso dos 'direitos', da 'liberdade' e da 'igualdade'. (Barrett, 1996: 253)

As possibilidades de escolha, "um homem, um voto", tiveram por consequência direta a possibilidade de uma positivação democrática liberal que é vazia de conteúdo ético, como destaca João Maurício Adeodato:

O positivismo e a democracia são vazios de conteúdo ético no topo da pirâmide, é certo, pois o pacto constituinte originário é teoricamente sem limites. Mas a primeira constituição pode fixar limites às maiorias e controlar a mutabilidade do direito. (Adeodato, 2009: 136)

Logo os conceitos se tornam, nesse sentido, fluidos de acordo com a maioria, e não em sintonia com um dogma ou doutrina. É nesse sentido que o estudo da hegemonia passa a ser central não apenas na consolidação de uma maioria, mas de elementos discursivos articuladores da compreensão da realidade que perpassa pela cultura dogmática e o permanente confronto hermenêutico.

Em *O filósofo e a política*, uma antologia de textos de Bobbio, o emprego desse confronto demonstra a transição da ideologia da guerra como instrumento de opressão para o seu uso legal e legítimo que está condicionado ao império da lei, da democracia:

Não existe Estado sem o monopólio da força legítima. Porém, ao contrário do que ocorre nos Estados autoritários, o exercício exclusivo da força por parte do Estado democrático deve servir para garantir o uso pacífico das liberdades civis e políticas, e, por meio delas, para definir as decisões coletivas mediante o debate livre e a contagem dos votos. A rigor, o direito de reunião está garantido, desde que os participantes não portem armas. O direito de associação está reconhecido, com exceção das associações militares e paramilitares. A liberdade de expressão e a

liberdade de imprensa são reconhecidas, desde que não sejam usadas para instigar a violência. A principal forma de oposição de massas, que é a greve, é uma forma típica de oposição não violenta. A própria desobediência civil pode ser tolerada em casos extremos, caso se realize por meio de manifestações pacíficas ou como resistência passiva. (Bobbio, 2003: 239)

A HEGEMONIA DO PENSAMENTO PLURALISTA COMO UMA PRÁTICA ARTICULATÓRIA DA DEMOCRACIA

Laclau e Mouffe destacam a contribuição de Gramsci para o debate sobre a ideologia. O elemento orgânico da ideologia que rompe o essencialismo de classe, e cristaliza-se a compreensão de superestrutura e da ideologia como um divisor de águas. No pensamento dialético, o cimento da concepção do bloco histórico é a ideologia que se utiliza de aparelhos que reproduzem e criam a coesão do pensamento hegemônico (Laclau e Mouffe, 2004: 101).

Nesse mesmo sentido, Michèle Barrett destaca:

As ideologias 'orgânicas' podem ser distinguidas das polêmicas de ideólogos isolados, e faz uma distinção entre a ideologia como 'superestrutura necessária de uma estrutura particular' e a ideologia no sentido das 'elucubrações arbitrárias' dos indivíduos. Gramsci refere-se à visão de Marx de que 'uma convicção popular tem, muitas vezes, a mesma energia de uma força material'. (Barrett, 1996: 236)

Consolida-se o entendimento sobre a democracia como um conceito vazio, que é preenchido pelos segmentos (classes sociais em disputa), e as forças políticas vão consolidando, em função das suas contingências, pontos nodais, permitindo dar significado a significantes flutuantes. Esses significantes se deslocam no campo argumentativo das representações do poder à proporção os que grupos políticos vão consolidando a hegemonia.

A prática articulatória consiste, portanto, em uma construção de pontos nodais ao fixarem parcialmente os sentidos; e o caráter parcial de sua fixação procede da abertura para o social, resultando por sua vez do constante desdobramento de todo discurso pela infinidade da discussão. Toda prática social é, portanto, uma de suas dimensões, articulatórias, é o momento interno de uma totalidade autodefinida, não pode ser puramente a expressão de algo adquirido. (Laclau e Mouffe, 2004: 154)

Logo, um modelo de análise é uma limitação da realidade, uma vez que apresenta um recorte de uma paisagem cultural que é muito mais complexa e, do ponto de vista estritamente pragmático, propõe ser simultaneamente compreensível por todos na forma, e legitimado pelos elementos que medeiam a percepção da realidade no conteúdo.

Esse processo de construção do modelo como uma prática articulatória será fundamental para compreender a possibilidade de análise que delimita a fixação parcial da relação entre significado e significante que se discute no conceito de hegemonia.

O melhor exemplo são as regras de qualquer jogo. A bola de futebol só passa a ser um elemento da partida entre dois times no momento em que esse espaço – onde os indivíduos jogam bola sob regras e objetivos – vai dar sentido às relações. Diferente de um objeto qualquer, mesmo esférico, não produz os mesmos sentidos na sua relação com o mundo das interações se for encontrado em outro espaço.

Portanto, Michèle Barrett destaca: “[...] o sentido dos objetos físicos deve ser entendido pela apreensão de seu lugar num sistema (ou discurso) de normas socialmente construídas” (Barrett, 1996: 258).

Nesse ponto é que Laclau e Mouffe trazem um novo olhar sobre a questão da ideologia, superando o determinismo econômico e incorporando a teoria da psicanálise na ideia de incompletude: “[...] de ‘falta’, e recomendam uma possível confluência do pós-marxismo e da psicanálise em torno da lógica do significante, como uma lógica da desigualdade e do deslocamento” (Barrett, 1996: 261).

O que isso significa em Laclau e Mouffe:

Uma vã tentativa de impor um fechamento a um mundo social cuja característica essencial é articulação infinita das diferenças e a impossibilidade de qualquer fixação última do sentido – expressa-se num quadro de referências em que a distinção tradicional do marxismo entre o conhecimento e o ‘desconhecimento’ ideológico é preservada (para alguns paradoxalmente). (Barrett, 1996: 259)

Portanto, no cotidiano, os movimentos sociais, políticos e ideológicos vão suturando suas conquistas, novos antagonismos de luta se abrem permitindo construir outras referências e desafios.

Toda luta democrática emerge no interior de um conjunto de posições, de um espaço político *relativamente* suturado, formado por uma multiplicidade de práticas que não esgotam, não obstante, a realidade referencial e empírica dos agentes que formam parte das mesmas. O fechamento relativo desse espaço é necessário para

a construção discursiva dos antagonismos, já que uma certa interioridade excludente é requerida para constituir uma totalidade que permita dividir a esse espaço em dois campos. (Laclau e Mouffe, 2004: 176)

Nesse diapasão, podemos então concluir que emergem das lutas sociais novas e mais profundas demandas ao passo que se consolidam, e vão além do determinismo econômico, ampliando o significado dialético da democracia no contexto moderno. Há uma transformação dialética na interação com o poder, transformando ambos e criando importantes fronteiras de luta no alcance e superação da ideologia da guerra.

Na segurança cidadã, a segurança é uma prática coletiva, e não monopólio do Estado. A pobreza que leva alguém a praticar um crime não exclui a percepção de crimes praticados por ricos, que assaltam populações inteiras, indicando que a falta de condições mínimas de sobreviver com dignidade não dá conta de uma forma específica da violência estrutural e cultural que a ideologia da guerra promove.

DA DIVISÃO SOCIAL DO TRABALHO À SEGURANÇA COMO DIREITO

A ideia de segurança sempre foi um fator relevante nas sociedades. Nas mais remotas comunidades e civilizações, existia a percepção da segurança como um combate a ser vencido em uma guerra, percepção com origem nas sociedades nômades; as comunidades coletavam a sua subsistência, e a preocupação básica era a resistência ao clima, aos animais e aos invasores.

O desenvolvimento e o gerenciamento de excedentes criaram a necessidade dos lugares públicos para a guarda dos alimentos que, na maioria, representavam uma dívida divina aos seguidores de certos cultos.

Esse poder religioso logo foi apreendido pelos reis, que souberam aproveitar a peregrinação e a guerra em favor dos seus interesses econômicos, e ao redor das representações sagradas como templos, fontes, montes (lugares a que sejam atribuídos alguma teofania – manifestação do sagrado), construíram as suas cidades, fortalezas, cidadelas e muralhas. O templo hebraico de Jerusalém, por exemplo, construído sobre a rocha de uma colina cercada de três montes, fez parte do apogeu dessa lógica que imprimia às cidades grandes fortificações por meio de longas muralhas e cidadelas militares.

A produção que alimenta a cidade vem do campo, que se enfraquece em sua posição política diante do conglomerado que se constrói e se organiza na vida da *polis*. Essa mudança é destacada por Karl Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, ao apresentarem a sua tese sobre a divisão do trabalho. Demonstrando a mecânica que sedimenta a relação entre cidade e campo.

Na Idade Média, nas cidades que não foram construídas no período histórico anterior, mas que se formaram povoando-se de seres libertos, o trabalho particular de cada um era sua única propriedade, além do pequeno capital que cada um trazia e que se compunha quase exclusivamente dos utensílios mais indispensáveis. A concorrência dos servos fugitivos que não cessavam de chegar às cidades, a guerra incessante do campo contra as cidades e conseqüentemente a necessidade de uma força militar urbana organizada. (Marx e Engels, 2007: 56)

No terreno histórico, as cidades vão aprofundar a experiência de serem centros de especialidades onde as pessoas livres terão de pertencer a alguma corporação para garantir a sua sustentação econômica, criando um grande espaço manufatureiro.

O elo constituído pela propriedade em comum de um determinado trabalho, a necessidade de construções coletivas para a venda de suas mercadorias, numa época em que os artesãos eram também comerciantes, e proibição de que pessoas não qualificadas usassem essas construções, a oposição dos interesses das diferentes profissões, a necessidade de proteger um trabalho aprendido com dificuldade e a organização feudal do país inteiro levaram os trabalhadores de cada profissão a se unir em corporações. (Marx e Engels, 2007: 56)

Essa mudança na relação cidade e campo não só consolida as relações de produção como desenvolve a necessidade de maior especialização. O imperativo de captar pelo salário excedente esse processo de concentração monetária reuniu uma massa humana, que seria usada nas guerras ou que morreria de fome na periferia das metrópoles europeias ao largo das catedrais góticas, onde surgem os primeiros serviços de assistência aos trabalhadores:

O êxodo dos servos para as cidades prosseguiu sem interrupções durante toda a Idade Média. Esses servos, perseguidos no campo pelos seus senhores, chegavam um a um às cidades, onde encontravam uma comunidade organizada, contra a qual eram impotentes e no interior da qual eram obrigados a aceitar a situação que lhes era conferida pela necessidade que se tinha de seu trabalho e pelos interesses de seus concorrentes organizados da cidade. Esses trabalhadores, que chegavam isoladamente, jamais conseguiam ser uma força, porque ou seu trabalho era alçada de uma corporação e devia ser aprendido, e então os mestres da corporação os submetiam às suas leis e os organizavam segundo os seus interesses; ou então

seu trabalho não exigia aprendizagem, não era da esfera de uma corporação, era um trabalho de diaristas e, neste caso, nunca chegavam a criar uma organização e permaneciam como uma plebe desorganizada. A necessidade do trabalho de diaristas nas cidades criou a plebe. (Marx e Engels, 2007: 57)

Paul Ricoeur, em *A ideologia e a utopia*, analisa o texto de Marx e Engels (2007) e, na sua abordagem sobre a divisão da força produtiva, cujo elemento explicativo expõe a base antropológica do desenvolvimento das forças produtivas, avalia que a análise estruturalista de Marx e Engels repousa essencialmente sobre o jogo recíproco entre as forças e as formas (Ricoeur, 1997: 110).

As relações de produção são, por essência, do quadro jurídico liberal, que estrutura o sistema de propriedade e o salário. O regime de propriedade consiste em garantir a livre exploração desta, cabendo ao Estado proteger a sua posse e assegurar a livre circulação de bens e serviços (Ricoeur, 1997: 111).

As cidades logo formam o Estado-Nação, compondo um novo elo civilizatório com a construção das universidades, a unificação da moeda que, ao mesmo tempo, vão garantir as bases para os sistemas econômicos e as relações comerciais internacionais e um exército nacional que garanta a soberania. Ao mesmo tempo, vão demandar cada vez mais a legitimidade dos súditos não só para a coleta dos impostos como para a garantia do lastro do capitalismo nascente.

Segundo Saporì, a manutenção da ordem pública representa:

O combate ao crime como sendo uma atividade estatal, deu-se ao longo de 300 anos, mais precisamente nos séculos XVII e XIX, foi a época responsável pela criação de desenhos institucionais. O Estado era o responsável pela prevenção do crime através do policiamento ostensivo, onde coletavam provas dos autores dos crimes cometidos e depois havia o julgamento na busca da verdade. E por fim, punir e aprisionar os culpados e condenados. As atividades encadeadas e sucessivas que relatam o papel do Estado no conseguimento da ordem pública e nas diversas sociedades contemporâneas, com o intuito de apresentarem um fluxo de atividades. Forma-se assim, um arranjo institucional da segurança pública, onde possui um complexo sistema organizacional com características próprias, onde relatam a divisão de trabalhos e funções. Então, estão dentro desses processos o subsistema policial, o subsistema judicial e o subsistema prisional. (Saporì, 2007: 43)

A SUPERAÇÃO DA IDEOLOGIA DA GUERRA COM A LEGITIMIDADE AO PODER DEMOCRÁTICO NA SEGURANÇA PÚBLICA NO BRASIL

O ciclo de deslocamento de uma grande massa de trabalhadores do campo para a cidade também ocorreu no Brasil. O problema é que a grande maioria dessas famílias esteve por anos presa aos grilhões da escravidão, que se desdobra em relações sociais e políticas com base na discriminação racial e de um Estado que tem suas primeiras experiências de polícia para proteger a posse dos negros pelos brancos e o controle do ouro para a exportação à metrópole.

Para além dos fatores históricos, que aqui não são abordados, o lastro da herança colonial é uma estrutura pública centralizada no poder federal, em que o pacto federativo responde mais a um argumento histórico da “pacificação nacional”, sendo o exército usado para “combater” as manifestações de democratização do Estado, e a garantia de direitos fincada no coração da República à base da bala. Essa tal “pacificação” nada mais representou que grandes e turbulentos massacres promovidos pela metrópole, depois pelo Reino, por intermédio do imperador, e na República, pelos coronéis (Faoro, 2001).

A estratégia da ideologia da guerra no Brasil conseguiu um feito monumental, que foi um país continental, fortemente influenciado pelo iberismo, que cria uma cultura centralizada de poder e de imunidade para as autoridades constituídas pela metrópole. Não precisamos aqui aprofundar muito para descrever o que ocorreu; os principais colégios eleitorais (para não dizer as principais oligarquias) instituíram a política do “café-com-leite”, que teve a sua falência na crise financeira de 1929 (Holanda, 1995).

É nesse contexto político que surgem a Revolução de 1930 e a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, o que vai promover a incorporação dos intelectuais da Semana de Arte Moderna nos quadros do Estado, e toda uma série de propaganda que caracterizará o populismo getulista, que deu força ao golpe que instituiu a ditadura do Estado Novo (1932).

A instabilidade política e de polarização das ideologias do século XX, após a 1.^a Guerra Mundial, aprofunda o fosso das desigualdades sociais. As reformas de base, iniciadas pós-Revolução de 1930, são produto da democracia que tem base em movimentos militares como o tenentismo. A eleição de Getúlio, a sua morte e a renúncia de Jânio Quadros deram força ao argumento de uma guerra contra o comunismo, que acabara por levar o Brasil a uma ditadura militar que durou de 1964 até 1984. A tese era simples: os comunistas, aliados a setores sindicais e ao movimento do campo, estão preparando-se para tomar o poder, por esse motivo, o golpe tem como pano de fundo a tese nacionalista da resposta ideológica de combate ao comunismo em guerra com o capitalismo.

A condução do Brasil em um cenário de guerra internacional parecia óbvia, e deveria ser levada a cabo pelos senhores da guerra, os militares, que, com a base social da participação na 2.^a Guerra Mundial e sob a áurea de terem libertado o mundo do nazismo, não poderiam permitir a “ditadura do proletariado” em nossa pátria.

Nesse período é formulada a doutrina que logo se tornará uma ideologia da guerra revestida de segurança nacional. É em nome dela que pessoas serão sequestradas, torturadas ou até mesmo mortas pela ditadura militar em função do Ato Institucional n.º 5 (AI 5). Restringem-se direitos civis e políticos de uma série de líderes políticos, mandatos são cassados, pessoas são assassinadas e a verdade dessas mortes é encoberta pelo manto da “legitimidade do regime”, que pretende libertar o Brasil da ameaça comunista. O Brasil está em guerra pela liberdade!

