



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
MESTRADO ACADÊMICO EM DIREITO

MICHELLE MARIA FREIRE DE MELO

**DIREITOS HUMANOS E DESPOLITIZAÇÃO**

BELÉM

2023

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

M528d Melo, Michelle.  
Direitos Humanos e Despolitização / Michelle Melo. — 2023.  
101 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ricardo Dib Taxi  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em  
Direito, Belém, 2023.

1. Direitos humanos. 2. Despolitização. 3.  
Performartividade. 4. Política. I. Título.

CDD 323.01

---

MICHELLE MARIA FREIRE DE MELO

**DIREITOS HUMANOS E DESPOLITIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD, do Instituto de Ciências Jurídicas – ICJ, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Linha de pesquisa: Estudos críticos do Direito.

Orientador: Professor Doutor Ricardo Araújo Dib Taxi.

BELÉM

2023

## ERRATA

MICHELLE MARIA FREIRE DE MELO

**DIREITOS HUMANOS E DESPOLITIZAÇÃO**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Direitos Humanos.

DATA DA AVALIAÇÃO: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

CONCEITO: \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Ricardo Araújo Dib Taxi  
(PPGD/UFPA – Orientador)

---

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos  
(PPGD/UFPA – Avaliador Interno)

---

Prof. Dr. João Daniel Daibes Resque  
(PPGD/UERJ – Avaliador Interno)

## AGRADECIMENTOS

Todos os que estiveram de certa forma comigo ao longo dos dois últimos anos – e acho que sobretudo aqueles que estiveram comigo durante os dois anos anteriores à entrada no PPGD/UFPA, quando eu participei de dois processos seletivos e sempre parei na porta, mas ali fiquei – sabem que esse momento é certamente o marco da realização de um sonho.

E não foi um sonho fácil. Ao longo de dois anos precisei me dividir entre a vida acadêmica e as várias guinadas que minha vida tomou – o susto de uma maternidade, que virou um sonho sendo vivido e, depois, um sonho perdido; mudanças de emprego; mudança de cidade; mudança de realidades, de rotina; estar longe da família. Enfim, foram inúmeros os motivos que tornaram os dois últimos anos especialmente desafiadores. E isso sempre me dava o sentimento de que talvez eu não estivesse focando o suficiente ou vivendo o suficiente dessa etapa da minha vida acadêmica que foi o Mestrado.

Mas, chegando aqui, finalmente no final desse trajeto, eu sinto orgulho. Eu dei o meu melhor e fui mais forte do que acreditei que seria. Então, por isso, vou começar agradecendo à pessoa que, nesse período, mais me trouxe a mim e me fez (e faz) enxergar uma versão de mim que por vezes eu esqueço. Eu diria que ele me faz ver uma versão de mim, às vezes, que eu inclusive desconheço, e só posso acessar minimamente e de forma parcial através no brilho dos olhos dele quando fala “eu tenho muito orgulho de você”. Lucas, você me acompanhou e viveu junto comigo muito do que tive que enfrentar nos últimos dois anos. Você é incansável. Você tem, além do meu amor, minha inteira gratidão.

Agradeço aos meus amigos que viveram comigo esse sonho antes de eu poder realiza-lo, e que acompanharam e acompanham todos os meus esforços, que vibraram todas as minhas conquistas, há tanto tempo, e que, apesar de não estarem por perto fisicamente, se fazem presente em todos os momentos: Angélica, João, Naomi e Mary Jane.

Agradeço ao meu amigo que viveu mais de perto o Mestrado comigo, desde o processo seletivo (os processos seletivos, na verdade, incluindo nossa tentativa anterior), e que, mesmo reclamando dos meus surtos de ansiedade, nunca mediu esforços para estender a mão a mim. João Vitor (Sakura), você foi fundamental em todos os momentos e me trouxe calma tantas vezes em meio aos momentos de caos.

Agradeço às pessoas que me abraçaram como família, e que me fizeram encarar com a maior naturalidade possível um passo na minha vida que foi, na verdade, uma grande mudança e rompimento na minha rotina. Uns desde o início e outros especialmente nos últimos tempos. Minha família carioca: Gabriela, Pedro, Isabella, Bruno, Camila, Rianne,

Carol, Victória e Thamyres. Vocês não permitiram que eu me sentisse sozinha nem por um segundo, desde que cheguei ao Rio de Janeiro, e talvez vocês não saibam o quanto isso é importante. Que aqui fique registrado.

Agradeço à mulher que eu admiro, que segura a minha mão e não solta nunca, que é incansável em construir junto comigo uma versão de mim mais empática comigo mesma e de mais cuidado. Fernanda Romano, a mulher que enxergou uma dama em mim, dama esta que se conectou com a dama que nela existe, e que desde então faz tantas trocas comigo. O carinho genuíno é a maior dessas trocas.

Por fim e não menos importante, agradeço ao meu orientador e amigo, Ricardo Dib Taxi, que é inspiração na docência pra mim, desde a graduação, e que foi incansável durante a construção dessa tese. Sem seu apoio e condução, esse momento não seria possível.

*Attraversiamo.*

## RESUMO

A presente pesquisa aborda a temática dos Direitos Humanos e despolitização, a partir do questionamento “de que maneira é possível recuperar a dimensão política do discurso dos direitos humanos constantes nas declarações de direitos que inauguram a modernidade?”. Com vistas a responder esse questionamento, será feito um diagnóstico da despolitização no contexto das declarações de direitos proclamadas no ideário revolucionário burguês e inspirados pela filosofia iluminista, em seguida, será demonstrado de que maneira a despolitização implica na dissolução dos conflitos judiciais em conflitos meramente jurídicos, onde é apagada quase que totalmente a dimensão política da luta dos direitos e, por fim, será proposta uma forma de releitura dos discursos de direitos humanos de modo a incluir a participação ativa da coletividade na afirmação política desses direitos, como condição de sua efetivação e emancipação de grupos sociais excluídos pela lógica tradicional universalista, sobretudo com a utilização dos argumentos de Judith Butler sobre a noção de performatividade e corpos em aliança.

**Palavras-chave:** Direitos humanos. Despolitização. Performatividade. Política.

## **ABSTRACT**

This research addresses the theme of Human Rights and depoliticization, based on the following inquiry “how is it possible to recover the political dimension of the human rights discourse contained in the declarations of rights that inaugurate modernity?”. To answer this question, a diagnosis of depoliticization will be made in the context of the declarations of rights proclaimed in the revolutionary bourgeois ideology and inspired by the Enlightenment philosophy, then, it will be demonstrated how the depoliticization implies in the dissolution of judicial conflicts in merely legal conflicts, where the political dimension of the fight for rights is almost completely erased and, finally, it will be proposed a way of re-reading human rights discourses to include the active participation of the community in the political affirmation of these rights, as a condition for their realization and emancipation of social groups excluded by the traditional universalist logic, especially using Judith Butler's arguments on the notion of performativity and bodies in alliance.

**Keywords:** Human rights. Depoliticization. Performativity. Politics.

## SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO.....	11
2 – DIAGNÓSTICO DO PROBLEMA: A DESPOLITIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	13
<b>2.1 – As contribuições de Marx para a teoria e a crítica aos direitos humanos.....</b>	<b>19</b>
2.1.1 – A leitura de Cristoph Menke sobre Marx.....	24
<b>2.2 – As contribuições de Burke para a teoria e a crítica aos direitos humanos.....</b>	<b>27</b>
<b>2.3 – As contribuições de Hannah Arendt para a teoria crítica aos direitos humanos....</b>	<b>30</b>
2.3.1 – A leitura de Agamben sobre Hannah Arendt.....	40
3 – O DISCURSO JUDICIAL DOS DIREITOS HUMANOS E A DOMESTICAÇÃO DOS CONFLITOS SOCIAIS.....	44
<b>3.1 – O sujeito metafísico-liberal dos Direitos Humanos.....</b>	<b>45</b>
3.1.1 – A concepção moderna de liberdade.....	49
3.1.2 – A universalidade fictícia do discurso dos direitos.....	52
<b>3.2 – A tradução dos conflitos sociais para o mundo do direito.....</b>	<b>55</b>
3.2.1 – O exemplo de Dworkin em “Levando os direitos a sério”.....	56
3.2.2 – A ponderação na dogmática dos direitos fundamentais.....	63
4 – PARA ALÉM DE UM DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS: RECUPERANDO SUA DIMENSÃO POLÍTICA EMANCIPATÓRIA.....	66
<b>4.1 – O direito de aparecer como um enquadramento de coligação e performatividade</b>	<b>67</b>
<b>4.2 – O caráter corporificado da ação política e a releitura dos argumentos de Hannah Arendt.....</b>	<b>70</b>
4.2.1 – Existe luta política na “vida nua”?.....	77
4.2.2 – A dimensão política e corporificada dos direitos – a emancipação por meio da pluralidade de corpos em aliança.....	83

<b>4.3 – Performatividade por meio da linguagem: “Quem canta o Estado-nação?” e “Direitos humanos traduzidos em pretuguês”</b> .....	88
5 – CONCLUSÃO.....	95
6 – REFERÊNCIAS .....	97

## 1 – INTRODUÇÃO

As declarações de direitos do final do século XVIII, surgiram como um discurso voltado à emancipação e garantia da dignidade humana proteção do indivíduo em face do Estado. O surgimento dos chamados direitos humanos, assim, não obstante a complexidade da temática, está tradicionalmente atrelado a essas declarações, que aparecem como fruto de lutas políticas de caráter revolucionário em confronto ao antigo regime absolutista que se tinha na Europa na época.

Importante um alerta de antemão – o presente trabalho, a despeito das críticas levantadas e da correlação do discurso das declarações às consequências que despolitizam lutas sociais, não surge com o intuito de negar a relevância política e o marco civilizatório que elas representam. Fato é que não existe um único discurso de direitos humanos, de modo que o presente trabalho faz um recorte ao discurso da modernidade, resultado da proliferação dos ideais do iluminismo, com ênfase na razão do ser, na sua liberdade e individualidade.

O que se quer aqui é levantar críticas a respeito de uma promessa feita lá atrás que parece não ter se cumprido – a promessa emancipatória. E se levanta a hipótese de que tal promessa não fora cumprida precisamente pelo caráter despolitizante inerente ao discurso dos direitos humanos da modernidade.

Essa despolitização é denunciada, entre outros autores, por Marx, que argumenta que emancipação política não significa necessariamente emancipação humana e denuncia que as declarações de direitos acabam por emancipar o homem individual egoísta, separado da comunidade, por meio da utilização da figura fictícia do cidadão – supostamente social –, caracterizado pela abstração do sujeito de direitos (MARX, 2010).

Christoph Menke (2020) faz uma leitura da crítica marxista e com isso se propõe a investigar a função do direito para a reprodução do capitalismo e as potencialidades emancipatórias que possibilitam o surgimento de uma teoria crítica da sociedade.

Diferentemente de Marx, que estava interessado em explicar o porquê de as revoluções modernas subordinarem a sociedade política à esfera civil, Menke se propõe a denunciar como isso acontece, e como, partindo daí, é instituída uma ordem de igualdade meramente formal por meio dos direitos.

Mesmo Burke (1989), teórico essencialmente conservador, denuncia o caráter abstrato das declarações e a carência de um pano de fundo factual e efetivo para a aplicação dos direitos, e, assim, consegue também contribuir criticamente com o tema.

Hannah Arendt também contribui ao “diagnóstico” da despolitização, à medida em que está interessada no problema da aplicação prática do discurso dos direitos humanos e na sua capacidade de atender de modo efetivo às demandas sociais. Ao final da sua crítica, como veremos na presente pesquisa, Arendt proporá uma solução para esse problema através da redescoberta de uma dimensão necessariamente política aos direitos (BUTLER, SPIVAK, 2018).

Uma vez evidenciado e diagnosticado o problema da despolitização, num aparato mais amplo, será analisado como essa despolitização ressoa como uma diminuição ou dissolução dos conflitos essencialmente sociais para conflitos meramente jurídicos.

O sujeito moderno converte-se na figura do sujeito de direitos. Ele só existe num mundo onde existe regulação normativa. Existe aí uma relação cíclica. Ao passo em que o homem, por ser dotado de razão, diferentemente dos demais seres, tem a plena capacidade de auto regulação através da norma. A norma é criada pelo homem. Ao mesmo tempo, o sujeito de direitos é produto dessa norma criada pelo homem – repleto de atributos que foram construídos pelo discurso da modernidade e, ao mesmo tempo, vazio de facticidade. É um sujeito metafísico abstrato, parte de um padrão universalista que é incapaz de alcançar, em sua definição, as mais variadas versões de pessoas que se tem no mundo real.

Esse caráter universal e abstrato dos direitos humanos, além de ser incapaz de realizar a promessa emancipatória, ainda opera em exclusão às minorias que não se encaixam nos padrões de homogeneização estabelecidos.

A construção de uma concepção de liberdade que se atrela às normas prende o sujeito moderno à sua capacidade regulatória e o faz pensar que qualquer tipo de regulação e afirmação de direitos se exaure aí, no âmbito do jurídico. Mas não é. Se adentrarmos ao fundo da discussão, veremos que existe uma dimensão política que torna possível alguns assuntos chegarem ao judiciário e serem pacíficos, então, de regulação.

Exemplo disso é o *Caro Brown*, relatado por Ronald Dworkin (1999), a partir de uma perspectiva de exaltação do julgador e seus critérios de regulação do caso concreto. A lógica liberal empregada pela modernidade, que está refletida no discurso dos direitos humanos, despolitiza porque, ao retirar de cena a relevância das lutas sociais coletivas e atuação direta

na vida política, transfere para o âmbito do judiciário a responsabilidade última de resolver todos os conflitos sociais. Isso fica claro mesmo em “Levando o direito a sério” em que Dworkin estabelece que em última instância, os direitos fundamentais serão regulados e efetivados por uma instância governamental (DWORKIN, 2002).

Aqui se procura precisamente subverter essa concepção. Os direitos humanos, para efetiva utilização, devem possuir uma dimensão política. Devem ser reivindicados ativamente por grupos sociais, como defende Judith Butler (2020) em “Corpos em aliança”. Onde existe exclusão e precariedade, através da performatividade, é possível rumar a realização dos direitos.

## **2 – DIAGNÓSTICO DO PROBLEMA: A DESPOLITIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

A presente pesquisa está situada na lacuna entre a teoria e a prática dos direitos humanos, entre o que fora prometido lá atrás e o histórico estarrecedor de violações desde sua declaração no final do século XVIII<sup>1</sup>.

Esta pesquisa surge da inquietude em relação à promessa de emancipação pela razão e pela opressão e sujeição de minorias vivenciadas na prática. Estaríamos atentos aos impactos não emancipatórios do que fora declarado? Usufruir de liberdades e autonomias seria uma escolha por reivindicação de direitos supostamente inerentes à condição de ser humano?

Não se pretende, com tal inquietude, rumar à simples descrença ou negar a relevância do ganho civilizatório que foram as declarações de direitos humanos. Mas se pretende ir além

---

<sup>1</sup> O recorte que se faz na presente pesquisa e, portanto, as críticas que ora são levantadas, não podem ser entendidas jamais como uma denúncia aos direitos humanos em sentido amplo. Aqui leva-se em consideração o discurso dos direitos humanos que é tido como “dominante”, nas palavras de Fernanda Frizzo Bragato: “A teoria dominante dos direitos humanos assenta-se em duas concepções centrais amplamente influentes para a fundamentação destes direitos. Do ponto de vista histórico-geográfico, sustenta-se que os direitos humanos são direitos que nasceram das lutas políticas europeias e de suas respectivas reivindicações: parlamentarismo inglês, revolução francesa e independência americana. Na perspectiva filosófico-antropológica, são direitos resultantes da concepção de indivíduo racional e autossuficiente. Cada um destes pressupostos traz implicações para a construção da justificação prática e teórica dos direitos humanos que têm, desde as primeiras manifestações de reconhecimento legal desses direitos, motivado as mais diferentes críticas: realistas/reacionárias, marxistas, feministas e pós-coloniais” (BRAGATO, 2014, p. 201 e 202).

e tentar entender o porquê de a promessa emancipatória não se concretizar. Talvez não estejamos no caminho à emancipação. Então, qual caminho seguir?

O trajeto, mesmo que com alterações durante o percurso, não se dissocia dos caminhos pelos quais passou. Uma mudança de rumo não pretende negar os avanços dos passos já dados. Em outras palavras e trazendo para o contexto do que será adiante problematizado: as declarações de direitos humanos não são necessariamente ruins e também não são completamente boas e acabadas. Pelo menos é o que aqui se defende.

Costas Douzinas (2009) denuncia que, a despeito do triunfo político dos direitos humanos, sua jurisprudência tem oscilado entre ser laudatória e legitimadora e repetitiva e banal. O autor adverte que seu objetivo não é negar a procedência predominantemente liberal e as muitas realizações dos direitos humanos, que passaram a ser um componente importante da nossa paisagem filosófica e do nosso ambiente político.

Em sua obra, Costas Douzinas faz uma análise, a partir das perspectivas liberal e não-liberal, dos principais elementos formadores do conceito de direitos humanos: o ser humano, o sujeito, a pessoa jurídica, a liberdade e o direito.

Fato é que – e importante ter aqui como premissa – não existe um único discurso de direitos humanos. Vale dizer, a substância “direitos humanos” não se preenche só com as declarações de direitos do final do século XVIII. Assim, portanto e obviamente, a presente pesquisa não é um ataque aos direitos humanos, mas uma tentativa de demonstrar a existência de tensões e paradoxos no tocante às declarações dos direitos.<sup>2</sup>

Costas Douzinas, em sua obra, levanta questionamentos similares:

Contra este pano de fundo, é altamente contemporâneo se o estado de direitos humanos é o resultado de traços intrínsecos ou se é um desenvolvimento contingente que será superado na medida em que os poucos regimes canalhas do mundo vierem a aceitar os princípios da vida civilizada. De fato, tais perguntas são muitas vezes tratadas com incredulidade, quando não com franga hostilidade; para muitos, questionar os direitos humanos é tomar partido do que é inumano, anti-humano e do mal. Mas, se os direitos humanos se tornaram o mito realizado das sociedades pós-

---

<sup>2</sup> A respeito da visão ocidental e da tentativa de redução dos direitos humanos a um discurso universal e dominante, afirma Fernanda Frizzo Bragato: "A despeito da profunda complexidade da gênese e do desenvolvimento dos direitos humanos, que combinam desde direitos individuais a direitos coletivos e difusos, persiste um discurso em que a visão ocidental é predominante e, como tal, os vincula aos movimentos políticos e filosóficos produzidos no contexto europeu moderno. Trata-se não somente das lutas políticas inglesas, francesas e norte-americanas dos séculos XVII e XVIII, mas da tradição teórica racionalista da modernidade" (BRAGATO, 2014, p. 206).

modernas, a sua história exige que reavaliemos suas promessas longe da arrogância autossatisfeita dos Estados e dos apologistas liberais (DOUZINAS, 2009, p. 26)

Empiricamente falando, os direitos humanos foram a expressão de luta contra a repressão externa, em favor da auto realização e emancipação. Filosoficamente, a legitimação dessas lutas foi captada por um discurso da razão encontrada na promessa de progresso, que narra a história de modo linear e sempre em uma direção que inexoravelmente levaria à emancipação humana. E a ideia de história como progresso não é verossímil.

Costas Douzinas (2009, p. 25) afirma que “*no frigidus dos ovos, os direitos humanos foram transformados de um discurso de rebeldia e divergência em um discurso de legitimidade do Estado*”. O autor propõe uma reavaliação da tradição dos direitos humanos, diante da presente confusão entre triunfo e desastre. Para ele, a democracia e o Estado de direito tem sido cada vez mais utilizados para garantir que as forças econômicas e tecnológicas estejam a serviço de sua própria expansão contínua.

A inauguração simbólica dos direitos humanos está situada no contexto das declarações de direitos do final do século XVIII – os norte-americanos *Declaration of Independence* (1776) e *Bill Of Rights* (1791), e o francês *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (1789).<sup>3</sup> Após isso, os ideais revolucionários triunfaram no cenário mundial e também foram violados de formas atroz e sem precedentes (DOUZINAS, 2009, p. 99).

Os direitos humanos coloriram o mundo à imagem e semelhança do indivíduo e os princípios contidos nas declarações foram tão revolucionários na história das ideias quanto foram as revoluções na história da política (DOUZINAS, 2009, p. 99). Tais declarações protegem direitos similares: a liberdade religiosa e a liberdade de expressão, a segurança da pessoa, o devido processo legal e o pressuposto de inocência nos processos criminais.

Costas Douzinas (2009, p. 110) afirma que os “*direitos humanos são uma mentira do presente que pode ser parcialmente verificada no futuro*”. Para o autor, se as declarações inauguraram a modernidade, também deram início ao nacionalismo e todas as suas consequências: genocídios, conflitos étnicos e civis, purificação étnica, minorias, refugiados, apátridas.

---

<sup>3</sup> “(...) a teoria mais influente sobre a fundamentação dos direitos humanos combina fatos históricos e concepções antropológico-filosóficas próprias do contexto europeu moderno, o que sugere não apenas a ausência de contribuições para além das fronteiras do Ocidente, como propõe que os direitos humanos ostentam o ideário próprio de sua cultura (BRAGATO, 2014, p. 210).

Nesta seção, será evidenciado, com o auxílio, sobretudo, das críticas de Marx, Burke e Hannah Arendt, como o discurso dos direitos humanos (com as devidas ressalvas a respeito do recorte e de que tipo de discursos estão sendo questionados aqui) traz uma carga despolitizante que pode, em vez de rumar à emancipação, levar em direção à precariedade, exclusão e abandono.

Ressalta-se que veremos ao longo da pesquisa que a despolitização nunca se dá por completo. Em termos foucaultianos, nenhum tipo de dominação se dá por completo:

(...) os procedimentos dispersados heteromorfos e locais de poder são reajustados, reforçados, transformados por essas estratégias globais, e tudo isso com numerosos fenômenos de inércia, de intervalos, de resistências; que não se deve, portanto, pensar um fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os “dominantes” e, do outro, os “dominados”), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis a estratégias de conjunto. (FOUCAULT, 2006, p. 248)

Para Foucault, não existe poder sem resistência, e essa resistência é mais eficaz à medida em que se forma onde se exerce essa relação de poder. A resistência não vem necessariamente de fora das relações de poder, mas existe de uma forma mais intensa no interior dessas relações (NEVES, 2022).

Isso quer dizer que, se é verdade que o discurso ocidental dos direitos humanos contidos nas declarações burguesas do século XVIII são parte de um projeto político de dominação e servem ao homem burguês egoísta, como será exposto adiante, certo é que essa dominação nunca é completa. Existe sempre uma tensão e, portanto, existe sempre uma luta. Essa ideia será melhor desenvolvida na terceira seção deste trabalho.

Mas é importante ressaltar que o fato de existir uma tensão é que possibilita a existência e dá sentido ao presente trabalho, que age como denúncia e ao mesmo tempo esperança de uma ressignificação (que já está acontecendo) do discurso dos direitos humanos objeto da presente crítica.

O tema da despolitização em si não é um tema inaugural. Além de, como demonstrado ao longo do trabalho, a denúncia do caráter despolitizante dos direitos humanos ter sido denunciada por teóricos como Marx, Christoph Menke, Hannah Arendt, entre outros, existe na tradição acadêmica trabalhos que denunciam essa despolitização.

Por exemplo, Iago Checo Rondello (2021), em dissertação de Mestrado apresentada na faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, analisou

a participação da comunidade de assistência financeira internacional nos territórios palestinos ocupados da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, a partir dos “processos de paz” entre Israel e a Organização para a Libertação da Palestina (OLP).

O autor parte do debate teórico sobre neoliberalismo, e argumenta que os financiadores internacionais, através de projetos de desenvolvimento, incentivam uma série de transformações locais, em sintonia com as tendências neoliberais globais.

O caráter despolitizante nesse caso residiria no fato de que as transformações impulsionadas nesses territórios acabam por fomentar estruturas de dominação colonial que ali já existiam e se tornam mais fortes. Nas palavras do autor:

A transformação neoliberal do Estado, da sociedade e do indivíduo tem, como um de seus efeitos, a subsunção a lógicas econômicas de dimensões até então compreendidas como eminentemente políticas. No que tange ao Estado, as políticas de governo passam a ser apresentadas como eminentemente técnicas, fruto da aplicação de um conhecimento objetivo e, portanto, politicamente neutras. Em sintonia com tais mudanças, emerge uma nova gramática, vinda sobretudo da administração privada, para caracterizar a gestão pública e descarrega-la de sua dimensão propriamente política: como mencionado anteriormente, consolidam-se noções como “boa governança”, “melhores práticas” e *benchmarking* (RONDELLO, 2021, p. 36).

Em outra dissertação de Mestrado, apresentada na UNESP/UNICAMP/PUC-SP, em 2015, Laís Azeredo Alves trata especificamente da despolitização do imigrante, com foco na política migratória da Itália. Problematiza-se os processos de construção do imigrante como irregular, delinquente e ameaça ao Estado em suas esferas social, cultural, política e econômica.

A autora argumenta que, quando o indivíduo se encontra em situação irregular – por uma decisão política do Estado – passa a ser visto como inimigo e inserido na definição agambeniana de “homo sacer”. Sua existência se despolitizaria no momento em que a pessoa transforma-se em uma figura oposta ao do cidadão. Uma forma de vida marginalizada e sem acesso a direitos (ALVES, 2015). Nas palavras da autora:

Despolitiza-se o indivíduo quando se decide tratar sua possível situação de irregularidade, por exemplo, como uma questão técnica e sem embasamento político; quando compreende-se a situação superficialmente como um mero exercício de categorização; quando se ignora que são os mesmos grupos que sofrem com esse processo; e quando considera-se legítima a necessidade de marginalização e afastamento dos indesejados. O debate sobre o caráter despolitizador que o enquadramento nessas categorias possui leva à necessidade de se refletir sobre um

outro conceito que cria um interessante debate ou embate com os citados anteriormente: o de ameaça (ALVEZ, 2015, p. 26).

Mais um exemplo aqui citado é a dissertação de Mestrado de autoria da Erika Gomes Peixoto, apresentada em 2016 na Universidade Federal do Ceará. A autora também se apoia nos conceitos agambenianos de estado de exceção, vida nua, e sobretudo do termo *stasis* (guerra civil), fazendo uma leitura biopolítica da despolitização.

A *stasis* seria uma zona de indiscernibilidade situada entre a *oikos* e a *polis*, isto é, entre o público e o privado. Seria como um mecanismo onde o ambiente privado se excede no público e vice-versa. A autora argumenta que quando o ambiente público se excede no privado, se opera uma despolitização, à medida em que se deixa de priorizar o que é da esfera política e abre-se espaço para redução do indivíduo à sua existência na esfera privada (PEIXOTO, 2016).

Não se tem o intuito aqui de manifestar concordância ou juízo de valor quanto aos elementos depolitizantes citados nos exemplos acima. O que se pretende é evidenciar que o tema da despolitização em si possui relevância e é alvo de embates críticos no âmbito acadêmico.

Contudo, embora não se possa aqui citar todos os trabalhos e esgotar o que se tem escrito sobre o tema, elege-se os exemplos acima como representativos do tema, para demonstrar que a discussão da despolitização em grande parte dos trabalhos é de cunho essencialmente filosófico e/ou apoiada na concepção agambeniana de vida nua.

Como será visto ao longo das seções, a questão das lógicas liberal e neoliberal serão problematizadas também em algum nível como elementos que operam por trás da despolitização aqui denunciada, e oportunamente serão utilizadas também as contribuições críticas de Giorgio Agamben, sobretudo em relação à possível correspondência da figura do *homo sacer* como ser despolitizado e submetido a um estado de vida nua.

Mas também pretende-se ir além. Aqui, mais adiante, serão demonstrados de que forma se opera essa despolitização e as consequências para o âmbito jurídico. Como as instituições jurídicas operam e onde estão situadas, isto é, qual o papel desempenhado dessas instituições num ambiente conseqüente da despolitização – mais especificamente trazendo o problema despolitizante da redução dos conflitos sociais em conflitos essencialmente jurídicos. Além de ser levantada, ao final, possíveis alternativas para reconstrução da dimensão política no direito.

