

O Problema da Efetivação dos Direitos Humanos: uma Crítica a Richard Rorty a partir da América Latina

PEDRO PARINI

Professor Adjunto da Faculdade de Direito do Recife (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE). Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Direito pela UFPE.

Email: pparini@gmail.com

MARIA LUIZA CAXIAS ALBANO

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba.

Email: marialuiza.caxias@gmail.com

MARIA ANGÉLICA ALBUQUERQUE MOURA DE OLIVEIRA

Mestra em Ciências Jurídicas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, área de concentração Direitos Humanos. Doutoranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da USP, área de concentração Direitos Humanos.

Email: angeleeca@gmail.com

Resumo: Com o fim de tecer críticas válidas ao modelo de direitos humanos até então mundialmente vigente, - considerando ser este um modelo hegemônico, racionalista, abstrato, e, portanto, pouco prático -, o pensador neo-pragmatista Richard Rorty desenvolve associações que seriam, em sua concepção, mais úteis para a efetivação dos direitos humanos. Ocorre que o desenvolvimento realizado pelo mencionado autor não leva em consideração aspectos que subjazem à interação entre sujeitos, sobretudo aqueles de culturas diversas, e, assim, ignora as relações de poder existentes entre diferentes nichos culturais. Dessa forma, o presente trabalho tem por escopo realizar um contraponto à proposta rortyana de direitos humanos a partir do aporte das teorias descoloniais da América Latina, mormente a partir das propostas teóricas de Walter Dignolo e de Aníbal Quijano. Assim, utiliza-se a revisão bibliográfica para demonstrar os espaços vazios no pensamento neo-pragmatista de Richard Rorty a respeito de direitos humanos. Trata-se de uma pesquisa teórica, elaborada a partir de fontes bibliográficas, com base no método comparativo de abordagem.

Palavras-chave: Richard Rorty; América Latina; direitos humanos; pensamento descolonial latino-americano.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

JOÃO PESSOA, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

O Problema da Efetivação dos Direitos Humanos: uma Crítica a Richard Rorty a partir da América Latina

Pedro Parini¹

Maria Luiza Caxias Albano²

Maria Angélica Albuquerque Moura de Oliveira

1 INTRODUÇÃO

O breve século XX foi considerado como a Era dos Direitos, devido à proliferação dos padrões de direitos humanos. Assim, considerou-se que nunca antes se teve em uma situação em que a linguagem dos direitos humanos quase que substituiu todas as outras linguagens morais. Contudo, esse século terminou em um estado de inquietação e peculiar ceticismo frente a tais direitos. Isso porque, se por um lado a linguagem dos direitos humanos se propagou supostamente enquanto discurso unívoco de códigos morais considerados universais, reconhecidos atualmente por diversas ideologias políticas enquanto conteúdo fundamental da ideia de justiça (ATIENZA, 2012, p. 34), por outro, a materialização desses mesmos direitos não acompanhou esse progresso. Nesse sentido, o século XX é o mais assassino de que se tem registro, contendo catástrofes humanas que produziram desde as maiores fomes da história, até o genocídio sistemático e a limpeza étnica (DOUZINAS, 2009, p. 20).

A discursividade dos direitos humanos, portanto, tem sido empregada nas suas mais variadas formas e para os mais diversificados fins: serve como álibi para intervenções militares “humanitárias” de superpotências ocidentais em países miseráveis

1 Coordenador do Grupo de Pesquisa “Retórica, Hermêutica e Direito”. Pós-doutorado pela Università di Bologna, Itália com duração de 12 meses e financiamento pela CAPES.

2 Bolsista de Pós-Graduação CAPES.

e como sacralização da tirania do mercado (ZIZEK, 2010, p. 11), ao passo que, questiona-se: o que acontece com os direitos humanos daqueles excluídos da comunidade política, expostos cotidianamente à violência de classe, raça e gênero? Nesse sentido, a utilização dos discursos de direitos humanos tem apresentado um caráter contingencial: a depender do contexto e da forma como são aplicados, poderá servir a uns em detrimento de outros.

No plano teórico, o termo clássico/corrente “direitos humanos” abriga o discurso suprahistórico de convergência, cristalizando padrões valorativos absolutos e universais (ATIENZA, 2012, p. 34), enquanto que demandas circunvizinhas mas externas às esferas de macropoder global são invisibilizadas. A falta de efetividade dos direitos humanos, portanto, não é um mero acaso conjuntural, ao contrário, reflete uma dinâmica estrutural, contrária à busca concreta de condições para a igualdade universal, o que vem acarretando marcas na materialidade social (ALVES, 2013, p. 142).

A partir dessas disposições, o neopragmatismo, tendo em Richard Rorty seu principal expoente, ao oferecer uma crítica à visão representacionista do mundo (e, portanto, à simbologia dos direitos humanos) sugere a construção de uma nova compreensão dos direitos humanos a partir da experiência em contraposição ao comum e moderno universalismo racional. Assim, teoria e prática se apresentariam indissolivelmente interligadas: partir-se-ia da sentimentalidade em oposição à tradição racionalista. Porém, desconfia-se que a proposta sugerida pelo neopragmatismo em relação às questões de direitos humanos também se mostra insuficiente quando levados em consideração outros contextos sociais que não aqueles relacionados a culturas eurocêntricas, como o da América Latina.

Por isso, realizar uma abordagem crítica do desenvolvimento neopragmatista rortiano a partir da América Latina implica não só ir de encontro às tradicionais formas modernas e racionais de

compreensão dos direitos humanos, como também envolve, nesse campo, o deslocamento do poder de construção dos saberes para além dos grandes centros produtores de conhecimento europeus e norte-americanos. Os estudos centrados nas demandas descoloniais na América Latina estão voltados para a realização de uma interpretação dos direitos humanos para além de uma assimilação colonizadora de tais acepções. Nesse sentido, há dois pressupostos: enquanto se questiona a racionalidade moderna na qualidade de detentora das formulações de verdades científicas, ao mesmo tempo, afasta propostas que, apesar de negarem o racionalismo humanista como primordial na concretização de tais direitos, sendo o caso de Richard Rorty, permanecem baseadas em uma sentimentalidade centrada em moldes hegemônicos.