A formação das polícias se dará sob esse olhar segregador que se inspira no modelo do *apartheid*. Logo, a criminalização da pobreza (Código de Menores) ou mesmo a lógica da contenção (estado de sítio) vão nutrir as academias de formação de oficiais das polícias em uma preparação do soldado policial para uma guerra.

Na redemocratização do país e no processo constituinte, a dignidade da pessoa humana torna-se regente do arcabouço constitucional. Além disso, as garantias fundamentais são consagradas na Constituição de 1988, deixando claro um novo momento político. Mesmo assim, a base cultural não muda por decreto, e está latente nas estruturas que por mais de três décadas conviviam sem uma democracia, e com uma articulada ideologia da guerra que permitia a supressão de direitos e grupos de extermínio.

A lógica democrática, por sua vez, sutura essa nova realidade política e social brasileira. A Constituição aponta para a superação de uma ideia totalizante de Estado, criminalizando a tortura, os maus-tratos e as penas degradantes, recepcionando dessa forma uma série de dispositivos consagrados em todo o mundo e instituindo o Estado Democrático de Direito, que, para Bobbio, tem um significado muito especial:

É com o nascimento do Estado de Direito que ocorre a passagem final do ponto de vista do príncipe para o ponto de vista dos cidadãos. No Estado despótico, os indivíduos singulares só têm deveres e não direitos. No Estado absoluto, os indivíduos possuem, em relação ao soberano, direitos privados. No Estado de direito, o indivíduo tem, em fase do Estado, não só direitos privados, mas também direitos públicos. O Estado de direito é o Estado dos cidadãos. (Bobbio, 2004: 78)

Essa cidadania pressupõe o reconhecimento de que o indivíduo é hipossuficiente em relação ao Estado, portanto, é preciso que este assuma responsabilidades internacionais

que vão produzir efeitos jurídicos de proteção à pessoa humana em um sistema internacional de direitos. Destacam-se nesse sentido o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos Sociais e Culturais, ambos de 1966, que só foram ratificados pelo Brasil em 1992; e em nível regional (OEA), o Tratado ou Pacto de São José da Costa Rica segundo o mesmo cronograma.

A própria comunidade internacional global (ONU) pressionou para que o Brasil atendesse às novas fronteiras do sistema de garantias internacionais por meio da ratificação de tais tratados, pondo o Brasil e os seus sistemas de garantias em constante monitoramento pela sociedade civil política que atende a uma capacidade cada vez mais importante de acessar os mecanismos internacionais, como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos – Sistema OEA –, e as relatorias da ONU, em que o Brasil é obrigado a apresentar relatórios periódicos sobre seus esforços diante das violações de direitos humanos (Bobbio, 2004: 59).

Por outro lado, a lógica autoritária se manifesta na superestrutura do Estado no universo ideológico da ideia de que estamos em guerra quando falamos de segurança pública, reforçada pela lógica inquisitorial dos sistemas de segurança e justiça.

A distância entre as medidas derivadas desse pensamento (a tortura institucionalizada) e o conjunto de direitos “naturais” acaba demonstrando a fragilidade de democratização da sociedade que não consegue fixar essas garantias fundamentais no domínio da opinião pública.

Há um distanciamento entre o avanço constitucional que recepcionou os Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (DhESCA) – em função da sua estratégia de garantir a propriedade, os interesses patrimonialistas e de grupos políticos locais.

O Estado é ocupado por grupos que se especializam em ações voltadas à manutenção do poder que se beneficiam da impunidade da justiça e de lacunas para a consolidação de “justiceiros de plantão”, tráfico de influência entre tantos outros delitos.

Sapori destaca que a segurança pública foi o que mais sofreu nesse passo lento de modernização:

O desenho institucional da justiça criminal brasileira, por sua vez, caracteriza-se por uma notória singularidade em comparação com os de seus vizinhos. A começar pela estruturação do subsistema policial. Na sociedade brasileira, as atividades de policiamento ostensivo e de policiamento investigativo estão divididas entre duas organizações, a saber: a Polícia Militar e a Polícia Civil. Essa divisão organizacional

do trabalho policial não encontra precedentes nos demais países ocidentais e foi institucionalizada no final da década de 1960, durante a ditadura militar. Deve-se mencionar ainda que ambas as polícias estão encrustadas nos executivos estaduais, de modo que cada unidade da federação, incluindo o Distrito Federal, tem suas respectivas polícias militares e civis. No nível do Executivo Federal, existem ainda a Polícia Federal, responsável pelas investigações dos crimes específicos de competência da União e a Polícia Rodoviária Federal, responsável pelo patrulhamento e fiscalização das rodovias federais. (Sapori, 2007: 52)

A origem do desenho de polícia que Sapori aponta é o modelo imposto pelo Decreto n.º 1.072, de 30 de Dezembro de 1969, que retirou as guardas-civis em todo o país, colocando em prática as chamadas forças militares estaduais.

O disposto no artigo 144 da Constituição Federal de 1988, caput, deixa nítido o conceito de que a segurança pública é um direito e dever de todos, sendo exercida para preservar a ordem pública e a integridade das pessoas e do patrimônio. Os órgãos que têm a competência constitucional para desempenhar a segurança pública são: Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Polícia Ferroviária Federal, Polícias Civis e, por fim, as Polícias Militares e o Corpos de Bombeiros Militares, que estão descritos no referido artigo, incisos I ao V, parágrafos 1.º ao 6.º:

§ 1.º A polícia federal, instituída por lei como órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se a:"

I - apurar infrações penais contra a ordem política e social ou em detrimento de bens, serviços e interesses da União ou de suas entidades autárquicas e empresas públicas, assim como outras infrações cuja prática tenha repercussão interestadual ou internacional e exija repressão uniforme, segundo se dispuser em lei;

II - prevenir e reprimir o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o contrabando e o descaminho, sem prejuízo da ação fazendária e de outros órgãos públicos nas respectivas áreas de competência;

"III - exercer as funções de polícia marítima, aeroportuária e de fronteiras;"

IV - exercer, com exclusividade, as funções de polícia judiciária da União.

"§ 2.º A polícia rodoviária federal, órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se, na forma da lei, ao patrulhamento ostensivo das rodovias federais."

"§ 3.º A polícia ferroviária federal, órgão permanente, organizado e mantido pela União e estruturado em carreira, destina-se, na forma da lei, ao patrulhamento ostensivo das ferrovias federais."

§ 4.º - Às polícias civis, dirigidas por delegados de polícia de carreira, incumbem, ressalvada a competência da União, as funções de polícia judiciária e a apuração de infrações penais, exceto as militares.

§ 5.º - Às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública; aos corpos de bombeiros militares, além das atribuições definidas em lei, incumbe a execução de atividades de defesa civil.

§ 6.º - As polícias militares e corpos de bombeiros militares, forças auxiliares e reserva do Exército, subordinam-se, juntamente com as polícias civis, aos Governadores dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios.

O Sistema de Segurança Pública compõe-se do Ministério Público, da Defensoria Pública e do Judiciário. O Ministério Público é um poder estruturado nos níveis estadual e federal, e tem um vínculo com o Executivo, mas não pode ser idealizado como parte dele, porque é dotado de autonomia administrativa e financeira. Entretanto, representa o Estado nas ações penais, de costume público incondicionado. A Defensoria Pública garante à população, na falta de condições econômicas, o direito de toda defesa. Por fim, o Judiciário, em que há os juízes e desembargadores, que têm o poder de zelar pelo cumprimento legal, tendo o pleno direito das principais decisões.

Ao final, o sistema compõe-se de: “[...] unidades prisionais, que segundo a legislação brasileira se dividem em cadeias públicas e penitenciárias [...]” (Sapori, 2007: 53).

O funcionamento do sistema tem a seguinte mecânica:

As engrenagens do sistema são acionadas quando um suposto fato criminoso é registrado pela Polícia Militar, responsável pelo policiamento ostensivo e pelo atendimento das chamadas telefônicas realizadas por vítimas, testemunhas e outros. A Polícia Militar, que não tem as atribuições investigativas, deve comunicar o registro do suposto crime à Polícia Civil, a quem cabe verificar se a queixa tem fundamento e, nesse caso, buscar indivíduos e evidências da autoria e da materialidade do crime. Todo esse trabalho investigativo acaba por se concretizar num documento que é o inquérito policial. Este é então remetido a uma outra organização que é o Ministério Público, cuja atribuição é analisar as informações coletadas pelos policiais civis e decidir se há ou não elementos suficientes da suposta autoria e materialidade do crime. Convencidos de tal suficiência, os promotores formalizam a denúncia do suposto autor, que até então era identificado como iniciado e daí em diante passa a ser réu. (Sapori, 2007: 53)

A SUPERAÇÃO DA IDEOLOGIA DA GUERRA PELO PARADIGMA DOS DIREITOS HUMANOS NA SEGURANÇA PÚBLICA

A assimilação dos valores de uma democracia moderna é observada na consolidação de um Estado garantidor de direitos, em uma clara recepção da chamada terceira e quarta geração de direitos, e tem nas polícias pontos nodais que permitem a gestão do bem comum. Nesse sentido, o conceito de ordem pública em uma lógica da guerra é antagônico à ideia de ordem pública democrática, que entende o imperativo legalidade e o controle social como conceitos centrais na gestão da segurança pública.

O policial é um funcionário público imprescindível para a democracia, sem o qual os grupos de criminosos assaltariam a dignidade da pessoa humana e entraríamos em uma verdadeira barbárie em que prevaleceria o mais forte.

Em pauta, há o modelo de Sistema Único de Segurança Pública (SUSP), que se espelha no modelo do Sistema Único de Saúde (SUS). Esse último é uma política de Estado, controlada pelos respectivos conselhos de cada esfera federativa.

É por meio dos conselhos que se exerce o controle social das atividades da saúde, que se pretende que seja também aplicado ao modelo de segurança pública substituindo o paradigma da autonomia operacional que se mostra, na realidade, em ausência de controle.

Caberá à sociedade a efetivação dessa inversão do pensamento de uma sociedade policial fixada simbolicamente em uma guerra contra o narcotráfico – que só fundamenta as ações clandestinas, logo, sem controle – num sistema de segurança e justiça com planejamento e investimentos em amplos cursos de formação e qualificação de pessoal.

Neste ponto, faz-se importante a reflexão de Eric Hobsbawm sobre a ordem pública:

A manutenção da ordem em uma era de violência tem sido mais difícil e mais perigosa, inclusive para os policiais, que usam armas e tecnologias cada vez mais robustas, destinadas a repelir os ataques físicos, e se assemelham a cavaleiros medievais com escudos e armaduras. A polícia sofre a tentação de ver-se como um corpo de ‘guardiães’, com conhecimento profissionais especializados, separados dos políticos, dos tribunais e da imprensa liberal, e criticada com ignorância, por todos eles. O mundo de hoje – e não apenas fora da Europa – está cheio de aparelhos policiais e serviços de segurança que estão convencidos de que, independentemente do que os governos e a imprensa digam em público, não é o estado de direitos e sim a força (e, se necessário for, a violência) o que assegura a manutenção da ordem, e também de que essa atitude tem o apoio pelo menos tácito tanto dos governos quanto da opinião pública. (Hobsbawm, 2007: 147-148)

A análise dos sistemas policiais no mundo demonstra que o norte-americano, por exemplo, é responsável pela manutenção da ordem, pela lei, pela proteção de pessoas e propriedades, por fim, pela prevenção da criminalidade. Os policiais ingleses não detêm pertinência regulatória em atividades que não constituam ofensas ao Código Penal. Então, a única responsabilidade não criminal da polícia inglesa é a regulação do tráfego de veículos. Essa atitude distinta pode ser ressaltada na França.

Nos países europeus, o poder de polícia não se diferencia, pois envolve uma questão essencialmente criminal. Porém, o que chama a atenção é o fato de a França acionar outros tipos de responsabilidade, como o modo administrativo, incluindo comando de jornais, domínio de surto, autorização para construção, informações sobre estrangeiros, o que mostra que as suas atividades em seu país são mais extensas do que as da polícia na Inglaterra e nos Estados Unidos (Sapori, 2007: 47).

O aparelho de segurança e justiça, em foco, atende ao imperativo civilizatório da aplicação constitucional da segurança como um direito subjetivo, logo disponível a todos os cidadãos, que, com o pagamento de impostos, subsidiam financeiramente um aparato profissional de controle e de uso legítimo da força.

A efetivação, portanto, de uma transparência pelo Estado dessa atividade, mediante estatísticas e controle social, expressa o desejo e a necessidade de uma política de segurança pública voltada para uma sociedade que ainda não se democratizou e se submete ao limite das arbitrariedades e das violações.

CONCLUSÃO

A cultura autoritária de vingança rompe todos os procedimentos de investigação do Estado democrático, criando espaço para que a população, desprovida do acesso à justiça, tente praticá-la pelas próprias mãos, com isso fortalecendo cada vez mais uma espiral de violência, uma ideologia da guerra.

A superação desse modelo significa a redução dos índices de violência através de políticas que incorporam outra valoração democrática dos direitos humanos, o que significa a melhoria da qualidade das relações sociais. A ideia de identidade, cultura e vínculo social tornou-se uma pauta na superação do paradigma autoritário em direção a uma ideia multicultural e multidimensional de direitos humanos.

Voltando à Antígona, não estamos em Tebas nem em guerra, logo não precisamos das regras de Creonte, mas sim do reconhecimento das desigualdades e necessidades que devem e podem ser atendidas com planejamento público, e não com improvisação.

Encarar o problema da segurança pública na ótica de que estamos em guerra cria, no universo teleológico, a ideia de um futuro de paz. O problema é que se vai lutando uma

“guerra” que se torna existente! Essa ideologia do medo justifica excessos e dá legitimidade para o combate violento ao crime. Mas, na realidade, estamos assistindo à morte de jovens morrendo, e no lugar da sensação de segurança, temos uma população pobre em alguns estados e o ressurgimento da criminalização dos movimentos sociais no campo, como o assassinato de defensores de direitos humanos, nomeadamente em Pernambuco, com a morte do advogado Manoel Mattos.

Historicamente, são os técnicos e especialistas em segurança pública que estão na cúpula dos sistemas policiais ainda representantes das corporações, que, em último caso, refletem sua formação de separar o Estado da sociedade politicamente organizada. No entendimento de que os direitos humanos são antagônicos à democracia por representarem uma agenda de proteção aos bandidos e fora da lei.

Essa situação tem mudado nos últimos anos com a presença cada vez maior da formulação dos centros de pesquisa das universidades brasileiras, mas muito no campo das políticas públicas financiadas pelo Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (Pronasci).

Em 2009, o Brasil realizou a 1.^a Conferência Nacional de Segurança Pública, com a participação de mais de 500 mil pessoas em todo o território. Nela foi aprovada uma série de recomendações que deverão pautar a segurança pública no país nos próximos anos, cabendo à sociedade civil um lugar cada vez mais importante no controle e na formulação das políticas públicas de segurança pública, que precisam passar a ser um direito de todos, e não um discurso retórico, superando o entendimento de tutela dos movimentos sociais e, portanto, da democracia.

Em tal sentido, a autonomia dos movimentos sociais é algo mais que uma exigência para que o antagonismo como tal possa emergir. O espaço político da luta feminista é o conjunto de práticas e discursos que criam as diferentes formas de subordinação da mulher; o espaço da luta anti-racista tem lugar no interior do conjunto sobredeterminado de práticas e discursos que constituem a discriminação racial. (Laclau e Mouffe, 2004: 176)

A prática democrática aperfeiçoará novas fronteiras de luta que ressignificarão o poder e o próprio Estado na busca de que ele se torne um Estado democrático e de direito, para além do que já está escrito na Constituição e se torne uma realidade no mundo da vida.

