

Edição bilingue (português e inglês)



# AS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS E OS **DIREITOS HUMANOS**

Bruno Sena Martins, Ana Cristina Santos e Saskya Lopes  
(Organizadores)

As sociedades contemporâneas e os direitos humanos =  
Contemporary societies and human rights

Bruno Sena Martins  
Ana Cristina Santos  
Saskya Lopes  
(orgs.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MARTINS, B.S., SANTOS, A.C., and LOPES, S., eds. *As sociedades contemporâneas e os direitos humanos* = Contemporary societies and human rights [online]. Ilhéus: EDITUS, 2018, 559 p. ISBN: 978-85-7455-525-6. <https://doi.org/10.7476/9788574555256>.

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](#).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](#).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](#).

AS SOCIEDADES  
CONTEMPORÂNEAS E OS  
**DIREITOS HUMANOS**



## **Universidade Estadual de Santa Cruz**

---

### **GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA**

RUI COSTA - GOVERNADOR

### **SECRETARIA DE EDUCAÇÃO**

WALTER PINHEIRO - SECRETÁRIO

### **UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ**

ADÉLIA MARIA CARVALHO DE MELO PINHEIRO - REITORA

EVANDRO SENA FREIRE - VICE-REITOR

---

### **DIRETORA DA EDITUS**

Rita Virginia Alves Santos Argollo

#### **Conselho Editorial:**

Rita Virginia Alves Santos Argollo – Presidente

Alexandra Marselha Siqueira Pitolli

Eduardo Lopes Piris

Evandro Sena Freire

Guilhardes de Jesus Júnior

Jorge Henrique de Oliveira Sales

Josefa Sônia Pereira da Fonseca

Lessí Inês Farias Pinheiro

Luciana Sedano de Souza

Lurdes Bertol Rocha

Maria Luiza Silva Santos

Ricardo Matos Santana

Rita Jaqueline Nogueira Chiapetti

Sabrina Nascimento

---

Bruno Sena Martins  
Ana Cristina Santos  
Saskya Lopes  
(Organizadores)

AS SOCIEDADES  
CONTEMPORÂNEAS E OS  
**DIREITOS HUMANOS**

CONTEMPORARY SOCIETIES  
AND **HUMAN RIGHTS**

Edição bilíngue (português e inglês)

Bilingual edition (portuguese and english)

Ilhéus - Bahia



2018

©2018 by BRUNO SENA MARTINS  
ANA CRISTINA SANTOS  
SASKYA LOPES

Direitos desta edição reservados à  
EDITUS - EDITORA DA UESC

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio,  
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional,  
conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

**PROJETO GRÁFICO,  
DIAGRAMAÇÃO E CAPA**

Tikinet Edição Ltda  
www.tikinet.com.br

**REVISÃO**

Pedro Carvalho  
Roberto Santos de Carvalho  
Tess Chamusca

**TRADUÇÃO DO PREFÁCIO**

Isaias Francisco de Carvalho

**TRADUÇÃO**

Ana Cláudia Jorge

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M379	Martins, Bruno Sena As sociedades contemporâneas e os direitos humanos = Contemporary societies and human rights / Bruno Sena Martins, Ana Cristina Santos, Saskya Lopes (orgs.). – Ilhéus, BA: Editus, 2018. 559 p.: il.  Edição bilíngue (português e inglês). Bilingual edition (portuguese and english). Inclui referências. ISBN: 978-85-7455-511-9  1. Direitos humanos. 2. Direitos humanos – Aspectos sociais. 3. Direitos humanos e globalização. I. Santos, Ana Cristina. II. Lopes, Saskya. III. Título.  CDD 341.481
------	--

Elaborado por Quele Pinheiro Valença – CRB 5/1533

**EDITUS - EDITORA DA UESC**

Universidade Estadual de Santa Cruz  
Rodovia Jorge Amado, km 16 - 45662-900 - Ilhéus, Bahia, Brasil  
Tel.: (73) 3680-5028  
www.uesc.br/editora  
editus@uesc.br