## 2.1 – As contribuições de Marx para a teoria e a crítica aos direitos humanos

É certo que o marxismo está, para muitos, essencialmente associado ao bloco comunista e à sua ideologia, sem correlação com os direitos humanos e suas aspirações. Fato é que Marx não necessariamente expressava uma oposição em relação aos direitos humanos, pelo contrário, em alguns de seus escritos políticos, Marx se demonstrou interessado no potencial dos direitos políticos e econômicos, ainda que a partir de certa distância crítica (DOUZINAS, 2007).

Merece especial atenção a sua análise crítica da Declaração Francesa, no ensaio “A questão judaica”. Nesse escrito é revelado, mais do que o problema da emancipação religiosa sobre a emancipação política, o problema da emancipação política em relação à emancipação humana. Não que a emancipação política tenha um papel pouco relevante, mas que esta não significa, para Marx, a emancipação humana em geral.

A Revolução Francesa, para Marx, teria dividido o espaço social unificado do feudalismo em um domínio político do Estado, face a uma sociedade civil essencialmente econômica. Ao mesmo tempo, teria sido estabelecida uma distinção entre os direitos do homem essencialmente egoísta e a figura emergente e ainda idealista do *cidadão* dotado de direitos humanos (DOUZINAS, 2007).

Neste ensaio, Marx parte das ponderações de Bruno Bauer sobre a questão judaica. Este afirma que, na Alemanha, ninguém é politicamente emancipado e que os alemães teriam que, na condição de alemães, trabalhar pela emancipação política do homem e, como homens, pela emancipação humana. Bauer dá à questão judaica um tratamento universal – questiona a relação entre religião e Estado através contradição entre o envolvimento religioso e a emancipação política (MARX, 2010).

Para Bauer, o Estado Cristão, por sua própria essência, não pode emancipar o judeu e, outrossim, o judeu por sua própria essência não poderia ser emancipado (MARX, 2010). Busca, então, resolver a questão através de uma premissa, que, para Marx, parece simplista e incompleta: o judeu deve ceder lugar ao cidadão e será cidadão, permanecendo cidadão *apesar* de ser judeu. Em outras palavras, os deveres religiosos dos judeus (e qualquer outra religião) deveriam ser tratados como questão privada. E o Estado, por outro lado, deveria abdicar de qualquer religião, de modo a retirar seu poder de excluir.

Nesses termos, o judeu renunciaria ao judaísmo, ao passo que o homem geral renunciaria à religião, ambos com vistas a se tornarem emancipados como *cidadão* (MARX, 2010).

Marx (2010) pondera que, de modo algum bastava que se analisasse as questões “quem deve emancipar?” e “quem deve ser emancipado?”. A crítica levantada por Bauer tinha uma terceira coisa a fazer, que deixou de lado – questionar “que tipo de emancipação se trata?”. O erro de Bauer recairia no fato de submeter suas críticas somente ao “Estado cristão” e não ao Estado como tal, e deixar de investigar a relação entre a emancipação política e a emancipação humana.

Ficar evidente, em Marx, que essas duas não se confundem, mesmo que a emancipação política venha acompanhada de declarações de direitos supostamente inerentes ao *homem* e ao *cidadão*. É precisamente nesse ponto que Marx dá norte à presente pesquisa e aos questionamentos ora levantados, ao evidenciar que a emancipação política não se confunde com emancipação como tal, completa e plena. Para Costas Douzinas:

(...) Hegel sabidamente alegou, durante seus anos em Jena, que ver Napoleão montado num cavalo era como ver a encarnação de um espírito. Marx discordou, a revolução, apesar das aparências, não completou o processo histórico. O universal e o particular, a humanidade e o mundo ainda estavam em oposição um ao outro. Embora, em teoria, o Estado fosse encarregado da tarefa de servir ao bem universal, na realidade, ele promovia os interesses da classe burguesa e o seu domínio sobre a sociedade civil. A Revolução Francesa teve sucesso na emancipação da economia capitalista politicamente; o que se fazia necessário agora era uma revolução social que promovesse a completa emancipação humana (DOUZINAS, 2007, p. 170).

Marx (2010) pontua que o Estado pode ter se emancipado da religião, ainda que a maioria das pessoas permaneça religiosa. Por outro lado, a maioria das pessoas não deixa de ser religiosa, apesar de dever ser religiosa apenas no âmbito privado. Ora, o comportamento do Estado para com a religião não é exatamente o comportamento das pessoas que compõem o Estado para com a religião? A dizer, o homem se liberta *politicamente* de uma limitação (a religião), através de um meio chamado Estado, colocando-o em contradição consigo mesmo.

A elevação política do homem através da religião compartilha de todos os defeitos e todas as vantagens de qualquer emancipação política, à medida em que utiliza o Estado como meio, e sendo o Estado uma abstração, esse meio, portanto, é fictício (MARX, 2010).

A religião, nesse caso, como qualquer outro elemento elevado à condição privada, não somente não é abolida através da política, como é elemento pressuposto da política. O

Estado político e sua universalidade só se torna efetivo em oposição a esses elementos que pretende excluir da ordem política, mas que são próprios do Estado – para Marx, é pela via de elementos privados que o Estado se constitui como universalidade.

No Estado, o homem equivale a um ente genérico, membro imaginário de uma soberania fictícia. No âmbito político, o homem é privado de sua vida individual real e preenchida como uma universalidade irreal – evidente, portanto, que a emancipação política do homem cidadão não é emancipação plena, primeiramente, porque acontece dentro de um cenário de abstração.

O sujeito dos direitos humanos perde sua identidade concreta, ao passo que todas as determinações humanas reais são “sacrificadas no altar do homem abstrato” (DOUZINAS, 2007, p. 171).

Marx eleva a problematização entre emancipação religiosa e emancipação política, à problematização da emancipação política e emancipação humana, ao constatar que a diferença entre o homem religioso e o cidadão é a mesma diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o cidadão. No entanto, sem deixar de reconhecer que a emancipação política representa de fato um grande progresso, à medida que constitui a forma definitiva de emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui.

Seguindo o exemplo da questão judaica, outra questão é levantada: mas se ao homem, na qualidade de judeu, for politicamente emancipado e elevado a nível de cidadão, ele poderia reivindicar e receber também os direitos humanos? Marx faz um recorte, do qual se compactua ao longo da presente pesquisa, em relação à que tipo de direitos humanos está tratando: os direitos humanos que assumem sua forma entre seus pretensos “descobridores” – os norte americanos e franceses.

Esses direitos humanos são divididos em políticos, denominados “direitos do cidadão” – acima analisados, constituídos através da participação na comunidade política e sistema estatal – e aqueles denominados “direitos do homem”, que são colocados de forma distinta aos direitos do cidadão.

E quem seria esse homem que é diferenciado do cidadão? Para Marx, seria ninguém mais, ninguém menos, que o membro da sociedade burguesa. Assim, os direitos do homem são aqueles do homem egoísta, separados do homem da comunidade, e assumem forma sob três categorias: liberdade, igualdade e segurança.

Douzinas (2007) afirma que o homem abstrato das declarações não possui história nem contexto, mas, ao mesmo tempo, seus direitos sustentam uma pessoa real. A emancipação irreal deságua numa regra concreta – a de que os direitos do homem, ao contrário dos direitos do cidadão, são os direitos do membro egoísta da sociedade burguesa, separado da comunidade.

A liberdade consiste no direito de fazer e promover tudo que não prejudique o outro. Ocorre que o limite dentro do qual cada um pode mover-se sem prejudicar o outro é, para Marx (2010, p. 49), “determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca”. Este direito à liberdade não se baseia na vinculação entre o homem com os demais homens – ao contrário, se baseia na separação entre um e outro, à medida em que faz com que cada homem veja no outro, não a realização, mas a restrição de sua própria liberdade.

A igualdade consiste em fazer valer a mesma lei para todos, quer esteja protegendo ou punindo. Por fim, a segurança, segundo Marx, é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia. A segurança é a asseguuração do egoísmo da sociedade burguesa, garantindo a cada um a conservação da sua pessoa, seu direito e sua propriedade.

Portanto, Marx conclui que, nenhum dos chamados direitos humanos – reitera-se, aqueles presentes nas declarações francesa e americana – transcende o homem egoísta, membro da sociedade burguesa, recolhido ao seu interesse privado, capricho privado e separado da comunidade.

A cidadania, a comunidade política, é rebaixada pelos emancipadores à condição de meio para realização dos assim chamados direitos humanos, e, portanto, o cidadão é declarado como serviçal do homem egoísta. O homem cidadão continua sendo uma ficção, sendo o homem *real* o homem burguês. A vida política passa a ser um simples meio, cujo fim é a sociedade burguesa.

O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem supostamente apolítico (contrário ao homem cidadão), necessariamente se apresenta como homem natural. Os direitos do homem se apresentam como direitos naturais, pois a atividade consciente se concentra no ato político.

A sociedade burguesa, segundo Marx, decompõe a vida burguesa em seus componentes sem submeter esses seus componentes à crítica. O homem egoísta é o resultado passivo da sociedade dissolvida e se coloca como objeto dado e, portanto, natural. A

revolução política encara a sociedade burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, do direito privado, sem qualquer fundamentação crítica adicional.

Sobre esse ponto, afirma Costas Douzinas:

A revolução proletária irá concretizar as aspirações dos direitos humanos ao negar não apenas sua forma moralista, mas também seu conteúdo idealista, exemplificados pelo homem abstrato e isolado. A negação combinada de conteúdo e forma, no comunismo, atribuirá aos direitos fundamentais o seu verdadeiro significado e introduzirá a liberdade e a igualdade verdadeiras a um novo homem socializado. A liberdade deixará de ser negativa e defensiva, uma fronteira e um limite separado do Eu e do outro, transformando-se em uma força positiva de cada um em união com os outros. A igualdade não mais significará a comparação abstrata de indivíduos privados, mas a participação católica e integral em uma comunidade forte. A propriedade deixará de ser uma limitação de cada pessoa a um quinhão de riqueza e à exclusão de todas as outras e se tornará comum. A liberdade e a igualdade verdadeiras consideram a pessoa concreta na comunidade, abandonam as várias definições formais de justiça e distribuição e inscrevem em suas faixas o princípio “de cada um conforme sua capacidade, para cada um conforme suas necessidades”. A Revolução Francesa, por outro lado, consagrou o direito a manter a propriedade e a praticar a religião e, dessa maneira, as precondições capitalistas da exploração e da opressão foram ideologicamente revertidas no discurso dos direitos e foram fraudulentamente apresentados como liberdades (DOUZINAS, 2007, p. 173).

Por esta razão, os direitos humanos à que se referem a Declaração Francesa são uma forma de naturalização dos pressupostos da sociedade burguesa.

Costas Douzinas (2007), ao discorrer sobre a crítica de Marx, afirma que transformar propriedade e religião em instituições sociais que se situam dentro da esfera privada e “protege-las” da intervenção do Estado, por meio da ação dos direitos, torna a própria propriedade privada e religião mais eficazes e resguarda melhor seu domínio do que a configuração social que se tinha na era medieval.

Sob essa perspectiva, o principal objetivo dos direitos humanos seria remover a política da sociedade privada e despolitizar a economia. A despeito da separação entre Estado e vida privada apresentar o Estado como politicamente dominante, é na sociedade capitalista que o verdadeiro poder (econômico) estaria residido. E sob essa perspectiva, portanto, os direitos humanos seriam reais e eficazes, só que com alcance e objetivo distinto do que se apresenta (DOUZINAS, 2007).

Marx conclui que a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real recuperar para si o cidadão abstrato e se tornar-se ente genérico na qualidade de homem individual. Quando o homem reconhecer e organizar suas forças

próprias como forças sociais, não separando mais de si mesmo a força social na forma de força política (MARX, 2010).

### 2.1.1 – A leitura de Cristoph Menke sobre Marx

Um autor contemporâneo que dialoga com a crítica marxista ao discurso da igualdade dos direitos é Christoph Menke. O autor é adepto da tradição da Teoria Crítica, mas com incursões no pensamento francês da segunda metade do século XX. É leitor de Adorno e Derridá, e possui uma vasta obra nos domínios da filosofia política e da estética (REZENDE, 2016).

Em “Crítica dos Direitos”, Menke está interessado em investigar “tanto a função do direito para reprodução do capitalismo, quanto as potencialidades emancipatórias que permitem à forma jurídica dar fôlego ao projeto de uma teoria crítica da sociedade” (REZENDE, Gabriel, 2021, p. 58).

Menke parte da crítica que Marx faz em “Sobre a questão judaica”, quando este afirma que as revoluções burguesas tem um caráter esquizógeno que dissocia o homem (enquanto indivíduo egoísta) do cidadão (membro de uma sociedade política). Para o autor, o interesse da reflexão de Marx não está tanto no caráter afirmativo de sua tese, mas na hesitação do próprio enigma/paradoxo – para o qual a obra “Crítica dos direitos” pretende formular uma resposta (REZENDE, 2021).

Christoph Menke (2020) afirma que as revoluções burguesas do século XVIII consistem em declarações que expressam direitos iguais, frente aos regimes de dominação tradicional que eram sustentados na desigualdade. Do ponto de vista de tais declarações, “igualdade” e “direitos iguais” expressavam a mesma coisa, contudo, o autor afirma que são coisas diferentes. Igualdade, assim, não significaria efetiva fruição de direitos. A igualdade de direitos seria uma determinação muito mais formal, pautada numa decisão de dar à igualdade a forma de direitos.

Menke (2020) preceitua que, para Marx, a declaração de direitos é um ato político – é, na verdade o ato político – pelo qual a comunidade política cria a si mesma, em oposição às formas tradicionais de poder. Só que essa declaração seria, ao mesmo tempo, uma degradação política – eis o paradoxo.

Explica-se: os direitos são politicamente declarados, para empoderar seres apolíticos (egoístas) da sociedade civil. Com efeito, a declaração de direitos, ao mesmo tempo atua como um elemento politizante, – que cria uma comunidade política em oposição aos regimes tradicionais – e como elemento despolitizante<sup>4</sup>, à medida em que se resume a um meio para empoderar o homem egoísta e apolítico da sociedade burguesa!

Menke (2020) explica que a declaração de direitos situa a comunidade política (seu conteúdo e finalidade declarados) a serviço de um homem egoísta separado de seus semelhantes e de sua comunidade. O paradoxo das declarações burguesas é, portanto, o fato de ser um ato político que empodera seres humanos apolíticos, em seus interesses egoísticos, e acaba por tornar-se uma “desautorização política a si mesma”, a política da despolitização.

Christoph Menke (2020) defende que não se pode compreender o conteúdo, objetivos e efeitos das declarações de direitos sem entender como esta funciona. Para o autor, a forma dos direitos vem antes do seu conteúdo e objetivos, precisamente porque essa forma não é neutra – é preciso entender sua intencionalidade.

O enigma da revolução burguesa, para Marx, consiste em entender *como* ela rebaixa a política por meio da declaração de direitos. Os direitos iguais declarados no contexto da Revolução Francesa seriam o mecanismo decisivo para produzir politicamente a sociedade civil e, assim, a compreensão desse mecanismo levaria à solução do enigma das declarações burguesas. Menke opta por buscar a solução por outro caminho (MENKE, 2020).

Gabriel Rezende (2021) explica que, para Menke, o caráter enigmático da questão levantada por Marx não está na explicação causal da subordinação do público ao privado. Não está no *porquê*, mas em *como* a revolução subordina a sociedade política à sociedade civil (não-política). Em *como* é instituída uma ordem de igualdade essencialmente formal por meio dos direitos.

---

<sup>4</sup> Importante ressaltar que a despolitização nunca é completa. A despeito de se estar levantando nesta seção o problema da despolitização, é preciso mencionar aqui que sempre existe uma tensão. Ainda nesse primeiro capítulo, será abordado rapidamente o conceito de “vida nua” de Giorgio Agamben e a relação com os argumentos de Hannah Arendt sobre os refugiados, com vistas a destacar um ambiente em que pessoas foram retiradas da esfera de aparecimento político. Mas essa retirada, reitera-se, nunca e jamais será completa. Mais adiante, com Butler, a permanência dessa tensão ficará ainda mais evidente a partir da ideia de precariedade e das lutas políticas que surgem a partir desse ambiente onde foi negado às pessoas o “direito a ter direitos”, em termos arendtianos. Butler passa a ideia de que mesmo na vida nua existe ainda luta e existe ainda política, porque nunca ninguém será meramente um corpo vivo, eis que a política também é corporificada. Por enquanto, frisa-se apenas que a tensão sempre existe e que a despolitização nunca é completa.

Ter um direito significa, para Menke, ter uma reivindicação justificada. No contexto da declaração de direitos humanos, essa reivindicação justificada só poderia ser uma reivindicação como *igual*, que *pressupõe* o direito de reivindicar a todos. Para Marx, e essa é a característica básica do mecanismo dos direitos dos burgueses. Menke entende esse mecanismo como a naturalização do social, com a transformação em algo pressuposto e dado, que acaba se tornando o próprio conteúdo das reivindicações legais (MENKE, 2020).

A partir da contribuição de Marx à crítica dos direitos, é possível constatar que as revoluções burguesas, a comunidade política que surge a partir dela e mesmo o direito, possuem como pano de fundo um tipo de legitimidade que depende do influxo do *não-direito*, isto é, da manifestação hierarquicamente superior e protegida das liberdades individuais (REZENDE, 2021).

Os direitos de igualdades contidos nas declarações de direitos humanos, seguindo essa lógica, seriam um novo tipo de mecanismo normativo, que combina normatividade e facticidade. Isto é, são normativas porque regulam o direito de igualdade, mas, ao garanti-la, pressupõem condições factuais que não estão situadas na governança política.

A normatividade desses direitos implica na criação de uma pré e extra facticidade e o resultado disso é a criação de uma sociedade civil que num mesmo ato é degradada em administração pessoal que incumbe a cada indivíduo, no exercício de sua liberdade e na restrição de sua individualidade.

Gabriel Rezende (2021) afirma que, em “Crítica dos Direitos”, é desenhada uma autorreflexão com o próprio direito moderno. O direito autorreflexivo, para o autor, é aquele que reflete sobre as distinções entre o direito e o não-direito, como uma operação do próprio sistema jurídico. Isso significa dizer que um sistema jurídico que se torna reflexivo deve, de forma necessária, realizar sua base material. Rezende conclui que, por essa razão, a categoria central da modernidade seria o direito subjetivo.

Eis o paradoxo da autorreflexão: o direito moderno é entendido, a partir das reflexões de Gabriel Rezende (2021), como “*o direito que protege o não-direito*”, à medida em que protege a busca de vantagens individuais empreendida pelo homem, sendo essa busca externa ao sistema jurídico.

Sobre esse ponto, merece transcrição as palavras de Gabriel Rezende:

O valor modal deôntico por excelência deste direito moderno é a permissão. Menke utilizará, em verdade, duas palavras para descrever este processo de evolução do

direito que toma sua forma dominante com as revoluções liberais. Por um lado, o termo “Ermöglichung” poderia ser traduzido como empoderamento – o que lembra a noção hohfeldiana de power (HOHFELD, 2016) –, significando que o indivíduo vê para si criado um poder de construir (alterar) a ordem jurídica de acordo com sua vontade. Por outro lado, com maior ênfase numa espécie de governabilidade dos direitos, a “Erlaubnis” é a permissão, e diz respeito a uma autorização de perseguir os interesses próprios segundo um arbítrio individual. O elemento vontade, uma vez mais, é irreduzível, mas aqui em um sentido diverso daquele empregado por Habermas. A forma jurídica, de acordo com o autor de *Crítica dos direitos*, é reprodução da diferença entre direito e vontade como operação interna do direito (REZENDE, 2021, p. 70).

Assim, o que Menke denomina como legalização, consiste, em verdade, no processo segundo o qual a ordem jurídica empodera e autoriza comandos que vêm do âmbito externo a ela mesma. O está em jogo é a autorização de um poder que emprega os meios necessários para realizar vontades egoísticas (REZENDE, 2021).

## **2.2 – As contribuições de Burke para a teoria e a crítica aos direitos humanos**

Para Costas Douzinas (2007), se, por um lado, as declarações do século XVIII constituem a base do discurso dos direitos, as reflexões de Marx e Burke a respeito da Revolução Francesa constituiriam base da crítica desse discurso.

O ensaio de Burke, intitulado “Reflexões sobre a Revolução em França”, publicado em novembro de 1790, teria sido a primeira crítica fundamentada à teoria dos direitos do homem. Douzinas (2007) alerta, no entanto, que muitas de suas previsões tornaram-se obsoletas atualmente, e algumas disposições, como os elogios à antiga ordem, repleta de deferência ao monarca e à aristocracia, ou proclamação da superioridade natural das instituições, chegam a soar absurdas nos tempos de hoje.

As críticas de Burke são voltadas às mudanças históricas e rupturas políticas frente às tradições da sociedade do antigo regime (BURKE, 1989). As críticas são voltadas diretamente para a Revolução Francesa como um todo e todas as rupturas decorrentes desta – o que obviamente não é o que se pretende aqui.

Burke afirma que o homem, na condição de ser humano biológico, não é detentor de quaisquer direitos e muito menos em se tratando de direitos universais, eis que não existe uma única regra de uma mesma ordem a reger o direito de todos os povos, capaz de alcançar a todas as peculiaridades de cada um (BURKE, 1989).

É curioso que a maioria das críticas dos direitos hoje advém da esquerda política, e não se costuma utilizar pensadores de ideias conservadoras. E onde estaria situada, então, a tal crítica fundamentada que Douzinas (2007) considera inaugural em relação às críticas dos direitos do homem, entre os ideais conservadores de Burke? Para o autor, há algo de perene relevância na crítica de Burke aos “falsos direitos desses teóricos”.

Douzinas (2007) afirma que críticos feministas e comunitaristas, por exemplo, compartilham da objeção de Burke ao caráter abstrato e indeterminado do discurso dos direitos, embora não concordem com sua política. É nesse sentido que a presente pesquisa, com as devidas ressalvas, se utilizará das críticas de Burke no tocante ao discurso dos direitos humanos.

A principal crítica de Burke citada por Douzinas seria em relação ao caráter abstrato e idealista do discurso dos direitos. Para Burke, a Revolução Francesa foi a liderada por filósofos que acreditavam que a razão humana, sem o auxílio da história e da vivência prática, poderia criar instituições estáveis e legítimas. Ledo engano.

Os defensores dos direitos seguiram uma espécie de política metafísica, e suas prescrições e receitas filosóficas, somadas com sua pretensão de universalidade, teriam sido sua maior tolice. Burke defende que a prática política difere totalmente da especulação teórica. A dizer, enquanto a prática política se preocupa com o que é mutável e particular, a especulação teórica preocupa-se com o universal e imutável.

Acontece que não existe um cenário imutável para a política. Ela acontece aqui e agora, num contexto mutável e cheio de acasos e guinadas, que faz com que instrumentos políticos e seus métodos sejam vez ou outra deixados de lado, para dar lugar a outros que melhor se encaixam no novo contexto. As circunstâncias é que dão aos princípios políticos as suas cores, faces e efeitos (DOUZINAS, 2007).

A abstração é necessária, se a grande finalidade dos direitos é ser coerente diante das grandes diferenças existentes entre as pessoas e lugares. Quanto mais “metafísicamente” verdadeira e clara a formulação dos direitos, maior o alcance dos seus discursos. Contudo, maior também será tua inutilidade política. É que o ponto de vista do absoluto e universal cega o político frente às circunstâncias particulares. Torna-o, portanto, incapaz de governar para além do mundo das ideias.

Burke se refere aos filósofos pensadores da Revolução Francesa como “*geometristas morais*” que constróem, a pretexto de um discurso racional, “*constituições geométricas e*

*aritméticas*”, cuja simplicidade e clareza de seus ideais não dão conta da complexidade e caos da vida concreta (DOUZINAS, 2007, p. 165).

O discurso dos direitos humanos, assim, não seria apenas cognitivamente equivocado em sua concepção, mas também moralmente equivocado em sua aplicação. Aliás, Burke questionava mais a aplicação dos direitos do que os direitos em si. Afirmava que o racionalismo desse discurso deixa sua formulação tão abstrata a ponto de não o tornar factível, e busca, precisamente, evidenciar a importância da dimensão política para a efetivação dos direitos (DOUZINAS, 2007).

Para elucidar a importância da dimensão política e factível dos direitos, Burke utiliza como exemplo as vítimas de catástrofes naturais ou guerras, e afirma que não haveria insulto maior do que dizer a essas vítimas que, de acordo com um importante tratado internacional, elas tem direito à paz, alimentação, atendimento médico e fim dos maus tratos. Os direitos humanos, diante desse cenário, entraria como uma espécie de falso alívio frente às dores e injustiças (DOUZINAS, 2007).

A segunda principal crítica de Burke é em relação à natureza abstrata do sujeito dos direitos humanos. O homem sem determinação das declarações seria uma pessoa inexistente, ao passo que a natureza humana é socialmente determinada, conforme cada tipo de sociedade – assim, a humanidade comum anunciada nas declarações é imaginária. Os únicos direitos eficazes seriam criados por uma história, tradição e cultura particulares.

Nesse ponto, a crítica de Burke se assemelha à de Marx quando este difere o indivíduo *vivo* do cidadão (indivíduo político e abstrato). O homem cidadão, para Marx, seria apenas uma ficção, cuja abstração consiste em meio à realização do homem real, que, para ele, seria o homem burguês, como melhor se abordará em tópico específico.

A diferença seria que – além da clara divergência política entre os dois filósofos, notadamente –, enquanto Burke se preocupa mais em denunciar a inaplicabilidade do discurso dos direitos, diante da sua abstração, confrontada com a necessidade de se observar as circunstâncias, contexto social e os diversos tipos de pessoas, Marx vai denunciar que essa abstração do homem em cidadão existe para servir como meio a um fim específico: para a realização do homem burguês individualista.

Este homem egoísta será produto da sociedade dissolvida em abstração e se colocará como objeto dado, diante de uma abstração que é, ironicamente, construída pelos pensadores desses discursos.

O recurso pragmático do argumento de Burke é aqui colocado não para defender a historicidade dos direitos, mas opera como um necessário contraste que leva a repensar a relação entre direito, natureza e política na sociedade moderna.

Os argumentos de Burke foram utilizados inclusive por Hannah Arendt, ao dispor sobre formulação abstrata e universal dos Direitos do Homem. Contudo, a filósofa não o fez com vistas a defender as peculiaridades históricas relacionadas ao contexto local de cada organização social, tampouco com vistas a defender o princípio da soberania estatal com base na territorialidade e nacionalidade (DUARTE, 2020).

Nesse sentido, afirma André Duarte sobre a menção de Hannah Arendt às críticas levantadas por Burke:

Entretanto, o que lhe importava não era a defesa dos valores e tradições históricos como fundamento da atribuição, validade e garantia dos direitos, nem tampouco argumentar que somente poderia haver direitos nacionais resguardados por estados-nação soberanos. Sobretudo, não se tratava de retomar a defesa da tese acerca de um vínculo indissolúvel entre estado, nação e direito, uma vez que Arendt estava ciente das limitações inerentes ao sistema do estado-nacional, demonstradas, cabalmente, com a ruptura da estrutura social, política e econômica dos estados-nacionais, em meio às agruras da crise econômica do entre guerras e, mais ainda, durante os anos de dominação totalitária e sua política de extermínio em escala de massas (BURKE, 2020, p.7)

A crítica de Burke serviu para Hannah Arendt como uma necessária reflexão sobre a artificialidade do discurso dos direitos, frente à nova realidade constatada, daqueles que se encontravam expulsos de toda comunidade política (DUARTE, 2020). Com essa mesma finalidade é que se utiliza dos pensamentos de Burke na presente seção.

### **2.3 – As contribuições de Hannah Arendt para a teoria crítica aos direitos humanos**

Pode causar estranheza a utilização de um teórico de esquerda (Marx), num primeiro momento, a utilização de um teórico conservador, num segundo momento (Burke) e de Hannah Arendt, num terceiro momento, como aparato teórico de uma mesma seção da mesma pesquisa. Mas, explica-se: a utilização dessas três frentes justifica-se pelo fato de que todas se propõem a diagnosticar o problema da inefetividade da declaração dos direitos humanos. Assim como todas evidenciam a necessidade de uma dimensão política que possibilite a

realização prática dos direitos, para além de um discurso vazio sobre um homem distante e abstrato.