MANOEL SEVERINO MORAES DE ALMEIDA

Professor de Direitos Humanos e Ciência Política do curso de Graduação em Direito pela Faculdade Maurício de Nassau e compõe os quadros do Comitê de Ética da instituição. Leciona na Pós-Graduação dos seguintes cursos: Módulo de Direitos no curso de Especialização em Direito Penal pela Faculdade Joaquim Nabuco; Especialização em Direitos Humanos na UNICAP, com o conteúdo Democracia e Direitos Humanos; Especialização em Educação da Faculdade Salesiana: “A educação nos direitos humanos com ênfase para prevenção do uso de drogas”; Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE) em Psicologia e Direitos Humanos (primeiro curso do gênero no Brasil). Tem experiência na área de Educação em Direitos Humanos, com ênfase em Gestão de Políticas Públicas, e em Pesquisa Social. Mestre em Ciência Política (2004) e Bacharel em Ciências Sociais (1999) pela Universidade Federal de Pernambuco. Ex-coordenador do Movimento Nacional de Direitos Humanos em Pernambuco (2001-2002 e 2008-2010). Signatário do PNDH3. Membro do Instituto Dom Helder Câmara (IDHEC) e membro da Coordenação Executiva do Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares (GAJOP). Conselheiro Nacional do Conselho Nacional de Segurança Pública (CONASP) e colaborador do Conselho Nacional de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH); Trabalhou no Dieese e no Centro Dom Helder Câmara de Estudos e Ação Social (CENDHEC) no Projeto Saber Notificar prestando assessoria à Unicef.

Contato: manoel.sma@uol.com.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adeodato, João Maurício (2009), *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva [4ª ed.].
- Aristóteles (2007), *Ética a nicômaco*. Bauru, SP: Edipro [2ª ed.].
- Barrett, Michèle (1996), “Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe”, in Slavoj Zizek (org.), *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 235-264.
- Bobbio, Norbert (2004), *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Bobbio, Norbert (2003), *O filósofo e a política*. Tradução de César Benjamim e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Brasil, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (2010), *Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH 3)*. Brasília: SDH/PR.
- Comparato, Fábio Konder (2001), *A afirmação histórica dos direitos humanos* [2ª ed.]. São Paulo: Saraiva.
- Dossiê: 120 anos de República (2009), *Revista História Viva*, ano 6(73), Novembro, 26-55.
- Faoro, Raimundo (2001), *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo [3ª ed.].
- Hamilton, Edith (1992), *Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes.

- Hobsbawm, Eric (2007), *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Holanda, Sérgio Buarque de (1995), *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras [26ª ed.].
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2004), *Hegemonia y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina [2ª ed.].
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (2007), *A ideologia alemã*. São Paulo: Editora Martins Fontes [3ª ed.].
- Ministério Público do Estado de Pernambuco (2011), *Termo de ajustamento de conduta*. Recife: MPPE. Acedido em 10 de abril de 2011, <http://www.aoss.org.br/forum/index.php?showtopic=104328>.
- Piovesan, Flávia (2007), *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Saraiva [8ª ed.].
- Ribeiro, Renato (2006), "Hobbes: o medo e a esperança", in Francisco C. Weffort (org.), *Os clássicos da política*. São Paulo: Editora Ática, 51-77.
- Ricoeur, Paul (1997), *L'ideologia et l'utopie*. Paris: Seuil.
- Sapori, Luís Flávio (2007), *Segurança pública no Brasil: desafios e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

DESAFIOS AOS DIREITOS HUMANOS E À JUSTIÇA NO BRASIL: UMA ANÁLISE DA QUALIDADE DO ATENDIMENTO PRESTADO PELAS DELEGACIAS DE POLÍCIA*

LUDMILA MENDONÇA LOPES RIBEIRO

**CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL (CPDOC),
FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS**

KLARISSA ALMEIDA SILVA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Resumo: O artigo “Desafios aos direitos humanos e à justiça no Brasil: uma análise da qualidade do atendimento prestado pelas delegacias de polícia” problematiza as inter-relações entre direitos humanos e práticas dos operadores de justiça a partir das percepções de cidadãos sobre delegacias de polícia no Brasil. Para tanto, foram utilizadas as informações coletadas no âmbito da III Semana de Visitas a Delegacias de Polícia, uma pesquisa realizada em 20 países com o objetivo de avaliar a qualidade do atendimento prestado pela polícia à sociedade. A partir das informações quantitativas e qualitativas desta pesquisa, este artigo discute em que medida as práticas dos operadores de Polícia Civil, no Brasil, se coadunam ou não com o que se entende por “direitos humanos” no cenário atual.

Palavras-chave: Semana de Visitas a Delegacias de Polícia, direitos humanos, diversidade cultural.

INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como ponto de partida uma reflexão empreendida por Kant de Lima (2004) sobre como, no Brasil contemporâneo, o sistema de justiça criminal, em geral, e a Polícia Civil, em particular, ainda se vêem como incapazes de materializar as promessas

* Uma primeira versão desse trabalho foi apresentada na 27.^a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil. As autoras agradecem às debatedoras Ana Lúcia Pastore e Cláudia Fonseca pelas sugestões e pelos comentários que contribuíram para esta versão.

do entendimento moderno do termo *direitos humanos*, definido como mecanismos “capazes de prover tratamento igual aos diferentes, universalizando a aplicação da lei às distintas identidades que se especificam no espaço público.” (*ibidem*: 49).

Assim, esta análise parte de dois pressupostos: (1) os direitos humanos “constituem o principal instrumento de defesa, garantia e promoção das liberdades públicas e das condições materiais essenciais para uma vida digna” (Cunha, 2005: 139) e (2) “o Brasil só poderá concretizar seu projeto de democratização prescrito pela Constituição quando os direitos humanos alcançarem concretamente o cotidiano dos indivíduos com plena força normativa” (*ibidem*: 144). Para a discussão empírica, foram utilizadas as impressões de centenas de cidadãos brasileiros sobre a rotina de 235 delegacias situadas em 9 capitais brasileiras. Com isso, pretende-se problematizar em que medida os policiais civis têm sido capazes de garantir e respeitar os direitos humanos de todos os que procuram uma delegacia de polícia.

Essas informações foram coletadas durante a III Semana de Visitas a Delegacias de Polícia, uma pesquisa desenvolvida pela Altus Aliança Global,¹ que tem como principal objetivo levar cidadãos de diversos países às respectivas delegacias para avaliá-las em cinco temas: 1) orientação para a comunidade; 2) condições materiais; 3) tratamento igualitário do público, 4) transparência e prestação de contas; 5) condições de detenção.

Para que a pesquisa pudesse funcionar de maneira global, era necessário fornecer instruções e informações comuns a todos os participantes, de tal maneira que estes pudessem observar os mesmos itens, indispensáveis ao bom funcionamento de uma delegacia de polícia. Para desenvolver essa ferramenta, a Altus mobilizou uma equipe de pesquisadores de vários países, consultou as legislações internacionais sobre o assunto² e a bibliografia existente sobre padrões de policiamento. A partir da análise desses

¹ A Altus é uma aliança global que atua em vários continentes e adota uma perspectiva multicultural para melhorar a segurança pública e o sistema de justiça criminal. Seu principal projeto é a Semana de Visitas, organizado para: 1) avaliar a qualidade de serviços prestados por departamentos de polícia; 2) identificar boas práticas policiais; 3) fortalecer a prestação de contas pela polícia no que diz respeito ao público a que ela serve; 4) promover os direitos humanos. São membros fundadores da Altus: Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (Brasil); Centro de Estudos em Segurança Cidadã (Chile); Fundação CLEEN (Nigéria); Instituto de Desenvolvimento e Comunicação (Índia); Fundação INDEM (Rússia); Instituto de Justiça VERA (Estados Unidos da América). Para maiores informações: www.altus.org.

² Essas perguntas foram construídas a partir da consulta aos dispositivos de tratados internacionais sobre como as delegacias de polícia devem funcionar no sentido de garantir um tratamento igualitário dos indivíduos que procuram essas organizações para registrarem crimes ou fornecerem informações sobre delitos de que foram vítimas ou testemunhas. Entre os principais diplomas consultados nesse sentido têm-se os seguintes: 1) United Nations Body of Principles for the Protection of all Persons Under any Form of Detention or Imprisonment; 2) United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women; 3) United Nations Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR); 4) United Nations Declaration of Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power (“Victims Declaration”); 5) United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (CERD); 6) United Nations Declaration on the Protection of All Persons from Enforced Disappearance; 7) United Nations Standard Minimum Rules for Non-custodial Measures (“the Tokyo Rules”); 8) Universal Declaration of Human Rights.

materiais, foram estabelecidas vinte perguntas básicas que poderiam ser entendidas da mesma forma em contextos culturais distintos.

Contudo, para se garantir que as opiniões e impressões dos visitantes pudessem ser registradas de maneira diferenciadas, esse formulário conta ainda com uma seção aberta onde o visitante deve registrar as suas impressões.

Esse primeiro instrumento foi testado em oito países e os resultados obtidos demonstraram que a ferramenta era capaz de alcançar os objetivos propostos, de avaliação da qualidade do serviço prestado pelas delegacias de polícia. O questionário foi, então, disponibilizado no *site* das organizações que participaram do projeto e no *site* da Altus, quando esta foi finalmente constituída no ano de 2004.

Ainda em 2004, o Governador do Estado do Ceará, Lúcio Alcantara, encontrou o questionário no *site* da Altus e perguntou se poderia utilizá-lo para avaliar as delegacias da capital do estado, Fortaleza. O mesmo ocorreu com o Departamento de Segurança Pública da África do Sul, que se interessou em utilizar o *kit* para avaliar o funcionamento de suas organizações policiais. A partir dessas demandas, a Altus decidiu transformar a utilização do questionário em um acontecimento global que congregasse, simultaneamente, instituições de pesquisa e cidadãos, potenciais usuários do serviço prestado pela delegacia de polícia. A partir do financiamento do Open Society Institute e do UK Department for International Development (DFID), a Semana de Visitas a Delegacias de Polícia pôde ser realizada nos anos de 2006, 2007 e 2009.³

No Brasil, a coordenação nacional da Semana de Visitas é realizada pelo CESeC.⁴ Contudo, para garantir a realização da pesquisa de maneira simultânea nas capitais de nove estados da federação – Belém/Pará, Fortaleza/Ceará, Recife/Pernambuco, Goiânia/Goiás, Brasília/Distrito Federal, Rio de Janeiro/Rio de Janeiro, Belo Horizonte/Minas Gerais, São Paulo/São Paulo, Porto Alegre/Rio Grande do Sul – trabalha-se com o sistema de parcerias, escolhendo em cada localidade os centros de pesquisa que se destacam pela excelência de trabalhos realizados junto às organizações policiais.⁵

³ Este instrumento encontra-se reproduzido no *site* www.altus.org.

⁴ Centro de Estudos de Segurança e Cidadania, da Universidade Candido Mendes, membro fundador da Altus.

⁵ São eles: Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (Rio de Janeiro), Instituto Sou da Paz e Núcleo de Estudos da Violência (São Paulo), Centro de Estudos da Criminalidade e Segurança Pública (Minas Gerais), Núcleo de Estudos sobre Violência e Segurança (Distrito Federal), Núcleo de Estudos em Criminalidade, Violência e Políticas Públicas de Segurança (Pernambuco), Instituto de Acesso à Justiça (Rio Grande do Sul), Laboratório de Estudos da Violência (Ceará), Universidade Federal do Pará (Pará) e Universidade Federal de Goiás (Goiás). Além desses centros de pesquisa, Vanessa Cortes e Renata Lauermann coordenaram as visitas às delegacias das cidades de Juruti/PA e Pelotas/RS, respectivamente, por iniciativa comunitária e sem qualquer ajuda financeira. Na oportunidade, agradecemos aos professores responsáveis por estas instituições e, em especial, aos coordenadores regionais: Terine Husek e Paula Ballesteros (São Paulo), Mateus Rennó (Minas Gerais), Laiza Spagna (Distrito Federal), Clarissa Galvão (Pernambuco), Rodrigo Puggina (Rio Grande do Sul), Maurício Russo (Ceará), Daniel Brito (Pará) e Dalva

Uma vez estabelecida a parceria, cada centro de pesquisa designa um pesquisador para ocupar a função de coordenador regional naquela capital e este, por sua vez, seleciona os coordenadores das visitas, estudantes de graduação ou mestrado em Ciências Sociais, que devem escolher os visitantes. Essas funções devem ser destacadas porque cada delegacia é visitada por um grupo de cinco pessoas (o coordenador e quatro visitantes, neste caso, cidadãos residentes nas proximidades das delegacias), sendo que cada grupo pode visitar até três delegacias.

Para se garantir que todos os grupos avaliem as delegacias de polícia da mesma forma, o representante regional da Altus treina diretamente os coordenadores de visita, já que estes devem atuar como multiplicadores, não apenas recrutando voluntários como ainda capacitando-os no uso do questionário. A equipe final do ano de 2009, no Brasil, foi composta por 10 coordenadores regionais, 79 coordenadores de visitas e 370 visitantes.

As delegacias visitadas foram sorteadas aleatoriamente: 20 delegacias distritais⁶ e 1 delegacia especializada de atendimento à mulher (DEAM) em cada uma das capitais e regiões metropolitanas. Em São Paulo e no Rio de Janeiro, em virtude do tamanho da população e do número de delegacias,⁷ foram sorteadas 40 delegacias distritais e 2 DEAMs.

A intenção do processo de coleta de dados não é surpreender os policiais ou realizar diretamente atividades de controle externo, mas reunir informações sobre como as delegacias funcionam rotineiramente em relação aos cinco itens anteriormente mencionados. Logo, as visitas são previamente agendadas, em comum acordo com o delegado titular da unidade. No período de realização dessas, os indivíduos apenas observam o trabalho dos policiais e somente após a saída da delegacia os participantes se reúnem para responder às questões qualitativas e quantitativas. Ao final, esse material é inserido no *site* da Altus para o cálculo das notas de cada delegacia e a consolidação dos resultados. Portanto, a grande inovação desse estudo é o fato de os dados serem coletados pelos próprios usuários do serviço, colocando assim novas questões, tanto em relação aos estudos tradicionalmente desenvolvidos nesta seara, como aos usos da etnometodologia.⁸

Souza (Goiás).

⁶ Este quantitativo foi estabelecido levando-se em consideração a informação repassada pela Diretoria de Estudos e Pesquisas da Secretaria Nacional de Segurança Pública do Ministério da Justiça de que este é o número médio de delegacias tradicionais (ou não especializadas) existente nas diversas regiões metropolitanas brasileiras.

⁷ Já que essas duas cidades concentram quase metade do total de delegacias distritais existentes em todo o país.

⁸ De acordo com Giddens e Turner (1999: 14), “os etnometodologistas, em geral, defendem a descrição pormenorizada de processos empíricos, aparentemente desconsiderando o que constituiria a explicação ou a cientificidade da descrição”. Exatamente por isso, acredita-se que os dados coletados no âmbito da Semana de Visitas a Delegacias de Polícia podem ser considerados válidos e produzidos dentro da lógica de pesquisa da etnometodologia.

Para a análise de tais resultados em consonância com os conceitos de direitos humanos, o presente artigo encontra-se estruturado em três seções, além da introdução. A primeira procura elucidar as questões que a Semana de Visitas a Delegacias de Polícia acrescenta em relação aos estudos tradicionalmente realizados sobre funcionamento das organizações policiais. A segunda busca demonstrar em que medida as práticas dos operadores de Polícia Civil, no Brasil, coadunam-se ou não com o que se entende por “direitos humanos” no cenário atual. Por fim, busca-se apontar caminhos para uma moderna articulação entre o entendimento do conceito de direitos humanos e as práticas policiais.

1 - Quais são os temas ou questões que esta pesquisa acrescenta em relação aos estudos tradicionalmente realizados sobre funcionamento das organizações policiais?

Esse estudo tem como ponto de partida as discussões socioantropológicas sobre funcionamento das organizações policiais no contexto brasileiro. Entende-se que tais pesquisas foram iniciadas nos anos 1970, ampliadas nos anos 1980 e consolidadas entre os anos 1990 e 2000 (Zaluar, 1999; Kant de Lima *et al.*, 2000; Sinhoretto, 2006).

Há pouco mais de 30 anos, começaram a ser publicados os primeiros estudos brasileiros sobre esta temática. Entre autores pioneiros, destacam-se Edmundo Campos Coelho (1978a, 1978b, 1980 e 1986), que problematizava as consequências das práticas de pesquisas sobre criminalidade, a desmistificação da imagem do criminoso e a administração da justiça e Antônio Luiz Paixão (1982, 1983, 1990 e 1995), que analisava as distorções funcionais da organização policial em uma região metropolitana e os mitos que rondam os estudos sobre criminalidade e funcionamento das organizações policiais no Brasil. Ainda nesse contexto, tem-se o advento de uma nova abordagem trazida por Roberto Kant de Lima (1989) sobre as práticas policiais e judiciais como produção de diferentes sistemas de construção de verdades.