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

# SUMÁRIO

Prefácio .....	9
Foreword.....	11
<i>Boaventura de Sousa Santos</i>	
Introdução .....	13
Introduction.....	15
<i>Bruno Sena Martins, Ana Cristina Santos, Saskya Lopes</i>	
Capítulo 1 – Um silêncio ensurdecedor: a resistência como memória (im)possível.....	21
Chapter 1 – Silence is a sound: resistance as an (im)possible memory .....	301
<i>Ana Rita Alves</i>	
Capítulo 2 – Os impactos sociais e ambientais da extração de óleo de palma: uma preocupação para os direitos humanos .....	47
Chapter 2 – The social and environmental impacts of palm oil sourcing: a human rights concern.....	325
<i>Gildete de Araujo Lima</i>	
Capítulo 3 – Os direitos sexuais no cerne do sistema de direitos humanos das Nações Unidas: práticas, aprendizagem e desafios .....	73
Chapter 3 – Sexual rights in the core of the UN human rights system: practices, learning, and challenges.....	347
<i>Gustavo Santos Elpes</i>	

Capítulo 4 – Derechos humanos y derechos LGTB: discursos dominantes y prácticas de resistencia en el Estado español.....	99
Chapter 4 – Human rights and LGBT rights: dominant discourses and resistance practices in the spanish State.....	371

*Luciana Moreira Silva*

Capítulo 5 – Crime ou dissidência? Notas sobre a criminalização do protesto no Brasil e em Espanha .....	121
Chapter 5 – Crime or dissent? Notes on the criminalization of protest in Brazil and Spain .....	393

*Luísa Acabado*

Capítulo 6 – Dançando na corda bamba da humanidade: o Fascinante Paradoxo dos Direitos Queer .....	145
Chapter 6 – Are we humans or are we (queer) dancers? The Fascinating Paradox of Queer Rights.....	415

*Mara Pieri*

Capítulo 7 – Dominando a dignidade humana: Da (des)construção e legitimidade da racionalidade neoliberal.....	169
Chapter 7 – Ruling human dignity: on the (de)construction and legitimacy of neoliberal rationality .....	437

*Mónica Soares*

Capítulo 8 – Produção capitalista, alienação e camponeses. Uma reflexão socioecológica relativamente ao desenvolvimento e observância dos direitos humanos .....	199
Chapter 8 – Capitalist production, alienation and peasantry. A socio-ecological reflection in relation to development and human rights compliance .....	465

*Pablo Gilolmo Lobo*

Capítulo 9 – A tradução intercultural e as religiões afro-brasileiras.....	225
Chapter 9 – Intercultural translation and the afro-brazilian religions .....	491
<i>Saskya Miranda Lopes</i>	
Capítulo 10 – O direito à rebelião: contra e dentro do poder .....	249
Chapter 10 – The right to rebellion: against and inside power .....	515
<i>Sergio Martín Tapia Argüello</i>	
Capítulo 11 – A memória como coisa do passado e do futuro: o poder associado à atribuição de nomes e memória coletiva.....	275
Chapter 11 – Memory as a thing of the past and future: the power of naming and collective memory.....	541
<i>Yasmine Hamdi Loza</i>	

# PREFÁCIO

Boaventura de Sousa Santos

Apresento aos leitores um livro atual em que uma nova geração de pesquisadores debate as contradições e possibilidades dos direitos humanos, cerca 60 anos após a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esta obra, produto de uma frutuosa parceria entre o Programa Doutoral “Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas” do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e a Universidade Estadual de Santa Cruz, espelha as lutas sociais e horizontes políticos dos diferentes lugares e continentes que assim são colocados em diálogo. O presente livro, numa versão bilingue que ficará acessível à comunidade académica internacional, contribui para que direitos humanos possam ser crescentemente pensados a partir de uma conversa nunca terminada, um diálogo crítico entre aqueles que questionam os seus limites e exploram as suas possibilidades tendo por referência central as propostas mobilizadoras de transformação social e as infindas narrativas de resistência ao sofrimento injusto.