Arendt está, de certa maneira, interessada no problema do discurso dos direitos humanos na prática e se ele de fato tem sido eficaz ou se é capaz de proteger efetivamente alguém. Em seu texto “Declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, a filósofa indica que o discurso dos direitos humanos não tem força na prática. “Você não pode enunciá-lo. E se você pudesse enunciá-lo, sua enunciação não poderia ser eficaz. Por isso, a voz que predomina na primeira parte do ensaio é sardônica, cética e desiludida” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 48).

Na segunda metade do texto, Arendt altera seu tom de desilusão para um tom declarativo – ela busca redeclarar os direitos do homem através de um discurso que ela considera *politicamente* eficaz (BUTLER, SPIVAK, 2018). A sua contribuição, portanto, perpassa tanto pela crítica quanto por uma proposta de solução através da redescoberta de uma dimensão necessariamente política para a realização dos direitos.

André Duarte (2020, p. 1) justifica a relevância das contribuições de Hannah Arendt em seu texto “Direito a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler”, em tom cirúrgico, cujas palavras merecem transcrição e cujos argumentos ora são subscritos, sem acréscimos nem subtrações:

Há pensadores/as políticos/as cuja genialidade teórica se caracteriza pela construção de obras baseadas numa sólida e sistemática arquitetura, no interior da qual conceitos bem-fundados se encadeiam de maneira a construir o universo normativo a partir do qual julgamos e avaliamos as situações políticas concretas do mundo. Jürgen Habermas, John Rawls, mas também Norberto Bobbio seriam autores exemplares a esse respeito, como tantos outros mais. Mas também há pensadores/as cuja marca genial se manifesta a partir de noções e intuições poderosas, nem sempre suficientemente exploradas ou explicitadas, frequentemente desprovidas de fundamentos seguros, mas que, entretanto, dão muito que pensar. Tais pensadores/as são aqueles/as que, subitamente, num canto de página ou no decorrer de uma entrevista, nos apresentam uma noção cujo brilho luminoso nos impele a refletir sobre determinado assunto a partir de uma perspectiva teórica outra. A genialidade sutil de tais pensadores/as reside não apenas no conjunto de sua obra, mas também se manifesta em noções que, a despeito de aparecerem apenas esporadicamente em seus textos, destacam-se no conjunto de sua reflexão e acabam por inspirar debates e discussões que em muito transcendem o contexto teórico imediato ao qual tais noções se encontravam vinculadas. Tais pensadores/as são capazes de provocar o pensamento alheio, isto é, são aqueles/as que nos convidam a pensar junto a eles/as, a preencher com nosso pensamento as lacunas e os silêncios de suas próprias formulações, quando não nos incitam a pensar para além deles/as e até mesmo contra eles/as (DUARTE, 2020, p. 1).

Hannah Arendt afirma que a Primeira Guerra Mundial provocou uma explosão que gerou uma reação em cadeia que até hoje ninguém conseguiu estancar. A comunidade dos países europeus foi dilacerada de uma forma que nenhuma antes havia sido, através da inflação, desemprego – que não alcançou apenas a classe trabalhadora, mas nações inteiras –, as guerras civis e a consequente migração de grupos de pessoas que não eram bem-vindas em lugar algum.

Essas pessoas, uma vez fora dos seus países de origem, perdiam não apenas seus lares. Ao se tornarem apátridas, perdiam todos os seus direitos, que estavam intimamente ligados à nacionalidade, inclusive os direitos humanos.

A autora cita dois grupos de vítimas no contexto pós Primeira Guerra Mundial, cujo sofrimento teria sido diferente de todos os demais grupos – sua situação era pior que a da classe média despossada, os desempregados e todos aqueles que o contexto econômico abalado teria lhes privado das suas propriedades e mesmo da possibilidade de trabalhar – porque eles haviam perdido mesmo os direitos que eram tidos como inalienáveis, isto é, os direitos humanos. Esses dois grupos de vítimas seriam os apátridas e as minorias.

Ambos os grupos evidenciavam o quanto os direitos humanos estão intimamente ligados e mesmo dependentes da condição de cidadão. A partir do momento que não se passa mais a dispor de um governo que os represente e os proteja, os grupos de pessoas (apátridas e minorias) passam a ser forçados a viver sob as leis de exceção e Tratado de Minorias – ambos tipos pseudo normativos que nunca foram reconhecidos como lei em país nenhum!

Sobre as minorias, Hannah Arendt denuncia que o sistema europeu de Estados-nações sofria uma tensão interna provocada pela existência e negação dos grupos de minorias. Era de se colocar em dúvida a prudência de estender uma forma de governo a áreas que não possuíam as condições básicas para o surgimento dos Estados-nação, quais sejam, a homogeneidade da população e a fixação ao solo.

A criação de Estados-nação pelo método dos Tratados de Paz resultou na aglutinação, num só Estado, de vários povos de etnias e culturas diferentes. A alguns povos eram outorgados o *status* de “estatais” e lhes eram confiados o governo. Foi erroneamente suposto que os demais povos, não estatais, simplesmente viessem a ser parceiros ao governo – o que, por óbvio, não aconteceu. Aos povos não estatais e não parceiros aos povos estatais foi criada a categoria de minoria, ao passo que cabia aos Estados regulamentar (e impor) normas especiais destinadas a esses povos minoritários.

Acertadamente, os Tratados de Paz foram considerados fruto de um jogo arbitrário que dava poderes para uns em detrimento de outros. A tensão resultante dos tratados de paz era óbvia, mesmo porque seria impossível ignorar milhões de europeus cuja tradição política fora sistematicamente negada. Fato é que a Europa dispunha de um sistema que nunca levou em conta a necessidade de aproximadamente 30% de sua população, que era oficialmente reconhecida como exceção a ser especialmente protegida por tratados de minorias – e frisa-se que mesmo os tratados de minorias protegiam apenas parte das nacionalidades cujo número era expressivo em pelo menos dois Estados-nação, deixando à margem todas as outras minorias concentradas em um só Estado e sem governo próprio.

Impossível, pois, não correlacionar o gozo dos direitos humanos à condição de cidadão. Alcançava-se o *status* de detentor de direitos humanos a partir do momento que se era pertencente a uma nacionalidade. Essa constatação impulsionou as tensões internas nos Estados, na forma de guerras civis e movimentos separatistas.

A esse respeito, afirma Hannah Arendt:

O pior aspecto dessa situação não era o fato de que se tornava natural às nacionalidades serem desleais com o governo que lhes fora imposto, e aos governos oprimirem suas nacionalidades do modo mais eficiente possível, e sim que a população nacionalmente frustrada estava firmemente convencida — como, aliás, todo o mundo — de que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos. Essa convicção, baseada no conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados das Minorias».os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam (ARENDR, 1989, p. 304).

Os Tratados de Paz traziam à luz aquilo que era até então implícito no sistema de Estados-nação: somente os “nacionais” poderiam ser cidadãos, e somente os cidadãos poderiam gozar de proteção legal pelo discurso dos direitos humanos. Os não-cidadãos, não-estatais, precisariam fatalmente de alguma lei de exceção, pelo menos até que fossem completamente assimilados ao – ou aniquilados pelo – Estado-nação ao qual formalmente pertenciam.

Já em relação aos apátridas, Hannah Arendt afirma que essa condição chega a ser mais profunda em consequências do que a condição de minoria. A autora afirma que os

apátridas são um grupo sintomático do cenário pós Segunda Guerra Mundial, constituído por pessoas sem Estado. Um grupo em contínuo crescimento e cuja posição legal fora aplicada também aos refugiados, expulsos dos seus respectivos países após um movimento de desnacionalização por parte dos governos vitoriosos.

Hannah Arendt (1989, p. 312) chama atenção para o paradoxo entre a afirmação de direitos humanos inalienáveis – desfrutados, em verdade, pelos cidadãos de países “civilizados” – e a situação de grupos de pessoas sem direito algum:

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar "inalienáveis" os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamente — que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas — tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos ‘deslocados de guerra. (ARENDR, 1989, p. 312).

A autora segue afirmando que “o primeiro grave dano causado aos Estados-nações pela chegada de centenas de milhares de apátridas foi a abolição tácita do seu direito de asilo” (1989, p. 313). Esse direito era símbolo dos direitos do homem na esfera das relações internacionais e tinha o objetivo de proteger o refugiado, bem como a área que o acolhia, contra situações excepcionais que o colocasse fora do seu âmbito legal nacional de proteção. Esse direito fora excluído das leis escritas dos Estados e dos acordos internacionais, e foi ignorado mesmo pelo Pacto da Liga das Nações, que nem ao menos o mencionou.

As medidas de repatriação também não obtiveram êxito. Isto porque nem o país de origem nem qualquer outro concordava em receber os grupos de pessoas apátridas. Um homem sem Estado era quase uma anomalia para a qual não havia uma norma regulatória. Sendo assim, os apátridas acabavam por ficar a mercê da polícia, que, por sua vez, comumente adotava medidas ilegais no intuito de diminuir o número de pessoas “indesejadas” no país. Para Hannah Arendt, o Estado insistia em seu direito de expulsão e, em decorrência da condição de ilegalidade dos apátridas, era “forçado” a cometer atos manifestamente ilegais.

A solução ideal para esses casos parecia ser a repatriação do apátrida em relação ao seu país de origem. Mas essa medida somente funcionada em baixa escala e normalmente entre países vizinhos. Só que essa remessa do apátrida normalmente era realizada de forma forçada, o que fazia eclodir conflito entre policiais fronteiriços. Além disso, a suposta

repatriação, já que não era bem-vinda, resultava na entrada ilegal do apátrida em seu país de origem, o que fez crescer o número de sentenças e prisões desse grupo.

Outra alternativa seria a naturalização, que também não logrou êxito, quando foi preciso atender aos pedidos de naturalização em massa – nenhum serviço público europeu estava em condições de lidar com esse tipo de situação. E pior, o cenário de instabilidade e insegurança fez com que, ao invés de naturalizar pelo menos parte do grupo recém-chegado, os países começassem a cancelar as naturalizações concedidas no passado (ARENDDT, 1989). O cancelamento das naturalizações resultou em perda do último fio de esperança que os refugiados tinham em relação à possibilidade de desfrutarem de uma vida minimamente normal.

O apátrida, sem direito de trabalhar e de ter um lugar para morar, acabava por viver constantemente em transgressão à lei – mesmo pela sua condição ilegal no país – e estava sujeito a ir para a cadeia sem sequer ter cometido algum crime. Hannah Arendt (1989) afirma que, uma vez que o apátrida constituía uma anomalia sem regulamentação legal, era melhor que se convertesse em uma anomalia que ao menos possuía alguma regulação: o criminoso. Nas palavras da autora:

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato — importante — é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento da sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável (ARENDDT, 1989, p. 320).

É assustador concluir que, ao quebrar o vínculo tido entre o homem e o Estado que o torna cidadão, é preferível a condição de criminoso, para a qual ao menos existe um tratamento regulado por lei. O que se busca aqui é, com a ajuda dos filósofos que embasam

essa seção da pesquisa, é identificar o elemento despolitizante dentro do conjunto proclamado de direitos humanos.

As declarações de direitos humanos traziam a carga simbólica que doravante o homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, seria a fonte da lei. A partir delas, o homem se libertava de toda espécie de tutela. Era como o prenúncio de que já havia atingido a maioria, independentemente dos privilégios que a história havia concedido a certos setores sociais e a certas nações (ARENDRT, 2012, p. 324).

Mas fato é que as declarações continham alguns paradoxos. Primeiro podemos atentar ao fato de que elas se referem a direitos do “homem”, inerentes à condição humana, mas qual o fundamento legitimador desses direitos nesse contexto senão o próprio ato de declaração?

Um segundo paradoxo consiste no fato de que a lei da liberdade era essencialmente a lei da coerção – ora, os únicos limites possíveis ao indivíduo, supostamente livre por natureza, poderiam advir de leis positivas que, desde que pré-determinadas, poderiam restringir e moldar a liberdade individual.

Costas Douzinas (2009, p. 106) vai afirmar que as declarações *constroem* uma nova república a pretexto de revela-la ou descrevê-la, constituindo afirmações performativas disfarçadas de constativas. O texto das declarações age sobre o mundo e o transforma.

O terceiro paradoxo é o manifesto contraste existente entre homem e cidadão – e, mais adiante, entre cidadãos e estrangeiros, entre homens e mulheres, escravos, negros e outros povos aos quais os direitos políticos ainda no cenário revolucionário lhes serão negados.

Hannah Arendt (2012, p. 324) também denuncia a diferenciação entre homem e cidadão e o paradoxo inerente às declarações de direitos humanos. A filósofa destaca a relevância que as declarações tiveram na história e na política, e a proteção necessária que representava numa era em que os indivíduos não mais estavam a salvo nos Estados em que nasciam e nem seguros de sua igualdade perante Deus na nova sociedade secularizada e emancipada.

Contudo, a filósofa aponta que as declarações se referem a um ser humano “abstrato”, que não existia no mundo real, pois toda pessoa vivia dentro de uma ordem social, por mais rudimentar que fosse - nesse contexto, se algum grupo “tribal” não gozasse de direitos humanos, é porque não havia evoluído o suficiente. Logo, toda a questão de

emancipação dos direitos humanos foi associada à emancipação nacional, de modo que somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los.

Costas Douzinas (2009, p. 109) afirma que o homem abstrato da filosofia é extremamente vazio. Para o autor, a lei seria o terreno sobre o qual a natureza humana abstrata adquire força concreta. Essa natureza humana abstrata se distribuiria a todos no nascimento em partes iguais, o que é uma grande falácia, considerando que as pessoas não nascem iguais, mas totalmente desiguais, seja em questões de gênero, raça, classe ou idade – a dizer, assim que o menor material empírico ou histórico é introduzido nessa tal natureza humana abstrata, a suposta igualdade e dignidade das pessoas sai de cena.

Gradualmente, o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem (ARENDR, 2012, p. 325). A absorção dos direitos do homem pelos direitos dos povos veio à tona quando surgiu um número inesperado e crescente de pessoas cujos direitos elementares eram pouco ou nada salvaguardados pelo funcionamento dos Estados-nações em plena Europa do séc. XVIII e XIX.

Os direitos humanos teriam a denotação de alienáveis por serem supostamente independentes de todos os governos, quando, ironicamente, no momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para assegurá-los e nenhuma instituição para garanti-los. Com efeito, os direitos humanos tornavam-se inexecutáveis sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de nenhum estado soberano.

Com a perda da proteção do governo, não se perdia a condição legal no próprio país de origem da pessoa, mas em todos os países. Os tratados de reciprocidade e acordos internacionais teceram uma teia em volta da terra, que possibilitou o *cidadão* de qualquer país levar sua posição legal e protegida de direitos elementares para onde quer que fosse. No entanto, quem está fora dessa teia, está conseqüentemente fora de toda a legalidade.

A crítica de Arendt aos direitos humanos tem como foco central a questão do caráter universalista, que representa uma controvérsia até hoje entre os estudiosos do tema (PEREIRA, 2015, p. 12). Os direitos humanos não é o foco principal de nenhuma de suas obras, mas a filósofa se aproxima do tema para denunciar as violações que os Estados, sobretudo os totalitários, cometem contra alguns grupos de indivíduos, denunciando que, sem a proteção pelos Estados, os direitos humanos seriam uma retórica vazia.

Além disso, Hannah Arendt escreveu sobre os direitos humanos quando ela mesma estava em situação de apátrida, como judia alemã que perdeu a cidadania desde 1935. Portanto, tinha consciência de que sua vida estava constantemente ameaçada em razão de certo grau de vulnerabilidade que sua condição de apátrida trazia (PEREIRA, 2015, p. 12). Importante frisar que não se tratava de uma crítica destrutiva dos direitos humanos, mas com o caráter de reconstrução – da mesma ordem que se utiliza na presente pesquisa.

Além disso, mesmo entre a parte do povo que, na condição de cidadão, usufrui dos direitos humanos, a sua tutela não se dá de forma uniforme, mas manifestamente diferenciada. Por exemplo, o direito ao voto não foi concedido às mulheres, na França, antes de 1944. O direito das mulheres à educação e ao trabalho não foram reconhecidos antes da chegada do século XX e, ainda hoje, mulheres ainda não atingiram a condição plena da humanidade ou do “homem” da revolução. O mesmo se aplica aos povos colonizados, negros, comunidades tradicionais, e outras minorias.

André Duarte (2020) retoma a noção de “direito a ter direitos”, de Hannah Arendt, que integra obra “Origens do Totalitarismo”. A filósofa formulou essa noção no contexto da sua avaliação crítica sobre os paradoxos da Declaração dos Direitos do Homem e sua insuficiência diante de uma realidade de milhões de pessoas que passaram a se ver sem um lugar para se estabelecer no mundo e desprovidos de seus direitos mais básicos – essa era/é a realidade dos refugiados e apátridas.

Ao assumir escala global, esse fenômeno prenunciou a quebra do princípio da igualdade de todos perante as leis, que representava um dos sustentos do conceito de Estado-nação que se tinha. Para Arendt, quando enormes massas de pessoas são consideradas indesejadas por Estados cujas constituições estão embasadas no princípio dos direitos humanos, restou evidente que, não obstante esses direitos serem inalienáveis, a realidade mostrava que eram inexecutáveis (DUARTE, 2020).

Enfatiza-se: as críticas de Hannah Arendt – assim como todas as críticas levantadas nessa seção – não se dirigem aos direitos humanos em si, mas aos paradoxos e insuficiência inerentes ao caráter metafísico das proclamações dos direitos.

Quando Hannah Arendt introduz a noção de “direito a ter direitos”, ela sai em contraponto à ideia metafísica de que o ser humano, enquanto homem e simplesmente por essa condição, seria desde o seu nascimento portador de direitos humanos inalienáveis (DUARTE, 2020).

André Duarte (2020) defende que a noção de “direito a ter direitos” é entendida por Hannah Arendt como o próprio princípio político da cidadania, eis que se refere ao pertencimento a uma comunidade organizada em que se possa se posicionar politicamente. O autor fundamenta esse entendimento citando Arendt quanto esta afirma que o problema crucial não seria a perda de alguns direitos ou dos direitos humanos, mas a perda de uma comunidade disposta a garantir esses direitos.

Para o autor, a compreensão da tese arendtiana acerca do “direito a ter direitos” perpassa pela distinção e dois níveis de argumentação, que estão interligados entre si – um de nível filosófico-político e um nível político propriamente dito. O argumento filosófico político recusa a fundamentação metafísica dos direitos humanos que se embasa no humano/humanidade e sua suposta dignidade intrínseca. O argumento propriamente político vincula a ideia de “direito a ter direitos” ao pertencimento a uma comunidade política organizada.

André Duarte (2020), a respeito da noção de comunidade política organizada, argumenta que isso não envolve necessariamente a condição de pertencimento a uma entidade estatal soberana que garanta esses direitos. Para Hannah Arendt, a partir da leitura de André Duarte (2020), o que confere dignidade ao ser humano é o fato de encontrar-se situado onde suas palavras, atos e posicionamentos tenham relevância política – essa seria a noção de cidadania, para além do seu significado estritamente jurídico:

É então que os dois argumentos mais propriamente políticos de Arendt se tornam importantes para a compreensão do sentido do seu preceito quanto ao “direito a ter direitos”. Como dissemos anteriormente, os argumentos de Burke assumiram para Arendt “novo significado” diante da realidade concreta daqueles/as que “foram expulsos de toda comunidade política” (Arendt, 2000, p. 334) no período do entre guerras. Aqui, é crucial atentar para o fato de que a argumentação de Arendt é propositadamente inespecífica ao mencionar o termo “comunidade política”, que permanece indeterminado. Essa indeterminação parece cumprir duas funções na reflexão arendtiana: por um lado, essa indeterminação abre espaço para se refletir sobre o caráter artificial da comunidade política; por outro lado, ela também abre espaço para uma reflexão política que não restringe o exercício da cidadania à jurisdição do Estado, nem, muito menos, ao conceito de estado-nacional, com sua carga de natureza e naturalidade, estabelecida a partir da vinculação entre direito e nascimento, num dado território governado por um poder soberano (DUARTE, 2020, p. 8).

A utilização do termo um tanto inespecífico como “comunidade política” é que permitiria a reflexão acerca da comunidade política como algo que decorre de criação humana. A indeterminação desse termo revelaria a sua artificialidade (DUARTE, 2020). É

com essa mesma artificialidade que os seres humanos teriam criado para si condições igualitárias que jamais poderiam encontrar de forma natural. O curioso é que Arendt teria identificado a artificialidade do direito e da política no contexto caótico do ser humano reduzido a si mesmo.

A tese arendtiana tem importantes implicações políticas, como a constatação de que aqueles que se decidem reunir politicamente, colocam em ação o exercício da cidadania. Nesse momento, ao exercitar a condição de cidadão e se colocar dentro de um grupo político, as pessoas se constituem como membros iguais de uma comunidade política e passam a forjar um mundo comum, sob a égide do princípio (comum) acerca da justiça. A dizer, a comunidade política, no sentido amplo e indeterminado, não se restringe ao Estado, mas é o que resulta do agrupamento de pessoas e suas ações e palavras coletivas, que as qualificam como politicamente iguais (DUARTE, 2020).

### 2.3.1 – A leitura de Agamben sobre Hannah Arendt

Giorgio Agamben, num simpósio de 1995, retomou o ensaio de Hannah Arendt intitulado “Nós, refugiados”, com o mesmo título. Agamben alerta que a condição de refugiado traz à tona alguns limiares do Estado-nação, revelando a insuficiência de algumas categorias políticas como soberania, nacionalidade e, entre outras, direitos humanos (RUIZ, MOLINA, 2022). Os refugiados seriam vítimas da incapacidade do Estado-nação de lidar com o paradoxo de reconhecer a universalidade dos direitos humanos e, ao mesmo tempo, negar direitos fundamentais de cidadania aos refugiados a pretexto de defender o próprio Estado!

O conceito de soberania está presente em toda a obra de Agamben, e é desenvolvido principalmente em *Homo Sacer*. Dentro do estudo da soberania, Agamben tem como foco principal o “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder” (AGAMBEN, 2002, p. 14). Nesse ponto de intersecção está situado o conceito de vida nua – também um dos conceitos centrais da obra de Agamben.

O autor define a vida nua como vida reduzida à vida natural, ao seu caráter biológico, sem proteção jurídica. Castor Ruiz e Carolina Reyes (2022) defendem que essa vida nua é, no contexto atual, entre outras, a vida dos refugiados, apátridas, que se deslocam de forma forçada em busca de preservar, de alguma maneira, a própria vida.

Para Agamben, vida nua pode ser a vida de qualquer pessoa que eventualmente represente um perigo à soberania, ao critério desta. Ele correlaciona a vida nua com a figura do Homo Sacer – figura do direito romano na qual ele encontra pela primeira vez o caráter sacro da vida humana. A vida nua, por estar situada fora do direito, representa uma vida “legalmente matável”, porque os atentados contra a sua vida ficam fora de punição (AGAMBEN, 2002).

Essa vida nua, biológica, também revela uma vontade soberana. Isso é, se há a suspensão do direito, é porque existe alguém que pode suspendê-lo – alguém cuja vontade é superior à lei e que tem, portanto, faculdade de suspendê-la. Agamben aponta que, a despeito do Estado de direito ter sido criado para eliminar a arbitrariedade da soberania, essa mesma arbitrariedade persiste de forma oculta por meio da exceção – ao Estado é conferida a faculdade imanente de retirar o direito de alguém e incluí-lo num tipo de exceção (RUIZ, MOLINA, 2022).

Alerta-se aqui que o Estado de Exceção não é o foco da presente pesquisa. O que se pretende evidenciar é a maneira como a existência de um discurso de direitos humanos sem a dimensão política pode tornar factível o Estado de Exceção, o que acaba por revelar um homem despolitizado, apesar de supostamente dotado de direitos universais e inalienáveis.

Ademais, conforme se depreende dos tópicos anteriores, mormente se adotarmos as contribuições de Marx para a crítica aos direitos humanos, é possível identificar – tese que ora se defende – que a vontade superior à lei que possui o condão de suspendê-la, conforme narra Agamben, ou usa-la ao seu favor – por meio da manipulação de um discurso de direitos cuja aplicação é veemente comprometida – é a vontade da burguesia. Do homem real das declarações de direitos.

Em “Nós, refugiados”, Agamben propõe pensar o refugiado não só como um questionamento dos limites do Estado-nação, mas como uma categoria que expõe os limites das categorias clássicas do direito e da política ocidental existentes desde o século XVII. Agamben inclusive adota o termo refugiado como espécie de “conceito limite”, que revela a crise do Estado-nação:

Necessário libertar resolutamente o conceito de refugiado daquele de direitos do homem, e cessar de considerar o direito de asilo (de resto, hoje em vias de drástica contração nas legislações dos Estados europeus) como a categoria conceitual na qual se inscreve o fenômeno (um olhar sobre o recente *Tesi sul diritto d’asilo* de A. Heller mostra que, hoje, isso não pode senão conduzir a confusões inoportunas). O

refugiado é considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em radical crise os princípios do Estado-nação e, conjuntamente, permite conduzir o campo a uma renovação categorial contemporaneamente inadiável (AGAMBEN, 2010, p. 6).

Agamben afirma que o refugiado não é somente um efeito colateral de uma situação de crise pontual, mas o resultado da insuficiência dos modelos do Estado-nação como instituição moderna, frente a complexidade de uma humanidade que se tornou nômade por uma série de fatores. O refugiado possibilita repensar a soberania e os direitos humanos, uma vez que é excluído da cidadania e do acesso efetivo aos direitos fundamentais (RUIZ, MOLINA, 2022).

Nesse sentido, afirma Agamben:

É tempo de deixar de olhar a Declaração dos direitos de 1789 até hoje como proclamação de valores eternos, meta-jurídicos, tendentes a vincular o legislador a seu respeito, e de considerá-la segundo aquela que é a sua função real no Estado Moderno. Os direitos do homem representam, em verdade, sobretudo a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana) que, no Ancien Régime, pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no controle do Estado e se torna, por assim dizer, o seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania. Este é o sentido (sequer demasiadamente oculto) dos primeiros três artigos da Declaração de 1789: somente porque se inscrevera (arts. 1º e 2º) o elemento nativo no coração de toda associação política, essa pode unir inextricavelmente (art. 3º) o princípio da soberania à nação (em conformidade com o étimo, *natio* significa, na origem, simplesmente “nascimento”) (AGAMBEN, 2010, p. 4).

Agamben analisa, a partir da crítica de Hannah Arendt, como a condição dos apátridas tem sua origem na configuração dos Estados ocidentais, a partir da I Guerra Mundial, contexto no qual foram suspensos os direitos fundamentais de certos grupos de pessoas com vistas ao seu controle biopolítico. O refugiado e apátrida chega à condição de vida nua por meio da aplicação do dispositivo da exceção, e, uma vez na condição de vida nua, está sujeito à violência e inimizabilidade do violador (RUIZ, MOLINA, 2022).

Quando se proclama formalmente os direitos do homem e do cidadão, fica evidente que o ordenamento defende quem consegue ter a condição de cidadão e abandona quem fica na mera condição humana. A cidadania sem direitos, para Agamben, consiste em mera vida nua.

A condição de refugiado, para Agamben, revelaria a incapacidade do direito de proteger a vida nua e tal incapacidade não resultaria de “falta de vontade” do governante nem de insuficiência de mecanismos procedimentais, mas seria condição inerente ao direito que, para o Autor, protege e ameaça a vida constantemente (RUIZ, MOLINA, 2022).

Aqui se discorda desse ponto, pois acredita-se que não é inerente do direito a assunção de certo grau de ineficácia, que estaria alheia à vontade do governante. Defende-se, a partir da construção de Marx, que a ineficiência de uma dimensão política do discurso dos direitos humanos faz parte de um projeto político da burguesia, que utiliza desse discurso para salvaguardar os direitos do homem egoísta.