Desde então, é visível o crescente interesse de pesquisadores da sociologia e da antropologia acerca da linha temática sistema de justiça criminal e, mais especificamente, sobre as organizações policiais no Brasil.⁹ Boa parte desses estudos buscou compreender a prática dos operadores da justiça a partir da etnometodologia (Sudnow, 1965; Garfinkel, 1967; Cicourel, 1968), demonstrando que é no funcionamento das organizações profissionais que se pode perceber de forma mais nítida a standardização e a institucionalização de certos códigos de tipificação (Schutz, 1979).

⁹ De acordo com Lima (2009: 02), em abril de 2007, o banco de teses e dissertações do portal CAPES possuía 2044 trabalhos contendo a violência como palavra-chave; 2699 para “direitos humanos”; 1075 pesquisas para “criminalidade”; 790 para “polícia”; 621 para “justiça criminal”; 174 para “prisões”; 124; para “tráfico de drogas”; 106 estudos e, finalmente, 18 para “guardas municipais”. Esses dados apenas evidenciam o maior interesse da comunidade acadêmica pelo tema em geral e pelas organizações policiais em especial.

Em meio ao processo de socialização profissional, indivíduos estabelecem categorias linguísticas a partir de experiências diárias. Como a construção de processos decisórios individuais se dá mediante o estabelecimento de um comportamento-de-tal-tipo (Garfinkel, 1967), que só ocorre a partir da socialização profissional, advinda de procedimentos típicos – tais como a linguagem, a hierarquia e as normas (Sudnow, 1965; Cicourel, 1968), torna-se imprescindível analisar o comportamento dos atores para se compreender como a instituição executa as suas atividades, já que o processo decisório ocorre mediante a construção de uma mensagem cognitivamente entendida por todos que fazem parte da organização.

Como a ordenação do processo decisório individual se dá por meio de um relato posterior à ação empreendida, quando o operador elabora sua atividade cognitiva, justificando seu curso de ação ele está criando, por assim dizer, uma racionalidade retrospectiva. Esta é passada para a sociedade, transmitindo a impressão da racionalidade, mesmo que toda a ação tenha sido realizada de forma caótica (Coelho, 1980b). Como os processos decisórios dos operadores da justiça que estruturam o sistema de produção de verdades judiciais têm início na Polícia Civil, já que essa é a polícia que materializa a função judiciária no Brasil e que, portanto, pode realizar a interpretação autorizada do fato (Kant de Lima, 2008), torna-se imprescindível compreender como essa “porta de entrada” se abre e se fecha a todos aqueles que a procuram.

O problema começa neste ponto porque, em razão dos estereótipos sobre quem são os criminosos, os policiais fazem uma espécie de triagem, não deixando que todos os indivíduos registrem as suas queixas. Fenômeno esse que termina por reforçar o estereótipo da “polícia brasileira”, como uma organização violenta, corrupta, ineficiente e violadora dos direitos humanos, especialmente, dos pobres, pretos e vagabundos (Nascimento, 2003).

Essas representações são importantes quando se considera o objetivo dessa pesquisa porque a eficiência ideal da polícia pode estar, em boa parte, na dependência da confiança e da colaboração espontânea da comunidade, quando, por exemplo: (1) as pessoas confiam na polícia, (2) notificam os crimes de que foram vítimas, (3) testemunham na justiça para que criminosos sejam presos e (4) fornecem informações sobre o paradeiro de criminosos procurados. Quando não existe essa relação de confiança, o que impera é a lei do silêncio, a subnotificação de crimes e a liberação de suspeitos por ausência de provas (Kahn, 2003: 4).

Neste sentido, a Semana de Visitas a Delegacias de Polícia se apresenta como uma contribuição aos estudos desta área, por permitir uma reflexão sobre quem são os

policiais na perspectiva dos próprios cidadãos. E, ao envolver os cidadãos, o projeto viabiliza a desmistificação de tais pré-conceitos sobre a polícia e o oferecimento de subsídios para a elaboração de políticas públicas que permitam a aproximação entre polícia e comunidade. Afinal, como bem destacam Zouain *et al.* (2008), abordar a percepção da imagem da polícia pelos cidadãos é essencial para que reflexões sejam realizadas com o objetivo de transformar essas organizações e buscar o bem-estar da população.

No ano de 2009, os grupos de visitantes foram estruturados de maneira a garantir diversidade dos visitantes em termos de idade, sexo, orientação sexuais, classe social, escolaridade, raça/cor e experiência anterior com a polícia. A ideia era afastar qualquer característica que pudesse enviesar ou influenciar na avaliação. De certa maneira, esse propósito foi atendido, já que 57% dos visitantes eram mulheres; com idade entre 17 e mais de 61 anos; com nível de escolaridade elevado para os parâmetros brasileiros (71% possuíam ensino superior completo ou incompleto¹⁰). Em termos de experiência anterior com a polícia, pouco mais de ¼ dos visitantes nunca tinham estado em uma delegacia e apenas 6% de todos eles haviam participado das duas edições anteriores do projeto. A experiência anterior com a polícia era importante porque uma das pretensões do projeto é aproximar a polícia da comunidade, fazendo com que pessoas que nunca entraram em uma delegacia viessem a vivenciar sua rotina, viabilizando tanto a desconstrução de estereótipos como a confirmação de pré-impressões.

Em boa medida, os dados coletados reforçam o entendimento de que a população em geral avalia a polícia negativamente, salvo algumas raras exceções, tal como denotam as citações extraídas dos relatórios qualitativos:

A maior parte de nós nunca tinha visitado uma (delegacia) e o estereótipo dominante era a de um lugar mal conservado, com pilhas de processos por todos os lados, pessoas mal-humoradas e com pouca tecnologia (utilização de máquinas de escrever, por exemplo). O lugar era agradável de se trabalhar. Limpo e bem iluminado. Além de termos sido bem recebidos (o que definitivamente me preocupava antes da visita), pudemos conhecer pela primeira vez uma delegacia totalmente, como um simples cidadão que não estava no ambiente como agressor

¹⁰ De acordo com as análises da PNAD divulgadas pelo IBGE, em 2009, a população com curso superior completo chegou a 10,6%, 2,5 pontos percentuais acima de 2004 (http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1708, acesso em 11 de abril de 2011). Entre os que haviam concluído o nível médio, houve um aumento de 18,4% para 23% no mesmo período. Logo, a semana de visitas conta com seis vezes mais pessoas nessa categoria do que a distribuição real dos brasileiros por grau de escolaridade no restante da população como um todo.

nem como vítima. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade do Rio de Janeiro/ estado do Rio de Janeiro)

Alguns membros do grupo de visita nunca tinham entrado numa delegacia de polícia. A visita possibilitou conhecer os trâmites e as dificuldades de realizar um trabalho eficiente para a comunidade, pois falta uma rede social interligada, com a finalidade de assumir as diferentes demandas. A visita, também, possibilitou observar a situação em que o preso é submetido, para muitos, desconhecida. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de São Paulo/ estado de São Paulo)

Não houve mudanças de visão, e sim, o aprofundamento da concepção de que a delegacia não é um espaço organizado. Em relação à detenção, os visitantes nunca haviam tido contato de forma tão aprofundada, o que os deixou emocionalmente abalados e indignados com a precarização em que vivem os detentos. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Belém/ estado do Pará)

Portanto, considerando o perfil das pessoas envolvidas e suas percepções, é possível afirmar que os participantes puderam pensar no papel desempenhado pela polícia e, ainda, nas limitações que esta organização possui para o desempenho do seu trabalho. Neste sentido, cumpre destacar que mesmo os comentários positivos trazem em si questões negativas relacionadas à imagem tradicional que a população tem da polícia. Esses comentários reforçam ainda o cenário constatado por Santos (1980), quando de sua indagação sobre por que os moradores de Pasárgada não procuravam a polícia para administrarem os seus conflitos:

Quando se pergunta aos moradores mais antigos as razões por que eles não usavam os serviços da polícia, eles primeiro riem pela surpresa que lhes causa tal pergunta - tão óbvia é a resposta. Depois fazem um esforço para expressar o óbvio. Criminosos, suspeitos, vagabundos e em geral "maus elementos" eram considerados pela polícia como formando uma considerável proporção da população de Pasárgada. Não obstante os seus esforços no sentido de uma aceitação mais positiva por parte da comunidade, [a polícia] continua a ser vista por esta como uma força hostil investida de funções estritamente repressivas. (Santos, 1980: 05)

Assim, para garantia da desigualdade jurídica em termos de direitos humanos diferenciados de acordo com a classe de cidadãos em questão, a polícia trabalha incriminando os elementos suspeitos (Misse, 2008). Contudo, ao contrário do que se imagina, as passagens dos relatórios narrativos (anteriormente reproduzidas) indicam que a população percebe essa atuação diferenciada de acordo com a classe a que pertencem. Inclusive, no sentido de problematizar o atendimento diferenciado de acordo com as características do cidadão em questão, cumpre apresentar a menção que alguns visitantes fizeram acerca da “receptividade” dos delegados quando da chegada do grupo para a realização da visita:¹¹

Nós adentramos e fomos falar com a atendente. Ela leu nosso ofício e pediu que aguardássemos um pouco. Pouco tempo depois a atendente pediu para que eu subisse e falasse diretamente com a chefe do setor de investigação. Eu subi e expliquei novamente o motivo de nossa visita; ela também pediu que eu aguardasse e falou com o delegado sobre nosso pedido. Enfim pudemos falar com ele, que nos atendeu bem, mas antes fez uma série de perguntas acerca do projeto, da instituição Altus, quem éramos nós. Apenas depois de dizermos que éramos parte de um projeto internacional é que ele aceitou nos receber. Após isso, disse várias vezes, em um tom de autopromoção, que naquela segunda-feira era feriado, mas ele havia comparecido ao serviço, pois sem ele as coisas não andam, e que ele convocara sua equipe de “guerreiros” e eles gentilmente aceitaram ir trabalhar no feriado para não deixar “as coisas” se acumularem. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade do Rio de Janeiro/ estado do Rio de Janeiro)

Da mesma forma que na citação acima, os visitantes mencionam também como o fato de os policiais saberem que estão participando de uma “avaliação” faz com que eles mudem completamente o seu discurso, o que, por sua vez, reforça a importância do uso da etnometodologia como técnica de pesquisa adequada para compreender como as delegacias de polícia funcionam e como os operadores do direito atuam (ou não) no sentido de viabilizarem alguma institucionalização dos direitos humanos de toda a população atendida pela delegacia.

¹¹ Na raiz desse comentário está a ideia pragmática do interacionismo simbólico, segundo a qual os agentes elaboram linhas de conduta em situações concretas, mas não se sabe o que vem a ser construído (Giddens e Turner, 1999). Assim, ao elaborarem ações diferenciadas de acordo com a classe dos cidadãos (nesse caso, classificados como pesquisadores internacionais), os policiais permitem ao analista compreender os processos que produzem e reproduzem a sua forma de ação cotidiana no recebimento dos cidadãos nas delegacias de polícia.

2 - Em que medida as práticas dos operadores de polícia civil, no Brasil, encaixam-se ou não com o que se entende por “direitos humanos” no cenário atual?

Antes de apresentar os dados acerca do funcionamento das delegacias visitadas e problematizar como a atuação dos policiais se coaduna ou não com o que se entende por direitos humanos no cenário atual, cumpre esclarecer melhor a matriz a partir da qual os dados foram coletados: a etnometodologia. Isso porque o processo de coleta de dados pode interferir diretamente no seu resultado ou, pelo menos, no significado concedido aos dados coletados.

De acordo com Guesser (2003), o termo etnometodologia designa uma corrente da sociologia americana, tendo como seu principal marco fundador o *Studies in Ethnomethodology*, de Harold Garfinkel, em 1967. A grande contribuição dessa corrente de pensamento é partir do pressuposto de que os símbolos utilizados para nossa comunicação não se encontram estabelecidos em conjuntos de regras e normas de comunicação preexistentes, mas são construídos e produzidos por processos de interpretação.

Logo, a perspectiva etnometodológica coloca ênfase nos processos interativos, especialmente os que dizem respeito à fala e à conversação, fenômenos que expressam o entendimento que os indivíduos fazem do mundo exterior. Neste sentido, faz-se indispensável acompanhar a forma como os atores constroem normas e regras, para que seja possível a sua adequada compreensão em termos do significado que eles empregam.

Ou seja, na perspectiva de seus precursores, a etnometodologia seria a técnica a ser utilizada com o objetivo de se compreender como os indivíduos produzem os símbolos e códigos utilizados para estabelecer uma comunicação inteligível, interpretando as ações daqueles com quem estabelecem relação, uma vez que tais símbolos são reinventados e adaptados a cada novo encontro. Exatamente por isso, a sua adequada compreensão apenas pode ocorrer quando o pesquisador for capaz de acompanhar o sujeito pesquisado e, com isso, compreender como os símbolos que dão sentido à ação de um membro institucional são criados ou aperfeiçoados.

Como já destacado anteriormente, os dados coletados no âmbito da III Semana de Visitas são resultados de observações diretas de potenciais usuários dos serviços no que diz respeito aos seguintes itens: orientação para a comunidade; condições materiais; tratamento igualitário do público; transparência e prestação de contas; e condições de detenção. Do ponto de vista quantitativo, os resultados das delegacias brasileiras de acordo com cada um dos cinco itens avaliados e a média geral podem ser assim representados (Tabela I):

Tabela I – Média de pontos das delegacias de polícia, de acordo com o item avaliado e a cidade na qual a visita foi realizada

Cidade	Avaliação geral	Orientação para a comunidade	Condições materiais	Tratamento igualitário	Transparência e prestação de contas	Condições de detenção
Brasília	56	64	67	63	40	46
Rio de Janeiro	53	62	60	55	42	45
São Paulo	52	61	66	52	37	44
Belo Horizonte	49	60	61	50	35	38
Pelotas/RS	48	64	65	47	40	23
<i>Brasil</i>	47	57	57	47	37	39
Porto Alegre	45	55	53	40	37	39
Fortaleza	43	51	51	43	35	35
Goiânia	41	50	50	39	33	33
Recife	39	48	48	36	31	32
Belém do Pará	39	47	50	36	33	27
Juruti/PA	36	49	40	31	26	35

Mais que as notas dadas pelos visitantes às 20 perguntas que compõem o questionário da pesquisa, as suas impressões acerca da rotina de uma delegacia, medidas por meio de uma conversa entre o grupo que, posteriormente, é traduzida em relatório narrativo, são de extrema importância para a análise da consonância existente entre as práticas dos operadores do direito e o entendimento moderno de direitos humanos.

Neste sentido, para vários visitantes, muitas unidades têm que melhorar o atendimento ao público, em termos de acessibilidade à delegacia, serviços, informações e equipe de atendimento dos cidadãos que chegam para registrar ocorrências ou em busca de informações.

O grupo avaliou inadequadas as condições da delegacia quanto à acessibilidade, faltam elevadores e rampas. Não há informações disponíveis sobre como registrar queixas e/ou obter serviços públicos; e os funcionários não estavam devidamente identificados. Existe um banner na recepção indicando os serviços que a delegacia presta, contudo, alguns destes não existem como a brinquedoteca e auditório, locais que são usados como depósito de apreensões. O banheiro para o público é único com separação de sexo interno. Possui uma sala grande de espera com um balcão para o primeiro atendimento, no momento sem funcionários e outro balcão para atendimento propriamente dito, não havia salas separadas para atendimento individual de casos delicados. Os usuários reclamaram da demora no atendimento.

(relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de São Paulo/ estado de São Paulo)

Por outro lado, algumas delegacias têm-se destacado no que concerne à orientação da comunidade, procurando ser mais acessíveis e receptivas.