Entendo que a compreensão ocidental do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos. Trata-se de levar a sério a ideia mais ampla de que não haverá justiça social global sem justiça cognitiva global, daí reconhecendo as implicações profundas para a relação entre direitos humanos, transformação social e conhecimento. Acredito que essa relação se pode aprofundar através daquilo a que chamo “ecologia de saberes”, um exercício epistemológico baseado na incompletude de qualquer conhecimento humano destinado a identificar conhecimentos distintos e critérios de rigor e validade que operam credivelmente nas práticas sociais de modo a desenvolver interações criativas entre eles.

Tenho defendido que os direitos humanos não podem continuar a ser reduzidos aos pressupostos ocidentais que estão na base das alegações de uma universalidade abstrata tida como incontestada. As promessas exaltantes que muitas e muitos ainda entreveem nos direitos humanos jamais poderão ser cumpridas se os seus horizontes interculturais e contra-hegemónicos estiveram de costas voltadas para outras gramáticas de dignidade humana, até aqui silenciadas ou insuficientemente reconhecidas. Em particular, refiro-me às gramáticas de dignidade que nesse vasto mundo exprimiram e exprimem as lutas contra as formas de injustiças alicerçadas no colonialismo, no capitalismo e no patriarcado.

O livro agora organizado pelo Bruno Sena Martins, pela Ana Cristina Santos e pela Saskya Lopes, *As sociedades contemporâneas e os Direitos Humanos*, resultado de continuados diálogos entre pesquisas que alargam os nossos horizontes, representa uma valiosa expressão daquilo a que tenho chamado uma “ecologia de saberes” desenhada na busca de um futuro pós-abissal para os direitos humanos.

# FOREWORD

Boaventura de Sousa Santos

I present to readers an up-to-date book in which a new generation of researchers debate the contradictions and possibilities of human rights, some 60 years after the proclamation of the Universal Declaration of Human Rights. The result of a productive partnership between the Doctoral Program *Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas* of the *Centro de Estudos Sociais* of the University of Coimbra and the State University of Santa Cruz (Ilhéus, Bahia, Brazil), this work reflects the social struggles and political horizons of different places and continents which are rendered in dialogue. This book, in a bilingual edition that will be accessible to the international academic community, contributes to human rights being increasingly thought through an unfinished conversation, a critical dialogue among those who question their limits and explore their possibilities solely based on the mobilizing proposals of social transformation and the endless narratives of resistance to unjust suffering.

I believe that the Western understanding of the world far exceeds the Western understanding of the world and, thus, the Western understanding of the universality of human rights. It is about taking seriously the broader idea that there will be no global social justice without global cognitive justice, hence recognizing the profound implications for the relationship between human rights, social transformation and knowledge. I consider that this relationship can be deepened by means of what I call “ecology of knowledge,” an epistemological endeavor based on the incompleteness of any human knowledge intended to identify distinct knowledge and criteria of rigor and validity that operate credibly in social practices in order to develop creative interactions among them.

I have argued that human rights can no longer be reduced to the Western assumptions that underlie the claims of an abstract universality regarded as undisputed. The exuberant promises that many still see in human rights can never be fulfilled if their intercultural and counter-hegemonic horizons have turned their backs on other grammars of human dignity hitherto silenced or insufficiently recognized. In particular, I am referring to the grammars of dignity which in this vast world have expressed and express the struggles against forms of injustice based on colonialism, capitalism and patriarchy.

The book now organized by Bruno Sena Martins, Ana Cristina Santos and Saskya Lopes, “Contemporary Societies and Human Rights” (*As sociedades contemporâneas e os Direitos Humanos*), the result of continuous dialogues among researches that broaden our horizons, represent a valuable expression of what I have called “ecology of knowledge”, designed in the search for a post-abyssal future for human rights.