No entanto, a ponderação de Agamben é relevante a partir do momento em que revela a cisão constitutiva que separa e conecta o direito à vida humana e a maneira como a vida foi cooptada pelos dispositivos de poder do Estado, situado entre eles os direitos humanos. Nessa cisão é revelada a artificialidade do princípio da cidadania fundada no ato de nascer, na vida biológica dos indivíduos, ao restar evidente que algumas vidas humanas são dotadas de mais proteção que outras.

Agamben afirma que a Declaração Francesa, em seus três primeiros artigos, expressa a ficção implícita de que o homem torna-se cidadão a partir do seu nascimento, de modo que não existe distinção entre o momento que o homem deixa de ser somente homem para tornar-se cidadão. Os direitos seriam atribuídos ao homem, portanto, baseado no pressuposto imediatamente cidadão. Essa tensão entre nascimento e cidadania não teria sido resolvida até hoje e seria inerente à configuração do Estado moderno (RUIZ, MOLINA, 2022).

A esse respeito, afirma Agamben:

Se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento de tal sorte inquietante é, sobretudo, porque ao estilhaçar a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, coloca-se em crise a invenção originária da soberania. Singulares exceções a esse princípio, naturalmente, sempre existiram: a novidade do nosso tempo, que ameaça o Estado-Nação em seu próprio fundamento, é que porções crescentes da humanidade não são mais representáveis em seu interior. Por isso, ao passo em que é destruída a velha trindade Estado-Nação-Território, o refugiado, essa figura aparentemente marginal, merece ser, ao revés, considerado como a figura central de nossa história política. É bom não esquecer que os primeiros campos foram constituídos na Europa como espaço de controle para os refugiados, e que a sucessão campo de internação-campo de concentração-campo de extermínio representa uma filiação perfeitamente real. Uma das poucas regras a que os nazistas se ativeram no curso da “solução final” era a de que apenas depois de terem sido completamente desnacionalizados (mesmo daquela cidadania de segunda classe que os aguardava logo depois da lei de Nuremberg), os hebreus e os ciganos podiam ser enviados aos campos de extermínio. Quando os

seus direitos não são mais direitos do cidadão, agora o homem é verdadeiramente sacro, no sentido que esse termo tem no direito romano arcaico: entregue à morte (AGAMBEN, 2010, p. 5).

Nesse sentido, os direitos do homem seriam derivados da natureza humana, da condição biológica de ser humano, enquanto que os direitos do cidadão seriam próprios daqueles que, além de constituírem seres humanos, contribuem com a nação com impostos e propriedades. Essa tensão, para Agamben, conduz o direito a defender muito mais os direitos do cidadão do que do homem (RUIZ, MOLINA, 2022).

Para Agamben, o paradoxo da condição de refugiado é que ele, em se tratando de homem sem Estado, homem no sentido biológico, destituído da condição de cidadão, deveria encarnar por excelência os direitos humanos. E, ao contrário, revela a crise radical desse conceito (AGAMBEN, 2010).

No sistema Estado-nação, assim, os supostos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de tutela a partir do momento em que não é mais possível enquadrá-lo na condição de cidadão de um Estado (AGAMBEN, 2010).

### **3 – O DISCURSO JUDICIAL DOS DIREITOS HUMANOS E A DOMESTICAÇÃO DOS CONFLITOS SOCIAIS**

Na seção anterior foi visto que as declarações de direitos humanos não elevaram a igualdade a um nível de igualdade material, à medida em que estabelecem direitos enquanto atributos do indivíduo e, com isso, é gerada uma visão individualista do direito enquanto atributos dos quais uma pessoa é dotada.

Com a criação de uma cultura onde direitos são reivindicações essencialmente individuais (pela realização desses direitos que são atributos supostamente individuais e inerentes à condição humana), cria-se uma despolitização dos direitos. Essa despolitização é pautada, entre outros fatores, na ideologia liberal, que prega que cada pessoa deve buscar o que é, na sua concepção particular, uma vida boa, além de, como veremos adiante, dissolver e resumir os conflitos sociais como conflitos essencialmente jurídicos.

Busca-se, assim, uma busca pela realização dos direitos unicamente dentro dos parâmetros da norma e do aparato do judiciário, quando, na verdade, é necessário ainda uma

dimensão política e, portanto, social, para compreender eficácia aos direitos – é o que se defende aqui.

### **3.1 – O sujeito metafísico-liberal dos Direitos Humanos**

O positivismo define o direito como uma totalidade de regras. Os direitos constituiriam “conceitos deônticos, pertencentes ao universo das normas e formulados pela linguagem das regras. A existência de um direito presume o funcionamento de um sistema normativo, de uma coleção postulada de regras jurídicas ou de um conjunto de normas morais” (DOUZINAS, 2009, p. 239).

A lei, na perspectiva de jurisprudência positivista, pressupõe e promove direitos individuais. Por outro lado, essa mesma perspectiva pressupõe que direitos legais dependem de um sistema objetivo de regras. É a partir disso que Douzinas estabelece o “frágil contorno” do sujeito de direitos (DOUZINAS, 2009, p. 239).

Se adotarmos essa abordagem positivista, o exercício dos direitos necessariamente será dependente de precondições materiais que assegurem sua efetiva implementação. Essa vinculação implica em algumas consequências. A primeira delas é que a relação entre lei e o sujeito será sempre em relação circular de dependência – a lei pressupõe a existência de um sujeito e o sujeito somente tem reconhecida sua capacidade de possuir direitos e deveres por meio da lei.

Daí é possível desde já identificar a artificialidade que está imbricada nessa concepção, à medida em que esse sujeito, dotado de direitos, é nada mais que produto da criação legal. O sujeito de direitos da modernidade e os direitos que o acompanha nascem juntos.

O sujeito moderno é definido pela liberdade de vontade e de querer, “em termos metafísicos clássicos, o sujeito (moral, jurídico) é o substrato pressuposto e constituído pelo livre-arbítrio” (DOUZINAS, 2009, p. 243). O direito promove a liberdade individual à vontade de todos à medida em que o Estado reconhece essa liberdade dá a ela uma existência objetiva no ordenamento jurídico. Os direitos modernos, portanto, que tem como pano de fundo a ideologia liberal, legalizam e materializam a vontade individual. O homem é o sujeito dos direitos porque os direitos materializam suas vontades.

A modernidade marcou a ascensão do homem como um ser distinto dos demais animais, por ser dotado de razão e possuir capacidade de pensamento, que seria exclusiva da natureza humana. A razão, que antes era atributo exclusivo do Divino, volta-se ao homem e passa a explicar os problemas terrenos de maneira científica (DELUCHEY, MALCHER, 2017).

A tradição racionalista da modernidade atribui ao sujeito o papel central, como o grande detentor de conhecimento. É este sujeito que pensa, duvida, existe e tem o “eu” consciente de si. O processo filosófico que caracteriza o surgimento do sujeito moderno possibilita a concepção do sujeito de direitos – o ser humano, esse ser pensante e racional, utiliza da sua *liberdade* para elaborar uma constituição jurídica que regula a si mesmo. Essa liberdade é aquela descrita por Kant, a dizer, a liberdade de agir conforme as leis. O homem, por ser racional e pensante, é dotado do livre-arbítrio, que vai guiar as suas ações (DELUCHEY, MALCHER, 2017).

A ação do sujeito moderno é realizada no âmbito do “dever-ser”. E não pode ser realizada de outra forma. A razão que une e pauta esse agir é absoluta e universalizável. A definição do dever dá forma à autonomia do sujeito moderno e fornece a definição possível do que se pode considerar um “sujeito livre”. O dever, identificável pela razão, permite ao homem tomar distância das ações e avalia-las. A autonomia, nesse contexto, atua como uma lei que o homem dá a si mesmo em condição de liberdade, que o torna capaz de se autogovernar e avaliar suas vontades – e distingui-las dos seus desejos atrelados à motivações fora do âmbito da razão (DELUCHEY, MALCHER, 2017).

Sobre a noção moderna de autonomia, afirmam Jean François e Farah Malcher:

A noção moderna de autonomia possui duas características que lhe são fundamentais. A primeira é a sua definição como norma, dotada de universalidade, categoricidade e incondicionalidade, cujo imperativo inspira-se no modelo da norma jurídica. A segunda é a autonomia como expressão de uma vontade que submete outras vontades. É a capacidade reflexiva de autocontrole que funda a identidade do sujeito autônomo. A vontade que expressa a autonomia é a expressão do vínculo do sujeito a uma lei incondicional, fundadora do dever. Disso tudo decorre uma importante noção: “autodeterminação”, que, conforme Safatle (2013), é a ideia de que somos legisladores de si próprios, o movimento de ser causa de si mesmo - causa sui. O sujeito autônomo pode se autodeterminar porque a causa de sua ação é fruto de sua própria liberdade. Para Kant, se a razão não pudesse postular a realidade objetiva de uma Lei, se a vontade livre visasse apenas à satisfação dos instintos e das necessidades físicas, se os indivíduos seguissem somente a suas explicações fisiológicas sem respeitar o imperativo categórico, não se distinguiria o homem do animal, pois “seria então a natureza que forneceria a lei (DELUCHEY, MALCHER, 2017, p. 185 e 186).

As transformações históricas e movimentos filosóficos da modernidade mudaram a concepção de homem, de modo que este passou de “dominado” a “dominador”. Por outro lado, essas transformações também são excludentes à medida em que todos aqueles que não se enquadravam nos termos da norma passaram a ser automaticamente vistos como “não-sujeitos”. A relação jurídica, nesse contexto, “foi definida como um direito-dever entre seres humanos e o sujeito de direito, único capaz de direitos” (DELUCHEY, MALCHER, 2017, p. 187).

Para Douzinas, a pessoa jurídica “é a mais rala das ‘ralas concepções de pessoa’”, porque separa as pessoas em “mônadas isoladas”. O autor analisa o sujeito fictício, que chama de “ralo” e o compara com uma pessoa real, que chama de “densa” e afirma que, enquanto as pessoas reais pertencem ao mundo das paixões, dos fatos e emoções, o sujeito fictício pertence à lei e sua personalidade é regulada por regras jurídicas. Como qualquer outra caricatura, afirma Douzinas, o sujeito jurídico “exagera certas características e perde outras por completo” (DOUZINAS, 2009, p. 244).

O tal “sujeito de direitos” passa a ser o portador universal e abstrato de direitos e deveres e é, assim, definido em torno da *norma* (DELUCHEY, MALCHER, 2017).

A ontologia dos direitos humanos expeliu o homem da natureza e o sujeito volta-se para si para criar programas de legislação e planos de vida. Na perspectiva da mentalidade jurídica, o ser humano estaria presente no sujeito jurídico que se pauta nas suas vontades e age de forma individualista. O mundo passa a ser, para esse sujeito, objeto de representação e intervenção. A transformação do ser humano em sujeito jurídico ocorre simultaneamente à criação de um universo jurídico objetivo postulado contra esse sujeito jurídico (DOUZINAS, 2009).

O conceito de direitos atua como fundamento e culminância da visão de mundo da modernidade – a visão de mundo pautada na ideologia liberal. O direito passa a ser uma capacidade pública conferida ao indivíduo e com finalidade de atingir seus objetivos particulares e objetos de seu desejo. A única limitação dessa capacidade pública é o ponto de encontro com os mesmos direitos/capacidades que outras pessoas tem de ir em busca de suas vontades individuais.

Enquanto o direito clássico representava uma limitação ao excesso individual, os direitos modernos não impõem limites a esses excessos. Mais que isso, são a legalização dessas vontades individuais. Nas palavras de Costas Douzinas:

O direito clássico ou *jus* era uma limitação ao excesso individual; os direitos modernos não têm limites inerentes sobre eles: eles constituem a legalização do desejo e, como tal, a santificação do ilimite individual. Os direitos não derivam da natureza objetiva, mas do desejo individual; eles seguem o “catecismo de paixões” de Burke. A subjetividade encontra os direitos, “direitos subjetivos expressam determinadas possibilidades que estão inerentes no sujeito individual”. A lei traduz o desejo em direito e o transforma no fundamento do compromisso social. Os desejos são postulados por vontades individuais; os direitos são seu reconhecimento formal e as pré-condições da humanidade: quanto mais direitos um indivíduo tem, mais humano ele é. Conforme sugere Strauss, “os direitos expressam, e devem expressar, algo que todos desejam de alguma maneira; eles santificam o interesse pessoal de cada um conforme cada um consegue percebê-lo”. Se um novo objeto de desejo acaba sendo formulado em termos legais, se uma nova reivindicação cruza o limiar da aceitabilidade popular, seu completo reconhecimento legal é uma questão de tempo, e o reconhecimento legal o transforma em outra característica humana “essencial” (DOUZINAS, 2009, p. 249).

Os direitos humanos adquiriram importância na modernidade sobretudo pela promessa de a alguns dos poderes legislativos ou administrativos (em oposição ao antigo regime do absolutismo). Esse caminho que a história da modernidade conduziu rumo à realização dos desejos pessoais só acarretou em mais conflitos e miséria, eis que a ampliação demasiada dos direitos para atender aos desejos acaba por ameaçar seu papel protetor (DOUZINAS, 2009).

Douzinas (2009) afirma que a ideia dos direitos humanos adveio do humanismo jurídico que postulou o homem como autor e fim da lei. Ocorre que os direitos humanos, nesse contexto, à medida em que minam a distinção entre real e ideal, acabam por aliar-se ao positivismo e se tornam incapazes de oferecer um padrão crítico necessário.

Isto quer dizer que, não obstante a modernidade partir da premissa da liberdade do indivíduo, acaba por mergulhar num mar de normas. Os sujeitos só existem onde existem regras e suas condutas só são possíveis e legítimas à medida que pautadas na lei. É por isso que Douzinas afirma que “nossa era sofre do que poderia ser chamado de ‘nihilismo tecno-jurídico’: quanto mais leis nós temos, menos livres devemos ser, quanto mais as relações técnico-jurídicas definem a humanidade, mais deveríamos ser capazes de ordenar e controlar nossas vidas” (DOUZINAS, 2009, p. 251).

A proliferação exacerbada de regras e a hiper-regulação da conduta consiste no fim lógico do funcionamento da modernidade, que não cessa em tentar traduzir todas as relações humanas em jurídicas e, portanto, reguladas pelo direito e mais precisamente pelo judiciário. Nesse sentido, afirma Douzinas:

Os direitos humanos foram inicialmente críticos da lei e devem ser destacados. Com a extensa positivação dos direitos humanos, entretanto, a divisão externa entre direitos legais e humanos foi duplicada no próprio corpo dos direitos humanos. Quando em oposição ao Estado e suas leis, eles funcionam como um padrão de crítica, dissidência e rebelião. Quando concebidos unicamente como as legalizações sem-fim do desejo e as concessões da grandeza legislativa, eles se juntam à metafísica da subjetividade e formam uma dupla com o positivismo jurídico (DOUZINAS, 2009, p. 252).

Não se quer com isso negar a relevância dos direitos humanos e seu funcionamento como um dos principais instrumentos jurídicos que temos “contra o canibalismo do poder público e privado e o narcisismo dos direitos” (DOUZINAS, 2009, p. 252). De fato, as declarações de direitos são um marco civilizatório ímpar e o passo inicial pra muitas pautas em busca de justiça que as sucederam, mas, a despeito disso, não se pode fechar os olhos para o projeto liberal existente por trás dessas declarações que acaba por resultar em despolitização e dissolução dos conflitos sociais, sob a rubrica da busca individual pelo que se entende subjetivamente como uma “vida boa”.

Essa dissolução dos conflitos sociais em jurídicos, resultante da relação circular que se tem, na modernidade, entre o positivismo e os direitos humanos, fica evidente quando passamos a analisar teóricos mesmo declarados “antipositivistas” como Dworkin, como veremos em tópico mais adiante.

A completa integração dos direitos humanos ao campo do direito (e negação da sua dimensão necessariamente social e política com vistas à efetivação) implica na busca de todos os recursos críticos no interior da organização do direito, e, assim, o aspecto radical dos direitos humanos acaba por ser extirpado por completo.

### 3.1.1 – A concepção moderna de liberdade

Benjamin Constant (1980) sustenta a existência de dois tipos de liberdade distintas: uma liberdade do ponto de vista dos povos antigos clássicos e outra relativa às nações modernas. O autor defende que o governo representativo no formato estabelecido pela modernidade, e que segundo a narrativa moderna é a única forma de encontrar liberdade e tranquilidade, foi inteiramente desconhecido pelos povos antigos e jamais poderiam ser aplicados pela forma que esses povos se constituíam.

Na Roma antiga, por exemplo, os tribunos possuíam uma função que até certo grau era representativa – eram porta-vozes dos plebeus em relação à oligarquia que ali se instaurava. No entanto, o povo que costumava exercer diretamente as funções políticas, à medida em que eles mesmos se reuniam para votar as leis, julgar os patrícios, entre outras atribuições políticas. Disso, Benjamin conclui que na Roma antiga haviam poucos traços do que se pode chamar de sistema representativo (CONSTANT, 1980).

O autor afirma que a liberdade, a partir da modernidade, significa o direito de apenas submeter-se ao que está legalmente estabelecido. Significa liberdade de escolha, de opinião, de expressão, reunião, de culto, entre outros. Nas palavras do autor:

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não podar ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferirem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. Comparai agora a esta a liberdade dos antigos (CONSTANT, 1980, p. 2).

Liberdade também significa também, na modernidade, o direito de cada um influir na administração pública *indiretamente*, pelo sistema representativo, direito de petição e outras formas de acionar as autoridades estatais sobre o que se está reivindicando.

Aos povos antigos, por outro lado, liberdade significa exercer em conjunto, mas de forma *direta*, os atos políticos. A soberania para os povos antigos era difundida entre cada um, que exercia diretamente a administração pública – eles pronunciavam julgamentos, votavam diretamente suas leis, examinavam contas, acusavam aquele que praticava delitos, julgavam, enfim, todos os atos ligados à vida pública (CONSTANT, 1980).

O que os povos antigos chamavam de liberdade era, na verdade, a completa submissão do indivíduo à autoridade que era exercida por todos. Todas as ações privadas estavam sob constante vigilância, inclusive a religião. O indivíduo era, assim, dotado de soberania (compartilhada) nas questões públicas e, contudo, subordinado em tudo que diz respeito aos seus assuntos privados. “Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como

particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos (CONSTANT, 1980).

Os povos antigos sequer poderiam imaginar uma comunidade política que exaltasse e protegesse os direitos individuais. O indivíduo estava dissolvido na comunidade – formulando leis, intimando os sujeitos a prestarem contas, condenando generais à morte, ou imerso em qualquer outra função essencialmente pública (CONSTANT, 1980).

Benjamin Constant diz que não podemos hoje desfrutar da liberdade nos moldes em que os antigos faziam, isto é, através da participação ativa e constante do poder coletivo, onde a vontade das pessoas possuía uma influência real. Os povos antigos se dispunham a sacrifícios em nome da conservação dos seus direitos políticos de exercer diretamente a administração da vida pública (CONSTANT, 1980).

Nossa liberdade hoje estaria composta pelo exercício pacífico da independência privada. Já que está perdido e dissolvido em meio à multidão, o indivíduo hoje quase nunca consegue perceber a influência que exerce – e se exerce – na comunidade, mesmo porque essa influência se dá através da representação. Somos, assim, muito mais apegados à nossa independência individual do que os antigos eram (CONSTANT, 1980).

Merece transcrição as palavras de Benjamin Constant no tocante à diferenciação entre os objetivos do sujeito antigo e do sujeito moderno ao exercer o que cada um entende por liberdade:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (CONSTANT, 1980, p.7).

E por que tal questão é aqui colocada? É importante que se tenha em mente que mesmo a concepção de liberdade na qual as declarações de direitos humanos são construídas é produto de uma construção da modernidade. Não existe um direito de liberdade intrínseco ao sujeito, proveniente das leis da natureza, se essa liberdade até certo tempo atrás tinha uma conotação completamente diferente.

A liberdade é moldada para atender ao projeto político que existe por trás das revoluções da modernidade. E essa liberdade restrita ao sujeito e à sua vontade individual, de fazer o que bem entende desde que se faça dentro da legalidade, é uma liberdade que

despolitiza, que dissolve a vida política coletiva ao agir individual, que retira em certo grau a participação política ativa do sujeito e a resume em participação representativa.

É a mesma concepção de liberdade que molda o individualismo que vai transferir para a esfera jurídica o ambiente de solução de todos os problemas sociais – uma juridicidade que era exercida diretamente pelos antigos por exemplo, através de participação direta nas decisões públicas.

Não se quer aqui jamais defender que se retome a liberdade dos antigos em seus inteiros moldes. Não. O objetivo aqui é denunciar a artificialidade dos discursos. Expor que se trata de uma construção. Que precisa ser desconstruída de modo a recuperar em certo grau o senso de coletividade, a busca pela emancipação do “nós” e não somente do eu.

Agir coletivo esse que é político e que pode e deve operar exercendo mudanças sociais e mesmo mudanças jurídicas – o que evidencia que mudanças jurídicas podem ser originadas a partir de movimentos políticos. Os direitos humanos, para obter efetividade, precisam dessa dimensão política. É o que se vem repetindo ao longo do presente trabalho.

Dissecamos aqui o sujeito moderno em sujeito metafísico moderno. Identificamos o caráter abstrato do sujeito de direitos. Identificamos que a liberdade por trás do discurso dos direitos é uma liberdade construída pela e para a modernidade. Agora passemos a identificar o caráter fictício da universalidade dos direitos.

### 3.1.2 – A universalidade fictícia do discurso dos direitos

A concepção universal dos direitos humanos exige dos sujeitos comportamentos igualmente universais. Isso reflete diretamente nos direitos humanos daqueles que se afirmam diferentes e postulam o direito à essa diferença (DELUCHEY, MALCHER, 2017).

Quem são essas pessoas diferentes? Diferentes de quem? São aqueles que estão situados fora do padrão ocidental-europeu do qual emergiu o discurso dos direitos e onde está situado o projeto liberal existente por trás das declarações. A parcela da população que não está passível de domesticação e “homogeneização” pela atuação dos discursos dos direitos está, automaticamente, situada fora desse discurso.

A referência a um sujeito não somente metafísico, mas pretensamente universal, é um fator de despolitização à medida em que estabelece uma classificação ideal e difícil de

alcançar tanto para além das fronteiras do Estado-nação como, e sobretudo, para além das fronteiras do continente europeu.

Um bom exemplo disso que estamos tratando é levantado por Judith Butler na obra “Corpos em aliança e a política das ruas”. A autora menciona o exemplo da França, onde existe uma autorização do Estado para que a polícia prenda e deporte mulheres que fazem o uso de véu. Trata-se de uma política discriminatória direcionada a uma minoria – os *romani* (ciganos), mais precisamente mulheres muçulmanas – e nega a essa minoria os direitos dos quais o homem universal é dotado (BUTLER, 2019).

Butler questiona que tipo de política recruta a função policial do Estado, e portanto uma restrição no âmbito da esfera pública, cujo alvo são os direitos de minorias religiosas (precisamente de mulheres), situados em tese na esfera privada (BUTLER, 2019).

O curioso é que nesse caso, mesmo feministas francesas, por se autodenominarem universalistas, prestaram apoio à lei que deu à polícia o poder de prender, deportar, ou reprimir através de outros atos, as mulheres que usassem véu sobre o rosto nas ruas da França. São as mesmas universalistas que defendem, por exemplo, o direito de pessoas transgêneras aparecerem livremente nas ruas ou em qualquer ambiente público, sem sofrerem qualquer tipo de violência (BUTLER, 2019).

A contradição aí existente é pautada precisamente num feminismo “universalista” (e temos aí a ficção do universalismo servindo à repressão e exclusão novamente), que entende que o uso do véu ofenderia a sensibilidade do universalismo. Nas palavras de Butler:

Então, que tipo de universalismo é esse que se baseia em uma tradição secular muito específica e que é incapaz de respeitar os direitos das minorias religiosas de seguirem códigos de conduta de indumentária? Mesmo que nos tivéssemos ao enquadramento problemático desse universalismo, seria difícil formular um critério coerente e não contraditório para explicar por que as pessoas transgêneras deveriam ser protegidas contra a violência policial e ter garantidos todos os direitos de aparecer em público enquanto mulheres muçulmanas, mas não mulheres cristãs nem judias que possam estar usando insígnias religiosas, são privadas do direito de aparecer em público de modos que representem sua afiliação e seu pertencimento religioso (BUTLER, 2019, p. 57).

Fato é que, se considerarmos que os direitos são universalizados apenas àqueles a quem seguem regras seculares ou pertençam a religiões que entram nos critérios (eurocênicos) que permitem sua proteção legal, então isso quer dizer que o “universal” se esvaziou de sentido e, mais que isso, se tornou instrumento de discriminação e exclusão (BUTLER, 2019).

Esse padrão ideal tira do campo de aparência e legitimidade grupos que precisamente querem aparecer em suas diferenças. A forma como esses grupos reagirão e retomarão sua posição política no campo da aparência será melhor abordada no terceiro capítulo deste trabalho. Por enquanto nos atenhmos em estabelecer de que maneira se opera essa despolitização e o enfraquecimento desses grupos, através do mecanismo da exclusão, pela ideia de universalidade de direitos.

Sobre a falsa universalidade dos direitos, argumenta Ricardo Dib Taxi (2020):

Na tradição do pensamento jurídico crítico, é reiterada a crítica a falsa universalidade do direito, ao fato de que o direito moderno pretende abarcar a todos e tratar-nos com igualdade, quando na verdade se trata de uma falsa universalidade, posto que a todo momento se decide jurídica e politicamente quem está dentro e quem está fora da abrangência da linguagem do direito. O fenômeno que vemos hoje quando líderes de Estado dizem que todas as vidas importam ao mesmo tempo em que vemos diante de nossos olhos as escolhas de quem merece ou não viver, tudo isso ilustra não um problema marginal do direito, mas uma de suas características fundamentais, qual seja a produção de um conceito de cidadania, de sociedade e ao mesmo tempo a exclusão dos grupos para os quais as portas da lei até estão abertas, mas a entrada é vedada (DIB TAXI, 2020, p. 301 e 302).

Jean François e Farah Malcher (2017) questionam como seria possível aceitar que todos são iguais e gozam dos mesmos direitos universais, se tais direitos são aplicados de forma desigual:

É que segundo Clavero (2014), não estão abrangidos na concepção de direitos humanos os sujeitos não emancipados ou que fogem ao conceito de *rights* como capacidades humanas, em benefício de determinados sujeitos. Os direitos dos sujeitos colonizados situam-se em uma posição mais de princípio negociável entre colonizador e colonizado, por determinação unilateral da metrópole dominante. A concepção original da Declaração Universal entende como direitos humanos aqueles baseados na natureza humana, e não em alguma cultura em particular, pois desta decorrem direitos unilaterais, condicionados e suscetíveis de serem suspensos ou modulados (DELUCHEY, MALCHER, 2017, p. 191).

As declarações de direitos humanos têm como resultado uma concepção de direitos universais que não abrange os direitos dos povos e das minorias, precisamente porque baseada num discurso que se origina na perspectiva do colonizador (DELUCHEY, MALCHER, 2017).

Por trás da aparente neutralidade do discurso universalista, existe um projeto de invisibilidade e opressão a grupos de pessoas, pautado na ideia de raça e exercido através de um poder de matriz colonial. Para Jean François e Farah Malcher (2017), o universalismo

hegemônico cria dois sujeitos distintos – de um lado, um sujeito cuja subjetividade está pautada nos critérios da ideologia liberal (razão, moral, padrão de vida eurocêntrico), e, de outro, um sujeito que está situado fora desses critérios e que, por essa razão, precisa ser controlado e dominado.

Enquanto o primeiro sujeito participa ativamente da comunidade política e está circunscrito no conceito de cidadão, o segundo, para os autores, se aproxima da definição agambeniana da figura do *homo sacer* e da concepção de vida nua – com a redução do ser em ser vivente e isolada politicamente – nos moldes abordados rapidamente no capítulo anterior (DELUCHEY, MALCHER, 2017).<sup>5</sup>

Aí restaria caracterizada a ambiguidade da democracia, eis que constituída sob uma clara vocação biopolítica, ao passo em que assegura a garantia das liberdades individuais e eleva o sujeito à condição de cidadão e, concomitantemente, sujeita o indivíduo à condição de “mero *corpus*”, privado de quase todas as liberdades e direitos supostamente inerentes ao ser humano (DELUCHEY, MALCHER, 2017, p. 195).