Os visitantes se surpreenderam com a excelente recepção que tivemos e com o grau de organização e envolvimento apresentado. Da mesma forma, a capacidade de precisar atividades e trabalhar coordenadamente, pareceu-nos se tratar de uma delegacia com padrão de atendimento diferenciado. Da mesma forma, não só a preocupação e sensibilidade para a especificidade de suas atividades nos surpreendeu, como a percepção de que não é atribuição da polícia julgar as vítimas pelos crimes sofridos, buscando-se soluções de apoio a vítimas e agressores que ultrapassem o âmbito estritamente policial ou punitivo, como alcoólicos anônimos e apoio psicológico para vítimas e infratores.” (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade Brasília/ Distrito Federal)

Um fato interessante de ser destacado é a questão de como as delegacias percebem quem é o seu usuário. Em parte, isso ficou bastante claro em razão do dia do funcionário público, 28 de outubro. Em todas as capitais, as visitas anteriormente agendadas para esta data tiveram de ser reagendadas a pedido dos próprios policiais. Como justificativas, estes afirmavam que, no dia do agendamento, os delegados se esqueceram do ponto facultativo em razão do dia do servidor público e que era necessário remarcar a visita porque a delegacia estaria funcionando com menos funcionários do que o normal (em esquema de plantão) e, por isso, a visita não seria capaz de avaliar com precisão a qualidade do atendimento. O segundo motivo é um pouco mais problemático. No dia do ponto facultativo, diversas delegacias fecham as portas para o atendimento ao público e, assim, a visita não poderia acontecer. É como se no dia deste feriado ninguém pudesse ser vítima de um delito, já que a organização criada especificamente para a administração deste problema está de “férias”.

Este dilema sobre quem é o público principal da delegacia também se fez presente na cidade do Rio de Janeiro por outro motivo. Na véspera da Semana de Visitas, um integrante de um importante projeto social fora morto no centro da cidade após um assalto. O problema foi que, minutos depois, uma viatura da Polícia Militar passou pelo local e, além de não prestar socorro ao ferido, tomou dos ladrões o produto de seu roubo, liberando-os em seguida. Os policiais e os ladrões, presos posteriormente, seriam

conduzidos em uma data específica a uma das delegacias sorteadas para a visita. Como as datas coincidiam, o delegado ligou para a coordenação regional explicando a situação e dizendo que naquele dia, por causa do depoimento de “pessoas importantes”, a delegacia seria fechada para atendimento ao público e, por isso, não poderia ser avaliada. Depois de muita insistência por parte da coordenação regional, o delegado liberou a visita do grupo, mas a pergunta ficou: o que faz com que uma pessoa seja mais importante que as demais, ainda que a situação (no caso, ser vítima de um crime) seja a mesma? Afinal, quem é o público desta delegacia? Os casos “excepcionais” ou os cidadãos? Mais uma vez, é como se no dia do depoimento dos envolvidos em um crime “célebre” ninguém mais naquela circunscrição pudesse ser vítima de um delito. Afinal, como dizer que as delegacias são orientadas para a comunidade, se elas se fecham para esta mesma comunidade dependendo do momento ou das pessoas que estão envolvidas em uma dada ocorrência?

No que se refere à percepção dos visitantes quanto às condições materiais das delegacias, os visitantes destacaram que as sedes possuem boas instalações e equipamentos em estado razoável de conservação, fatores estes que são importantes para o adequado desempenho do trabalho policial. No entanto, outros constataram que várias delegacias ainda se encaixam no estereótipo de repartições sujas, desorganizadas e, por isso, hostis ao público.

Os visitantes ficaram muito empolgados porque viram as boas condições materiais, mas em contrapartida estranharam o baixo efetivo relatado pelo escrivão e observado por nós e se sensibilizaram com as dificuldades dos policiais. De modo geral, todos gostaram da oportunidade de visitar as dependências internas de uma delegacia.” (relatório qualitativo de uma visita a uma delegacia na cidade de Brasília/ Distrito Federal)

O estado de conservação do prédio é precário, com alguns pedaços do piso destruído, paredes sujas e com pinturas antigas, sem limpeza frequente e com mobílias, computadores e telefones antigos, desfasados e com defeitos frequentes, o que atrapalha muito alguns atendimentos. Esta é também a leitura feita pelos próprios funcionários, inclusive do delegado. A escrivã que nos atendeu relatou que muitas vezes demora mais de duas horas para registrar um boletim de ocorrência devido à lentidão do sistema de informática utilizado. Todos os funcionários queixaram-se dessa condição e disseram-se pessimistas com a classificação na pesquisa. A delegacia conta com um número de dezessete funcionários que,

segundo a escrivã, não dão conta de todo o atendimento que a região demanda. Estes funcionários ficam divididos em salas: primeiro há uma recepção com mesa e bancos, mas sem recepcionista (quem atende é um agente policial, geralmente); a sala da escrivã, que dá acesso à sala do delegado; possui também uma sala onde os agentes policiais ficam; uma cozinha, onde os funcionários almoçam e lancham; e duas celas sem piso liso, escuras e abafadas (a situação de penúria dessa cela foi corroborada pelo agente que nos acompanhou). A impressão compartilhada pela equipe é que, em relação à delegacia, o serviço prestado à população é de baixa qualidade e, por influência do formulário, inadequado. A impressão que nos deu é de que a delegacia não possui condições físicas de prestar um bom atendimento, onde o conforto e uma boa sensação não estão presentes. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Goiânia/ estado de Goiás)

Percebe-se que nem todas as delegacias se preocupam com a segurança do cidadão, especialmente no que concerne ao armazenamento das armas e material apreendido pelos policiais. São raras as que possuem sala de armamentos, com porta de ferro sólida e de boa espessura, com tranca de segurança, estilo cofre. Normalmente, as armas da polícia, assim como as armas de fogo e demais materiais apreendidos em operações, são deixadas espalhadas pela delegacia, atrapalhando o funcionamento. Numa situação em que tais objetos não são corretamente armazenados, eles podem ser facilmente desviados e utilizados para outros propósitos, inclusive, ilegais. Portanto, a preocupação em armazenar adequadamente os armamentos é algo que deve ser enfatizado, posto não ser uma política adotada por todas as delegacias brasileiras.

Não há depósito exclusivo para guardar materiais apreendidos, o que faz com que máquinas caça-níqueis, por exemplo, fiquem nos corredores, atrapalhando a passagem. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Recife/ estado de Pernambuco)

No que tange ao tratamento igualitário do público, sem preconceito de gênero, etnia, nacionalidade, idade ou orientação sexual, na maioria das delegacias, o público notou a ausência de informações, serviços e encaminhamentos para pessoas ou grupos em condições vulneráveis tais como crianças, mulheres, homossexuais, deficientes físicos e idosos. Para alguns, as delegacias sequer se preocupam em como recebê-los. Da mesma forma, foi observado que várias delegacias não possuem espaços específicos para entrevistar vítimas ou testemunhas de crimes, nos casos em que a privacidade é

importante. Por outro lado, apesar das limitações em termos de infraestrutura física, diversos delegados têm-se preocupado em administrar o problema e, desta forma, garantir a privacidade dos envolvidos.

Não há nenhum atendimento específico para mulheres, idosos ou deficientes, nem atendimento médico. Casos desse tipo são encaminhados para delegacias especiais ou hospitais, através da viatura da Polícia Civil. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Belo Horizonte/ estado de Minas Gerais)

A Delegacia possuía todos os serviços que são estabelecidos pelo comando geral. Porém me chamou atenção a seção de atendimento à mulher. Lá trabalhavam apenas um homem e uma mulher. O delegado nos informou que em casos que a mulher precisa de “privacidade” o homem costumava se retirar para que a mulher pudesse relatar o seu caso com mais privacidade. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia da cidade de Brasília/ Distrito Federal)

O item transparência e prestação de contas foi aquele em que os visitantes demonstraram maiores críticas. Os problemas neste quesito começam logo na entrada da delegacia. Como poucos são os exemplos de policiais uniformizados e com crachás destacando qual a função que o indivíduo exerce na organização, a primeira dificuldade do usuário é identificar quem é o policial.

Ao entrarmos na delegacia havia um bom movimento já que algumas pessoas estavam sendo atendidas. Os policiais estavam atendendo várias pessoas e nós tivemos dificuldade de identificar quem eram os policiais e quem eram os civis, já que aqueles não tinham nenhuma identificação como crachá ou uniforme – apenas posteriormente vimos que havia uma mulher com uma camisa da Polícia Civil, porém esta não estava na recepção quando chegamos. Neste momento ocorreu um fato curioso: quando me aproximei da mesa de recepção e logo percebi quem poderia ser um possível policial, me identifiquei a ele e perguntei sobre quem poderia nos receber. Eles estavam atendendo muitas pessoas ao mesmo tempo e tivemos que esperar algum tempo. Mas neste primeiro momento em que abordei o policial e conversamos sobre quem poderia nos atender, entra na delegacia um homem de terno, que parecia ser um advogado, e me pede uma informação, como se eu fosse um policial, justamente porque não havia uma identificação clara e em torno de toda aquela mistura entre policiais e civis, tudo ficou ainda mais confuso.

(relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Belo Horizonte/ estado de Minas Gerais)

Este é um dos principais problemas que podem acontecer quando a equipe da delegacia não se encontra previamente identificada. Este fato se torna ainda mais dramático em cenários onde não existe nenhum tipo de cartaz ou informativo sobre como registrar queixas em relação ao serviço oferecido. Não raro, percebe-se a inexistência de informativos em relação às reclamações que o público possa ter para fazer sobre a delegacia. De acordo com os visitantes, caso o público questione acerca da existência de tal órgão, os policiais encaminham para o delegado as queixas ou pedem para ligar direto para algum número.

A prática de encaminhar as reclamações para o próprio delegado parece ser utilizada como estratégia de corporativismo, no sentido de que alguns policiais a manipulam com o intuito de fazer com que os maus policiais não sejam punidos. Aliás, neste ponto, as percepções dos visitantes são extremamente críticas quanto à discrepância entre os discursos dos policiais e o que é verificado na realidade cotidiana das delegacias de polícia.

O discurso do delegado soou estranho, voltado para nos convencer sobre sua dedicação, a qualidade de seu trabalho e índole moral. Algumas cenas mostraram o contrário, como por exemplo a omissão dele diante de um investigador que destratou um rapaz em averiguação na delegacia na frente da equipe de visitas, ou a falta de cartazes sobre ouvidoria ou corregedoria acompanhada do discurso do delegado de que isso é desnecessário, pois se alguém tiver reclamação a fazer, tem de ter coragem para falar com ele. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de São Paulo/ estado de São Paulo)

Neste sentido, o maior problema não é a dificuldade em se produzir a informação, mas em construir uma visão de que esta é de interesse público e não de interesse privado. Os policiais temem esta publicidade especialmente pelo que ela poderia implicar em termos de cobrança da comunidade por maior efetividade, por exemplo, no esclarecimento de delitos. Daí porque os policiais elaboram discursos os mais variados possíveis para se eximirem dessa responsabilidade.

Os policiais argumentam que um mapa criminal facilitará a informação dos criminosos e irá alardear a população inutilmente. Mas o argumento é frágil, uma

vez que não possibilita à população qualquer tipo de informação sobre crimes cometidos e/ou orientações sobre como se comportar diante de algum tipo de delito. Além disso, a delegacia não apresenta informativos quanto ao número de casos solucionados, inquéritos concluídos ou afins. É importante ressaltar que há resistência dos policiais nesse tipo de esclarecimento à população. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade do Rio de Janeiro/ estado do Rio de Janeiro)

Outras delegacias justificam o segredo de tais informações e a não identificação dos policiais como práticas que têm por objetivo garantir a “segurança” da própria população usuária do serviço.

O distrito policial conta com um mapa de sua circunscrição no saguão de atendimento. No entanto, não conta com qualquer informação a respeito de: tendências de crime na região; desempenho e trabalho da delegacia; e, informações de como relatar desvios de conduta da equipe policial. O delegado relatou que não pode expor na delegacia os dados sobre os locais de crime na região porque: primeiro, o público não ia mudar os seus hábitos cotidianos; segundo, seria contra-produtivo, uma vez que os criminosos teriam acesso a essa informação e saberiam onde não agir; terceiro, os comerciantes se sentiriam prejudicados, pois caso o público mudasse os seus hábitos, ele poderia deixar de consumir em determinados locais. Cabe destaque que os funcionários da delegacia não estavam uniformizados e não estavam identificados. O delegado disse que os funcionários não utilizavam o “cagueta”, por motivos de segurança. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de São Paulo/ estado de São Paulo)

Mas, para além dos problemas encontrados, algumas delegacias se destacaram por cumprir minimamente o previsto nos diversos diplomas legais que regulamentam essa questão. Principalmente nas unidades especializadas de atendimento à mulher (DEAM), há cartazes sobre serviços públicos, orientações sobre os direitos individuais, números de outros órgãos, inclusive da Ouvidoria de Polícia. Contudo, em geral, apenas a equipe que realiza o pré-atendimento está corretamente identificada.

Quanto às condições de detenção das delegacias, os visitantes destacam que as condições carcerárias são sofríveis.

Os detentos não apresentavam algum tipo de identificação, não existe uma sala adequada para receberem os advogados e familiares, não existe visita, somente no

final de cada semana é que os familiares podem levar algum material de limpeza individual. Durante a visita, pode-se notar as condições precárias das celas, não apresentavam nenhum tipo de limpeza, estavam superlotadas, ventilação mínima e o banheiro inadequado. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Belém/ estado do Pará)

Os presos são mantidos em uma pequena cela, que mais parece uma jaula, no mesmo ambiente onde são registradas as ocorrências. O espaço é apertado, pouco iluminado e apesar de ter três cadeados, não parece muito seguro. Não há banheiro específico nem local para visitas. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Belo Horizonte/ estado de Minas Gerais)

Um problema apontado foi a dificuldade das delegacias tradicionais em administrar a questão da mulher que, presa em flagrante, deve ser detida em alguma cela ou sala de custódia. Esse fenômeno se consubstancia em um grande problema para as delegacias porque, ainda hoje, a maioria da população carcerária é composta por homens e, com isso, poucos são os casos de celas destinadas especificamente às mulheres. Em situações como estas, o imprevisto parece ser a regra. Problema semelhante é vivenciado nas delegacias que não contam com carceragens, mas que devem administrar a questão do indivíduo preso em flagrante.

As mulheres, o comissário nos informou que não são encaminhadas para o xadrez, costumam ser algemadas em alguma sala até serem transferidas. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Recife/ estado de Pernambuco).

A delegacia não possui carceragem. Os presos em flagrante permanecem algemados a uma barra de ferro em um banco de concreto até que todo o procedimento seja feito. Essa estrutura está localizada no corredor da própria unidade. (relatório qualitativo de visita a uma delegacia na cidade de Goiânia/ estado de Goiás).

Os relatórios qualitativos parecem evidenciar, portanto, que esse material pode e deve ser utilizado para a melhor compreensão de como os policiais, de distintas localidades, operacionalizam o seu trabalho e, com isso, garantem uma maior ou menor efetividade dos direitos humanos, se não de toda uma população, de uma dada parcela desta. Afinal, tal como destacado por Giddens e Turner (1999: 20), “conceitos,

generalizações e estruturas precisam estar empiricamente alicerçados em processos observáveis de interação dos indivíduos”.

Nesse sentido, os dados quantitativos e qualitativos coletados indicam que o maior problema identificado pelos cidadãos brasileiros nas delegacias de polícia parece ser o relacionado à ausência de preocupação com a transparência e prestação de contas.

As percepções dos visitantes parecem apontar ainda para um segundo problema: as condições de detenção. Em diversos estados, as delegacias de polícia contam com carceragens cujas condições estão longe de materializar o idealizado pelos tratados de direitos humanos. A situação não é distinta nas delegacias sem carceragens, que devem lidar com o indivíduo preso em flagrante, este permanecendo na unidade, pelo menos, até a finalização do registro da ocorrência. Não são raros os casos de indivíduos presos que permanecem algemados a corrimões de delegacias, devendo fazer ali mesmo as suas necessidades fisiológicas.

Por outro lado, as delegacias do Brasil foram avaliadas como adequadas no que se refere aos critérios “orientação para a comunidade” e “condições materiais”. Logo, os resultados qualitativos da pesquisa, produzidos de acordo com a matriz etnometodológica, parecem indicar que as delegacias estão preparadas para receber os cidadãos e inclusive sabem que possuem esta missão, mas ainda não sabem como operacionalizar esses equipamentos em um bom atendimento ao público.