Portanto, o presente trabalho, está centrado em realizar um contraponto à proposta de compreensão dos direitos humanos realizada por Richard Rorty, enquanto crítica ao racionalismo humanista, a partir das teorias descoloniais latino-americanas. Assim, será realizada a exposição do pensamento rortiano a respeito da questão dos direitos humanos, e, posteriormente, serão pontuadas as críticas levando em consideração a base das teorias descoloniais latino-americanas, sobretudo a partir de Aníbal Quijano e Walter Mignolo, que também realizam uma crítica ao modelo racionalista de desenvolvimento do conhecimento moderno porém inserem a categoria de colonialidade do poder em suas abordagens.

2 SENTIMENTALIDADE E EMPATIA: EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS POR UM VIÉS RORTIANO

O profundo abismo entre teoria e prática nos direitos humanos é uma preocupação que se apresenta enquanto parte central das atuais discussões a respeito do tema: a partir do momento em que se percebe a existência de uma relação direta entre o discurso

meramente normativista dos direitos humanos e as práticas paradoxais da dinâmica político-social³, o tema passa a ser abordado com frequência, através de diversos ângulos.

No contexto de crise dos fundamentos dos direitos humanos, a partir das contradições já expostas anteriormente, Richard Rorty desenvolve um pensamento ousado: põe em xeque a racionalidade enquanto dotada da atribuição de criar ou descobrir a melhor maneira de se operacionalizar os direitos humanos. É importante destacar que Rorty não desenvolve propriamente uma teoria a respeito dos direitos humanos, ou sequer tem essa pretensão. Há apenas uma aplicabilidade de sua filosofia neopragmatista como leitura possível do que porventura pode(ria) ser os direitos humanos. Assim, ao questionar “verdade” enquanto algo absoluto e transcendental, considera normatizações ineficientes como forma de materialização dessa ordem de direitos. É por isso que para Rorty (2005) não cabe à filosofia (ou aos filósofos) delimitar padrões comportamentais, modelos normativos ou definir conceitos tais quais “ética” e “moral” mas, e principalmente, discutir sobre questões como sentimentalidade, imaginação, criatividade e solidariedade.

Dessa forma, o filósofo sugere o abandono do discurso racional universalista, ensejando o desenvolvimento da sentimentalidade: é a experiência a favor da construção de uma cultura dos direitos

3 A título de exemplo desse abismo obscuro entre metafísica e prática, tem-se as diretivas dos filósofos Slavoj Žižek e Costas Douzinas. Nas palavras de Žižek: “(...) a derrubada de Saddam, liderada pelos Estados Unidos, legitimada em termos de pôr fim ao sofrimento do povo iraquiano, não foi apenas motivada por interesses político-econômicos pragmáticos, mas também contou com uma ideia determinada acerca das condições econômicas e políticas sob as quais era para ser entregue a ‘liberdade’ ao povo iraquiano: capitalismo liberal-democrático, inserção na economia de mercado mundial, etc.” (ŽIZEK, 2010, p. 24). Douzinas, por sua vez, afirma: “O discurso dos direitos perdeu sua coerência e seu universalismo inicial. O disseminado cinismo popular em relação a reivindicações de governos e organizações internacionais sobre os direitos humanos foi compartilhado por alguns dos maiores filósofos políticos e jurídicos do século XX” (DOUZINAS, 2009, p. 24).

humanos⁴. Para além das críticas direcionadas ao discurso tradicionalista dos direitos humanos, o neopragmatismo rortiano constrói versões alternativas sobre as possibilidades e usos da sensibilidade, do conhecimento, da arte e da moralidade a fim de possibilitar a materialização de uma cultura baseada nos direitos humanos. Assim, segundo Richard Rorty:

A crítica “imaneente” do antigo paradigma é relativamente ineficaz. Em termos mais específicos, a maneira mais eficaz de criticar as atuais descrições de determinado exemplo de opressão dos fracos como um “mal necessário” [o equivalente político de uma “anomalia desprezível”] é explicar por que ele não é de fato necessário, esclarecendo de que modo uma mudança institucional específica o eliminaria. Isso significa esboçar um futuro e um cenário alternativo da ação política, capazes de nos transpor do presente para o futuro. (RORTY, 1996, p. 227)

Assim, Richard Rorty considera, de forma pragmática, que a falta de observância dos direitos humanos não está associada ao desconhecimento do seu “conceito” pelos violadores, mas sim ao fato

4 Vale transcrever aquilo que Rorty considera acerca do termo ‘cultura de direitos humanos’: “Uso o termo ‘cultura de direitos humanos’, emprestado do jurista argentino Eduardo Rabossi. Num artigo chamado ‘Naturalização dos Direitos Humanos’, Rabossi argumenta que os filósofos deveriam pensar nesta cultura como um novo e bem-aceito fato do mundo pós-holocausto. Eles deveriam parar de tentar ignorar esse fato, parar de tentar detectar e defender seus chamados ‘pressupostos filosóficos’. Na visão de Rabossi, filósofos como Alan Gewirth estão errados ao argumentar que os direitos humanos não podem depender de fatos históricos. ‘Meu ponto básico’, diz Rabossi, é que ‘o mundo está mudado, que o fenômeno dos direitos humanos torna o fundacionismo ultrapassado e irrelevante’. Eu estarei ampliando e defendendo a alegação de Rabossi de não valer a pena levantar a questão dos seres humanos realmente terem ou não os direitos enumerados na Declaração de Helsinque. (RORTY, 1993, p. 115-116, tradução nossa). No original: “I borrow the term ‘human rights culture’ from the Argentinian jurist and philosopher Eduardo Rabossi. In an article called ‘Human Rights Naturalized’, Rabossi argues that philosophers should think of this culture as a new, welcome fact of the post-holocaust world. They should stop trying to get behind or beneath this fact, stop trying to detect and defend its so called ‘philosophical presuppositions’. On Rabossi’s view, philosophers like Alan Gewirth are wrong to argue that human rights cannot depend on historical facts. ‘My basic point’, Rabossi says, is that ‘the world is changed, that the human rights phenomenon renders human rights foundationalism outmoded and irrelevant’.” (RORTY, 1993, p. 115-116).