O território da humanidade supostamente pacífica, regido pelo discurso dos direitos humanos, revelaram, ironicamente, um grande número de pessoas sem direito algum, forçadas a abandonarem seus lares e sujeitas à violência dos Estados que as dominam pela exclusão. Por isso o discurso dos direitos humanos indica uma mera abstração, porque o humano real encontra-se privado de direitos, que são somente concedidos ao cidadão, em uma grande ficção jurídica.

### **3.2 – A tradução dos conflitos sociais para o mundo do direito**

Vimos que a ideologia trazida pela modernidade, ainda que pautada sobretudo no princípio da liberdade, acaba por mergulhar o indivíduo num mar de normas. Os sujeitos então só existem, atuam e conseguem solucionar seus conflitos a partir de normas e com o aparato de uma instância judiciária, que passa a regular em última análise o exercício dos direitos individuais.

---

<sup>5</sup> O conceito de vida nua e a possibilidade de enquadramento das minorias sociais nesse conceito serão melhor abordadas no terceiro capítulo, em que serão levantadas críticas, especialmente pautadas nos argumentos de Judith Butler, sobre a existência de agir político mesmo no ambiente onde estão situados sujeitos em “vida nua”, na concepção agambeniana.

Aqui serão abordados exemplos de como isso reflete no trabalho crítico produzido por teóricos como Ronald Dworkin e Karl-Heinz Ladeur, que subvertem suas teorias a essa noção liberal da modernidade que transfere para o âmbito jurídico a resolução de todas as questões enfrentadas pela sociedade, o que acaba que por apagar por vezes as lutas políticas que inclusive tornaram possível o aparecimento de tais discussões no âmbito judiciário.

Por vezes, são ignoradas lutas políticas que são o passo inicial e decisivo para a transformação do direito. Defende-se aqui que a transformação do direito para efetiva concretização sobretudo dos direitos humanos se dá necessariamente através de uma dimensão política. Não se ignora a relevância de todas as conquistas que se tem dentro do âmbito judiciário. Mas não é somente dentro do âmbito judiciário que se opera em direção à concretização dos direitos de igualdade, liberdade e uma vida minimamente digna de ser vivida.

### 3.2.1 – O exemplo de Dworkin em “Levando os direitos a sério”

Na obra “Levando direitos a sério”, Ronald Dworkin afirma que “a linguagem dos direitos atualmente domina o debate político nos Estados Unidos”. O conceito de direitos, afirma o autor, teria seu uso mais “natural” quando a sociedade política encontra-se divididas e só a cooperação ou esforços comuns são incapazes de lidar por completo com a situação (DWORKIN, 2002, p. 283).

O autor afirma que parece haver algum nível de concordância de que os cidadãos detêm alguns direitos morais em face do Estado. O próprio sistema jurídico, por exemplo, reconhece o direito de liberdade de expressão, igualdade e regular andamento dos processos. É por isso que alguns juristas afirmam que o sistema jurídico (americano, no contexto do autor) merece respeito, por não vestir os trajes de um sistema totalitário (DWORKIN, 2002).

Dworkin parte do pressuposto de que os cidadãos detêm direitos morais contra seus governos e busca explorar as implicações dessa tese. No entanto, defende que, na prática, a instância estatal é essencial para definir os contornos desses direitos individuais. Por exemplo, o direito de liberdade de expressão não necessariamente significam o direito de participar de manifestações que perturbam a ordem pública – nesse caso, o governo terá a última palavra sobre qual o exato contorno do direito de liberdade de expressão aplicável a esse caso concreto (DWORKIN, 2002, p. 284).

Nos Estados Unidos, a Constituição norte-americana garante um conjunto de direitos jurídico, sobretudo de cunho individual e assecuratório em face do Estado, em sua Primeira Emenda. A efetividade desses direitos é garantida pela Suprema Corte, que, por exemplo, tem o poder de declarar nula uma lei com Congresso se considerar que esta entra em choque com as disposições constantes na Primeira Emenda (DWORKIN, 2002).

Dworkin afirma que a Constituição abarca questões jurídicas e morais, mas não está claro na constituição a proteção de *todos* os direitos morais. Nas palavras do autor:

A constituição funde questões jurídicas e morais, fazendo com que a validade de uma lei dependa da resposta a problemas morais complexos, como o problema de saber se uma determinada lei respeita a igualdade inerente a todos os homens. Esta fusão tem consequências importantes para os debates sobre a desobediência civil; já as descrevi em outra parte deste livro, e vou me referir a elas mais adiante. Mas isso deixa em aberto duas questões importantes. Não nos esclarece se a Constituição, mesmo corretamente interpretada, reconhece todos os direitos morais que os cidadãos têm, e não nos diz se, como muitos supõem, os cidadãos têm o dever de obedecer à lei mesmo quando esta infringe seus direitos morais (DWORKIN, 2002, p. 285).

Isso fica evidente quando alguma minoria reivindica direitos morais negados pelo direito vigente. Mas, por outro lado, mesmo que a Constituição fosse perfeita, isso não significa que a Suprema Corte possa garantir por completo os direitos individuais do cidadão. Nenhuma decisão jurídica é necessariamente uma decisão correta, eis que os juízes possuem diferentes convicções jurídicas e morais (DWORKIN, 2002).

Dworkin conclui disso que o sistema constitucional, embora tenha relevante papel na garantia dos direitos morais contra o governo, está longe de poder garantir totalmente esses direitos. Com isso, outra instância (do governo), que não o legislativo, terá a última palavra nessas questões. E por mais que não seja possível garantir que os direitos sejam sempre corretamente aplicados, é possível ao menos garantir que essas instâncias tentem. “Podemos exigir que leve os direitos a sério, que siga uma teoria coerente sobre a natureza desses direitos, e que aja de maneira consistente com suas próprias convicções” (DWORKIN, 2002, p. 286).

A própria palavra *right* (direito) tem forças e sentidos diferentes a depender dos diferentes contextos nos quais está inserida. Mas, na maioria dos casos, quando se afirma que alguém tem o direito de fazer algo, significa que seria errado interferir negativamente nessa ação. Ocorre que há uma clara diferença entre dizer que uma pessoa tem o direito de fazer

algo e dizer que fazer tal coisa é correto. Essas circunstâncias levam a perceber uma ambiguidade que nos permite questionar se existe alguma circunstância em que alguém tenha direito de fazer algo que está essencialmente errado e que viole a lei. É possível alguém agir corretamente ao infringir a lei? Para responder essa questão, é preciso ser mais claro quanto as implicações de que os cidadãos tem ao menos alguns direitos contra seus governos (DWORKIN, 2002).

Na nossa sociedade, Dworkin preceitua, por vezes uma pessoa tem o direito de desobedecer à lei, Esse direito surge toda vez que a lei, de forma indevida, invade os direitos da pessoa contra o governo. Por exemplo, tendo o indivíduo o direito moral à liberdade de expressão, terá o direito moral de infringir a qualquer lei que o governo, em decorrência da existência desse direito, não tenha autoridade para impor (DWORKIN, 2002).

Esse argumento, no entanto, não esclarece todas as dúvidas. Nas palavras de Dworkin:

Sem dúvida isso não nos diz quais são exatamente os direitos que as pessoas tem contra o governo. Não nos diz se o direito à liberdade de expressão inclui o direito à manifestação. Mas nos diz que a aprovação de uma lei não pode afetar os direitos que os homens de fato possuem, e isso é de importância crucial, pois dita a atitude que um indivíduo está autorizado a tomar, quanto à sua decisão pessoal, quando o que está em jogo é a desobediência civil (DWORKIN, 2002, p. 295).

Existem outras situações, por outro lado, nas quais os direitos individuais acabam por esbarrar não em face de atos do governo, mas dos atos de outras pessoas no exercício dos seus direitos individuais. É assim que, por vezes, os direitos individuais reconhecidos pelo ordenamento jurídico entram em conflito, e, quando isso acontece, compete ao governo decidir qual direito se aplica ao caso concreto. Argumenta Dworkin:

Os cidadãos têm direitos pessoais à proteção do Estado, assim como direitos pessoais de estar livres da interferência estatal, e pode ser que o governo tenha de escolher entre esses dois tipos de direitos. A lei sobre a difamação, por exemplo, restringe o direito pessoal de dizer o que se pensa, pois exige que as afirmações de um homem sejam bem fundamentadas. Mas esta lei justifica-se, mesmo para aqueles que consideram que ela viola um direito pessoal, pelo fato de proteger o direito de outros a não terem a reputação arruinada por uma afirmação descuidada. (...) Se o governo fizer a escolha certa e proteger o mais importante em detrimento do que tem menos importância, o governo não terá enfraquecido ou aviltado a noção de direito; isso aconteceria caso ele tivesse fracassado na proteção do mais importante dos dois. Assim, devemos reconhecer que o governo tem uma razão para restringir direitos se, com plausibilidade, acreditar que um dos direitos concorrentes é o mais importante (DWORKIN, 2002, p. 297).

Para preservar os direitos que os indivíduos possuem contra o Estado, devem ser considerados concorrentes apenas os direitos pertencentes a outros membros da sociedade. Os direitos “da maioria enquanto tal”, na concepção de Dworkin, não podem ser invocados para invalidar os direitos individuais que as pessoas tem (DWORKIN, 2002, p. 298).

Resumidamente, para Dworkin, se um homem acredita que possui o direito de violar a lei, deve perguntar se age corretamente ao violar a lei e deve lembrar que indivíduos sensatos podem divergir sobre o fato dele possuir ou não um direito contra o governo e, por via de consequência, o direito que ele imagina ter de violar a lei. Sendo assim, deve levar em conta as diversas consequências que seus atos podem ter e principalmente evitar ir além dos direitos que de boa-fé acredita possuir, bem como evitar violar direitos alheios (DWORKIN, 2002).

É preciso destacar que a utilização dos argumentos de Dworkin nesse tópico não a menor pretensão e defender algum tipo de moralismo jurídico no âmbito do direito, muito menos que indivíduos são ou não dotados de alguns tipos de direito de cunho moral.

Dworkin é adepto do liberalismo igualitário. Isto é, o filósofo (e portanto suas contribuições críticas) está circunscrito na ideologia liberal, mais precisamente ao seguimento liberal que de certa perspectiva dá mais relevância à igualdade do que à liberdade enquanto princípios constitutivos que direcionam as ações do Estado (JUNG, 2016). Nas palavras de Jung:

As liberdades fundamentais, nesse sentido, protegem o princípio primeiro do liberalismo de Dworkin, qual seja, o princípio de que as pessoas devem ser tratadas com igual consideração e respeito pelo Estado: “O conceito central da minha argumentação será o conceito não de liberdade, mas de igualdade”. O princípio da igual consideração e respeito sustenta toda a teoria de Dworkin e, nesse sentido, se apresenta como fundamental nas diversas áreas temáticas exploradas pelo autor. A igual consideração e respeito é determinante para as conclusões de Dworkin sobre o livre mercado e o papel do Estado na efetivação da justiça social a partir de sua interferência na iniciativa privada e na distribuição de bens, ou seja, na igualdade de recursos que o autor defende em oposição à igualdade de bem-estar. Embora a face político-econômica represente uma parte robusta da teoria da igualdade de Dworkin, ela é antes reflexo da moralidade política constitutiva do liberalismo que representa o referido princípio (JUNG, 2016, p. 8).

Vimos que a ideologia liberal que molda a modernidade, com todas as afirmações de direitos e liberdades individuais, acaba por despolitizar as pessoas enquanto grupo, além de

dissolver os conflitos sociais em conflitos jurídicos, com uma certa distância, dado o enfraquecimento da atuação política ativa.

Usa-se, Dworkin, então, para demonstrar precisamente isso. Mais acima ficou claro que Dworkin levanta questões jurídicas sobre aplicação das liberdades individuais – que o autor entende inseridas na ordem do direito moral inerente ao indivíduo – e atribui a solução dessas questões, mais precisamente quando esses direitos entram em conflito com o Estado ou com outros indivíduos, às instâncias pertencentes ao governo. Sobretudo à instância judiciária, eis que Dworkin ressalta o relevante papel da Suprema Corte na garantia desses direitos.

Isso é uma das consequências claras do caráter despolitizante. Os conflitos sociais passam a ser resolvidos por instâncias atribuídas ao governo – não obstante o liberalismo pregar a ideia de um governo que se diz frugal – e sobretudo dentro da instituição do judiciário. Isso é resultado da perda da participação ativa das pessoas e coletivamente em busca de solução de conflitos e emancipação de grupos.

Isso fica mais claro ainda na obra “Império do Direito”, em que Dworkin busca demonstrar a existência de variadas divergências teóricas sobre o direito, e para materializar a discussão, analisa decisões judiciais sob o ponto de vista do juiz, e propõe com isso uma teoria do direito antipositivista que seria mais adequada, sob a ótica do que entende pela correta fundamentação das decisões judiciais (SOARES, MACIEL, 2017). Isto é, basicamente é uma obra dedicada a analisar o papel central do judiciário na solução dos conflitos.

Vejamos o emblemático caso *McLoughlin*. Dworkin afirma que quando o pleito do processo não se fundamentar em leis, mas em casos anteriores, o juiz do caso deve necessariamente seguir as normas estabelecidas nesses casos, e com esse caso foi assim (DWORKIN, 1999).

Como resultado de um acidente de carro na Inglaterra, o marido e os quatro filhos da Sra. McLoughlin foram feridos. O vizinho lhe deu a notícia enquanto ela estava em casa. Ao tomar conhecimento, a Sra. McLoughlin se dirigiu imediatamente ao hospital onde estavam seu marido e sua filha, ocasião na qual ficou sabendo que a filha havia falecido (DWORKIN, 1999).

Em decorrência da fatídica notícia, a Sra. McLoughlin teve um colapso nervoso e houve por bem processar o motorista que havia em sua negligência provocado o acidente, exigindo-lhe o pagamento de indenização por danos morais. O fundamento do seu pleito

foram as várias decisões anteriores dos tribunais ingleses, que concederam indenização às pessoas que haviam sofrido danos morais ao verem um parente próximo gravemente ferido (DWORKIN, 1999).

Havia, contudo, uma diferença – em todos os casos o pleiteante estava presente na cena do acidente ou tinha chegado logo em seguida. Em decorrência disso, como a doutrina britânica obriga os juízes a seguirem as decisões anteriores, mesmo se esses juízes acreditarem que essas decisões não foram tomadas de forma correta, o pleito da Sra. McLoughlin foi negado em primeira instância, por ausência de semelhança suficiente com os casos trazidos como precedentes, eis que a Sra. McLoughlin teve o colapso fora do local do acidente e duas horas depois (DWORKIN, 1999).

A peticionante apelou à segunda instância e a decisão do juiz de primeira instância foi mantida, no entanto, sob argumentos um pouco diferentes. O Tribunal de Apelação entendeu, numa perspectiva mais ampla, que o reconhecimento de indenização àqueles que não estavam no acidente poderia gerar consequências adversas para a sociedade, de modo a incentivar um número maior de processos por danos morais. Portanto, o motivo não se ateve à distinção em si em relação aos precedentes, mas ao impacto que uma decisão nesse sentido geraria. Além disso, foi entendido que seria de se esperar que alguém, sabendo da notícia de um acidente envolvendo um parente, fosse ao hospital e ali sofresse fortes emoções (DWORKIN, 1999).

Nesse caso em específico, Dworkin procurou demonstrar a relevância da diferença de opinião “sobre o papel que cabe às considerações de política judiciária ao se decidir a quais resultados têm direitos as partes de uma ação judicial” (DWORKIN, 1999, p. 35). Sempre apontando o protagonismo do judiciário na decisão de conflitos.

A dissolução das questões sociais em judiciais fica mais clara ainda no caso *Brown*. Após a Guerra Civil norte-americana, a Constituição foi emendada para incorporar sua Décima Quarta emenda, que declarava que nenhum Estado poderia negar a ninguém a igualdade perante a lei. Com isso, foi posto fim à escravidão (DWORKIN, 1999).

Muitos sulistas, no entanto, continuaram a praticar a segregação racial em muitos serviços públicos. Por exemplo, as pessoas negras deveriam viajar sempre na parte de trás dos ônibus e só poderiam frequentar escolas segregadas, junto com outras pessoas negras. Inclusive, no caso também emblemático *Plessy vs. Ferguson*, foi alegado pelo réu, perante a Corte Suprema, que as práticas segregacionistas violavam a cláusula de igualdade perante a

lei. E a Corte, por sua vez, entendeu que não haveria violação desde que os Estados oferecessem serviços separados e iguais (DWORKIN, 1999).

Pouco tempo depois, o contexto havia mudado, com o enorme número de morte de pessoas negras pelo país em guerra, por exemplo, e a segregação começou a parecer errada aos olhos de um número maior de pessoas. Não obstante, os Estados que praticavam a segregação ainda persistiram nessa política com base no caso *Plessy*, até que, em nova decisão da Suprema Corte, esta tomou posição divergente e em favor dos pleiteantes (DWORKIN, 1999).

Sobre essa surpreendente decisão, Dworkin narra:

Sua decisão foi inesperadamente unânime, ainda que a unanimidade tenha sido obtida graças ao voto escrito por Earl Warren, presidente do Supremo Tribunal, o qual sob muitos aspectos era uma solução conciliatória. Ele não rejeitou cabalmente a fórmula “separado porém igual”; em vez disso, baseou-se em controvertidas evidências sociológicas para mostrar que as escolas nas quais se praticava segregação racial não poiam ser igual por esta única razão. Ele também não disse, de modo categórico, que a Corte estava então revogando o caso *Plessy*. Disse apenas que *se* a presente decisão estivesse em contradição com o caso *Plessy*, então aquela decisão anterior estaria sendo revogada. Em termos práticos, o compromisso mais importante estava na intenção de reparação que o parecer outorgou aos queixosos. Esse voto não ordenou que as escolas dos Estados sulistas abolissem imediatamente a segregação, mas apenas segundo uma expressão que se tornou um emblema de hipocrisia e demora, “a toda velocidade adequada” (DWORKIN, 1999, p. 37).

Certo que a decisão foi polêmica e o processo de integração que se seguiu foi ainda sutil e lento, de modo que, nas palavras de Dworkin, o progresso significativo somente foi obtido depois de “muitas outras batalhas jurídicas, políticas e até mesmo físicas” (DWORKIN, 199, p. 37).

Mas é evidente, no discurso de Dworkin, a exaltação dos critérios do julgador e argumentos utilizados. A todo momento o foco passa a ser o posicionamento de Earl Warren e suas motivações, sem nenhuma menção às lutas de cunho político, mormente em se tratando de um movimento de contornos raciais relevantíssimo. Dworkin narra a história como se fosse a história de um caso judicial, e não a história que verdadeiramente é – a história de luta do povo negro. Com isso, ele acaba por apagar as lutas políticas que foram condição necessária para essas transformações dentro do judiciário.

Isto é, a transformação, nesse caso, se operou num primeiro momento e sobretudo da ordem política. Buscou-se mudar socialmente a ordem das coisas, com intensas lutas, e, após

muito esforço é que essa mudança conseguiu refletir no judiciário. Não foi o judiciário que por si só operou essa mudança.

### 3.2.2 – A ponderação na dogmática dos direitos fundamentais

Ino Augsberg (2015) argumenta que a teoria da ponderação e dos princípios de Robert Alexy é tão bem sucedida, dentro e fora da Alemanha, que esse sucesso, por si só, já é um motivo para críticas, dado o seu caráter polêmico. Fala-se de uma “indústria da teoria dos princípios” formada ao redor da obra de Alexy (AUGSBERG, 2015, p. 9).

A ponderação é tida como um procedimento jurídico que representa uma resposta a um problema hermenêutico específico. Esse instrumento surge como alternativa à falta de diretriz normativa suficientemente clara e abrangente para uma determinada situação concreta (AUGSBERG, 2015).

O caráter principiológico de determinadas obras traz, segundo Ino Augsberg (2015), a condição de carência para o próprio conceito de norma. A ponderação entra em ação como substituto e complemento ao método jurídico tradicional de interpretação e subsunção (AUGSBERG, 2015). Nas palavras do autor:

Ela completa essa técnica clássica, uma vez que ela oferece ao direito uma mais-valia para que ele seja capaz de decidir em conflitos específicos que são impassíveis de serem solucionados adequadamente pelo esquema clássico. No lugar de decisões dicotômicas do tipo ou-um-ou-outro (Entweder-Oder-Entscheidungen) – ou em que se analisa: a hipótese de incidência da norma (Normtatbestand) foi preenchida ou não? – encontra-se o exame de interesses mutuamente afetados e de seu sopesamento (Gewichtung) específico no caso concreto ou sob o exame da posição que está do lado oposto. Ao invés de “tudo ou nada”, a tarefa agora é: a otimização de todos os lados das posições dos afetados que estão em relação de conflito uma com a outra (AUGSBERG, 2015, p. 11).

Os princípios entram como resposta a um anseio por um pensamento jurídico que vá além do método clássico fundado pela lógica da subsunção. A razão prática, que decorre da aplicação do método de ponderação de princípios, atuaria como ponto de subversão à figura de uma *ratio* unitária, mormente quando se tem em ambos os lados do litígio, ao mesmo tempo, algum direito pertinente (AUGSBERG, 2015).

O conceito de racionalidade que surge da teoria da ponderação é diferente do conceito clássico, à medida em que a ponderação não admite o potencial subversivo da concordância prática e desconstrói ainda mais essa lógica. Nas palavras do autor:

Ao contrário disso: ela contraria essa possível perspectiva da insegurança (Verunsicherung) do direito codificado de forma binária, uma vez que ela visa, com seus procedimentos, à segurança (Sicherstellung) de resultados o mais claros e não-ambíguos quanto possível. Trata-se, para ela, da operacionalização jurídica de uma concepção já clássica da razão que é estruturada pela eliminação – e não pela multiplicação (Vervielfältigung) - de incertezas. Na aplicação de formalizações lógico-matemáticas, especificamente, o anseio pelo retorno ao seio protetor do modelo tradicional de racionalidade se expressa claramente – e com ele também, por óbvio, seu postulado principal do terceiro excluído. Com isso também se torna claro o objetivo: dentro da decisão jurídica, a potencial plurivocidade deve ser trazida de volta à (mais contínua quanto possível) univocidade. A regência suave, porém consequente, da ponderação e da concordância prática une a dissonância polifônica das oposições de interesses em um acorde harmônico. O fato de que ambos os partidos podem ter direito não passa ao largo da oposição lícito-ilícito nessa leitura, pois se trata do desejo mesmo do direito – portanto do próprio direito –; um direito que não é prescrito abstratamente de antemão e de forma programática, mas que pode ser anunciado no processo da ponderação metodicamente protegida. A possibilidade de uma pluralização subversiva da racionalidade que aparece nessa abordagem se torna, com isso, ela mesmo subvertida e retornada ao chão dos procedimentos conhecidos. No foco do interesse se encontra uma “institucionalização da razão” no singular. O suplemento concebível é, de fato, compreendido como complemento em relação à metódica jurídica tradicional (AUGSBERG, 2015, p. 12 e 13).

Com efeito, há, para o autor, uma superação à própria teoria dos princípios. A superação da lógica “tudo ou nada”, conquistada com a introdução dos princípios, agora se encaixa muito mais no conceito de “mandado de otimização”, que não suspende os pensamentos que se encontram em posições diametralmente diferentes. Há apenas uma dicotomia existente – aquela havida entre normas e princípios (AUGSBERG, 2015).

Em decorrência disso, a concordância prática se firma a partir do compromisso entre os interesses conflitantes que precisam ser levados em conta uns em relação aos outros em busca de um denominador comum. “Isso pressupõe uma comensurabilidade fundamental dos interesses díspares” (AUGSBERG, 2015, p. 14).

O autor traz essa leitura para o campo de aplicação dos direitos fundamentais, que, na leitura correta, segundo ele, seriam os “direitos dos indivíduos”. Quando entram em conflito, assim como quando os interesses individuais entram em conflitos, eles são passíveis de serem sopesados no caso concreto e decididos de uma forma razoável. A técnica do

sopesamento ou ponderação, assim, seria capaz de ofertar uma linguagem unitária entre os indivíduos e compreensível intersubjetivamente (AUGSBERG, 2015, p. 14).

Por essa lógica, os direitos fundamentais deixariam de ter como função última a proteção dos direitos individuais para dar prioridade à proteção da diferenciação social entre os sistemas funcionais. Com isso a proteção concedida pelos direitos fundamentais não se dirigiria apenas contra o Estado, mas antes contra toda forma de “totalização do todo social por meio de tendências colonizadoras de subsistemas sociais individualmente considerados”.

Nas palavras do autor:

Essa premissa nega toda e cada semelhança fundamental das posições jurídicas que, pela na perspectiva dos defensores da ponderação, portam e possibilitam toda a operação conjunta. Ali onde se apaga o indivíduo como elemento de ligação entre comparação e sopesamento (Vergleich und Abgleich) das posições conflitantes, as diferenças existentes são novamente reconstruídas como primariamente materiais. Elas não são, com isso, mais solucionáveis de forma semelhante como é feito no modelo subjetivo-pessoal. De acordo com isso, também a lógica deixa de funcionar como um elemento de ligação. Ao contrário, a fala agora é aquela de distintas “lógicas parciais” (“Partiallogiken”) ou de “lógicas de ação incompatíveis” entre si e específicas dos subsistemas sociais diferenciados. Essa lógica no plural não é por muito tempo o garante da unidade da sociedade moderna, mas a expressão de sua multiplicidade. “Contradições fundamentais sociais reais” são trazidas a campo contra a “máquina hegeliana produtora de sínteses que é a concordância prática”. Uma teoria do(s) direito(s) fundamentais) que muda o ponto de referência primário do direito moderno do sujeito para o sistema não deslocou, com isso, apenas o foco do indivíduo para o exame de efeitos transsubjetivos adicionais. Com esse deslocamento de perspectiva, uma vez que o sistema só ser pensado como estando em relação oposta ao seu ambiente – e isso significa, aos outros sistemas –, a unidade é substituída pela pluralidade e a referência primária da “identidade” é substituída pela orientação primária pela diferença (AUGSBERG, 2015, p. 16 e 17).

Segundo o autor, a oposição da ponderação e da crítica da operação significa, resumidamente: “de um lado, a razão clássica do sujeito orientada por identidade, do outro, o pluralismo funcional de racionalidades sistêmicas específicas orientada por diferenças” (AUGSBERG, 2015, p. 17).

Nos mesmos moldes em que citou-se Ronald Dworkin no tópico acima, aqui também se busca denunciar o que parece ser uma visão muito simplória de solução dada à solução dos conflitos oriundos de confrontos de direitos, seja entre direitos individuais ou entre direitos individuais colocados contra o Estado.

A solução pela argumentação da teoria da ponderação segue os mesmos preceitos da teoria de Dworkin e o mesmo foco na solução dos conflitos – que, diga-se, possuem *status* social antes de se tornarem jurídicos – dentro do âmbito do direito.

É muito simplório e ingênuo acreditar que qualquer tipo de problema social que não seja passível de solução através da norma, pela aplicação da lógica da subsunção, seja resolvido de modo razoável desde que se faça um exercício de ponderação.

Mais uma vez, é depositar a atuação última luta pela emancipação nas mãos decisórias do Estado. Aliás, ressalta-se aqui que a figura do “Estado” é colocada para fins de enquadramento lógico dos argumentos. Isto é, o Estado não é uma pessoa. O Estado não é uma figura humana que decide e aplica o princípio cabível ao caso concreto pela lógica de sopesamento. Mas certo que o Estado se manifesta através de seus agentes públicos.

Isto é, confia-se em última instância numa pessoa em particular, a pretexto de representar toda uma coletividade, para resolver os mais variados tipos de problemas sociais e atuar na concretização dos direitos fundamentais! Quando, na verdade, se ignora a existência de toda uma luta política cujas reivindicações são complexas demais para caber e reduzir-se ao mecanismo da ponderação.

#### **4 – PARA ALÉM DE UM DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS: RECUPERANDO SUA DIMENSÃO POLÍTICA EMANCIPATÓRIA**

Judith Butler é uma filósofa lésbica estadunidense, que vem de uma família judia sobrevivente do holocausto e trabalha desde 1993 na *University of California Berkeley* (RODRIGUES, 2021).