Paralelamente, os dados parecem indicar que o estereótipo construído sobre a polícia está muito distante do igualitarismo pretendido pelo atual conceito de direitos humanos:¹² uma delegacia onde se pede para entrar, uma delegacia que acorrenta os elementos suspeitos ao corrimão, mas que recebe bem os pesquisadores de uma agência internacional, uma delegacia que possui condições para atendimento igualitário, mas que continua a empreender um tratamento diferenciado de acordo com as características do usuário são exemplos típicos da distância existente entre o conceito de direitos humanos e a prática dos operadores do direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Semana de Visitas reúne percepções dos indivíduos sobre como as delegacias de polícia se configuram em termos de orientação para a comunidade, condições materiais, tratamento igualitário do público, transparência e prestação de contas, e condições de detenção. Logo, conectando essas informações com a interpretação contemporânea de direitos humanos enquanto mecanismos capazes de prover tratamento igual aos diferentes, universalizando a aplicação da lei às distintas identidades que se especificam

¹² Tal como constatado anteriormente por Nascimento (2003).

no espaço público, é possível afirmar que, na percepção dos visitantes, os policiais civis ainda atuam muito mais como operadores de direitos diferenciados do que de direitos iguais para todos.

Os dados indicam que as avaliações sobre “orientação para a comunidade” e “condições materiais” são as mais positivas ou mais adequadas à expectativa do público, sendo que as deficiências das delegacias visitadas se concentram nos itens “transparência e prestação de contas” e “condições de detenção”. Com isso, parece evidente que alguns têm mais acesso a um tratamento de acordo com as regras constitucionais e outros, em razão de seu perfil ou do fato de suas características se coadunarem com as de um indivíduo que deve ser incriminado, devem ser tratados de maneira diferenciada.

Hoje, o que se espera da polícia, principalmente da polícia judiciária, é um *modus operandi* diferenciado de sua tradição inquisitorial. Espera-se um trabalho conjunto com toda a população. Espera-se que a polícia passe confiança à comunidade, fazendo com que as informações cheguem de modo seguro e que as pessoas se sintam seguras ao procurar os serviços de uma delegacia. Em certa medida, os comentários dos visitantes nada mais fazem do que reforçar o constatado por Kant de Lima (2004) em suas etnografias sobre o funcionamento das delegacias de polícia:

No Brasil, a atualização de valores igualitários de modo coletivo e universal chega a ser identificada como injustiça, pois sobrepõe um sistema explicitamente igualitário (em formato de paralelepípedo) a um sistema implicitamente hierárquico (de feição piramidal), de tal modo que a convivência de ambos requer práticas e valores desiguais. A compensação do desequilíbrio decorrente das duas lógicas paradoxais é feita com o prestígio da autoridade interpretativa, sempre fluida e contextual, seja do síndico, seja do guarda de trânsito, do delegado, do promotor, do juiz, ou do governante: em suma, do inquisidor. (Kant de Lima, 2004: 23)

Não é por acaso que a autoridade que um projeto “internacional” desfruta garante a abertura das delegacias para a pesquisa; também não é à toa que as condições gerais das delegacias são piores nos estados mais pobres da federação do que nos mais ricos (ver Tabela I) e também não é coincidência que o item “transparência e prestação de contas”, que garantiria a universalidade de informação e acessibilidade a todas as delegacias, é aquele no qual estas possuem as notas mais baixas. São exatamente essas dimensões que garantem a relativização do universalismo pretendido pelos direitos constitucionais diante da situação concreta.

Em certa medida, é essa relativização que permite a continuidade da pirâmide dentro do paralelepípedo e a luta contínua por direitos humanos diferenciados de acordo com os segmentos em questão. Talvez, para dar conta da complexidade cultural brasileira, seja necessária a construção de uma nova doutrina de direitos humanos, capaz de elucidar de maneira mais pontual os tratamentos particularizados que as delegacias de polícia oferecem a determinados cidadãos, apenas em razão do seu perfil.

LUDMILA MENDONÇA LOPES RIBEIRO

Doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e pesquisadora do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Desde 2009, é a coordenadora nacional da Semana de Visitas a Delegacias de Polícia no Brasil.

Contato: ludmila.ribeiro@gmail.com.

KLARISSA ALMEIDA SILVA

Doutoranda em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU-UFRJ). Em 2009, foi coordenadora regional da III Semana de Visitas a Delegacias de Polícia no Rio de Janeiro.

Contato: silva.klarissa@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cicourel, Aaron V. (1968), *The Social Organization of Juvenile Justice*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Coelho, Edmundo Campos (1978a), *A ecologia do crime*. Rio de Janeiro: Editora Universitária Cândido Mendes.
- Coelho, Edmundo Campos (1978b), "Criminalização da marginalidade e a marginalização da criminalidade", *Revista de Administração Pública*, 12(2), 139-61.
- Coelho, Edmundo Campos (1980), "Sobre sociólogos, pobreza e crime", *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), 23(3), 377-83.
- Coelho, Edmundo Campos (1986), "A administração da Justiça Criminal no Rio de Janeiro: 1942-1967", *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), 29(1), 61-81.
- Cunha, José Ricardo (2005), Direitos humanos e justiciabilidade: pesquisa no tribunal de justiça do Rio de Janeiro. *SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos*. Número 3, Ano 2.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

- Giddens, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.) (1999), *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Guesser, Adalto H. (2003), "A etnometodologia e a análise da conversação e da fala", *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, 1(1), 149-168.
- Kahn, Túlio (2003), "Segurança pública e trabalho policial no Brasil". Centre for Brazilian Studies. University of Oxford, working paper 51 (june 2003). Conference 'Promoting Human Rights through Good Governance in Brazil', University of Oxford.
- Kant de Lima, Roberto (1989), "Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, 4(10), 65-84.
- Kant de Lima, Roberto (2004), "Direitos civis e direitos humanos: uma tradição judiciária pré-republicana?", *São Paulo em Perspectiva*, 18 (1), 49-59.
- Kant de Lima, Roberto (2008), *Ensaio de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris.
- Kant de Lima, Roberto et al. (2000), "Violência, criminalidade, segurança pública e justiça criminal no Brasil: uma bibliografia", *BIB, Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, (50), 45-123, Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).
- Lima, Renato Sérgio (2009), "Mapeamento das conexões teóricas e metodológicas da produção brasileira em torno dos temas da violência e da segurança pública e as suas relações com as políticas públicas da área adotadas nas duas últimas décadas (1990-2000)". Relatório de pesquisa Fapesp/Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- Misse, Michel (2008), "Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro", *Civitas*, Porto Alegre, 8(3), 371-85.
- Nascimento, Nívio Caixeta (2003), "Entre as leis e o mundo: polícia e administração de conflitos numa perspectiva comparativa". Tese de Doutorado – Universidade Nacional de Brasília (UNB).
- Paixão, Antônio Luiz (1982), "A organização policial numa área metropolitana", *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, IUPERJ, 25(1), 63-85.
- Paixão, Antônio Luiz (1983), *Sociologia do crime e do desvio: uma revisão da literatura*. Novembro. Brasil (mimeo).
- Paixão, Antônio Luiz (1990), "A violência urbana e a sociologia: sobre crenças e fatos e mitos e teorias e políticas e linguagens e...", *Religião e Sociedade*, 15(1), 68-81.
- Paixão, Antônio Luiz (1995), "Crime, controle social e a cultura oficial da sociologia", *Sociedade e Estado*, 10(2), julho/dezembro.
- Santos, Boaventura de Souza (1980). Notas sobre a História Jurídico Social de Pasárgada. in Cláudio Souto e Joaquim Falcão (orgs.), *Sociologia Jurídica*. São Paulo: Pioneira.
- Schutz, Alfred (1979), *Fenomenologia e Relações Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores [1ª. ed.: 1970].

- Sinhoretto, Jacqueline (2006), "Ir aonde o povo está: etnografia de uma reforma da justiça". Tese de Doutorado - Faculdade de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo.
- Sudnow, David (1965), "Normal Crimes: Sociological Features of the Penal Code", *Social Problems*, 12, 255-64.
- Zaluar, Alba (1999), *Violência e crime. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Antropologia* (vol. 1). Editora Sumaré, ANPOCS, CAPES, 13-107.
- Zouain, Deborah Moraes *et al.* (2008), "Imagem da polícia militar do Rio de Janeiro pela ótica da classe social dos cidadãos pesquisados", *Revista Administração em Diálogo*, 11(2), 01-20.

HOW (NOT WHAT) SHALL WE THINK ABOUT HUMAN RIGHTS AND RELIGIOUS ARGUMENTS? PUBLIC REASONING AND BEYOND

MATHIAS THALER

CENTRE FOR SOCIAL STUDIES, UNIVERSITY OF COIMBRA

Abstract: This paper addresses the question of how (not what) we should think about human rights and religious arguments. Thinking about this relationship is today particularly important, because conflicts over human rights in practice often turn around their theoretical problems. Should religious arguments be used to justify human rights? Or do we want human rights to be free from any partisan endorsement so as to avoid divisive interpretations of universal principles? Underlying these hard questions is the issue of justification in view of a plurality of cultural and religious traditions around the globe. If human rights can be transformed so as to defy the charge of Euro-centrism (of being parochially rooted in only one cultural and religious tradition), they need to creatively draw on, not pit themselves against, this plurality. This paper suggests a framework for such a positive and inclusive engagement with various cultures and religions that goes beyond the mainstream liberal model of “public reason”.

Keywords: human rights; justification; *modus vivendi*; pluralism; public reason; secularism.

I. THE VOICE OF POLITICAL THEORY IN HUMAN RIGHTS DISCOURSES

What is it that political theory has to say about human rights? Given the many forms in which human rights discourses are (ab)used in global politics today – human rights can, that much has become clear over the last decades, be invoked for emancipatory as much as for imperialist causes – this question is far from trivial. The starting point of this paper will be that political theory, roughly and incompletely speaking, engages in two tasks when dealing with human rights. On the hand it attempts to address the issue of *justification*. Can human rights be justified, and if so, on what terms? The second challenge that

political theory needs to confront is that of *critique*: Do we need to criticize human rights as they are currently practiced, and if so, on what terms?

Although it is obvious that both tasks are intertwined – justification and critique inform each other in complex ways that would require further elaboration – the upcoming reflections will mainly focus on the first task. More specifically, I will try to think through the role that religious arguments can play in human rights discourses. As has been pointed out recently, the genealogy of human rights cannot be reconstructed in purely secular terms (Freeman, 2004). While religious arguments have, thus, historically played a formative role in, for example, the European natural rights tradition, the problem in the contemporary debate is how to conceive of the justification of human rights in view of the plurality of cultural and religious traditions around the globe. This is, in the eyes of many commentators, the great challenge human rights need to face up to: if human rights can be transformed so as to defy the charge of Euro-centrism, they need to be based on a pluralistic justification (Gregg, 2010; Santos, 2002).

Typically, the relationship between human rights and religious arguments is evaluated in a rather dichotomous fashion: Either religious arguments are euphorically invoked so as to support human rights (Stackhouse, 1981; 1998) or they are vehemently rejected so as to keep human rights untainted from any unenlightened ideology that might in fact breed divisive conflicts, instead of containing them (Henkin, 1998).¹ The goal of this paper is to show that such a dichotomous view is simplistic, and to offer a primer for a more differentiated account. I will try to realize this goal by arguing that, if we understand human rights as expressions of a discursive and dynamic *modus vivendi*, we will be better equipped to assess the appropriateness of religious arguments for human rights discourses. The advantage of the proposed conception of justification is that it allows for a historically informed, context-sensitive evaluation of the relationship between religious arguments and human rights. Therefore, the title of this paper already indicates where I would like to take the argument: What ensues is rather about *how* in general we should think about the relationship between human rights and religion than about *what* we should think about it more specifically. It is, hence, an exercise in establishing formally the conditions under which reflections on this relationship should take place, thereby complementing the work of those who have already started to examine this relationship in more concrete ways (Santos, 2009).

¹ By “religious arguments” I mean concepts derived from religious doctrines. This definition, which is deliberately broad, leaves the question of exegetic authority wide open. While the question of who can decide over the extent of religious doctrines is undoubtedly important, I am in this paper more concerned with the function these arguments, once they are made, can fulfill in human rights discourses. However, as will become clear later on, I believe that religious doctrines are malleable and flexible in the sense that all texts (including sacred ones) are open to interpretive contestation and reform. This is the lesson, hinted at in the last section (V) of this paper, that Abdullahi Ahmed An-Na’im can teach us.

The paper has the following structure. Section (II) lays out the terrain on which the debate takes place, mapping the spectrum of (non-)justification in human rights discourses. The next step (III) will lead to an extensive discussion of the notion of “public reason”. The purpose of this discussion is to explore whether “public reason” may help us make sense of how justifications work in human rights discourses. In response to the theories of John Rawls and Jürgen Habermas, section (IV) introduces a modified understanding of *modus vivendi* and suggests that this understanding can better inform the issue of justifying human rights. The last part of the paper (V) will examine this suggestion in a concrete context, namely with regard to an Islamic interpretation of human rights. Here, I finally turn to the relation between religious arguments and human rights, drawing on the work of Abdullahi Ahmed An-Na‘im.

II. VARIETIES OF (NON-)JUSTIFICATION: FROM HYPER- TO ANTI-FOUNDATIONALISM

Before we move on to the main purpose of the paper, some conceptual clarification regarding the act of justification is needed. When political theorists discuss the issue of justifying human rights, they locate their standpoint on a spectrum of possible positions.² In order to see where the idea of a discursive and dynamic *modus vivendi* is placed on this spectrum, we should start by identifying the extremes.

On one extreme of the spectrum we can identify the notion that human rights need a stable fundament so as to work properly in the “real world”. This view states that some sort of justification is absolutely essential for successful policies involving the expansion of human rights regimes. “Stable fundament” stands here for a particular kind of justification that can be labeled as universalist. A universalist justification claims to be valid across different cultures and traditions. One consequence of this universalism is that human rights are conceived as uniform and homogenous over time. There must be no variation in the way how particular cultures or traditions interpret and enact human rights – indeed, human rights need a stable fundament precisely so as to show where particular cultures and traditions *violate* the minimal standard set by human rights. Of course, there are various manners in which this stable fundament can be conceptualized: by referring to basic human interests, for example. The very concept of interest (and its protection) then provides a basis on which human rights can be normatively built.³ Another route would be to anchor human rights in the idea of personal dignity, which occupies a pivotal place in much of post-Kantian theorizing (Donnelly 1982; Habermas 2010). Let us name this

² For a useful overview of the main issues involved in justifying human rights see: Fagan (2005).

³ To concentrate on the main theme of this paper, I am simplifying matters at this point. For, even if we only focus on “human interests” as a stable fundament for human rights, we are dealing with a number of positions that vary greatly in detail. See for instance the ideas expressed in: Griffin (2008); Nickel (2007).

extreme point on the spectrum of possible positions the *hyper-foundationalist* view of justifying human rights.

On the other extreme of the spectrum we can identify positions that radically call into question the importance of a stable fundament for human rights. So-called *anti-foundationalists* reject the suggestion that human rights need a justification in the universalist sense described above. What the proponents of this view suggest instead is that human rights be mainly, and perhaps exclusively, seen from the perspective of practitioners: of those who work in the field of human rights law and policy. Political theory has, on this account, close to nothing meaningful to say about human rights, as long as it maintains that its task is primarily to deliver a rock-solid justification.⁴

For the question of assessing religious arguments in human rights discourses, the deeper issue of justification is undeniably relevant. If one takes the hyper-foundationalist account to be correct, one has to prove beyond any doubt that religious arguments do indeed provide a stable fundament for human rights, that certain doctrines support the principled enshrined in human rights. Consequently, the challenge is to demonstrate in what ways religious arguments are not only compatible with, but even foundational of, those principles. On this account, the voice of political theory is a leading, even outstanding, one: without it, human rights would be lost. If one feels, on the other hand, more convinced by the anti-foundationalist approach, the very idea of a stable fundament appears problematic. Thus, religious arguments will be given relatively little attention, because any justification (no matter how it proceeds) is futile. Here, the voice of political theory is barely perceivable: without it, nothing would change for human rights.