de estes considerarem as suas vítimas enquanto não humanas. Nessa esteira, a respeito do relato de um jornalista sobre torturas ocorridas no conflito da Bósnia praticadas por sérvios contra muçulmanos, afirma:

A moral a ser tirada da história de David Rieff é que assassinos e estupradores sérvios não pensam em si mesmos como violadores de direitos humanos. Para eles, essas coisas não estão sendo realizadas com outros seres humanos, mas com os *muçulmanos*. Eles [sérvios] não estão sendo desumanos, mas apenas discriminando entre os verdadeiros seres humanos e os pseudohumanos (RORTY, 1993, p. 112)⁵

O esquema principiológico, abstrato e normativista dos direitos humanos, portanto, como um “conceito” a ser elaborado, como uma “verdade” a ser conhecida e propalada, não assegura esses direitos frente ao processo de desumanização. Nesse sentido, a concepção rortyana de direitos humanos empiricamente considerados está interligada a uma história coletiva que cotidianamente é reconstituída por meio das experiências de sofrimento e solidariedade que as pessoas vivenciam.

Daí a sentimentalidade enquanto fio condutor para despertar o senso de humanidade: como os direitos humanos não estão no mundo das ideias, sendo resultantes de vivências intersubjetivas, é preciso falar em uma “educação sentimental”⁶ que desperte

5 No original: “*The moral to be drawn from Rieff’s stories is that Serbian murderers and rapists do not think of themselves as violating human rights. For they are not doing these things to fellow human beings, but to muslims. They are not being inhuman, but rather are discriminating between the true humans and the pseudohumans*” (RORTY, 1993, p. 112).

6 Rorty defende a manipulação dos sentimentos através das experiências vividas por cada pessoa: “*Esse tipo de educação deixa as pessoas diferentes suficientemente familiarizadas umas com as outras, de modo que elas se sentem menos tentadas a pensar que aquelas que são diferentes delas são apenas pseudohumanas. O objetivo desse tipo de manipulação do sentimento é expandir a referência dos termos ‘nosso tipo de gente’ e ‘gente como nós’.*” (RORTY, 1993, p. 122-123). No original: “*That sort of education sufficiently acquaints people of different kinds with one another so that they are less tempted to think of those different from them-selves as only quase-human. The goal of this manipulation*

a sensibilidade das pessoas. O intuito é de fazer reconhecer o outro – o diferente – enquanto humano sem falar em uma moral universalizante, mas estimulando a compaixão pela dor, e o remorso pela crueldade, bem como utilizar a capacidade de notar e se identificar com a dor e a humilhação (RORTY, 2007, p. 317).

Dessa forma, alguns pontos cruciais podem ser identificados na visão rortyana: a) direitos humanos é uma questão de sentimentalidade e de reconhecimento do outro – do diferente – enquanto humano; b) há a compreensão de que a sensibilidade para os direitos humanos é desenvolvida culturalmente e não através de fundamentos racionais (anti-fundacionismo); c) a partir da sensibilidade aflorada e não de valores pré-estabelecidos enquanto absolutos e universais, não há compreensões de direitos humanos superiores a outras.

Não obstante, existem questões sobre a concretude dos direitos humanos que não encontram formulação dentro da teoria de Richard Rorty. Primeiramente, o despertar da sensibilidade através da educação sentimental, proposta pelo filósofo, exige um convívio minimamente estável, de “condições de vida suficientemente livres de risco para fazer com que as diferenças de uma pessoa não tivessem influência sobre seu auto-respeito e seu senso de valor” (RORTY, 1993, p, 128)⁷. Ora, mas já se reconhece contemporaneamente que existem condições de extrema desigualdade, de empobrecimento da vida, o que recai na redução do próprio “eu”, na medida em que compelem o ser humano para uma situação de sobrevivência, de estado de necessidade, de concorrência

of sentiment is to expand the reference of the terms ‘our kind of people’ and ‘people like us’.” Tal educação, portanto, tem por finalidade transformar aquilo que nos é estranho em familiar. Seria baseada no desenvolvimento do interesse pelo desconhecido e de tolerância às diferenças.

7 No original: “[...] conditions of life sufficiently risk-free as to make one’s difference from others inessential to one’s self-respect, one’s sense of worth.” (RORTY, 1993, p, 126)

por condições dignas de vida, transformando a convivência em um ambiente nocivo em relação “ao outro”.

Nessas circunstâncias, Rorty afirma que “a educação sentimental funciona apenas com pessoas que podem relaxar durante um tempo suficiente para ouvir” (RORTY, 1993, p. 128)⁸. Entretanto, essa já é uma das condições que se tenta estabelecer através da própria materialização dos direitos humanos: que as pessoas consigam dialogar⁹ independentemente das diferenças e/ou desigualdades. Assim, a educação sentimental, diante dessas considerações, não exigiria como pré-requisito uma espécie de estado encontrado pelos revolucionários norte-americanos em 1776: estando libertos, puderam, então, fundar a liberdade? (OLIVEIRA, 2012, p. 30).