É uma das maiores e mais produtivas filósofas atuais. É conhecida principalmente pelo seu trabalho com teoria de gênero e teoria feminista, especialmente depois de um episódio em 2017 em que conservadores, contrários à ideia de gênero, queimaram um boneco vestido de bruxa na frente do Sesc Pompeia, em São Paulo, em protesto onde pediam o cancelamento da sua palestra que seria ali ministrada (RODRIGUES, 2021).

Aqui se pretende, através da Butler, identificar de que maneira se pode fazer uma releitura do discurso dos direitos com a devida ênfase à necessidade de existência de uma dimensão política. Se pretende, portanto, recuperar a noção de comunidade, com vistas a atingir a verdadeira emancipação – que só pode acontecer em grupo.

Não obstante os estudos da autora em grande parte sejam direcionados ao gênero, defende-se aqui que, embora o gênero não funcione necessariamente como um paradigma

geral aplicável em todas as formas de lutas por direitos, ele nos oferece um ponto de partida para pensar sobre poder, luta e resistência.

Nesse sentido, afirma André Duarte:

Ao transplantar sua anterior noção de performatividade de gênero, para o campo dos movimentos políticos de resistência à opressão, Butler logrou pensar práticas políticas que não pressupõem um sujeito identitário ou substancializado, pois não dependem de uma concepção essencialista do sujeito, e nem mesmo da formulação de um conjunto de princípios éticos e políticos de caráter normativo e abstrato, capazes de fundar e orientar, em sentido forte, as ações dos/as agentes. Afinal, o importante aqui é, justamente, a consideração dos efeitos políticos derivados da ação corporal e discursiva, que reivindica direitos. Em se tratando de reivindicações por direitos fundamentais por parcelas da população maximamente expostas à precariedade, em função da carência de políticas de proteção e garantia das condições que tornam uma vida digna e vivível, o conceito de performatividade política permite à autora abrir mão do conceito de sujeito de direitos e, ainda assim, considerar os efeitos políticos implicados nas formas de ação e de reivindicação por direitos, postas em prática por trabalhadores imigrantes ilegais, desprovidos de documentação e de cidadania jurídico-política (DUARTE, 2020, p. 14).

Butler (2019) afirma que a noção de “responsabilidade”, embora tenha sido reapropriada por discursos neoliberais, ainda é um aspecto de grande importância para a crítica relativa à desigualdade. O pensamento de cunho neoliberal defende que cada um de nós, individualmente, é responsável por nós mesmos – e não pelos demais sujeitos – e pela nossa autossuficiência econômica.

É esse pensamento egoístico existente por trás dos discursos das declarações de direitos humanos que se buscou revelar ao longo de desse trabalho. Esse pensamento que, como vimos, faz parte de um discurso que politiza o homem e, ao mesmo tempo, despolitiza, à medida em que o torna “empresa de si” e enfraquece a noção de comunidade.

Pensando em Arendt, em meio a concordâncias e críticas, e construindo raciocínios para além dos pensados por Arendt, Butler dá uma interpretação política acerca do “direito a ter direitos”, que aqui se utiliza como proposta de solução para pensar a dimensão política do discurso dos direitos humanos – para além de um discurso meramente formal.

#### **4.1 – O direito de aparecer como um enquadramento de coligação e performatividade**

Pensar criticamente sobre o abismo existente (e crescente) entre pobres e ricos permite enxergar o abandono das pessoas por parte de um governo e uma economia política que aumenta a riqueza de pequena parte da sociedade às custas de todo o resto da população.

Judith Butler (2019) afirma que, quando as pessoas se reúnem nas ruas, fica claro: elas estão aqui. Elas Persistem. E se reúnem em assembleia a partir do momento que entendem ou começam a entender que sua situação é compartilhada. Para Butler:

E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos em assembleia “dizem”: “não somos descartáveis”, não importando que estejam ou não usando palavras no momento; o que eles dizem, por assim dizer, é “ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida” (BUTLER, 2019, p. 32).

Quando corpos se unem para expressar sua indignação e exercer sua existência no plural, estão ao mesmo tempo fazendo exigências mais abrangentes, isto é, com vistas ao reconhecimento e valorização, estão utilizando seu “direito de aparecer”, através do exercício de suas liberdades (BUTLER, 2019).

A liberdade, para a autora, é “mais frequentemente exercitada com outros”, mas não de uma maneira necessariamente uniforme entre essas pessoas ou com a clara identificação de uma identidade coletiva, mas com “um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade” (BUTLER, 2019, p. 34).

A autora fundamenta seu pensamento sobre o “direito de aparecer” através da investigação de dois universos que ela classifica pelos termos “performatividade” e “precariedade” (BUTLER, 2019).

Butler (2019) compara o primeiro com a característica dos enunciados linguísticos que revelam alguma coisa ao leitor, trazendo algo à zona de existência. Um enunciado, assim, daria existência àquilo que está declarando, além de possibilitar uma série de eventos que o sucede. É nesse sentido que a performatividade agiria como um poder de criar uma nova situação e/ou acionar um conjunto de efeitos dela decorrentes.

A precariedade, por outro lado, é utilizada pela autora para se referir à situação na qual determinados grupos de pessoas sofrem as consequências do desfazimento das redes de apoio social e econômica mais do que outros grupos, e resulta em diferentes níveis de exposição à violência, dano, fome, morte, etc. Nas palavras da autora:

Como mencionei antes, a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas. A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção ou reparação o suficientes. Por isso, ao utilizar o termo precariedade, podemos estar nos referindo a populações que morrem de fome ou que estão perto de morrer de fome, àquelas cujas fontes de alimento chegam para um dia, mas não para o próximo, ou estão cuidadosamente racionadas – como vemos quando o Estado de Israel decide de quanta comida os palestinos em Gaza precisam para sobreviver –, ou a outros tantos exemplos globais cuja habitação é temporária ou foi perdida (BUTLER, 2019, p. 41).

O “direito de aparecer” é relevante porque à medida em que se acredita que todos os seres humanos merecem igual reconhecimento, presume-se que todos são igualmente reconhecíveis. Ocorre que o campo da aparência, ao contrário, não admite a todos, de modo que existem zonas “cinzentas” onde se espera que alguns grupos de pessoas simplesmente não apareçam, ou zonas onde são expressamente proibidos de fazê-lo (BUTLER, 2019).

Fato é que existe um conjunto de normas que regula o campo de aparência, que divide os grupos de pessoas entre seres reconhecíveis e não reconhecíveis. E daí surge um dilema: o fato de existirem normas que concede *status* de reconhecível a um grupo acaba por ratificar determinadas normas de reconhecimento em detrimento de outras (BUTLER, 2019).

Com isto em vista, é preciso utilizar uma linguagem razoável que traga à tona “essa ruptura induzida pelas normas de reconhecimento que constantemente diferenciam aqueles que devem ser reconhecidos e aqueles que não devem ser reconhecidos” (BUTLER, 2019, p. 44).

As normas trazem em si uma carga de poder que busca normalizar determinadas “versões” de seres humanos em face de outras, a dizer, um poder que estabelece o campo do humano e do “não humano” e expande ou reprime essas delimitações a seu critério.

A partir do momento em que se questiona a origem e o *modus operandi* dessas normas, dá-se início a um movimento de não mais tomar tais normas como algo posto e dado. É nesse momento que se torna possível fazer perguntas como “de que modo tal norma foi instalada?” ou “a quem essa norma serve?”.

Para compreender tal argumento, basta rememorar o que se abordou na primeira seção deste trabalho, mais precisamente no tópico sobre as contribuições críticas de Marx. Este questiona o discurso dos direitos humanos e a divisão e diferenciação entre o “homem” e

o “cidadão”. Lembremos que Marx afirma que os direitos contidos nas declarações serviriam à realização do homem egoísta, através da utilização da ficção do “cidadão”. O cidadão abstrato (e, portanto, aquele detentor dos direitos a que se referem as declarações como “direitos do cidadão”) serviriam ao homem real e egoísta burguês.

Empresta-se aqui o argumento de Butler ao afirmar que, para aqueles que são deixados de lado pela norma e regras de reconhecimento, a luta se torna uma batalha corpórea pelo direito de aparecer, “uma insistência pública em existir e ter importância”. É por meio de uma insistência em aparecer onde se é apagado que se consegue abrir novos campos de aparência (BUTLER, 2019, p. 44).

O que torna possível colocar-se diante da lei e ser por ela reconhecido? Em discursos liberais, há a ideia de que os sujeitos reivindicam os direitos a partir da forma como são estabelecidos em uma lei preexistente. Se tomarmos essa ideia como real, as pessoas terão que necessariamente serem reconhecidas pelo sistema para poder reivindicar seus direitos. Se pensarmos assim, a busca pelo direito de aparecer cai por terra – porque este seria pressuposto necessário, já dado pelo sistema, para que alguém pudesse reivindicar direitos subjetivos.

Assim, para Butler, o que torna possível colocar-se diante da lei, nesses casos, é ser capaz de “entrar e aparecer de alguma forma” (BUTLER, 2019, p. 48). É possível compreender essa ideia de performatividade de Butler como algo necessariamente coletivo. A dizer, aqueles que se encontram em condição de precariedade são precisamente aqueles que se veem muitas vezes, de modo até inesperado, aliados a outras pessoas que se encontram em igual situação, por diferentes motivos. Essas pessoas buscam superar o individualismo para, juntas, persistirem e exercitarem suas liberdades, sem, contudo, recaírem em “formas compulsórias de coletivismo” (BUTLER, 2019, p. 49).

#### **4.2 – O caráter corporificado da ação política e a releitura dos argumentos de Hannah Arendt**

Arendt é umas das primeiras teóricas políticas do século XX a argumentar em favor do discurso performativo. Butler explicita que a lê “em contrapelo” e que em seu texto “Origens do totalitarismo”, Arendt utiliza de múltiplas visões e “vozes”, de modo que Butler acusa ser uma das funções desse texto precisamente o esvaziamento da primeira pessoa – uma função que a autora considera relevante. Ela afirma que “o pronome predominante é um

curioso ‘nós’”. Esse “nós” não é uma anulação do “eu”, mas um deslocamento no qual o “eu” também está situado (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 34)

A autora entende que não é possível desconsiderar o papel dos corpos e das suas ações quando se pensa em discurso político. Butler acaba por retomar e reiterar as diversas críticas formuladas principalmente por pensadoras feministas quanto à distinção que Hannah Arendt faz de movimentos políticos (em nome da liberdade) e movimentos sociais (estes que seriam ditados pela necessidade e supostamente não políticos, portanto).

Hannah Arendt entende, equivocadamente, que o campo do corpo e das necessidades estariam fora do espaço político (DUARTE, 2020). Nas palavras de Butler:

(...) em *A condição humana*, distingue de maneira bastante enfática a esfera privada – como uma esfera de independência e inação – da esfera pública, como uma esfera de ação independente. Como devemos pensar sobre a passagem do privado ao público, e algum de nós deixa a esfera da dependência “para trás” mesmo quando aparecemos como atores independentes em esferas públicas estabelecidas? Se a ação é definida como independente, implicando uma diferença fundamental da dependência, então o nosso autoentendimento como autores é afirmado sobre uma negação daquelas relações vivas e interdependentes das quais nossa vida depende. Se somos atores políticos buscando estabelecer a importância da ecologia, das políticas domésticas, da saúde, da moradia, da política alimentar global e da desmilitarização, então é de se esperar que a ideia de vida humana criatural que sustenta nosso esforço vá superar a cisão entre ação e interdependência. É somente como criatura que reconhece as condições de interdependência que garantem a nossa persistência e o nosso florescimento que qualquer um de nós pode lutar pela realização de qualquer uma dessas importantes metas políticas em tempos nos quais as próprias condições sociais de existência estão sendo ameaçadas pela política e pela economia (BUTLER, 2019, p. 52).

Partindo de uma crítica do que considera uma distinção muito enfática em Arendt entre as esferas pública e privada, Butler construirá em sua teoria a tese de que a vida humana e criatural, que sustenta os esforços dos atores políticos em suas lutas, supera essa cisão (BUTLER, 2019).

Butler deixa claro, inclusive, sua posição “ambivalente” em relação à Arendt, à medida em que formula pensamentos a partir de suas críticas, mas com ressalvas, sobretudo em relação à divisão feita por Arendt do domínio público e privado:

Eu me peguei ensinando, meio por acaso, o ensaio de 1951 de Hannah Arendt chamado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, originalmente publicado em *Origens do totalitarismo*. Devo confessar, já de saída, que não perdi minha relação ambivalente com Hannah Arendt, uma escritora incrível que adotou muitas posições políticas corajosas e interessantes. Sempre me mantive relutante em relação à obra *A condição humana*, que estabeleceu a política

como uma esfera pública nos termos da cidade-estado grega clássica, e enxerguei isso no domínio do privado, um domínio *sombrio* por sinal, necessariamente *sombrio*, pois escravos, crianças e estrangeiros desprivilegiados cuidavam da reprodução da vida material. Essa última esfera, especificamente, *não é*, para ela, o domínio da política. A política, ao contrário, pressupõe e exclui esse domínio do desprovimento, do trabalho não pago e do ser humano ilegível ou pouco legível. Esses humanos espectrais, desprovidos do peso ontológico e reprovados nos testes de inteligibilidade sociais exigidos para reconhecimento mínimo, incluem aqueles cuja idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral não apenas os desqualificam para a cidadania, mas também os “qualificam” ativamente para a condição de sem-estado. Essa última noção pode ser significativa, já que os sem-estado não apenas são destituídos de *status*, mas também recebem um *status* e são preparados para a destituição e o deslocamento; tornam-se sem-estado precisamente por estarem em conformidade com certas categorias normativas. (...) De diferentes maneiras, eles, significativamente, se encontram circunscritos dentro da *polis* como seu exterior interiorizado (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 24 e 25).

Judith Butler considera o caráter corporal e incorporado do exercício da liberdade e, com isso, desmonta a distinção arendtiana entre liberdade e necessidade. Sobre essa diferenciação entre movimento político e social feita por Arendt, afirma André Duarte:

Como vimos, uma das teses fortes que Arendt defende é a de que as populações ou grupos humanos que são impedidos de participar do mundo político comum veem-se reduzidos à sua “elementaridade natural, à sua mera diferenciação” (Arendt, 2000, p. 335). Assim, aqueles/as que estão privados/as da capacidade de agir e falar pública e coletivamente, estão privados/as da possibilidade de reconhecerem-se como iguais, isto é, estão privados/ as do exercício da cidadania e, também, do usufruto de todos os direitos a ela associados. Ora, esta ideia tem como correlato a tese de que aqueles/as que decidem se reunir politicamente põem em marcha, justamente, exercício da cidadania, e, nesse instante, se constituem como membros iguais de uma comunidade, no sentido de que produzem a igualdade recíproca, ao agirem inspirados pelo princípio da justiça, verdadeiro motor do engajamento político democrático (DUARTE, 2020, p. 11).

Assim, estar impedido de agir e discutir publicamente significa estar privado de liberdade e igualdade, eis que ambas se revelam apenas no espaço das aparências – o mundo comum entre os agentes políticos. Conceitos como liberdade, igualdade e cidadania somente são possíveis à medida em que os agentes políticos podem agir e discutir entre si (DUARTE, 2020).

Butler (2019) defende que um compromisso com a igualdade e justiça implica em abordar em nível institucional os diferentes graus de exposição à morte por diferentes grupos sociais. Com isso, não se pode aceitar que a mortalidade do corpo (e o corpo, portanto), é modalidade meramente pré-política da vida. Nas palavras de Judith Butler:

Entretanto, se abordarmos essa questão do ponto de vista da distribuição demográfica desigual de precariedade, então temos que perguntar: As vidas de quem são abreviadas mais facilmente? As vidas de quem são mergulhadas em um sentido maior de transitoriedade e mortalidade precoce? Como essa exposição diferencial à mortalidade é gerenciada? Em outras palavras, já estamos no político quando pensamos sobre a transitoriedade e a mortalidade. Isso não significa que em um mundo justo não existiria mortalidade! De jeito nenhum. Significa apenas que um compromisso com a igualdade e a justiça implicaria em abordar em cada nível institucional a exposição diferencial à morte e ao morrer que atualmente caracteriza a vida dos povos subjugados e precários, muitas vezes como resultado do racismo sistemático e de formas de abandono calculado. A descrição agora famosa que Ruth Gilmore faz do racismo expõe a questão de forma mais clara: “O racismo, especificamente, é a produção e exploração extralegal ou sancionada pelo Estado da vulnerabilidade dos grupos diferenciados à morte prematura.” (BUTLER, 2019, p. 55).

Certo que Arendt abre os caminhos do entendimento sobre como a assembleia ou reunião de pessoas é condição para estabelecimento do espaço de aparecimento – e, como se viu na primeira seção, esse espaço político, abordado por Arendt no termo genérico “comunidade política” não se trata de um espaço sob os contornos e forma do Estado Nação, necessariamente, mas surge a partir de uma reunião de indivíduos que podem falar e se posicionar num espaço onde são capazes de se fazer serem ouvidos. Butler parte dos caminhos abertos por Arendt, mas revelando que o corpo, ou “ação corporal concertada (...) pode significar princípios de liberdade e igualdade” (BUTLER, 2019, p. 55).

André Duarte afirma que:

Assim, a tese interessante que Butler defende em sua interpretação da noção arendtiana do direito a ter direitos enfatiza o seu poder performativo, isto é, a sua capacidade de produzir efeitos de igualdade e de cidadania por parte das populações subalternizadas, exatamente no instante em que lutam para conquistar os direitos de que carecem. Deste modo, Butler entende que o pensamento de Arendt nos oferece importantes indicações acerca de como o reunir-se e o associar-se agem de maneira a estabelecer ou reestabelecer “o espaço da aparência”, entendido como espaço constituído pelo “caráter corporal da ação humana plural” (DUARTE, 2020, p. 12).

Butler chama atenção para a obra “O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem”, em que Arendt desenvolve o conceito de “direito a ter direitos”. A autora afirma que Arendt, ao defender a reivindicação do direito a ter direitos, está pautada no fundamento da própria reivindicação. Isto é, o fundamento da reivindicação é a própria reivindicação. Butler afirma que essa reivindicação, muito embora muitas vezes seja linguística, é representada também pelo movimento corporal da ação e resistência (BUTLER, 2019).

O que comumente se entende por direito de aparecer é, em verdade, apoiado por sistemas regulatórios que qualificam alguns grupos de sujeitos como detentores desse direito, em detrimento de outros. Mesmo que o direito de aparecer seja pretensamente universalista, esbarra nas diferentes formas de poder que qualificam quem pode aparecer e quem não pode.

Para os grupos de pessoas a que esse direito de aparecer é negado, é fundamental a luta por formar alianças e um posicionamento *plural e performativo* para fazer surgir e exercer um direito de aparecer que e onde não se tinha antes. Essa performatividade não somente estabelecerá aqueles que se encontravam até então em precariedade numa esfera de aparecimento preexistente, como lançará mão de esferas de aparecimento que não se tinha antes. Isso se dá ao mesmo tempo em que se expõe as formas diferenciais de poder pelas quais as esferas de aparecimento se constituem (BUTLER, 2019).

Em várias passagens Butler deixa clara a ideia de que a emancipação é sempre coletiva. Essa é a dimensão política necessária para os exercícios dos direitos de igualdade e liberdade, para além da abstração do seu conteúdo e para além da utilização como meio de realização individual – o exercício apenas individual do direito de liberdade esvazia seu conteúdo.

Butler afirma que, se o direito é exercido e respeitado, é porque certamente existem muitos ali que igualmente o exercem, quer estejam aparentes ou não. “Cada ‘eu’ traz o ‘nós’ junto quando ele ou ela entra ou sai por essa porta, vendo-se em um ambiente fechado e desprotegido ou exposto lá fora nas ruas” (BUTLER, 2019, p. 59). Com isso, é possível dizer que existe um grupo andando ali também, esteja ou não aparente. As categorias sociais atravessam as ruas, mesmo que na figura de uma pessoa singular, e assumem os riscos do nível de precariedade que estão expostas.

Sobre a necessidade do exercício coletivo, em se tratando de liberdade, afirma Butler:

Para ser participante da política, se tornar parte de uma ação concertada e coletiva, uma pessoa precisa não apenas reivindicar a igualdade (direitos iguais, tratamento igual), mas agir e peticionar dentro dos termos da igualdade, como um ator em pé de igualdade com os outros. Dessa maneira as comunidades que se unem em assembleia nas ruas começam a encenar outras ideias de igualdade, liberdade e justiça, diferentes daqueles a que se opõem. O “eu” é assim ao mesmo tempo o “nós”, sem estar fundido em uma unidade impossível. Ser um ator político é uma função, uma característica de agir em termos de igualdade com outros humanos – essa importante formulação arendtiana permanece relevante para as lutas democráticas contemporâneas. A igualdade é uma condição e uma característica da ação política em si, ao mesmo tempo que é seu objetivo. O exercício de liberdade é

algo que não vem de você ou de mim, mas do que está entre nós, da ligação que estabelecemos no momento em que exercitamos juntos a liberdade, uma ligação sem a qual não existe a liberdade (BUTLER, 2019, p. 59).

A liberdade de aparecer, assim, é central para a luta pelos direitos e, por consequência, a apreciação crítica das formas políticas de aparecimento é necessária à compreensão do que essa liberdade pode ser e quais as intervenções necessárias (BUTLER, 2019).

Reivindicar direitos, quando não se tem nenhum, significa reivindicar o poder que lhes é negado. É expor e lutar contra essa negação. Não necessariamente se tem o poder para, então, ser capaz de agir. Algumas vezes é preciso agir e no mesmo ato reivindicar esse poder. É isso que Judith Butler entende por performatividade. É uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela.

A precariedade é uma condição social e econômica, mas não é uma identidade. Ela une mulheres, transgêneras, pobres, apátridas, entre outros grupos minoritários, mas ela não os reduz em uma igualdade impossível de se alcançar. Sobre a relação entre precariedade e igualdade, afirma Butler:

A questão sobre como a performatividade se liga à precariedade pode ser resumida nessas questões mais importantes: Como a população sem fala pode falar e fazer suas reivindicações? Que tipo de rompimento é esse no campo de poder? E como essas populações podem reivindicar aquilo de que necessitam para persistir? Não é apenas uma questão de precisarmos viver para podermos agir, mas de termos que agir, e agir politicamente, a fim de garantir as condições de existência. Algumas vezes, as normas de reconhecimento nos restringem de maneira que põem em risco a nossa capacidade de viver: e se o gênero que estabelece as normas necessárias para que sejamos reconhecíveis também nos violenta, colocando em risco nossa própria sobrevivência? Então as mesmas categorias que parecem nos prometer a vida nos tiram a vida. A questão é não aceitar essa restrição dupla, mas lutar por modos de vida nos quais atos performativos lutem contra a condição precária, uma luta que busca descortinar um futuro no qual possamos viver novos modos sociais de existência, algumas vezes no limite crítico do reconhecível e outras no centro das atenções da mídia dominante – mas em qualquer um dos casos, ou no espectro entre eles, existe um agir coletivo sem um sujeito coletivo previamente estabelecido; em vez disso, o “nós” é representado pela assembleia de corpos, plural, persistente, agente e reivindicadora de uma esfera pública pela qual foi abandonada. (BUTLER, 2019, p. 65).

O direito a ter direitos, assim como o espaço de aparecimento, antecede qualquer instituição política. Em outras palavras, não é preciso existir um espaço institucionalmente criado para esse fim ou a incorporação do direito a ter direitos de uma forma prévia pelo ordenamento jurídico. Ele passa a existir concomitantemente ao momento em que é exercido

por aqueles que agem unidos. Através da performatividade exercida onde existia/existe precariedade. Mesmo deixados à própria sorte ou à morte, a ação concertada emerge da ação conjunta. Nas palavras de André Duarte:

Butler a entende como insígnia dotada da capacidade performativa de produzir, em ato, aquelas condições das quais os/as agentes se encontram privados/as. Este efeito performativo de instauração em ato daquilo de que se carece, no contexto imediato do próprio curso da ação coletiva, é entendido como a condição política primeira para que, posteriormente, tal clamor e apelo políticos, venham a conquistar materialidade institucional e positiva nos códigos jurídicos. A eficácia política do “direito a ter direitos” não dependeria, então, de sua cuidadosa fundamentação moral na dignidade intrínseca do Homem ou da Humanidade, mas dos efeitos políticos performativos produzidos pelas próprias lutas, estas sendo as instâncias privilegiadas para a geração de direitos (DUARTE, 2020, p. 12).

É por isso que se afirmou logo ao início da primeira seção deste trabalho que a despolitização jamais se dá por completo. Existe sempre uma tensão e dela é que emerge a luta política. Essa tensão possibilita a ação conjunta que concede a dimensão política ao discurso dos direitos e torna possível a emancipação e o verdadeiro exercício da liberdade.

Numa perspectiva arendtiana, ser privado do espaço de aparecimento é ser privado do direito a ter direitos. O exercício do direito de aparecer se dá pela ação plural pública e é através desse exercício que o espaço de aparecimento pode ser constituído num lugar onde não existia antes (BUTLER, 2019). Essa aparição pública, para Butler, é corporificada.

A partir de Arendt, Butler entende que os grupos que agem politicamente acabam por formular suas demandas não apenas em nome da igualdade de direitos, mas agem de modo que a sua própria atuação enuncia suas demandas em termos de igualdade. Isso significa que, no agir coletivo, essas pessoas se compreendem umas as outras como de igual valor (DUARTE, 2020).

Para Arendt, a capacidade humana para agir e discursar politicamente pode se dar nos mais variados contextos, e excede os contornos da clássica definição de cidadania como um direito positivado garantido por um poder soberano. Por esse motivo que Butler entende que a ação performativa operada pelo “direito a ter direitos” não depende de uma organização política particular preexistente para sua existência, mas baste que existam pessoas reunidas em ação e discursos concertados.

Trata-se de um espaço comum que precede qualquer uma constituição formal de esfera pública e cuja existência depende somente de que os agentes estejam juntos e

permaneçam juntos, dispostos a agir em conjunto. E tratam-se de corpos que, por sua própria “aparição” e atuação já colocam em questão a legitimidade de alguns aspectos do ordenamento jurídico (DUARTE, 2020).

#### 4.2.1 – Existe luta política na “vida nua”?

Butler não aceita compreender a precariedade como um espaço de “vida nua”, onde não se tem capacidade de se unir e resistir. A vida humana não é a totalidade da vida, assim como a vida não pode ser a característica definidora do que é ser humano. Os termos “vida” e “humano” coexistem em constante tensão. Nas palavras de Butler, “talvez o humano seja o nome que damos a essa própria negociação que surge de ser uma criatura viva entre criaturas e em meio a formas de vida que estão além de nós” (BUTLER, 2019, p. 50).

Nesse sentido, afirmar que os desamparados estão fora da esfera política e reduzi-los a formas de vida despolitizadas, significa aceitar as maneiras dominantes de estabelecer o que é político e o que não é. Essa visão ignora formas de ação política que surgem em domínios considerados pré-políticos ou extrapolíticos e que atuam com vistas a formar uma nova esfera de aparecimento onde antes não se tinha (BUTLER, 2019).

Para Butler, “mesmo a vida destituída de direitos ainda está dentro da esfera do político e, portanto, não está reduzida à mera existência, mas está, com frequência, enraivecida, indignada, revoltada e opondo à resistência” (BUTLER, 2019, p. 89). A saturação existente nas relações de poder, quando se está do lado de fora de estruturas políticas entendidas por legítimas, é o ponto de partida para uma teoria política de inclusão de formas subjugadas, com inclusão e legitimação dessas formas, bem como modos de supressão e deslegitimação das formas até então dominantes de política.