Things get more muddled in the middle, between the extremes. While hyper- and anti-foundationalism mark the end points of the spectrum, the majority of philosophical positions lie in-between. All these positions start from the assumption that a justification of human rights can be useful for the practice of human rights in some respects, but they distinguish themselves from hyper-foundationalist approaches in that they reject universalist pretensions. They argue that it is feasible to proffer a justification for human rights without aiming for an a-historical, context-transcendent fundament. The reality of different non-Western cultures and traditions is here not taken as an insurmountable

⁴ However, anti-foundationalists seem to believe that other tasks are open to political theory, such as designing persuasive narratives about why human rights law and policy should become more acceptable around the world. The most important proponent of such an anti-foundationalist conception of human rights is undoubtedly Richard Rorty (1998). However, there are, just like in the case of hyper-foundationalism, many subtle variations of the idea that human rights need no deep philosophical foundation. See, for instance, the following standpoint, which differs starkly from Rorty's: Raz (2010).

challenge to the universality of human rights; rather, these cultures and traditions are seen as resources for deepening the concrete meaning of universality.⁵

What unites most positions that lie between the extremes of hyper- and anti-foundationalism is that they put special emphasis on the kind of agreement that is needed so as to secure a global culture of human rights. I believe that these positions are, by and large, more convincing than either the hyper- or anti-foundationalist view. Human rights can be justified, but not in the way hyper-foundationalists imagine, by appealing to a set of a-historical, context-transcendent principles. One commonly held assumption among liberal scholars is that, in the face of deep diversity caused, for example, by the clash of religious doctrines, the model of “public reason” formalizes this kind of agreement best. I want to suggest, hence, that a side-look at the debates on public reason and the place of religion in the public sphere can open up new perspectives for the topic we are more specifically interested in.

III. “PUBLIC REASON” AND THE PLACE OF RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE

As a generic term, “public reason” is concerned with providing criteria for evaluating the validity of arguments circulating in the public sphere. To establish which reasons count as public is, thus, to separate acceptable from unacceptable justifications in deliberations among citizens. Since John Rawls’s ideas have been framing the subsequent discussions, it will be useful to quickly highlight the key issues involved in his use of the notion.

Rawls’s project in *Political Liberalism*, and generally in his later philosophy, is to offer a freestanding justification for a constitutional regime in which all citizens can be integrated equally.⁶ “Freestanding” means that a political conception of justice must refrain from reaching out to any “comprehensive doctrine”. The term “comprehensive doctrine” does not only encompass natural candidates for individual or collective visions of the good life, such as religions and ideologies, but also liberalism in the broad sense. The

⁵ Perhaps most prominently among these intermediary positions, we can recently witness the rise of a “practical” interpretation of human rights that distances itself from both the hyper- and the anti-foundationalist view on justification. Proponents of this practical interpretation agree with the anti-foundationalists about the futility of a deep philosophical justification. Instead of concentrating on a stable fundament, they take the current practice of human rights “as it is” in order to establish how human rights work in the international arena. Their function, it is widely argued, consists of limiting state sovereignty – the violation of human rights standards legitimizes the use of force across borders. Therefore, human rights are determined by the role they play in international relations, as yardsticks for assessing the legitimacy of humanitarian interventions. The best formulation of this practical interpretation of human rights can be found in: Beitz (2001; 2003). For another account of the relationship between human rights and intervention see: Tasioulas (2009). Another widely discussed proposal is to conceptualize human rights in terms of an “overlapping consensus” to which particular traditions and cultures can subscribe. See: Bielefeldt (1998); Twiss (1998).

⁶ For a reconstruction of Rawls’s idea of political liberalism see: Alejandro (1996).

astonishing assertion in *Political Liberalism* is that liberalism itself can be counted as such a vision of the good life.⁷

The freestanding conception of justice propagated by Rawls imposes on citizens a “duty of civility” (Rawls, 2005: 444). This duty expresses the obligation of every citizen to make independent use of two kinds of reasons: as a supporter of a comprehensive doctrine, for example as a believer in the precepts of Roman Catholicism or as a left-leaning activist, a person might hold multiple views on matters of communal significance. Nevertheless, these views must not, on Rawls’s account, be offered as reasons in civic deliberations. Once they step into the forum of civic deliberations, citizens need to be willing to offer only those reasons for their decisions and actions that can be accepted by all other citizens, irrespective of which comprehensive doctrines they themselves may support.

There is one important disclaimer to add here, though: Rawls wants his ideal of public reason to be applied only to debates of highest importance, or what he calls debates about “constitutional essentials” and “matters of basic justice” (Rawls, 2005: 442). In response to sharp criticism of his earlier views on public reason, Rawls also makes it clear that citizens are in fact allowed to make use of their comprehensive doctrines in deliberative processes as long as they are willing and able to provide “in due course” arguments that can be shared by everyone. He refers to this revision as the “proviso” that specifies a wide view of public reason (Rawls, 2005: xlix-l). Further, Rawls introduces a crucial distinction between the “political forum” – encompassing judges and their decisions, the discourses of government officials and the announcements of candidates for public office – and the “background culture” of civil society. From this distinction it does not follow, however, that citizens who are formally situated outside the political forum should refrain from making use of public reason, as we shall see shortly.

The intuition behind the bracketing of comprehensive doctrines says that, given the fact of “reasonable pluralism” in modern democracies, i.e. given the simultaneous existence of equally justified views of the good, political liberalism “deliberately stays on the surface” (Rawls, 1985: 239). The strategy of public reason entails circumventing divisive conflicts that would, on Rawls’s account, inevitably erode the fundament of society once debates about justice became dominated by a clash of idiosyncratic allegiances to particular values. To argue politically, as opposed to metaphysically, depends, thus, on the abstraction from one’s deepest commitments.

⁷ This is the reason why Rawls conceives of political liberalism as a parsimonious and non-perfectionist version of thick liberalism. This idea is connected to what Rawls calls the priority of the right over the good. A right-based defense of justice as fairness claims to remain neutral towards the entirety of individual or collective visions of the good life.

Note that the requirement of reciprocal acceptability inherent in public reason stands in stark contrast to mere toleration, where not more than a fragile *modus vivendi* between different individuals or groups with their comprehensive doctrines is at stake. A *modus vivendi* offers, in Rawls's view, a solution to the problem of "reasonable pluralism", but it proceeds in the wrong way because it merely establishes a precarious equilibrium point between otherwise antagonized opponents. Instrumental rationality and strategic action are not enough to elucidate "society as a system of fair social cooperation between free and equal persons" (Rawls, 2005: 9). Public reason, on the other hand, aims at deepening the consensus on which diverse societies are built, for it engages all citizens in a conversation about normative foundations. This requirement of neutrality governing civic deliberations evidently has massive consequences for Rawls's interpretation of religion. The overarching question is: "How is it possible [...] for those of faith, as well as the nonreligious (secular), to endorse a constitutional regime even when their comprehensive doctrines may not prosper under it, and indeed may decline?" (Rawls, 2005: 459)

Rawls stipulates that public reason circumscribes a space from which *all* comprehensive doctrines are excluded by the same token. Since secularism figures as a "comprehensive nonreligious doctrine" (Rawls, 2005: 452), public reason must not be mistaken for secularism. The translation of comprehensive doctrines into the register of public reason, thus, instigates a process through which each citizen is forced to leave her idiosyncratic allegiances behind and articulate her concerns through the common language of citizenship. As has already become clear, not only state officials such as judges, parliamentarians or candidates for public office are bound by the "duty of civility", but also ordinary citizens must in their debates over constitutional essentials and matters of basic justice refrain from advancing visions of the good life. Citizens need to act as if they were ideal legislators in the public sphere when holding officials in the political forum accountable (Rawls, 2005: 444).

Let us now turn to Habermas. The German philosopher grapples with Rawls's proposal by sorting out lessons that he deems more valuable than others. While Habermas shares, and indeed stresses, Rawls's focus on civic deliberations, he also sides with those who criticize Rawls for asymmetrically burdening religious people.⁸ In what sense can it be argued that the "duty of civility" is unfairly disposed towards believers? On the one hand, Habermas claims, it is a matter of empirical observation to state that religious people cannot simply split their identity into one part governed by the principles of a comprehensive doctrine, and another part governed by the ideal of public reason. In opposition to Rawls, Habermas insists that it is not always possible for a

⁸ For representative criticisms see: Audi and Wolterstorff (1997); Weithman (2002).

believer to find widely accessible formulations for her positions that correspond to, and map on, the reasons originating in a comprehensive doctrine. It is overly demanding for, and therefore unfair to, the believer to always seek a duplication of her set of reasons, depending on where the discussion takes place. On the other hand, there is also a moral consideration that reveals why Rawls's insistence on public reason might be disingenuous:

There is a normative resonance to the central objection, as it relates to the integral role that religion plays in the life of a person of faith, in other words to religion's 'seat' in everyday life. A devout person pursues her daily rounds by drawing on belief. Put differently, true belief is not only a doctrine, believed content, but a source of energy that the person who has a faith taps performatively and thus nurtures his or her entire life. (Habermas, 2006: 8)

In this passage, Habermas submits that the obligation to establish a split identity between private believer and public citizen underestimates the moral weight faith possesses. Recall that the duty of civility demands from all citizens to draw a parallel between public reason and comprehensive doctrine. This demand, however, might be doomed to fail if there plainly are no corresponding formulations for one's positions that would be publicly accessible. It is, thus, conceivable to imagine a genuine collision between religious values (or any other comprehensive doctrine) and public reason, because many believers support a specific policy regarding constitutional essentials and matters of basic justice on the grounds that their religion considers it authoritative. It might even be said that a crucial component of faith is precisely that *only* religious values can motivate and orient the believers' standing in civic deliberations.

The moral weight of comprehensive doctrines supplies a strong argument against excluding religious beliefs from the public sphere. The duty of civility advocated by Rawls could in the end lead to a disenfranchisement of religious people, and this would obviously diminish the stabilizing effect of civic deliberations. If religious people are asked to remain mute in the public sphere due to an inability to access public reason, their standpoints cannot become contributions in the process of ideal legislation. This danger of excluding religious people motivates Habermas to modulate Rawls's proposal in one significant respect.

The liberal state must not transform the requisite institutional separation of religion and politics into an undue mental and psychological burden for those of its citizens

who follow a faith. [...] Every citizen must know and accept that only secular reasons count beyond the institutional threshold that divides the informal public sphere from parliaments, courts, ministries and administrations. But all that is required here is the epistemic ability to consider one's own faith reflexively from the outside and to relate it to secular views. Religious citizens can well recognize this 'institutional translation proviso' without having to split their identity into a public and a private part the moment they participate in public discourses. They should therefore be allowed to express and justify their convictions in a religious language if they cannot find secular 'translations' for them. (Habermas, 2006: 8-10)

The crucial argument in this passage concerns the distinction between the "informal" and the "formal" public sphere. This distinction is pivotal to Habermas's double-tiered model of deliberation. Democratic *opinion-formation* takes place in the informal, weak public sphere that is characterized by disorder and fluidity. All types of arguments can be exchanged in this branch of the public sphere, because the channels of communication are completely unregulated. In contradistinction to the anarchic structure of opinion-formation, democratic *will-formation* is subject to more organizational restrictions. The main venues for democratic will-formation are located in the formal, arranged public sphere of the judiciary and the parliament. Although Habermas suggests that the informal and the formal public sphere rely on, and communicate with, each other, he conceives of them as distinct branches (Habermas, 1996).

It is the institutional threshold separating the informal from the formal public sphere that decides over the admissibility of religious beliefs. The state has to be unequivocally secular and firmly rooted in the repudiation of faith-based arguments. While Rawls wants to ban religious beliefs, just like any other comprehensive doctrine for that matter, from the public sphere in general, Habermas argues for the inclusion of believers' standpoints within the anarchic structure of opinion-formation. Respect for the equality of religious people commands such inclusion; further, it is of paramount importance for the society at large not to cut itself off from positive resources of meaning:

Religious traditions have a special power to articulate moral intuitions, especially with regard to vulnerable forms of communal life. In the event of the corresponding political debates, this potential makes religious speech a serious candidate to transporting possible truth contents, which can then be translated from the vocabulary of a particular religious community into a generally accessible language. However, the institutional thresholds between the 'wild life' of the political public

sphere and the formal proceedings within political bodies are also a filter that from the Babel of voices in the informal flows of public communication allows only secular contributions to pass through. (Habermas, 2006: 9)

The hope is that allowing religious beliefs in the public sphere would trigger processes of mutual learning from which all members of society might benefit. Such a learning process is necessary because today the modern world faces the threat of scientism: Recent debates about the freedom of will tend to be overshadowed by results generated from neurological research, and Habermas presumes that a scientifically restricted conception of personhood might narrow down the scope of civic deliberations. We need religious beliefs in the public sphere to counterbalance the “naturalistic self-objectification” fetishized by the natural sciences.

But religious beliefs can only flourish in the public sphere when they are seen as productive in the course of civic deliberations. More than mere toleration is required in a postsecular society. Once religious beliefs are permitted to inform and transform the debates in the public sphere, it would be a waste of resources if secular persons refused to take those beliefs seriously. Hence, Habermas insists that adaptive changes need to affect both religious and secular persons. Believers must become reflexive with regard to other religions and accepting of the secular foundations of the state. Non-believers, on the other side, must open themselves to the possibility that religious persons have in fact something meaningful to say in the public sphere. During this process all parties, consequently, have to cooperate in the informal, weak public sphere.

Let us recapitulate the argument about religion in the public sphere as it has been advanced by Habermas: At the heart of his approach lies a concern with both the legitimacy and the social cohesion of the constitutional state. Toleration based on indifference or ignorance is inadequate to address the challenges of deeply diverse societies. This becomes particularly evident in the context of contemporary Europe where past colonialism and present immigration put pressure on political systems to accommodate cultural differences. Habermas envisions the constitutional state as being based at once on private and public autonomy, on the liberal idea of basic rights and on the republican idea of democratic self-government (Habermas, 2001). Freedom of religion as a legal guarantee is, thus, a meaningful option only if the state enables its citizens to participate actively in the process of ideal legislation. It follows that civil society (the informal component of the public sphere) needs to be inclusive of, and responsive to, all members of a political community, while the state (the formal component of the public sphere) should promote the principle of absolute neutrality towards particular world views.

A social arrangement akin to a *modus vivendi* is structurally insufficient to tackle the fact of reasonable pluralism because it undercuts the requirement of public autonomy on which both Rawls and Habermas draw. The next section will address the issue whether Rawls's and Habermas's refutation of *modus vivendi* is indeed as plausible as it appears at first sight.

IV. DISPLACING POWER: WHAT IS WRONG WITH PUBLIC REASON?

One of the main characteristics of the discussions about the role of religion in the public sphere lies, as we have witnessed, in the assertion that tolerance as indifference and ignorance is insufficient to accommodate the concerns of believers in a democratic polity. The underlying charge is not so much that toleration is "repressive", as Herbert Marcuse has famously proclaimed, but rather that it fails to provide religious people with opportunities to refer to their profoundly felt convictions about controversial issues in the course of deliberations, without asking them to translate these convictions into the neutral language of citizenship. This failure to make voices heard can create a legitimacy deficit that might endanger the stability of the democratic polity, because, within a liberal framework, legitimacy can only be fostered through political autonomy, that is, through laws for which all citizens can claim authorship. A *modus vivendi* between different comprehensive doctrines would be too instable to secure social cohesion. What is, therefore, needed is an espousal of constitutional essentials and matters of basic justice "for the right reasons".

However, sceptics have argued that this focus on agreement "for the right reasons" might be fallacious, since it misconstrues the power relations pervading every political order. Against Rawls and Habermas, they have forcefully maintained that the ideal of neutrality on which public reason rests is both illusory and dangerous. The ideal is illusory, for the standards of reasoning according to which arguments in the public sphere are evaluated inevitably bear the hallmarks of power structures within a society. It is also dangerous, because the existence of power structures is covered up by the claim that public reason remains independent of, and even antithetical to, these power structures. The main contention of these sceptics is that, since all institutions and arrangements in the public sphere are imbricated with power relations, it would be incorrect to make legitimacy and social cohesion reliant on a conception of justice that is radically dissimilar from a *modus vivendi*. Following this train of thought, it is fruitless to seek to establish criteria for a just society, without taking into account the power relations that shape the very conditions under which these criteria are produced and brought to use.