Outras críticas são tecidas acerca da potencialidade dos sentimentos para sustentar a concretude dos direitos humanos. Para Michael Perry, um discurso dos direitos humanos sem fundamentos não deixa espaço nem para a própria demanda dos direitos humanos. Segundo esse autor, ainda, Rorty baseia-se não no “sentimento humano”, mas em sentimentos “eurocêtricos” e “em sentimentos dos norte-americanos do século XXI e dos europeus ocidentais”¹⁰ (PERRY, 2006, p. 26).

8 No original: “Sentimental education only works on people who can relax long enough to listen.” (RORTY, 1993, p. 126).

9 Vale nesse trecho destacar a concepção de diálogo paulofreiriana: “O diálogo é este encontro dos homens, imediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito.” (FREIRE, 2005, p. 91).

10 No original: “Rorty does rely on sentiments, but not on human sentiments, the existence of which he denies. Rather, Rorty relies on what we may call ‘Eurocentric’ sentiments: the sentiments of twenty-first century North Americans and Western Europeans. Rorty refers, at one point, to ‘our Eurocentric human rights culture’.” (PERRY, 2006, p. 26).

Por sua vez, Habermas (2004, p. 262), afeito ao pragmatismo em muitos aspectos¹¹, vê com certa suspeita a desconstrução completa de apelos transcendentais mesmo quando esses estão articulados não enquanto centro, mas como adjacência. O filósofo nota certa “utilidade” para a manutenção de uma “verdade”, mesmo que em sentido discursivo, ideal ou comunicativo. Já Rorty enxerga na “verdade” apenas o nome de uma propriedade que todas as afirmações verdadeiras partilham. Rorty observa ainda que a busca por um conceito de direitos humanos que fundamentasse uma Teoria Geral dos Direitos Humanos interessaria mais a filósofos que propriamente à humanidade. Ao passo que a generalização de padrões éticos reduz uma complexidade cultural existente mundialmente (KAUFMANN, 2010, p. 213-218). Habermas, portanto, preocupa-se em desenvolver uma compreensão mínima do que venha a ser dever moral, enquanto Rorty julga se tratar de uma vã preocupação, de um trabalho sem eficácia prática.

Ainda restam críticas de tom desconfiado. José Augusto Lindgren Alves (2013, p. 17) reconhece que a “educação sentimental” pode representar um instrumento importante para a consolidação dos direitos humanos como fato cultural, principalmente em países democráticos, entretanto, considera pouco provável que “a lógica da afetividade” seja suficiente para a superação necessária das contradições: não acredita que os apelos ao coração sejam sempre pragmaticamente superiores aos argumentos da razão. Conclui, deste modo, que o pragmatismo de Rorty pode ser eficaz em certas

11 Embora ambos os autores partam de um pragmatismo linguístico, há diferenças fundamentais entre seus pensamentos, que constituem o cerne do conhecido debate entre Rorty e Habermas, desenvolvido sobretudo em suas obras *Contingência, ironia e solidariedade* e *Verdade e Justificação*, respectivamente. O principal foco de tal debate é a questão da verdade enquanto justificação, aceita por Rorty (e suas influências da filosofia analítica), e contestada por Habermas (e seus afluente da filosofia continental), que procura uma incondicionalidade universal para além da justificação.

situações específicas, mas aniquila a própria noção de direitos humanos.

Diante da concepção propugnada por Rorty e das críticas a ela direcionadas, pergunta-se: as considerações de Richard Rorty, baseadas no desenvolvimento da sentimentalidade, empatia e afetividade enquanto meios de materialização dos direitos humanos, mostram-se suficientes em seus propósitos? Já é sabido que padrões de direitos humanos absolutos, normativistas e universais resultam em igualdades e liberdades meramente formais, encobrindo incoerências e paradoxos que se materializam na sociedade. Contudo, a contextualização prática das questões de cultura em direitos humanos se torna imprescindível para novos paradigmas, por isso a análise crítica a partir da América Latina.

3 UMA CRÍTICA A RORTY A PARTIR DA AMÉRICA LATINA

A crítica que ora se faz, a partir das teorias descoloniais latino-americanas, à proposta neopragmatista de conversação de Rorty e ao seu suposto caráter de atividade dialógica transcultural e livre, tem como cerne a hipótese de que a formulação rortyana não é eurocêntrica apenas no tocante ao seu *locus enuntiationis*, mas sobretudo porque ignora que na contemporaneidade a intensificação das interações ensejada pela globalização mundial¹² não se dá de maneira equitativa, uma vez que há a construção de uma cultura hegemônica que implica formas de dominação não só econômica, senão igualmente cultural e epistemológica.

Em certa medida, tal crítica se assemelha à crítica de Michael Perry a Rorty, no sentido de que este baseia-se não no “sentimento

12 Considera-se aqui a globalização em curso como sendo, nas palavras de Quijano (2005, p. 117), “[...] a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial.”

humano”, mas antes em sentimentos “eurocêtricos”¹³ e “em sentimentos dos norte-americanos do século XXI e dos europeus ocidentais” (PERRY, 2006, p. 26)¹⁴ ao formular sobre as ineficiências da filosofia como atividade fundacionista e de um discurso racional moral universalizante no que atine à efetivação prática dos direitos humanos. Entretanto, conforme já ventilado, nossa crítica vai além de denunciar o caráter eurocêntrico da generalização de valores e atributos do Norte global como sendo os valores e atributos gerais de toda a humanidade, à medida que aponta também para o eurocentrismo contido na desconsideração das correlações de forças que permeiam o diálogo transcultural.