Surge daí a crítica de Butler em relação ao conceito de vida nua de Giorgio Agamben. A autora defende que existe sempre uma tensão, mesmo num ambiente de vida nua:

O impulso para o conceito de Giorgio Agamben de “vida nua” deriva dessa concepção de *polis* na filosofia política de Hannah Arendt e, como eu sugeriria, corre risco de incorrer no mesmo problema: se buscarmos dar conta da exclusão propriamente dita como um problema político, como uma parte da própria política, então não será possível dizer que, uma vez excluídos, esses seres perdem aparência ou “realidade” em termos políticos, que eles não tem posição social ou política ou foram expulsos e reduzidos a meros seres (formas de “ser dado” excluídas da esfera da ação). Nada tão metafisicamente extravagante tem que acontecer se concordarmos que uma razão pela qual a esfera do político não pode ser definida

pela concepção clássica da *polis* é que desse modo ficamos privados de ter e usar uma linguagem para essas formas de atuação e resistência empreendidas pelos desamparados. Aqueles que se encontram em posição radical à violência, sem as proteções políticas básicas na forma da lei, não estão por essa razão fora da política ou privados de todas as formas de atuação. É claro que precisamos de uma linguagem para descrever esse estatuto de exposição inaceitável, mas temos que ser cuidadosos para que a linguagem que utilizarmos não destitua ainda mais essas populações de todas as formas de ação e resistência, todas as maneiras de se importar uns com os outros ou de estabelecer redes de suporte (BUTLER, 2019, p. 88 e 89).

No mesmo sentido, afirma André Duarte:

Mesmo os corpos expostos à privação e exclusão podem eventualmente tornar-se corpos que aparecem e agem em concerto, ao denunciar sua exclusão do espaço das aparições políticas, e é justamente por meio desse novo modo de aparecer e agir publicamente, que eles põem em ação o direito de que carecem (DUARTE, 2020, p. 15).

O termo “estado” pode ser dissociado do termo “nação”. Os Estados não são tudo o que há de poder, embora sejam locais de poder. O Estado nem sempre é o Estado-nação – à medida em que se tem estados não nacionais e estados de segurança que contestam a base nacional do estado, por exemplo (BUTLER, SPIVAK, 2018).

É possível esperar que o Estado estabeleça critérios de pertencimento jurídico e isso configura as condições pelas quais as pessoas estão juridicamente atreladas. Mas o Estado também pode, por outro lado, suspender e eliminar obrigações e modos de proteção legal. No núcleo central do Estado existem complexos jurídicos e militares que definem quando, onde e de que forma as pessoas podem se movimentar, associar, agir, etc. (BUTLER, SPIVAK, 2018).

Se por um lado o Estado agrega, ele também pode desagregar, excluir, banir pessoas para fora da “nação”. Portanto, nem sempre o Estado age por meios emancipatórios, colocando as pessoas em liberdade, mas também as expulsa através de um exercício de poder que se manifesta por meio da imposição de obstáculos, prisões ou outros modos de contenção da liberdade (BUTLER, SPIVAK, 2018). A questão é que, quando se é destituído dessa maneira – com emprego de poder – não se está fora da política!

Os refugiados, por exemplo, podem migrar entre fronteiras e migrar para outro Estado. Esse Estado de chegada pode ser definido por seu poder jurídico e militar e critérios que definem quem estará nele situado sob a condição de cidadão ou quem estará nele caracterizado pelo “não pertencimento”. Quando esses excluídos são colocados sob uma

situação intensa de poder militar e controle, não se está diante de vida nua, mas de uma formação particular de poder, arquitetada precisamente para manter a condição de exclusão e banimento (BUTLER, SPIVAK, 2018).

A dizer, os grupos de pessoas que se tornam efetivamente sem Estado, ainda estão sob controle de poder por algum Estado, mesmo que seja na forma exclusão e manutenção da exclusão. Estar sem proteção legal, para Butler, é diferente de ser considerado “vida nua”. Esses grupos, apesar de desprotegidos, ainda estão impregnados de poder. E isso evidencia que lei e poder não podem ser compreendidos como a mesma coisa (BUTLER, SPIVAK, 2018). Nas palavras da autora:

Ninguém é devolvido à vida nua, seja qual for seu grau de destituição, porque há um conjunto de poderes que produzem e mantêm essa situação de destituição, expropriação e deslocamento – essa sensação mesma de não saber onde se está e se um dia haverá outro lugar onde estar ou para onde ir. Dizer que os aprisionados são “reduzidos” a elementos básicos é correto – essa é a prática e a tarefa de tortura militar que é divulgada. Mas parece necessário esmiuçar o paradoxo de que essa redução e esse despojamento do prisioneiro, em especial do prisioneiro de guerra, é um estado ativamente produzido, mantido, reiterado e monitorado por um domínio complexo e forçoso de poder, e não exclusivamente um ato de um soberano ou a permutação de poder do soberano (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 21).

Essa categoria de povos sem Estado é reproduzida por uma operação de poder que procura alinhar “nação” e “estado”, com hífen, de forma forçosa e como uma corrente. O Estado-nação, então, expulsa e ao mesmo tempo retém grupos de minorias em zonas de supervisão – ora, essas zonas ainda consistem em lugares nos quais o Estado-nação atua em monitoramento e supervisão. Além disso, mesmo quando excluídas e destituídas, essa exclusão e destituição se dá por meio de operações jurídicas e militares de poder de Estado (BUTLER, SPIVAK, 2018).

Arendt pensava diferente. A filósofa argumenta que Estado-nação, enquanto formulação de Estado, “está estruturalmente comprometido com o banimento sistemático das minorias nacionais”. O Estado-nação, assim, assumiria que está fundado num “consenso orquestrado de uma nação” e que existe uma correspondência entre essa nação e o Estado (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 36).

Se assumirmos esse viés, teremos uma nação homogênea que atende aos requisitos desse Estado, de um lado, e as minorias que não atendem aos requisitos estabelecidos, de outro, como não integrantes dessa homogeneidade e, portanto, considerados habitantes

“ilegítimos”. O que Butler argumenta é que o *status* de pessoa não pertencente a um Estado constitui essa pessoa num campo de poder, embora as destitua juridicamente. “A vida descartada é, assim, saturada de poder, embora não da forma de legitimidade ou obrigação” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 37).

A formulação de Agamben se pauta parcialmente em Arendt, embora assuma um ponto de vista diferente. Para Agamben, o poder soberano é “paradigmaticamente exercido por meio da capacidade de fazer retroceder parte de uma população a um estado que está fora da comunidade política” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 40). Esse *status* fora da comunidade política seria a concepção de vida nua, que vimos rapidamente no capítulo 1.

Butler direciona sua crítica sobretudo à maneira pela qual a população é retirada da *polis* e lançada na vida nua e, portanto, supostamente desprotegida diante da violência do Estado. A autora questiona se é possível considerar uma vida como “nua”, mormente porque “questões como quando e onde a vida começa e termina, se a vida deveria ser concebida como célula ou tecido, são todas questões de vida e questões de poder – extensões do biopoder que sugerem que nenhuma lógica excludente simples pode ser estabelecida entre vida e política” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 41).

A vida descartada, para Butler, é compreendida como saturada de poder sobretudo no momento em que é privada da cidadania. Isso permite entender o Estado, através de uma noção de poder que ao mesmo tempo em que inclui, também excede a questão dos direitos dos cidadão. O poder do Estado, nesse caso, instrumentaliza seus critérios jurídicos que classificam as pessoas como cidadãs ou não cidadãs e produz, a partir daí, uma população em sua expropriação (BUTLER, SPIVAK, 2018). A forma como isso ocorre, para Butler:

(...) pode acontecer por meio de modos de instrumentalidade que não são necessariamente iniciados ou sustentados por um sujeito soberano. Obviamente, é contraintuitivo, e até mesmo emocionante, mostrar como a soberania se impõe no seio do constitucionalismo e às suas custas, mas com certeza seria um erro se essa maneira tão importante de traçar o poder acabasse romanceando o assunto mais uma vez. Uma coisa é traçar a lógica de como o constitucionalismo garante os direitos do soberano de suspender proteções constitucionais, mas outra coisa bem diferente é estabelecer essa lógica como a forma exclusiva de apreender o funcionamento do poder contemporâneo. Se a nossa atenção for capturada pela sedução do decisionismo arbitrário do soberano, então corremos o risco de inscrever essa lógica como necessária e esquecer o que afinal de contas acionou essa indagação: o problema colossal de estar sem estado e a demanda para encontrar formas pós-nacionais de oposição política que poderiam começar a atacar o problema com alguma eficácia (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 43 e 44).

É preciso, pois, meios mais complexos para entender o poder e suas táticas, para que seja possível entender também as formas de resistência a esse poder.

Ricardo Dib Taxi (2020) afirma que Agamben percebe com precisão o problema da falsa universalidade dos direitos – que, não obstante anunciar a pretensão de abarcar a todos em igualdade, acaba por separar as pessoas entre aquelas que estão dentro da abrangência e linguagem do direito e aquelas que estão fora – quando articula a noção de que o Estado de exceção se tornou regra<sup>6</sup>.

O autor reflete essas questões político-filosóficas – que envolvem de um lado esse discurso universalista dos direitos e de outro as críticas de Agamben e conceitos como “vida nua” e “estado de exceção” – para o contexto da pandemia do Covid-19 (DIB TAXI, 2020)

Para o autor, nesse contexto ficam claras as escolhas entre as vidas que importam e as vidas que são tidas como descartáveis. Nessa escolha, fatalmente os mais pobres são aqueles descartados, mormente se considerar os apelos governamentais para que as pessoas voltassem logo a trabalhar. Tudo isso denunciaria a falsa universalidade dos direitos no plano concreto (DIB TAXI, 2020).

Nas palavras do autor:

Quando olhamos a partir das reflexões político-filosóficas acima trazidas para a questão da pandemia, percebemos com efeito a repetição de vários desses diagnósticos. Escolhas descaradas entre vidas que importam e vidas descartáveis, apelos governamentais para que as pessoas voltem a trabalhar, sacrificando sem dissimulação os mais pobres, tudo isso corrobora a fratura fundamental e denuncia a falsa universalidade dos direitos no plano concreto. Em todo caso, será que tais leituras nos permitem enxergar todo o cenário? Será que o conceito de vida nua permite perceber com precisão todos os elementos que permeiam essa exclusão? Será que o momento grave em que vivemos em meio à pandemia pode nos abrir os olhos para uma outra visão acerca de nossa própria vida e nossos laços sociais? (DIB TAXI, 2020, p. 302).

Com o auxílio das críticas levantadas por Butler, Ricardo Dib Taxi entende que é preciso construir uma linguagem que torne perceptível também os canais de resistência. É preciso, pois, ir além dos conceitos de excepcionalidade e vida nua, que nos é útil em denunciar a dimensão precária em que alguns grupos sociais se encontram, mas que se aí nos

---

<sup>6</sup> A esse respeito, argumenta Ricardo Dib Taxi: “Acreditamos viver em um Estado de Direito no qual vigoram as regras do jogo democrático, sem perceber que o ordenamento jurídico se encontra em constante tensão entre aplicação e suspensão, entre normalidade e exceção. O filósofo italiano cunhou o conceito de vida nua para nomear aqueles que se encontram por assim dizer na linha limítrofe dessa exclusão, cuja vida é incluída nos cálculos do direito precisamente a partir de sua exclusão” DIB TAXI, 2020, p. 302.

esgotássemos, deixaríamos de perceber as possibilidades de resistência e luta contra o caráter excludente desse discurso universalista.

A gramática filosófica agambeniana tem um potencial de descortinar a exclusão como elemento inerente à operação das instituições políticas e jurídicas. Contudo, é preciso estar ciente de que certas mortes ou exclusão não são acidentais ou meramente decorrentes da incapacidade de abrangência efetiva do discurso universalista dos direitos – e isso fica claro com a situação pandêmica (DIB TAXI, 2020).

Muito embora o conceito de vida nua denuncie os mecanismos de exclusão que operam nas instituições, é nossa tarefa crítica fazer mais do que apenas denunciar o problema. Mais que isso, é preciso buscar enfrenta-lo. O autor questiona se a gramática agambeniana seria de certa forma capaz de levantar também alguma possibilidade de resistência (DIB TAXI, 2020).

Existe uma preocupação com a construção de uma linguagem que permita, além de perceber a exclusão, não perder de vistas as ações políticas que determinam quem, quando e onde certos grupos podem ocupar determinados espaços. O autor indaga “será que conceituar o status jurídico e político desse grupo como vida nua nos faz perceber adequadamente os espaços políticos que esses corpos ocupam?” (DIB TAXI, 2020, p. 310).

Quando caracteriza a exceção e a exclusão de uma forma tão abrangente, Agamben acaba nos impedindo de perceber que existem “gradações de excepcionalidade”, isto é, que um regime pode ser mais ou menos arbitrário que o outro. Se uma minoria foi se calando e deteriorando por meio dessa dominação através da exclusão ou se, ao contrário, foi capaz de encontrar canais para se fazer serem ouvidas (DIB TAXI, 2020, p. 311).

Essas possibilidades ou gradações de excepcionalidade dependem de elementos políticos que podem caminhar de uma forma ou outra a depender da efetividade da luta política a driblar o formato excludente dessas instituições. Agamben não conseguiria notar esses graus de excepcionalidade por tomar como verdade a normatividade excludente do Estado e acabar por reforçar a inevitabilidade da exclusão (DIB TAXI, 2020, p. 311). Nas palavras do autor:

Em contrapartida, se quisermos perceber as dimensões de reação ao funcionamento excludente das instituições e à divisão desigual de direitos, precisamos ser capazes de enxergar modos de aparecimento que desafiam a conformação factual das instituições. É por isso que, para criticar o conceito agambeniano de vida nua, Butler se volta à distinção construída por Hannah Arendt entre esfera pública e esfera

privada, questionando o fato de a filósofa alemã ter adotado o ponto de vista interno da pólis grega a respeito do que deveria ser a política, quem deveria ter acesso à praça pública e quem deveria permanecer na esfera privada (DIB TAXI, 2020, p. 311).

Embora o objetivo de Agamben seja denunciar a exclusão existente na esfera pública em relação a certos grupos sociais, ele acaba de certa forma, pelo menos na visão de Butler e Ricardo Dib Taxi, aceitando como verdade a existência de uma divisão rígida, feita pelo poder soberano, entre incluídos e excluídos. E isso é um problema à medida em que ofusca a percepção em relação a formas de aparecimento e resistência que surgem precisamente desses ambientes de exclusão.

4.2.2 – A dimensão política e corporificada dos direitos – a emancipação por meio da pluralidade de corpos em aliança

Vimos que o conjunto dos direitos humanos, sobretudo aqueles que visam assegurar a efetiva liberdade, são coletivos e corporificados, e sua afirmação e luta política emerge sobretudo do entendimento de que a condição de precariedade é diferencialmente distribuída entre os grupos sociais. Essa luta é pautada na reivindicação para que as diferentes vidas sejam igualmente reconhecidas e igualmente vivíveis.

O sentido que Butler confere ao termo aliança não é apenas uma forma social futura. Por vezes, ela consiste na própria formação subjetiva, “como quando a aliança acontece dentro de um único sujeito, quando é possível dizer: ‘eu mesmo sou uma aliança, ou eu me alinho comigo mesmo e com as minhas várias vicissitudes culturais” (BUTLER, 2019, p. 77).

Relevantes são as formas de mobilização formadas por uma cada vez maior de um grupo de pessoas que se encontram em situação de precariedade, por diferentes motivos. A ideia é exigir uma vida igualmente vivível entre esses grupos de pessoas, com distribuição igualitária de bens públicos. O oposto da precariedade, para Butler, é “a luta por uma ordem social e política igualitária na qual uma interdependência possível de ser vivida se torne possível” (BUTLER, 2019, p. 78).

Sobre a aliança de corpos reivindicando determinado espaço como público, afirma Butler:

Repetidas vezes ocorrem manifestações de massa nas ruas e nas praças e, embora muitas vezes elas sejam motivadas por propósitos políticos diferentes, alguma coisa semelhante, não obstante, acontece: os corpos congregam, eles se movem e falam juntos e reivindicam um determinado espaço como público. Em um primeiro momento, seria mais fácil dizer que essas manifestações ou, na verdade, que esses movimentos são caracterizados por corpos que se unem para fazer uma reivindicação em um espaço público, mas essa formulação presume que o espaço público esteja dado, que já é público e reconhecido como tal. Deixamos de lado parte do objetivo dessas manifestações públicas se deixamos de ver que o próprio caráter público do espaço está sendo questionado, ou até mesmo disputado, quando essas multidões se reúnem (BUTLER, 2019, p. 80).

Não é suficiente que se exija as condições materiais que tornem possível a reunião de pessoas e fala pública, é preciso, pois, questionar de que maneira as assembleias e a fala reconfiguram a materialidade do espaço público, de modo a produzir ou reproduzir o caráter público desse ambiente (BUTLER, 2019).

Nesse momento, a política atravessa os limites da esfera pública e esfera privada repetidas vezes, o que chama atenção para o fato e a maneira como a política, em verdade, já está no ambiente tido classicamente como privado. Isto é, já está nas casas, nas ruas, nos espaços virtuais, e não somente dentro dos entornos das praças públicas. É assim, a partir desses ambientes, que os corpos, unidos em assembleia, reivindicam o público, através da apreensão e reconfiguração dos ambientes materiais, indistintamente tidos como público ou privados.

Butler chama atenção para o fato de que ninguém mobiliza uma reivindicação para se movimentar e reunir livremente em assembleia *individualmente*, mas sempre em conjunto com outras pessoas. A ação humana é sempre apoiada e depende de todos os tipos de apoio/suporte material para tornar possível essa ação. A capacidade de se mover, assim, depende de “instrumentos e superfícies que tornem o movimento possível, e esse movimento corporal é apoiado e facilitado por objetos não humanos e sua capacidade particular de atuação” (BUTLER, 2019, p. 81).

A dependência da ação humana em relação aos seus suportes, isto é, o fato de toda ação humana ser necessariamente uma ação apoiada gera um dilema, que Butler resolve com a noção de “aliança” como suporte material necessário à ação política conjunta:

É claro que isso produz um dilema. Não podemos agir sem suportes, contudo, precisamos lutar pelos suportes que nos permitem agir ou, na verdade, que são componentes essenciais da nossa ação. Foi a ideia romana de praça pública que formou o contexto para o entendimento de Hannah Arendt sobre os direitos de assembleia e de liberdade de fala, da ação e do exercício dos direitos. Hannah

Arendt certamente tinha tanto a *polis* grega clássica quanto o fórum romano em mente quando afirmou que toda ação política requer o “espaço de aparecimento”. Ela escreve, por exemplo, que “a *polis*, propriamente dita, não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas, conforme ela surge da ação e da fala conjuntas, e seu verdadeiro espaço está entre as pessoas que vivem juntas com esse propósito, não importa onde elas estejam”. O “verdadeiro” espaço está, então, “entre as pessoas”, o que significa que assim como qualquer ação acontece em um lugar localizado, ela também estabelece um espaço que pertence à aliança propriamente dita. Para Arendt, essa aliança não está amarrada em sua localização. Na verdade, a aliança faz surgir a própria localização, altamente transponível. Ela escreve: “ação e fala criam um espaço entre os participantes que podem encontrar a sua localização adequada praticamente em qualquer lugar e a qualquer tempo” (BUTLER, 2019, p. 82).

Para entender a noção de espaço político, é preciso pensar que consiste em espaço de aparecimento no mais amplo sentido da expressão. É o espaço onde grupos sociais tem voz e aparecem diante das pessoas, e elas também aparecem para eles, em contrapartida. É o espaço onde a pessoa não é apenas um elemento de composição do cenário, junto com demais elementos animados e inanimados, mas é um espaço onde essa pessoa é protagonista e tem um lugar de efetivo aparecimento.

O espaço e a localização da ação política são criados pela ação plural. Assim como Hannah Arendt, Butler também defende que a ação, em sua liberdade e poder, é capaz de criar o que se entende por espaço político. Mas Butler vai além e defende que a ação é sempre apoiada e corporificada – ainda que esse apoio e aparição se dê em ambiente virtual, por exemplo, não deixa de ser corporificada (BUTLER, 2019).

É preciso considerar as dimensões corporais da ação para que seja possível repensar o espaço de aparecimento, com vistas a entender o efeito das manifestações públicas atuais – o que o corpo requer? O que o corpo pode fazer? O que mantém esses corpos unidos? Quais suas condições de poder e persistência? (BUTLER, 2019).

Os corpos reunidos em assembleia fazem surgir um novo espaço para a vontade popular. Isso não significa que essa vontade seja única ou idêntica entre os variados grupos de pessoas, mas é uma vontade que se caracteriza como uma aliança entre corpos distintos, cuja ação conjunta reivindica um novo futuro.

Juntos, esses corpos, através da performatividade, reivindicam direitos de uma maneira que não poderia jamais ser reduzidas a normas codificadas em lei. Essa performatividade inclui fala, ação corporal, gesto, movimento, congregação, persistência e mesmo exposição à eventuais atos de repressão e violência (BUTLER, 2019).

Butler afirma que essas ações tem o poder de reconfigurar o que se entende por público e privado:

Como entendemos essa ação conjunta que abre tempo e espaço fora e contra a arquitetura e a temporalidade estabelecidas pelo regime, uma ação que reivindica a materialidade, apoia-se nos seus suportes e recorre às suas dimensões materiais e técnicas para retrabalhar as suas funções? Essas ações reconfiguram o que vai ser público e o que vai ser o espaço da política (BUTLER, 2019, p. 84).

A autora questiona Arendt ao mesmo tempo em que se vale dos seus argumentos para esclarecer sua posição. Enquanto Arendt faz uma clara diferenciação entre o ambiente público e o privado, Butler defende que o espaço de aparecimento não é um local passível de ser separado da ação plural que atua sobre ele. Esse local estaria situado na própria ação que o reivindica e o constitui:

Para Arendt, a ação política acontece na condição de aparecimento do corpo. Eu apareço para os outros e eles aparecem para mim, o que significa que algum espaço entre nós nos permite aparecer. Pode-se chegar à conclusão de que aparecemos em um espaço ou que somos apoiados pela organização material do espaço. Mas esse não é o argumento dela (...). Então, para a ação política, devo aparecer diante dos outros de modos que não posso conhecer, e, desse modo, meu corpo é estabelecido por perspectivas que não posso viver, mas que, certamente, vivem em mim. Esse é um ponto importante porque não se trata do caso de o corpo estabelecer apenas a minha própria perspectiva, ele é também o que desloca essa perspectiva e transforma esse deslocamento em uma necessidade. Isso acontece mais claramente quando pensamos sobre corpos que agem juntos. Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento, mas essa ação, esse exercício performativo, acontece apenas “entre” corpos, em um espaço que constitui o hiato entre meu próprio corpo e o corpo do outro. Na verdade, a ação emerge do “entre”, uma figura espacial para uma relação que tanto vincula quanto diferencia (BUTLER, 2019, p. 86).

A visão de Arendt encontra limites no momento em que descreve o corpo dividido entre o que aparece publicamente, para falar e agir, e o corpo sexual, pulsante, estrangeiro ou precário, de uma forma geral, que normalmente é relacionado ao corpo privado, numa esfera “pré-política”. O que Arendt não percebe é que esse corpo privado condiciona o corpo público. (BUTLER, 2019)

Os corpos na rua vocalizam de certa maneira sua oposição ao Estado. Mas não é só. Por ocuparem um espaço e insistirem nele mesmo sem proteção alguma, “colocam seu desafio em termos corporais, o que significa que quando o copo ‘fala’ politicamente não é apenas uma linguagem vocal ou escrita” (BUTLER, 2019, p. 92).

A persistência do corpo num lugar onde não havia espaço coloca a sua legitimidade em questão – o próprio corpo exerce um direito que não se colocava como um direito e que muitas vezes é ativamente contestado e reprimido pela força do Estado no momento em que esse corpo se coloca no espaço público e se propõe a falar. O Estado escancara a precariedade do corpo enquanto o corpo escancara seu direito de persistir. Nesse sentido, afirma Butler:

Em outras palavras, ele exerce um direito que está sendo ativamente contestado e destruído pela força militar e que, na sua resistência a essa força, articula a sua maneira de viver, mostrando tanto a sua precariedade como seu direito de existir. Esse direito não está codificado em lugar nenhum. Ele não é garantido de outro lugar ou por uma lei existente, mesmo que algumas vezes encontre suporte precisamente aí. Trata-se, na verdade, do direito de ter direitos, não como uma lei natural ou estipulação metafísica, mas como a persistência do corpo contra as forças que buscam sua debilitação ou erradicação. (...) Apenas para ser clara: não estou me referindo a um vitalismo ou um direito à vida como tal. Na verdade, estou sugerindo que as reivindicações políticas são feitas pelos corpos quando eles aparecem e agem, quando recusam e persistem, em condições nas quais esse fato por si só ameaça o Estado com deslegitimação (BUTLER, 2019, p. 92).

A ação e o gesto trazem uma mensagem, e não é uma mensagem vazia, mas possui significado, com um conteúdo de reivindicação – e, portanto, ação/gesto e reivindicação não podem ser separados um do outro. Os corpos são reprodutivos e performativos, sim, mas o elemento principal que confere o caráter político da sua performatividade – o que ora se defende – é que esses corpos só podem persistir e existir enquanto estão apoiados uns nos outros. Tão logo esse apoio se desmorone, estão novamente expostos à precariedade.

E por isso os direitos humanos dos discursos individualistas e egoístas despolitizam, porque retiram o apoio necessário à luta política, a coletividade necessária à emancipação, que só pode ser conjunto, só pode partir de um espaço político que existe “entre”. Essa despolitização leva de volta à precariedade. Mas lembremos que mesmo na precariedade existe uma tensão, que pode ser superada pela performatividade e união de corpos em aliança (vida crítica de Butler ao Agamben).

A esse respeito, Butler afirma:

Por um lado, esses corpos são produtivos e performativos. Por outro, eles só podem persistir e agir enquanto estão apoiados, pelos ambientes, pela nutrição, pelo trabalho, por modos de sociabilidade e pertencimento. E quando esses apoios desmoronam ou são expostos à precariedade, eles são mobilizados de outra maneira, aproveitando os suportes que existem para afirmar que não pode haver vida corporificada sem suporte social e institucional, sem empregos permanentes, sem rede de interdependência e cuidado, sem direitos coletivos a abrigo e mobilidade. (...) Ainda assim, essa aliança não pode ser reduzida a uma coleção de indivíduos

que agem. Além disso, a ação em aliança acontece precisamente entre aqueles que participam e esse não é um espaço vazio ou ideal. Esse intervalo é o espaço de sociabilidade e de apoio, de ser constituído em uma sociabilidade que nunca pode ser reduzida à perspectiva de alguém nem à dependência em relação às estruturas sem as quais não existe vida durável ou possível de ser vivida (BUTLER, 2019, p. 93 e 94).

Portanto, aparecer, na política contemporânea, significa aparecer para alguém, e esse aparecimento é registrado pelos sentidos, não apenas daqueles que aparecem, mas os sentidos de alguém mais. Os corpos devem ser enxergados e os sons vocalizados. Os corpos em performatividade devem adentrar ao campo visual e audível (BUTLER, 2019).

O aparecimento se dá quando o corpo se arrisca “não apenas para falar e para agir, mas também para sofrer e comover, para engajar outros corpos, para negociar um ambiente do qual se depende, para estabelecer uma organização social com o objetivo de satisfazer necessidades” (BUTLER, 2019, p. 97).

A liberdade, a verdadeira liberdade, não vem de uma pessoa no singular. Ela pode simplesmente acontecer, de uma relação *entre* pessoas. A dignidade humana, portanto, não é encontrada em *cada pessoa*, mas no fato de entender o humano como um ser relacional. Essa condição relacional se dá unicamente num ambiente de igualdade – não uma unificação de pensamentos e versões de pessoas reduzidas a uma só versão uniforme, e não no meio de um pretenso universalismo que além de fictício, é excludente, e certamente não num ambiente de igualdade meramente formal.

Fato é que “nenhum humano pode ser humano sozinho. E nenhum humano pode ser humano sem agir junto com outro e em condições de igualdade” (BUTLER, 2019, p. 98). A reivindicação da igualdade é feita quando corpos aparecem juntos e fazem surgir um espaço político a partir da ação conjunta. Repetindo o que foi dito anteriormente, mas agora com uma carga maior de sentido, acredita-se, após o desenvolvimento desta ideia: da precariedade à performatividade.