This reflection gives rise to the need to reconsider the notion of *modus vivendi* as it is commonly conceived. Rawls and Habermas draw a very bleak picture of *modus vivendi* so as to make their alternative search for legitimacy and social cohesion for the “right reasons” appear more convincing. Duncan Ivison has explored the tension between public reason and *modus vivendi* in more depth with regard to the challenges that liberalism faces in the context of postcolonialism.⁹ Ivison asks us to consider whether the ideal of public reason can help address the grievances of those who have been disenfranchised in the public sphere over a long period. In the postcolonial states that Ivison analyzes (Canada and Australia), aboriginal peoples are especially vulnerable to unfair treatment in, and orchestrated exclusion from, the public sphere. Nevertheless, appealing to the availability of public reason does nothing to alleviate the suffering of such minorities, as they usually lack the material and symbolic means to challenge and alter the conditions under which the public is negotiated. Another point of importance is that the Rawlsian scheme focuses too much on comprehensive doctrines as distinct systems of values, while the fact of the matter is that social, cultural and political identities intersect and converse with each other. Ivison then comes up with an insightful distinction between two ways of conceiving of *modus vivendi*:

- (1) *A simple or static modus vivendi*: The parties are motivated to comply with political norms only where it is in their interest to do so, where ‘interest’ is narrowly defined in terms of individual or group self-interest.
- (2) *A discursive and dynamic modus vivendi*: The parties are motivated to comply with political norms where it is in their interest to do so, but (a) these interests include moral interests, and (b) over time, the demands and practices of social and political cooperation may come to be seen as fair and reasonable. However, the content of what is ‘fair and reasonable’ is always incompletely theorized and tied to the constellation of ‘registers’ or discourses [...] present at any given time in the public sphere. (Ivison, 2002: 84-85)

Accepting the idea of a discursive and dynamic *modus vivendi* implies that the appeal to a freestanding justification of principles of justice must be modified in order to reflect the fact that what counts as public reason is itself a matter of societal and historical struggles. Supporters of a discursive and dynamic *modus vivendi*, thus, reject the idea of a freestanding justification, without giving up on the concept of public reason as such.

⁹ In fact, Ivison seems to have applied the revised notion of *modus vivendi* to a number of contexts, including the issue of citizenship and the history of political thought. See: Ivison (1997; 2000).

Citizens might accordingly be thought of as having different sets of preferences for endorsing a political regime or a social arrangement, yet power structures effectively have to be acknowledged as playing a role in shaping these preferences. If we rethink public reason in terms of a discursive and dynamic *modus vivendi*, we abstain from seeing these power structures as negative obstacles on our path to attain legitimacy and foster social cohesion. Rather, they are taken as constitutive of real politics. It is important to emphasize that this does not eradicate the possibility of consensus. The members of the public sphere might still arrive at some form of agreement over the “practices of social and political cooperation”, but this concord always remains open to contestation and cannot be anchored in an abstract set of “right reasons”.¹⁰ Although Ivison maintains that the conflictual nature of public reason must be recognized, he does not side with proponents of agonistic democracy who are sceptical of any form of consensus (Mouffe, 1993; 2000; 2005). Agreement is in fact viable, yet the debate about fair terms of social and political cooperation remains by its very nature open-ended and contingent.

If we take this rejoinder from the outside of mainstream liberalism seriously, we manage to navigate between overly consensualist modes of public reason such as Rawls’s and Habermas’s, and overly conflictual views that deny the feasibility and desirability of agreement in general.¹¹ We can then scrutinize the relationship between power and justification, which is pivotal for the idea of public reason as well as for the discussion of religion, in a new and instructive light. If the attempt to eradicate power from the justification of a political regime or a social arrangement is conceptually futile, it becomes mandatory to analyze the existing power structures in their current configuration so as to comprehend which justificatory moves can hopefully be successful and which justificatory moves will probably fail.

V. HUMAN RIGHTS AS EXPRESSIONS OF A *MODUS VIVENDI*: NOVEL PERSPECTIVES FOR THINKING ABOUT RELIGIOUS ARGUMENTS

How do these insights about the shortcomings of “public reason” of the Rawlsian and Habermasian variety translate into the discussion around the relationship between religion and human rights? In the concluding section, I would like to explore what effect such a revised notion of *modus vivendi* might have for the justification of human rights. For a start, it should already have become clear why the debate around public reason bears

¹⁰ For more critique of public reason that resonates with Ivison’s invective, see: Maclure (2006); Steinberger (2000).

¹¹ There are, however, other formulations of public reason that are closely related to the revised notion of *modus vivendi* I am pursuing here. I am particularly thinking of Henry Richardson’s idea of a “deep compromise” as opposed to consensus, even if this proposal is based on a disavowal of “bare compromise” identified with *modus vivendi* (Richardson, 2002); For other moves in a similar direction see: Arnsperger and Picavet (2004); Bohman and Richardson (2009).

upon the justificatory engagement with human rights. As noted above, we are often confronted with two contradictory, and indeed dichotomous, views regarding the normative potential of religious beliefs: either they are, thanks to their sectarianism and divisiveness, deemed too dangerous to be considered candidates for justification; or they are optimistically, sometimes even enthusiastically, embraced in an attempt to craft an overlapping consensus between widely diverging visions of the good life.

Ultimately neither of these views is convincing. It would be more persuasive, or so I wish to argue, to conceive of the justificatory engagement with human rights by treading the middle path prepared through an altered notion of *modus vivendi*.¹² From the perspective of a discursive and dynamic *modus vivendi*, things look like this: while the access of believers to the deliberative process, with their own panoply of reasons, is welcomed, the search for an endorsement of human rights “for the right reasons” is canceled. Keeping in mind that all institutions and arrangements are entangled with power structures of some sort is of paramount importance for discussing the triangular relationship between religion, secularism and human rights. This implies that a specific type of justification of human rights, based on the presumption of neutrality and context-transcendence, must be discarded.

However, this dismissal of a specific type of justification does not collapse into the anti-foundationalism advocated by some postmodernists, such as Richard Rorty. To claim that human rights are to be understood as products of power structures does not necessarily imply that they are, from the viewpoint of non-Western cultures, alien tools of domination. The perspective of a dynamic and discursive *modus vivendi* rather obliges us to shift the analytical focus so that the now vacant place of a neutral and context-transcendent justification of human rights is filled with more complex and variable processes of deliberation. Religious beliefs can and will fulfill a variety of functions in this respect: they can and will be offered as genuine contributions in discussions about human dignity for instance, but they can and will also become argumentative weapons in the fight over which exegetic engagement with human rights should prevail. This polyvalence cannot be tamed by appealing to a translation proviso, wherever it may be located.

¹² To be sure, Habermas’s ideas are perceptive as regards the bonds between religion, secularism and human rights. The German philosopher takes the challenge of the postsecular condition seriously when he accuses rigid and uncompromising versions of secularism of obstructing the democratic enterprise of inclusion. His argument against those who merely stress the divisive potential of religious beliefs is forceful, because it encourages both believers and non-believers to acknowledge each other as equal partners in the deliberative process. Transposing Habermas’s proposal to the debate about human rights means to make use of the idea of a translation proviso within the framework of human rights. The two-tiered conception of the public sphere could be interpreted as a blue-print for distinguishing between areas where all kinds of reasoning would be permissible and areas where only secular arguments would be allowed. This distinction would help secure a hard core of human rights, protected by the threshold of the translation proviso, to which believers and non-believers must adhere.

Power and justification are, therefore, intimately tied up with each other. Consequently, it is a matter of concretely examining local contexts so as to determine *how* power and justification cut across each other in given situations. This requires a context-sensitive approach. As an example for such a differentiated engagement with human rights and religious arguments, let us briefly hint at the work of Sudanese law professor Abdullahi Ahmed An-Na'im.¹³ An-Na'im has, over the last 15 years, developed the most comprehensive proposal for exploring the positive synergy between religion, secularism and human rights. The idea that each element in this triangular relationship is simultaneously dependent on, and enabling of, all other elements figures at the heart of An-Na'im's project. At first sight, this idea is, of course, controversial, because the standard notions of religion, secularism and human rights emphasize the divergences between these elements and pit them against each other. However, An-Na'im intends to vindicate the universality of human rights in terms of an overlapping consensus to which various cultural traditions can subscribe without perceiving human rights as alien tools of domination. In order to reach this goal, An-Na'im seeks to transform the standard notions of religion and secularism by showing that rows over whether human rights are universal or particular are futile: religion, secularism and human rights must be seen as supportive and accommodating of each other.¹⁴

In doing so, An-Na'im is far from denying the potentially violent frictions between religion, secularism and human rights, surfacing for instance when religious regimes discriminate against minority groups; but he insists that the only way to salvage the claim of human rights would be to explore the universal within particular traditions. This is, on An-Na'im's account, as much an empirical observation as it is a normative expectation. Only an internal dialogue between the precepts of human rights and different cultures will address the grievances of those who presume that the Western imprint on human rights has been overwhelmingly strong:

I do not mean to suggest that human rights provide the answer to all problems of differential power relations, whether locally or beyond. Rather, my point is that human rights need to be 'owned' by different peoples differently, otherwise they will be perceived as simply another mode of Western coercion. In other words, legitimating human rights in local cultures and religious traditions is a matter of vital

¹³ An-Na'im has published widely on human rights issues. His work can be seen as path-breaking in the sense that he tries to bridge the philosophical gap between religious hermeneutics and legal interpretation (An-Na'im, 1987; 1989; 1991; 2000a; 2000b; 2001; 2005a; 2005b)

¹⁴ In his latest book, An-Na'im vindicates the concept of the secular state from an Islamic standpoint. The main claim of this book concerns the need for reforms from within those communities in which human rights standards are frequently violated (An-Na'im, 2008).

importance for the survival and future development of the human rights paradigm itself. Religions must also be encouraged, from within, to provide moral underpinnings for fresh development of the paradigm in order to address emerging issues in differing contexts. The contribution of secularism to these critical developments must be to provide the political stability and communal security essential for negotiating a unique and dynamic relationship between human rights and religion in every setting internationally. (An-Na'im, 2005b: 68)

This passage is pivotal to the novel interpretation of human rights I would like to advance in this paper. The process of “owning” human rights in various cultural settings is one in which power structures are evidently present. Power structures condition the way how human rights are appropriated by various traditions and cultures. If we want to find out which justificatory moves will be successful and which not, we need to study these concrete configurations of power, just like An-Na'im proposes in his comparisons of different Muslim countries (An-Na'im, 2008).

To return to the governing theme at the beginning of this essay, namely how to make sense of the voice of political theory in human rights discourses, let me finish with this observation: If we subscribe to the proposition that political theory must seriously engage the reality in which it operates, which is one of the implications of this paper, it follows that it has to reject both hyperfoundationalist self-aggrandizement and anti-foundationalist self-effacement. What emerges, then, is the horizontal vision of political theory as one among many, equally important voices, all of which are entangled in a conversation over theories and practices of human rights.

MATHIAS THALER

Mathias Thaler is a senior researcher at the *Centro de Estudos Sociais* of the *Universidade de Coimbra* (Portugal), where he coordinates the academic observatory on religious and cultural diversity. His areas of specialization are contemporary theories of global justice as well as intercultural philosophy. Thaler's most recent publications include *Moralische Politik oder politische Moral? Eine Analyse aktueller Debatten zur internationalen Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 2008; “From Public Reason to Reasonable Accommodation: Negotiating the Place of Religion in the Public Sphere.” *Diacrítica. Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade de Minho* 23, no. 2 (2009): 249-270; “The Illusion of Purity: Chantal Mouffe's Realist Critique of Cosmopolitanism.” *Philosophy & Social Criticism* 36, no. 7 (2010): 785-800; “Political

Judgment Beyond Paralysis and Heroism: Deliberation, Decision and the Crisis in Darfur.” *European Journal of Political Theory* 10, no. 2 (2011): 225-253.

REFERENCES

- Alejandro, Roberto (1996), “What Is Political about Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Politics*, 58(1), 1-24.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (1987), “Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism”, *Human Rights Quarterly*, 9(1), 1-18.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (1989), “Constitutionalism and Islamization in the Sudan”, *Africa Today*, 36(3), 11-28.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (1991), “A Kinder, Gentler Islam?”, *Transition*, 52, 4-16.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (2000a), “Problems of Dependency. Human Rights Organizations in the Arab World”, *Middle East Report*, 214, 20-47.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (2000b), “Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan. Mediation of the Local and Global”, *Human Rights Quarterly*, 22(4), 906-941.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (2001), “Human Rights in the Arab World. A Regional Perspective”, *Human Rights Quarterly*, 23(3), 701-732.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (2005a), “Globalization and Jurisprudence. An Islamic Law Perspective”, *Emory Law Journal*, 54, 25-51.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (2005b), “The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights. Prospects for Islamic Societies”, *Common Knowledge*, 11(1), 56-80.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed (2008), *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Sharī’a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arnsperger, Christian, and Emmanuel B. Picavet (2004), “More than Modus Vivendi, less than Overlapping Consensus. Towards a Political Theory of Social Compromise”, *Social Science Information*, 43(2), 167-204.
- Audi, Robert, and Nicholas Wolterstorff (1997), *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Beitz, Charles R. (2001), “Human Rights as a Common Concern”, *The American Political Science Review*, 95(2), 269-282.
- Beitz, Charles R. (2003), “What Human Rights Mean”, *Daedalus*, 132(1), 36-46.
- Bielefeldt, Heiner (1998), *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Bohman, James; Richardson, Henry S. (2009), “Liberalism, Deliberative Democracy, and ‘Reasons that All Can Accept’”, *Journal of Political Philosophy*, 17(3), 253-274.
- Donnelly, Jack (1982), “Human Rights and Human Dignity. An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights”, *The American Political Science Review*, 76(2), 303-316.
- Fagan, Andrew (2005), Human Rights, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/> (accessed on September 23, 2010).

- Freeman, Michael (2004) "The Problem of Secularism in Human Rights Theory", *Human Rights Quarterly*, 26(2), 375-400.
- Gregg, Benjamin (2010) "Anti-Imperialism: Generating Universal Human Rights out of Local Norms", *Ratio Juris*, 23(3), 289-310.
- Griffin, James (2008), *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2001), "Constitutional Democracy. A Paradoxical Union of Contradictory Principles?", *Political Theory*, 29(6), 766-781.
- Habermas, Jürgen (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25.
- Habermas, Jürgen (2010), "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy*, 41(4), 464-480.
- Henkin, Louis (1998), "Religion, Religions, and Human Rights", *The Journal of Religious Ethics*, 26(2), 229-239.
- Iverson, Duncan (1997), "The Secret History of Public Reason. Hobbes to Rawls", *History of Political Thought*, 18(1), 126-147.
- Iverson, Duncan (2000), "Modus Vivendi Citizenship", in Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk (eds.), *The Demands of Citizenship*. New York: Continuum, 123-143.
- Iverson, Duncan (2002), *Postcolonial Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacLure, Jocelyn (2006), "On the Public Use of Practical Reason. Loosening the Grip of Neo-Kantianism", *Philosophy & Social Criticism*, 32(1), 37-63.
- Mouffe, Chantal (1993), *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005), *On the Political*. London: Routledge.
- Nickel, James W. (2007), *Making Sense of Human Rights*. Malden, MA: Blackwell.
- Rawls, John (1985) "Justice as Fairness. Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), 223-251.
- Rawls, John (2005), *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (2010), "Human Rights without Foundations", in Samantha Besson and John Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 321-338.
- Richardson, Henry S. (2002), *Democratic Autonomy. Public Reasoning About the Ends of Policy*. New York: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1998), "Human Rights, Rationality and Sentimentality" in *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 167-185.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Towards a Multicultural Conception of Human Rights", in Berta Hernández-Truyol (ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. New York: New York University Press, 39-60.

- Santos, Boaventura de Sousa (2009), "If God Were a Human Rights Activist. Human Rights and the Challenge of Political Theologies", *Law, Social Justice & Global Development: An Electronic Law Journal*, 1, http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2009_1/santos. (accessed on September 23, 2010).
- Stackhouse, Max L. (1981), "Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 301-309.
- Stackhouse, Max L. (1998), "The Intellectual Crisis of a Good Idea", *The Journal of Religious Ethics*, 26(2), 263-268.
- Steinberger, Peter J. (2000), "The Impossibility of a 'Political' Conception", *The Journal of Politics*, 62(1), 147-165.
- Tasioulas, John (2009), "Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?", *Philosophy Compass*, 4(6), 938-950.
- Twiss, Sumner B. (1998), "Moral Grounds and Plural Cultures. Interpreting Human Rights in the International Community", *The Journal of Religious Ethics*, 26(2), 271-282.
- Weithman, Paul J. (2002), *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.



Centro de Estudos Sociais

Laboratório Associado

Faculdade de Economia

Universidade de Coimbra

Editados pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008, os e-cadernos ces são uma publicação com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspectivas críticas e inter/transdisciplinares. Os e-cadernos ces são publicados trimestralmente em versão electrónica, e pontualmente em suporte papel, disseminando textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efectuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projectos de investigação científica.

www.ces.uc.pt

Colégio de S. Jerónimo

Apartado 3087

3001-401 Coimbra, Portugal

Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589