Nesse sentido, o espaço em que para Rorty, supostamente, poderia se dar o desenvolvimento do reconhecimento do outro/diferente enquanto humano/igual e da compaixão pela dor e humilhação, bem como do remorso pela crueldade (RORTY, 2007, p. 317), em direção a uma sensibilidade para os direitos humanos construída culturalmente, – que para o mencionado autor, seria uma melhor saída para a concretização de direitos –, tampouco está livre das relações de dominação e subordinação cultural, isto é, tal espaço é permeado pelo padrão mundial de poder, caracterizado por Aníbal Quijano (2005, p. 126) como “colonial/moderno, capitalista e eurocentrado”.

De maneira geral, a constatação das teorias pós-coloniais e das teorias descoloniais latino-americanas é no sentido de que a herança colonial não se encerra com o final formal do período

13 Em verdade, Rorty chega a utilizar a expressão “our Eurocentric human rights culture” (2005, p. 126), o que é coerente com a sua pretensão antiuniversalista dos direitos humanos, porém tal eurocentrismo parece não ser notado ou problematizado em outros aspectos.

14 No original: “Rorty does rely on sentiments, but not on human sentiments, the existence of which he denies. Rather, Rorty relies on what we may call ‘Eurocentric’ sentiments: the sentiments of twenty-first century North Americans and Western Europeans.” (PERRY, 2006, p. 26).

colonial, mas ao contrário, existe toda uma cultura condicionada pelo processo colonial desde o período da colonização até os dias atuais (ASCHROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 169).

Nessa direção apontam os estudos pós-coloniais e subalternos de autores anglófonos provindos de ex-colônias europeias no Oriente Médio e na Ásia, a exemplo de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak e Homi Bhabha, que atribuíram à colonização uma dimensão epistemológica e ideológica (BLANCO, 2009, p. 72), atentando para o fato de que a colonização, para além de exploração econômica, constituiu igualmente a imposição de uma racionalidade sobre outra, tendo sido tal dominação cultural essencial para facultar a dominação econômica. É nesse contexto em que se faz mais adequado falar antes em *colonialidade* que em colonialismo para remeter à dimensão epistemológica, cultural e simbólica de tal fenômeno (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 20).

Cumprе ressaltar a existência de um aparente ponto de confluência entre a denúncia¹⁵ de Edward Said, contida em sua obra *Orientalismo*, sobre a construção de um discurso sobre o outro (o oriental, nesse caso) a partir do dominador europeu e a perspectiva rortyana do outro considerado como “*pseudohuman*” (2005, p. 124), o que perpassa a questão das identidades determinadas pelo contraste, como contraposição àquilo que não são, conforme é possível vislumbrar no seguinte excerto:

The identity of these people, the people whom we should like to convince to join our Eurocentric human rights culture, is bound out with their sense of who they are *not*. Most people – especially people relatively untouched by the European Enlightenment – simply do not think of themselves as, first and foremost, a human being. Instead, they think of themselves as being a certain *good* sort of human beings – a sort defined by explicit

15 A escolha por Edward Said se deu pela relevância e centralidade de sua obra, contudo, tais constatações sobre a dimensão cultural e epistemológica do colonialismo na crítica ao eurocentrismo são comuns entre outros autores de colônias asiáticas e do Oriente Médio, bem como entre os latino-americanos descoloniais.

opposition to a particularly bad sort. (RORTY, 1993, p. 126, grifos originais)¹⁶

Entretanto, ao tratar da questão da essencialização do outro, fundamental para que se estabelecesse o domínio colonial do ocidente, Said (1990, p. 14) atenta para o fato de que tais criações de representações e concepções de mundo, e assim de formação de subjetividades concretas, foram essenciais para que se tornasse viável a submissão ao poder econômico e político europeu, isto é, a dominação não seria possível apenas pela força, sendo primordial este elemento representacional e ideológico. Assim, a construção de um imaginário oriental e ocidental, enquanto formas de pensamento e de viver, são elementos que devem constar em toda explicação acerca do colonialismo que se pretenda completa, seja econômica ou sociológica (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 22).

Resta claro que ao afirmar que a divisão geopolítica deriva sua legitimidade da divisão ontológica entre as culturas e ao evidenciar as relações entre saber e poder, Said (1990, p. 14), ao contrário de Rorty, não se limita a constatar a formação de identidades culturais, étnicas etc. através do contraste, mas busca explicar a partir de quais relações de poder tais identidades florescem, colocando em relevo a maquinaria geopolítica de saber/poder que torna ilegítima a existência simultânea das diversas formas de produzir conhecimentos e culturas, invisibilizando de fato a variedade epistemológica do mundo (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 26-27). A conclusões semelhantes às de Edward Said chegam não apenas

16 “A identidade dessas pessoas, as pessoas que gostaríamos de convencer a se filiar a nossa cultura eurocêntrica de direitos humanos está conectada ao seu senso de quem eles não são. A maioria das pessoas – sobretudo aqueles relativamente intocados pelo Iluminismo europeu – simplesmente não pensa em si mesmas como seres humanos. Ao contrário, pensam em si mesmos como um certo tipo de bom ser humano – um tipo definido por explícita oposição ao tipo ruim.” (tradução nossa)

outros pós-colonialistas de língua inglesa, como também os autores descoloniais da América Latina.

Contudo, o aparato anglo-saxão no debate da teoria pós-colonial não é suficiente para permitir vislumbrar a especificidade do debate latino-americano sobre a modernidade/colonialidade, que propõe uma ruptura mais profunda – a descolonização do pensamento –, ensejando uma desobediência epistêmica com relação ao conhecimento europeu canônico, mesmo aqueles considerados mais críticos, a exemplo Escola de Frankfurt e do pós-estruturalismo (BRAGATO, 2014, p. 211), de sorte que abordaremos o pensamento descolonial a partir do aporte teórico trazido sobretudo por Walter Dignolo e Aníbal Quijano.