#### **4.3 – Performatividade por meio da linguagem: “Quem canta o Estado-nação?” e “Direitos humanos traduzidos em pretuguês”**

Judith Butler e Gayatri Chakravorty Spivak tecem importantes considerações a respeito dos grupos de pessoas que, por várias razões, foram forçadas a deixarem seus países originários e migraram para outros Estados sem que pudessem, no entanto, gozar do *status* de

cidadão. Esse diálogo estabelecido entre as duas autoras, cujo teor central é língua, política e pertencimento, foi publicado sob o título traduzido no Brasil como “Quem canta o Estado-nação?”

André Duarte (2020) entende que em seu diálogo com Spivak, Butler deu início à formulação da noção de performatividade política, precisamente quando discute a noção arendtiana de “direito a ter direitos”:

Desde então, ela a entendia não como princípio normativo abstrato e pertencente ao indivíduo isolado, mas como princípio performativo, próprio à ação política coletiva no espaço público, por meio da qual agentes desprovidos/as de cidadania, põem em exercício uma liberdade política que, justamente, caracteriza a condição do/a cidadão (DUARTE, 2020, p. 14).

Butler afirma que Arendt descreve que a vida política se baseia na suposição de que agimos em igualdade através da organização, do agir coletivo concertado – o homem tem o poder de agir sobre o mundo operando em mudanças, mas somente em conjunto com os seus iguais. Butler conclui que o “homem”, nesse caso, não é um indivíduo isoladamente considerado, mas um estado ou situação em que todas as pessoas ali situadas estão em igualdade. Esse estado de igualdade é uma pré-condição, para a autora, da possibilidade de se operar com mudanças sociais (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 55).

Se pensarmos assim, as ações individuais do homem somente serão boas quando e se as condições de igualdade forem instituídas. Isto quer dizer que a ação individual deve ser pautada, acima de tudo, na instituição de uma igualdade “de forma que se possa se tornar uma ação plural e ter, assim, uma chance de se tornar politicamente eficaz” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 56).

Com vistas a elucidar a forma pela qual o homem pode agir como reivindicador de igualdade ou na condição de igualdade, Butler utiliza como exemplo o que aconteceu nos Estados Unidos, na primeira metade de 2006, em que residentes ilegais saíram às ruas em manifestação, sobretudo na cidade de Los Angeles. Nessa ocasião, os manifestantes cantaram o hino nacional dos Estados Unidos em Espanhol, assim como o hino do México (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 57).

A perspectiva de direitos daqueles que residem ilegalmente nos Estados Unidos e a possibilidade de aquisição de cidadania por esses residentes já era pauta debatida no

Congresso dos Estados Unidos à época e se tinha a impressão de que constantemente uma proposta estava na iminência de ser aprovada (BUTLER, SPIVAK, 2018).

A manifestação e o ato de cantar o hino em espanhol traz uma pergunta de fundo: a quem esse hino pertence? Esse movimento não apenas reivindica o hino, mas faz uma reivindicação além, que diz respeito a pertencimento. Quando o “nós” é afirmado em espanhol, algum efeito certamente é causado à noção que as pessoas tem de nação e de igualdade.

Para Butler, especificamente nesse exemplo do hino cantado em espanhol, temos uma questão sobre “linguagem, performance e política” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 62). A autora ressalta que não se trata apenas de muitas pessoas cantarem juntas o hino, mas o próprio ato de cantar o hino é uma articulação de pluralidade. A esse respeito, afirma:

Se, como afirmou Bush na época, o hino nacional só pode ser cantado em inglês, então a nação está claramente restrita a uma maioria linguística, e a língua se torna uma das maneiras de fazer valer um controle, baseado em critérios de quem tem direito ao pertencimento ou não. Nas palavras de Arendt, esse seria o momento em que uma maioria nacional procura definir a nação de acordo com seus próprios parâmetros e até mesmo cria ou policia normas de exclusão para decidir quem pode exercer a liberdade, já que esse exercício depende de certos atos de linguagem. Não se trata apenas de um problema de inclusão de uma ideia já existente de nação, mas de igualdade, sem a qual o “nós” não é pronunciável. Então, quando lemos nos muros cartazes a favor da legalização de imigrantes ilegais, “nós somos a América”, e ouvimos imigrantes ilegais declararem nas ruas “*il Pueblo unido jamás sera vencido*”, podemos rastrear os termos retóricos por meio dos quais a nação está sendo reiterada, mas de maneiras não autorizadas – ou pelo menos ainda não (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 58).

Durante o hino são ouvidas as palavras “*somos iguales*”. Esse ato de fala não apenas declara a igualdade, mas exige uma tradução, exige que se internalize uma tradução por aquelas pessoas que estão ali circunscritas no conceito de nação (BUTLER, SPIVAK, 2018).

Nesse caso, quando se rompe com a língua originária do hino, se faz um rompimento que possibilita a igualdade, e com isso fica claro que igualdade não se dá por mecanismos meramente formais de tentar estender a homogeneidade a todos os grupos que se enquadram no contexto (e conceito) da nação. Não. A igualdade também é alcançada por fissuras e rompimentos.

As ontologias do individualismo liberal e a ideia de uma língua em comum são confiscadas em favor de uma coletividade, nesse caso, que se afirma em igualdade, no exercício de sua liberdade. É tanto um ato plural quanto um discurso em tradução.

Butler defende que existe ainda nesse ato uma contradição performativa que conduz essas pessoas a formas de insurgência – o cantar acontece na rua, mas a questão não se resume a isso. É também uma forma de expor a rua como um local de livre congregação. A música é entendida não somente como expressão da liberdade ou reivindicação com fins emancipatórios, mas como meio de reconfiguração da rua como palco onde se encena a liberdade de congregação ironicamente onde ela é proibida por lei (BUTLER, SPIVAK, 2018).

Eis a performatividade – exercida como um desafio à lei a que se está exigindo reconhecimento. Essas pessoas ali reunidas não possuem direito à liberdade de expressão por lei, muito embora estejam falando e agindo livremente, mas o fazem exatamente para reivindicarem o direito de fazê-lo! Exercer esses direitos não significa exatamente que nos obterão. O direito a ter direitos, numa concepção arendtiana e sob leitura de Butler, é um primeiro direito não autorizado por qualquer Estado.

Ressalta-se que, afirmar que o direito a ter direitos nasce da igualdade não significa que essa igualdade pertença às leis da natureza. A igualdade aqui é entendida como uma condição social e não como algo intrínseco a condição do ser humano.

Afirmar essa igualdade em relação a uma autoridade que exclui essas pessoas “é mostrar como a liberdade e a igualdade podem e devem se mover para além de suas articulações positivas” (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 63). Trata-se da mobilização do discurso com algum grau de liberdade e sem, contudo, legitimação legal para tanto (e ao mesmo tempo uma reivindicação desse espaço de legitimação para tanto).

O apelo por esse exercício da liberdade que vem junto com a cidadania é o exercício dessa liberdade num formato incipiente, pois começa a conquistar aquilo que está exigindo. Temos de entender o exercício público como a encenação da liberdade que ele postula e a postulação do que ainda não está lá. Há uma lacuna entre o exercício e a liberdade ou a igualdade que é demandada e que é seu objeto, seu objetivo. Não é que tudo seja alcançado por meio da língua. Não, não é assim: “eu posso dizer que sou livre e então meu enunciado performativo me torna livre”. Não. Mas fazer a reivindicação pela liberdade já é o início do exercício, e então pedir sua legitimação é também anunciar a lacuna entre seu exercício e sua realização e inserir ambos no discurso público, de modo que aquela lacuna seja vista, de modo que aquela lacuna possa mobilizar (BUTLER, SPIVAK, 2018, p. 64).

A conclusão última disso não é que o hino pode ou não ser cantado em espanhol. Mas que pode ser cantado em qualquer língua. Que o pertencimento vai além dos critérios

formais estabelecidos pelo Estado-nação, e que o exercício da liberdade e reivindicação da igualdade não se dá apenas dentro do aparato jurídico formal do Estado.

Outro exemplo interessante de performatividade por meio da linguagem que se considera pertinente citar aqui, para além do exemplo levantado por Butler, trata-se do texto “Direitos humanos traduzidos em pretuguês”, de autoria da Thula Rafaela de Oliveira Pires.

Através desse texto, a autora busca promover novas leituras sobre os direitos humanos, através de uma lente de análise oferecida por Lélia Gonzalez, mormente em relação àqueles que afetam diretamente a realidade de mulheres negras. Ela dialoga com as críticas que denunciam a falência dos direitos humanos, nos termos daquelas vistas ao decorrer do presente trabalho – isto é, aquelas que denunciam o discurso vazio, o homem abstrato, a universalidade fictícia, entre outras.

Thula busca abordar os direitos humanos a partir de uma abordagem afrocentrada e baseada sobretudo na experiência brasileira, por meio da racialização da discussão, com vistas a retomar sua potência intercultural (PIRES, 2017). Nas palavras da autora:

Na conversa entre conjunturas históricas e contemporâneas, pretende-se imprimir uma concepção de direitos humanos capaz de enfrentar a perpetuação do genocídio do povo negro no Brasil e de pôr em relevo essas disputas com as múltiplas formas de ser humano que por aqui são experimentadas e igualmente negligenciadas. Para conceber direitos humanos em pretuguês, é preciso que o seu sentido acesse os diversos corpos e formas de vida que conformam sociedades plurais como a brasileira, bem como que se atente para os termos através dos quais a disputa por seu significado se dá (PIRES, 2017, p. 2).

Destaca-se a utilização do termo “pretuguês” ao longo do trabalho, que tem o objetivo de reconhecer e agregar a sonoridade das línguas indígenas, em toda a sua riqueza, além de dar um tom de brasilidade às reflexões. Reconhecer esses direitos humanos “em pretuguês” implica em reconhecer diversas formas de vida e trazer para o campo da aparência que outros tipos de corpos e culturas existem e reivindicam direitos.

Assim como o ato de cantar o hino em espanhol, utilizar expressões como “pretuguês” num texto em que se quer chamar atenção para os direitos de minorias raciais é uma forma de performatividade com o uso da linguagem.

Enquanto as pessoas vão às ruas em desafio à lei e cantam o hino nacional de uma forma que lhes é proibida, a autora, em seu texto, não se atém tão somente em tecer críticas aos discursos dos direitos humanos, mas utiliza da linguagem, em confronto com as normas

gramaticais estabelecidas e faz surgir ali o direito que reivindica – de que minorias raciais adentrem ao campo da aparência e da luta político.

Ela não está somente aparecendo formalmente através dos argumentos ali expostos, ela toca os leitores e passa uma mensagem além – minorias raciais existem e precisam ser legalmente reconhecidas e protegidas. O rompimento com a linguagem tradicional aqui é uma forma de promover igualdade, à medida em que traz para a atenção do leitor o que de fato está em jogo, quem de fato está em luta, quem precisa aparecer – e aparece – quem são os protagonistas daquela crítica.

A autora critica a característica da universalidade dos direitos e a promoção de um discurso que, a pretexto de ser hegemônico e buscar conceder condições de dignidade e autonomia a qualquer pessoa em qualquer espaço/tempo, se torna excludente. Esse discurso hegemônico é narrado a partir dos movimentos históricos europeus do século XX, e apresenta os direitos humanos como legado da tradição de direitos naturais da filosofia iluminista (PIRES, 2017).

A universalidade criou uma única possibilidade de natureza humana e isso desencadeou a busca por uma proteção que apenas fosse suficiente para esse determinado tipo de experiência (PIRES, 2017). Esse padrão de humanidade criado por esse discurso não foi capaz, por óbvio, de dar conta de todas as possibilidades de ser, sobretudo aquelas existentes para além dos contornos fronteiriços da Europa.

Em sentido inverso, acabou por criar e reproduzir hierarquização entre seres, saberes, cosmovisões. Tudo o que está situado fora do padrão de homogeneização, passa a ser sufocado e negado, mormente para não por em risco esse projeto de dominação existente por trás de todo esse discurso. Sobre esse projeto de dominação, afirma a autora:

A eleição de direitos como liberdade, igualdade, segurança, felicidade e dignidade pelo projeto moderno europeu, precisa ser contextualizada com o desenvolvimento, manutenção e aprimoramento de uma estrutura de dominação de matriz colonial escravista imposta pelo mesmo projeto moderno europeu às Américas, África e Ásia. A partir do discurso dos direitos humanos, o centro europeu pretendeu salvar do destino primitivo, selvagem, subdesenvolvido e pré-moderno a que estavam fadados aqueles por eles atribuídos como periferia. Sob o manto do humanismo racionalista, violações dos direitos acima referidos foram perpetradas pelo colonialismo e justificadas pela epistemologia hegemônica que nas mesmas bases se erigiu (PIRES, 2017, p. 3 e 4)

É por isso que esse texto, ao utilizar termos como “pretuguês” representa um rompimento importante inclusive com a hierarquização dos saberes. A sonoridade das minorias é expressa nessa palavra e traz a mensagem de que ser diferente não é errado.

O diferente tem voz, as minorias tem voz, e elas não devem apagar suas singularidades, pelo contrário, suas diferenças devem estar expostas, e mesmo com todas as suas diferenças, essas minorias devem estar em pé de igualdade e liberdade em relação àqueles que se encontram dentro do núcleo do padrão dos saberes. Mesmo num ambiente acadêmico, onde se enfrenta a supervalorização dos saberes eurocêtricos, existe voz e tradução dos direitos humanos em “pretuguês”. É o discurso dos direitos que deve se encaixar de modo a atender essas minorias e emancipar esses grupos tradicionalmente excluídos do conceito de homem universal.

É preciso subverter esse projeto de naturalização de estruturas de poder que foram, na verdade, construídas (inclusive por meio da violência e exercício de poder colonial esvravista). Essa subversão se dá através da afirmação da humanidade do não europeu, das mulheres, povos e comunidades tradicionais, e de todos aqueles que de alguma forma desafiam essas formas dominantes de poder.

Thula Pires propõe o redimensionamento do que se entende convencionalmente por direitos humanos, à medida em que alimenta “a ação política das classes subalternizadas pela invenção de mundo moderno, possibilitado a construção das condições de solidariedade necessárias para chegar até ele” (PIRES, 2017, p. 5).

Nesse texto em particular, a autora redimensiona os direitos humanos pela transposição da ideologia do branqueamento e mito da democracia racial. Ela denuncia que a defesa de uma igualdade formal que prega a meritocracia numa sociedade racialmente estratificada só pode servir à manutenção das formas de dominação existentes pela afirmação da supremacia branca (PIRES, 2017).

O indivíduo abstrato e universal é da ordem da branquitude, daí a necessidade de tradução desses direitos para o “pretuguês”. Com a reorientação desse discurso, seria possível responder ao mundo efetivamente herdado – com a diversidade de sujeitos e mais variadas versões do que é ser humano – e não ao mundo homogêneo idealizado. A autora acredita que a categoria da *amefricanidade* pode oferecer novas possibilidades com vistas à redefinição do conceito dos direitos humanos (PIRES, 2017). Nas palavras da autora:

O projeto colonial europeu que se inicia com a formação do estado-nação, a instituição que dentro do próprio continente europeu começou a vincular uma identidade única à uma estrutura material de governar, é responsável tanto pelos mecanismos de proteção como pelas práticas que geraram as vulnerabilidades e violências específicas desses modos de governar. Grosfoguel conclui com Fanon para pensar o projeto decolonial contemporâneo: a luta decolonial implica em entrar na dialética do Eu e do Outro da zona do ser, onde diferenças e conflitos possam ser mediados e negociados politicamente (PIRES, 2017, p. 10).

Ambos exemplos aqui abordados expressam, de maneiras diferentes, a performatividade por meio da linguagem. Seja uma linguagem que ao mesmo tempo é vocal, cantada, e corporal, que se coloca às ruas. Seja uma linguagem de rompimento no universo acadêmico, que cria um espaço de aparecimento para a voz que se quer fazer ser ouvida.

Em ambos os casos, não existe uma pessoa falando, mas uma categoria. Em ambos os casos, não houve uma tentativa de operar mudanças no mundo dos direitos com a utilização de instrumentos próprios desse universo, mas através de uma abordagem política e social, que vem externamente ao aparato jurídico enquanto instituição, denunciando suas falhas, sua incapacidade de gerir todos os problemas sociais e dando um passo importante, assim, rumo à efetivas mudanças.

É o exercício político do “nós”, a ação plural performada, capaz de dar a necessária dimensão política aos direitos humanos, em plena realização da igualdade pelos grupos que estão reivindicando direitos.

## **5 – CONCLUSÃO**

A inauguração simbólica dos direitos humanos está situada no contexto das declarações de direitos do final do século XVIII, mais precisamente no contexto das declarações francesa e norte-americana. Imediatamente após declarados, sucedeu-se um série de violações a esses direitos, de formas severas, em todo o contexto global.

As declarações protegem direitos similares: a liberdade religiosa, liberdade de expressão, a segurança da pessoa, o devido processo legal e o pressuposto de inocência nos processos criminais. Ao passo que inauguram a modernidade, as declarações também dão início ao nacionalismo e suas consequências.

O nacionalismo, ao lado do discurso universalista de direitos que prega uma homogeneidade impossível de correspondência fática, acaba por operar de maneira excludente. Nesse contexto, evidenciam-se que na verdade os direitos humanos aplicáveis a

todos não são exatamente universais assim e sua promessa emancipatória parece um tanto utópica e sem efetividade.

Dessa exclusão surgem diversos grupos de pessoas que se encontram em precariedades, quase que excluídos do conceito de humanidade. Eis que, com a modernidade, o sujeito humano real passa a ser o sujeito de direitos, e esse sujeito de direitos, além de fictício, está atrelado à condição de pertencimento a um Estado-nação.

A despolitização resulta na dissolução dos conflitos sociais e transferência da resolução dos problemas para uma instância governamental. Mas, se você não está atrelado à uma ordem jurídica, quem vai proteger e assegurar seus direitos?

De forma meio contraditória, a noção de “responsabilidade” foi incorporada pelo discurso liberal e cada um passou a ser responsável por nós mesmos. Nesse contexto, os direitos que a instância governamental deve assegurar, acima de tudo, são os interesses individuais, se adotarmos essa lógica. E o que acontece então se, mesmo que você esteja vinculado a um Estado-nação, na condição de cidadão, esse sistema se mostra incapaz de assegurar seus direitos mínimos a uma vida plenamente vivível?

A lógica individualista despolitiza, assim, mesmo os grupos que supostamente estão sob a proteção do Estado-nação. Mas se tratam de grupos que, no entanto, não se enquadram no padrão objetivo traçado ao sujeito de direitos, um padrão normalmente eurocêntrico, branco, masculino, cuja religião se enquadra entre as religiões protegidas pelo Estado.

Mas não é porque esse sujeito se encontra em situação de precariedade que não existe qualquer dimensão política aí. Como vimos, a dominação nunca se dá por completo. Sempre existe uma tensão. E essa tensão faz surgir da precariedade lutas políticas.

A reivindicação dos direitos, por vezes, pode se dar através do próprio exercício daquilo que lhes foi negado, como vimos no exemplo das pessoas que foram às ruas, nos Estados Unidos, cantar o hino nacional em espanhol, como forma de trazer à esfera da aparência as minorias sociais que são reprimidas, excluídas e caladas.

Exercer o direito não quer dizer necessariamente conquistá-lo. Mas a sua conquista, certamente, se dá através do engajamento político e, conforme estabelece Judith Butler, através da união de corpos em aliança. A reivindicação conjunta torna possível e real um espaço político existente para além dos contornos do Estado-nação e que não fica submetido às limitações desse conceito.

As ruas podem ser um espaço político. Um texto acadêmico pode ser um espaço político. E nele as pessoas, numa atuação conjunta, atuam em igualdade. Não uma igualdade irreal fruto de um projeto de homogeneização social que é excludente, mas uma igualdade que se opera através da evidenciação das diferentes versões. Que faz surgir vozes. Que dá aparência. Que traz corpos para essa esfera da aparência. Corpos que são, muito mais que vida nua, corpos que, apesar da precariedade a eles impostas, resistem.

## 6 – REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Mais além dos direitos do homem**. Tradução: Murilo Duarte Costa Corrêa. 2010. p. 20-29. (Do original). Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4453017/mod\\_resource/content/1/AGAMBEN\\_art\\_2010\\_Mais\\_alem\\_direitos\\_homem.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4453017/mod_resource/content/1/AGAMBEN_art_2010_Mais_alem_direitos_homem.pdf). Acesso em: 30 nov. 2022

ALVES, Laís Azeredo. **O processo de securitização e despolitização do imigrante: a política migratória italiana nos anos 1990-2000**. Orientador: Prof. Dr. Samuel Alves Soares. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", São Paulo, 2015.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das letras, 1989. 568 p. ISBN 8571640653.

AUGSBERG, Ino. A desunidade da razão na multiplicidade de suas vozes: A teoria da ponderação e a sua crítica como um programa jurídico co-teórico. In: LADEUR, Karl-Heinz; FISCHER-LESCANO, Andreas; VESTING, Thomas; TEUBNER, Gunther; CAMPOS, Ricardo Resende. **Crítica da poderação: Método constitucional entre a dogmatica jurídica e a teoria social**. Tradução: Pedro Henrique Ribeiro, Ricardo Resende Campos, Octaviano Padovese, Eduardo Vandré Lema Garcia. 1. ed. [S. l.]: Saraiva, 2016. cap. Introdução, p. 9-25. ISBN 8502627422.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista novos estudos jurídicos**, Itajaí, ano 2014, v. 19, n. 1, p. 201-230, 1 abr. 2014. DOI 10.14210/nej.v19n1.p201-230. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548>. Acesso em: 8 fev. 2022.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Tradução: Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto, Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura, 1. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982. 239 p.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**; Tradução Fernanda Siqueira Miguens; Revisão técnica Carla Rodrigues – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith; GAYATRI, Spivak. **Quem canta o Estado-nação?** língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução: Leandro C. M. Silva. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2019. 80 p. ISBN 978-85-521-0078-2.

DELUCHEY, Jean François Y. Os direitos humanos entre polícia e política. **Revista direito e práxis**, Rio de Janeiro, ano 2017, v. 8, n. 1, p. 196-228, mar. 2017. DOI 10.12957/dep.2017.20945. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/20945/20002>. Acesso em: 11 dez. 2022.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução: Luzia Araújo. 1. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2009. 418 p. ISBN 978-85-7431-333-7.

DUARTE, André de Macedo. Direito a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler. **Caderno CRH**, Salvador, ano 2020, v. 33, p. 1-17, e020014, 2020. DOI: 10.9771/ccrh.v33i0.35322. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35322>. Acesso em: 10 nov. 2022.

DWORKIN, Ronald. **Império do direito**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 536 p. ISBN 85-336-1012-2.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução: Nelson Boeira. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 592 p. ISBN 85-336-1513-2.

JUNG, Luã Nogueira. A filosofia política de Ronald Dworkin: objetividade moral, liberalismo político e crítica comunitarista ao atomismo liberal. **Intuitio**, Porto Alegre, ano 2016, v. 9, n. 1, p. 111-130, 28 mar. 2016. DOI 10.15448/1983-4012.2016.1.20512. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/20512>. Acesso em: 9 jan. 2023.2023.

LIMA FILHO, Eduardo Neves. **Dispositivo drogas e governamentalidade neoliberal: funções estratégicas para o exercício do poder sobre os corpos e a população**. Orientador: Prof. Dr. Marcus Alan de Melo Gomes. 2022. 464 f. Tese (Doutorado em Direitos Humanos) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

MALCHER, F. de S.; DELUCHEY, J.-F. Y. Da noção liberal de pessoa à refundação da cidadania universal: provocações para pensar os sujeitos e sua emancipação pelos direitos humanos. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 179–204, 2018. DOI: 10.18759/rdgf.v18i2.979. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/979>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MARX, Karl. Sobre a questão judaica. Tradução Nélio Schneider – São Paulo: Boitempo, 2020.

MENKE, Christoph. **Critique of rights**. Tradução: Christopher Turner. 1. ed. Cambridge, UK: Polity, 2020. 350 p. ISBN 978-1509520398.

MICHEL, Foucault. **Estratégia, poder-saber**. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 464 p. v. 4. ISBN 85-218-0396-6.

PEIXOTO, Erika Gomes. **O estado de exceção como paradigma entre a politização da vida e a despolitização da cidadania**. Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar. 2016. 127 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

PEREIRA, Ana Paula Silva. A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos e o direito a ter direitos. **Perspectiva filosófica**, [S.l.], v. 42, n. 1, p. 11-21, dez. 2015. ISSN 2357-9986. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230244/24478>. Acesso em: 12 fev. 2023.

REZENDE, Gabriel. Christoph Menke e o destino do direito. **Revista direito e práxis**, Rio de Janeiro, ano 2016, v. 7, n. 13, p. 116-144, mar. 2016. DOI 10.12957/dep.2016.16825. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/16825/15883>. Acesso em: 6 fev. 2023.

REZENDE, Gabriel. Forma e matéria: a autorreflexão do direito entre Habermas e Menke. **Dois pontos:**, Curitiba, São Carlos, ano 2021, v. 18, n. 2, p. 58-75, dez. 2021. DOI <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v18i2.82671>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/82671/46212>. Acesso em: 20 out. 2022.

RODRIGUES, Carla. TV Boitempo. **Introdução à Judith Butler**. YouTube, 26 de mar. 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=VVgT\\_3nDb8g](https://www.youtube.com/watch?v=VVgT_3nDb8g). Acesso 29/10/2022

RONDELLO, Iago Checo. **Neoliberalismo colonial na palestina ocupada**: a assistência financeira internacional no contexto dos "processos de paz". Orientador: Prof. Dr. Jean François Germain Tible. 2021. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

RUIZ, Castor M. M. B.; MOLINA, Carolina Reyes. Os refugiados, uma vida cindida entre o humano e o cidadão: um diálogo com Giorgio Agamben. **Interthesis**, Florianópolis, ano

2022, v. 19, n. 1, p. 01-23, 7 abr. 2022. DOI 10.5007/1807-1384.2022.e75091. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/75091/48635>. Acesso em: 15 jan. 2023.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL 13º MUNDO DE MULHERES & FAZENDO GÊNERO 11: TRANSFORMAÇÕES, CONEXÕES, DESLOCAMENTOS, 2017, Florianópolis. **Anais** [...]. [S. l.]: Thula Rafaela de Oliveira Pires, 2017. 12 p. Tema: Direitos humanos traduzidos em pretuguês. ISSN 2179-510X. Disponível em: [http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935\\_ARQUIVO\\_Texto\\_completo\\_MM\\_FG\\_ThulaPires.pdf](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf). Acesso em: 9 ago. 2022.

TAXI, Ricardo Araujo Dib. Para além da vida nua: reflexões sobre resistência em época de pandemia. In: REYMÃO, A. E. N.; VERBICARO, D.; OLIVEIRA, F. G.; SCAFF, F. F.; SILVA JUNIOR, H. F.; CARVALHO, J. M.; MACHADO, J. P.; VERBICARO, L. P.; FONSECA, L. C.; BENTES, N. M. S.; MARANHÃO, N.; TAXI, R. A. D.; BARROS, R. A. P.; DAOU, S. Z.; SIMÕES, S. A.; FERREIRA, V. R.; DIAS, D. M. S.; SOARES, D. V.; XAVIER, F. C. C.; LOPES, F. H. A.; PASCUA, J. A. R.; SANTOS, J. C.; MACHADO, L. P.; SOUZA, L. T.; SCAFF, L. C. M.; XAVIER, N. F. O.; MACHADO, R. C. R.; MARTINS, R. E. S.; PINHEIRO, R. N.; GUIMARÃES, S. S. M. L.; KOURY, S. C.; FRATESCHI, Y.; SIMÕES, A. S.; FADEL, A. L. M.; FREIRE, B. N. R.; AZEVEDO, C. G.; LIMA, G. F. B. S.; CALANDRINI, J.; MARCELIANO, L.; SIMÕES, P. S. S.; SANTOS, T.; MANSUR, V.; MACHADO, A. V. D.; BAIA, A.; ATAÍDE, C.; OHANA, G.; AGRASSAR, H.; VIEIRA, J.; VENANCIO, M.; BRITO, S. L.; REBELO, T. M. **Tensões de uma sociedade em crise**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020. cap. Introdução, p. 301-314. ISBN 978-65-5510-442-4.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo editorial, 2003. 256 p. ISBN 85-7559-008-1.