O pensamento descolonial latino-americano se localiza na trilha das formas de pensamento contra-hegemônicas da modernidade e tem inspiração nos movimentos de resistência ao colonialismo a partir da asserção de que a modernidade não se trata de um fenômeno linear e homogêneo¹⁷, e assim as formas de saber e de conhecimento hegemônicos tampouco foram os únicos produzidos ao longo das últimas cinco décadas (MIGNOLO, 2005, p. 12). Destarte, conclui Mignolo (2005, p. 17) que a prática epistêmica descolonial tem como fim a descolonialidade do poder e emerge enquanto resposta à formação destas estruturas de dominação, que serão chamadas de “matriz colonial de poder” por Quijano. Nesse contexto, são elencadas as seis principais premissas do projeto da modernidade/colonialidade:

1. There is no modernity without coloniality, because coloniality is constitutive of modernity.
2. The modern/colonial world (and the colonial matrix of power) originates in the sixteenth century, and the discovery/invention of America is the colonial

17 Dussel, à guisa de exemplo, considera a existência de duas modernidades, a primeira que se inicia em 1492 e a segunda, geralmente identificada com a única modernidade. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 49).

component of modernity whose visible face is the European Renaissance.

3. The Enlightenment and the Industrial Revolution are derivative historical moments consisting in the transformation of the colonial matrix of power.

4. Modernity is the name for the historical process in which Europe began its progress toward world hegemony. It carries a darker side, coloniality.

5. Capitalism, as we know it today, is one of the essence for the conception of modernity and its darker side, coloniality.

6. Capitalism and modernity/coloniality had a second historical moment of transformation after World War II when the US took the imperial leadership previously enjoyed at different times by both Spain and England. (MIGNOLO, 2005, p. 18)¹⁸

A desconstrução do mito da modernidade lograda pelo pensamento descolonial latino-americano se deu por meio da crítica ao eurocentrismo iniciada na América Latina pela teoria da libertação. Tal crítica consiste em desmascarar o projeto de normalização iniciado pela Europa e que ganhou grandes proporções com o Iluminismo. Fazia-se necessário construir o sujeito “normal”, necessário ao capitalismo (homem, branco, proprietário, heterossexual etc.), e em contraposição o “outro”, isto é, aquele que estava colocado do lado de fora da Europa. Logo, a imagem do burguês do século XVII foi construída como negação dos “selvagens” que habitavam a América, a África etc., e que estavam no passado de barbárie, que é o lugar daqueles que estavam “fora”. Os valores

18 “1. Não há modernidade sem colonialidade, porque a colonialidade é constitutiva da modernidade.

2. O mundo moderno/colonial (e a matriz colonial de poder) têm origem no século XVI, e a descoberta/invenção da América é o componente colonial da modernidade, cuja face invisível é o Renascimento europeu.

3. O Iluminismo e a Revolução Industrial são momentos históricos derivados que consistem na transformação da matriz colonial de poder.

4. Modernidade é o nome do processo histórico no qual a Europa inicia seu progresso em direção à hegemonia. Ele carrega uma face obscura, a colonialidade.

5. Capitalismo, da forma que conhecemos hoje, é uma das essências do conceito de modernidade e sua face obscura, a colonialidade.

6. Capitalismo e modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação após a Segunda Guerra Mundial, quando os EUA tomaram a liderança imperial, anteriormente detida, em tempos diversos, tanto pela Espanha quanto pela Inglaterra.” (MIGNOLO, 2005, p. 18, tradução nossa)

presentes da civilização ocidental foram afirmados a partir deste contraste (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 67). A história da humanidade foi tida como o progresso inexorável em direção a um modo de vida capitalista no qual a Europa ocupava lugar privilegiado em relação às demais formas de viver, de produzir (o que inclui produzir conhecimento e cultura). Trata-se de uma visão teleológica da história¹⁹, na qual a modernidade europeia e a ciência moderna ocupam a posição superior, e assim outras formas de produção e de conhecer foram relegadas ao passado, tratadas como primitivas, não científicas e fadadas ao ocaso.

No mesmo sentido, a partir da teoria da dependência na América Latina, observou-se que as relações de dependência centro-periferia não se davam somente nas esferas econômica e política, mas também na esfera epistemológica e que o próprio conhecimento foi instrumento de colonização. A colonialidade²⁰ é uma característica que provém deste processo e que subsiste de várias maneiras de neocolonialismo global ou colonialismos internos (QUIJANO, 2005, p. 277-278). E assim chega-se à categoria-chave para os debates da modernidade/colonialidade, qual seja, a colonialidade do poder, assim definida por quem primeiro a cunhou:

Consiste, em primeiro lugar, em uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade deste imaginário... A repressão recaiu, antes de tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e

19 Conforme afirma Quijano (2005, p. 204), nessa perspectiva de história eurocentrada, os povos colonizados estão colocados no passado de uma trajetória cujo ápice é a Europa. Os não europeus poderiam ser considerados como pré-europeus que com o passar do tempo será o europeu ou modernizado, e assim, nessa escala de hierarquias que se relacionou o mítico e o irracional, o tradicional e o moderno, o primitivo e o civilizado etc.

20 A colonialidade é uma marca do poder exercido nas relações de dominação colonial da modernidade, ao contrário do diferencia do colonialismo em si, que se trata de um processo de poder.

objetivada, intelectual ou visual... Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações (QUIJANO, 1992, p. 438, tradução nossa).

Em termos gerais, tal afirmação implica três características da colonialidade do poder: a) a dominação colonial se deu por meios não exclusivamente coercitivos, já que foi afirmada entre colonizadores e colonizados uma superioridade étnica e epistêmica, que forçou os últimos a adotarem como seu o universo cognitivo do colonizador, relegando à inferioridade suas formas de conhecer a si mesmos e ao mundo e tomando o imaginário cultural europeu como a única forma de relacionar-se com o mundo social e com a natureza; b) com a eliminação de outras formas de conhecer, de produzir imagens, símbolos e significados próprias das populações nativas e tradicionais, outras as substituíram para servir ao propósito colonial, e o imaginário colonial cultural europeu exerceu uma forte fascinação sobre a vontade e o desejo dos subalternos, uma vez que dava acesso ao poder, trata-se da europeização cultural, nos termos de Quijano; c) além de um tipo hegemônico de subjetividade, criou-se igualmente um tipo hegemônico de conhecimento, é nesse sentido que foi criada uma forma de conhecimento com pretensões de objetividade, neutralidade, cientificidade e objetividade. Considerando o observador como algo que está fora do observado e tendo a pretensão de se instituir uma visão de mundo reconhecida como legítima, válida, universal e amparada pelo Estado, tornou-se possível o controle social e econômico sobre o mundo e a eliminação de outras visões que não favoreciam às necessidades capitalistas dos centros, que foram taxonomizadas e hierarquizadas. Tal estratégia epistêmica de domínio continua vigente e perpassa todas as relações sociais (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 58-64).

Assim, embora Rorty, na esteira de autores como Joanna Bourke e Costas Douzinas, ao afirmar que a pertença à humanidade tornou-se vinculada à adaptação a certos padrões culturais tidos como

superiores, aponte para o discurso de gradação e hierarquização da humanidade, exemplificando situações em que o outro é tratado como menos que ser humano²¹, ao mesmo tempo o referido autor traz uma conveniente indiferença quanto às origens e aos padrões de poder que subjazem às relações entre os seres humanos, mesmo aquelas relações tidas como meramente culturais, numa acepção mais abstrata ou metafísica. É dizer, ao afirmar que a educação sentimental em direção a uma cultura de direitos humanos seria algo voltado para “*people who can relax long enough to listen*” (RORTY, 1993, p. 126), e que as pessoas más²², que em geral desrespeitam direitos humanos, o fazem não porque são irracionais ou desprovidas de senso moral, mas porque são desprovidas de duas coisas mais concretas: segurança e empatia²³, Rorty jamais se questiona sobre as condições de vida daqueles que sequer vivem em situação onde é possível não visualizar as diferenças mínimas entre as pessoas como ameaça.

E ao mesmo tempo, contraditoriamente, ao propor como forma de melhor materialização dos direitos humanos a educação sentimental e a aprimoração dos sentimentos de compaixão e empatia entre os homens, que permitiria que as diferenças entre as pessoas fossem superadas pelas semelhanças evidenciadas através dos sentimentos, afirma Rorty (2005, p. 132) que tal só seria possível “a partir da contínua atualização e recriação do ser, através da interação com seres os mais diferentes de si mesmo possíveis”²⁴. Ora, como falar em

21 A título de exemplo: “Serbs who see Muslims as circumcised dogs”, “the brave soldier and good comrade who loves and is loved by his mates, but who thinks of women as dangerous, malevolent whores and bitches” (RORTY, 1993, p. 124).

22 “The bad people” (RORTY, 1993, p. 128).

23 Retirado do trecho original: “Foundationalists think of these people as deprived of truth, of moral knowledge. But it would be better [...] to think of them as deprived of two more concrete things: security and sympathy.” (RORTY, 1993, p. 128).

24 “[...] what can be done only by the continual refreshment and re-creation of the self, through interaction with selves as unlike itself as possible.” (RORTY, 1993, p. 132)

intersubjetividades mundiais sem considerar as estruturas de poder e de hierarquização que as perpassam? Como pensar a possibilidade de conversação entre sujeitos “os mais diferentes possíveis” sem tratar da colonialidade do poder e da interculturalidade?

Na contramão da utopia rortyana, para tal propósito, faz-se imprescindível a interculturalidade, concebida como processo político estratégico, como princípio a guiar novas concepções, ações epistêmicas e a própria reconstrução do pensamento crítico. A interculturalidade significa um processo permanente e dinâmico de relação, aprendizagem e comunicação entre culturas em condições de respeito, igualdade, simetria etc., a fim de que, nesse intercâmbio, se construam novos sentidos entre as diferenças de conhecimento, saber e práticas culturais. Assim, a interculturalidade é um espaço de tradução das desigualdades sociais, econômicas e políticas, bem como o lugar onde as relações e conflitos de poder na sociedade não são ignorados, mas antes reconhecidos e confrontados numa tarefa social e política coletiva e solidária (WALSH, 2001, p. 10-11).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O neopragmatismo rortyano, na linha filosófica de desestruturação de paradigmas modernos, apresenta uma possibilidade de reconceituação dos direitos humanos a partir da queda do racionalismo e, conseqüentemente, da emergência de parâmetros centrados em vivências e sentimentalidades. Certamente um viés distinto daquele estabelecido pelos parâmetros de conhecimento colocados pela racionalidade moderna ocidental e que não deixa de traçar um horizonte frente à conjuntura contemporânea de descrédito aos direitos humanos. Acontece que a visão rortyana, apesar de contribuir para o fluxo de ideias questionadoras relacionadas aos modelos de efetividade ocidentais de direitos humanos, permanece semeado por questões ainda não resolutas em contextos onde essa mesma efetividade tem

sido ainda mais vulnerabilizada (ou relativizada), como, por exemplo, aqueles estabelecidos em países terçeiromundistas, no caso, latino-americanos.

Nesse sentido, a proposição rortyana não deixa de ser inovadora e promissora: acompanha o fluxo filosófico que contesta as bases de uma modernidade ocidental caduca baseada em um purismo racionalista e universalista. Porém, permanece inserida em um sistema onde epistemologicamente o local de elaboração de tal pensamento não permite a simples importação das ideias por sociedades latino-americanas. Isso acontece pelo processo histórico que envolve os contextos de formação social latino-americano, o que faz a proposta de Rorty a respeito da sentimentalidade, por exemplo, aplicada a uma conjuntura brasileira, beirar a completa utopia. E mesmo considerando um panorama internacional de conflitos globais ou transculturais, inserindo a própria sociedade norte-americana, a proposta rortyana aparece como algo impossível de se colocar em prática ainda que de aplicabilidade restrita a espaços localizados de atuação das frentes de direitos humanos. Nesse sentido, considerando tais dificuldades, a própria tentativa de aplicação de tal proposta (que em parte não deixa de negar os princípios fundantes dos direitos humanos na modernidade) poderá acarretar o fim do pouco que os direitos humanos têm conseguido garantir a populações mais vulnerabilizadas ou grupos de minorias étnico-raciais. Dessa forma, a releitura rortyana dos direitos humanos se mostra limitada por desconsiderar aspectos tão custosos na história da construção dos direitos humanos. Se é verdade que Richard Rorty anuncia uma alternativa inovadora para a questão dos direitos humanos, é inegável que a sua proposta não é capaz, por si mesma, de suprir todas as deficiências do que hoje se impõe como problema de concretude desses direitos.

Ainda, ao propor uma espécie de educação em direitos humanos sem princípios, baseando-se unicamente em sentimentos

sob o manto da negação da superioridade da racionalidade sobre a sentimentalidade, Rorty acaba por descartar propostas de caráter prático, que a despeito de se utilizarem de alguma formulação teórica sobre suas práticas educativas para a concretização dos direitos humanos, são aquelas que, na realidade, lograram ampliar o conhecimento e o desenvolvimento de uma cultura de direitos humanos, a exemplo da miríade de propostas atinentes à temática da educação em direitos humanos, presentes não apenas na literatura especializada, como em documentos da Organização das Nações Unidas (ONU). Assim, o desenvolvimento e a propagação de uma sentimentalidade atinente à prática dos direitos humanos tem sido, até então, mérito de tentativas minimamente racionalizadas no sentido da efetivação dos direitos humanos.

Por fim, cumpre informar que tal feito, isto é, popularizar a cultura e o respeito pelos direitos humanos através da educação em direitos humanos, não se deu ignorando as relações de poder e de dominação, mas ao contrário, evidenciando-as e problematizando-as a fim de superá-las. Nesse sentido, a proposta rortyana é perpassada pela mesma tendência universalizante característica das teorias eurocentradas, que dão conta da maior parte das teorias modernas racionalistas a que o autor se contrapõe. Ainda que Rorty não negue este aspecto, sua proposta não significa nenhum passo à frente no caminho da efetividade dos direitos humanos caso não haja uma abertura à interculturalidade como medida imprescindível quando se pensa em interação entre pessoas de contextos culturais diversos.

Data de Submissão: 12/08/2017

Data de Aprovação: 30/10/2017

Processo de Avaliação: double blind peer review

Editor Geral: Fernando Joaquim Ferreira Maia

Editor de Área: Fernando Joaquim Ferreira Maia

Diagramação: Emmanuel Luna

5 REFERÊNCIAS

ALVES, José Augusto Lindgren. **Os Direitos Humanos na pós-modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN Helen. **Key concepts in post-colonial studies**. 2nd ed. London: Routledge, 2007.

ATIENZA, Manuel. Marxismos y Derechos Humanos. *In*: FEITOSA, Enoque; FREITAS, Lorena. (Orgs.). **Marxismo, Realismo e Direitos Humanos**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

BLANCO, Juan. **Cartografía del Pensamiento Latino Americano Contemporáneo**: una introducción. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2009.

BRAGATO, Fernanda F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *In*: **Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica**, Vol. 19, Nº 1, p. 201-230, jan-abr 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La Poscolonidad explicada a los niños**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Ensaios filosóficos. Tradução M. C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

KAUFMANN, Rodrigo de Oliveira. **Direitos Humanos, Direito Constitucional e Neopragmatismo**. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

MIGNOLO, Walter. **The Idea of Latin America**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

PERRY, Michael. **Toward a Theory of Human Rights**. New York: Cambridge University Press, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade**

do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005. p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification. In: DUSSEL, Enrique et al. *Coloniality at large: Latin America and postcolonial debate*. Durham, USA: Duke University Press, 2008. p. 204.

RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Org.). **On Human Rights**. The Oxford Amnesty Lectures 1993. New York: Basic Books, 1993.

_____. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. In: ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da Ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. A filosofia e o futuro. In: **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

WALSH, Catherine. **La educación Intercultural en la Educación**. Peru: Ministerio de Educación. 2001.

ZIZEK, Slavoj. **Contra os Direitos Humanos**. Tradução: Sávio Cavalcante. In: *Mediações, Londrina*, v. 15, n.1, p. 11-29, Jan/Jun. 2010.

The Problem of the Effectiveness of Human Rights: a Critical to Richard Rorty from Latin America

Pedro Parini

Maria Luiza Caxias Albano

Maria Angélica Albuquerque Moura de Oliveira

Abstract: In order to validly criticize the current conception of the human rights theory, considering it's an hegemonic and rationalist model, thus lacking practicality and efficacy, Richard Rorty develops some associations that would be, in his opinion, more usable and practical on the effectuation of human rights. However, the pragmatic proposal made by the aforementioned author does not take into consideration various aspects that lay behind the interaction between subjects, especially those from different cultures, and thus ignores the underlying relations of power. The critique to the rortyan suggestion will be constructed from the theoretical framework of the decolonial theory of a specific context, Latin America, namely from the theoretical proposals of Walter D. Mignolo e Anibal Quijano. Methodology-wise, the method of literature review will be used in order to point out the gaps in the Rortyan neopragmatic thought on human rights. Also, as a theoretical research, bibliographic sources will be used, as well as the comparative method of approach.

Keywords: Richard Rorty; Latin America; human rights; Latin American decolonial thought.