# INTRODUÇÃO

Bruno Sena Martins, Ana Cristina Santos e Saskya Lopes

## **Enquadramento**

Os direitos humanos tornaram-se um dos mais importantes campos de discurso acadêmico, jurídico-político e cultural nas recentes décadas. Esta atenção pode estar relacionada com as mudanças legais, políticas, econômicas e culturais promovidas pelo processo de globalização na segunda metade do século xx. Os processos contraditórios de globalização econômica correm paralelos a dinâmicas igualmente contraditórias de globalização política e jurídica, com a difusão de múltiplos discursos e práticas de direitos humanos em todo o mundo. A emergência de novas formas de relações de poder nacionais e internacionais tem sido acompanhada pela busca de ajustes relacionados no campo dos direitos humanos. Neste contexto, as normas internacionais de direitos humanos e os discursos têm sido apropriados, transformados e/ou contestados por grupos sociais, governos, organizações intergovernamentais e mesmo corporações em diferentes contextos regionais, nacionais e locais. Neste quadro, este livro, composto por textos de autores internacionais com temas ligados a diferentes regiões do mundo, propõe uma agenda crítica aberta a um diálogo construtivo, intercultural, que tome em consideração conhecimento e valores alternativos.

# INTRODUCTION

Bruno Sena Martins, Ana Cristina Santos e Saskya Lopes

## **Framework**

Human rights have become one of the most important fields of academic and legal-political-cultural discourses in recent decades. This scientific attention may be related to the legal, political, economic and cultural changes promoted by the process of globalization in the second half of the 20th Century. The contradictory processes of economic globalization run parallel to equally contradictory processes of political and legal globalization, with the spread of multiple human rights discourses and practices all over the world. The emergence of new forms of international and national power relations has been accompanied by the quest for related adjustments in the field of human rights. In this context, international human rights norms and discourses have been appropriated, transformed and/or contested by social groups, governments, intergovernmental organizations and even corporations in different regional, national and local contexts. This book, composed of texts by international authors from different regions of the world, claims for a constructive, intercultural dialogue across different regions that takes into account alternative knowledge and values.





# CAPÍTULO 1

# Um silêncio ensurdecedor: a resistência como memória (im)posível<sup>1</sup>

Ana Rita Alves\*

## Emancipação e esquecimento: uma introdução

Encontrei o livro de Harriet Jacobs na prateleira de uma biblioteca que costumo frequentar. Ao folheá-lo, cedo me apercebi da forma como Harriet, a partir de uma narrativa autobiográfica e intimista, dá conta de todo um sistema de opressão racial e patriarcal. É desta forma que, no decurso de *Incidentes na Vida de uma Escrava*, Harriet (1993 [1861]) denuncia as dimensões da violência e da brutalidade cotidianas, bem como a sua resiliência face à subordinação, humilhação e desumanização inerentes ao sistema escravagista. Por isso mesmo, a história de Harriet não só recorda outras histórias de resistência individual em tempos de escravatura<sup>2</sup>, como também evoca processos de luta coletiva. É este o caso da Revolução de São Domingo (1791–1803), um processo no qual a violência perpetrada pelos *senhores* no âmbito de uma *instituição social total* (GOFFMAN, 1961) — a escravatura

---

\* Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. E-mail: <alves.ritalopes@gmail.com>.

<sup>1</sup> Este trabalho foi cofinanciado pelo Fundo Social Europeu, através do Programa de Potencial Humano e pelos Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito da bolsa de doutoramento PD/BD/114056/2015. A autora muito gostaria de agradecer a Gustavo Santos Elpes, Mara Pieri, Ana Cristina Santos, Bruno Sena Martins e Sílvia Rodríguez Maeso.

<sup>2</sup> Cf. Prince et al. (1988) e Equiano (1789).

transatlântica — desencadeou uma insurreição. Deve sublinhar-se que a Revolução de São Domingo se tornou o único processo revolucionário capaz de conduzir com êxito uma rebelião não só contra os escravagistas, como também contra os seus países de origem (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011), levando à criação da Primeira República Negra Independente da História, em 1804 — o Haiti (SMALL; WALVIN, 2012). O relato de Harriet espelha ainda outras tentativas de insurreição coletiva, tais como a Primeira Guerra Maroon (1730–1740), a Rebelião de Stono (1739) ou a Revolta de Tackey (1760) na Jamaica, em Antígua ou nos Estados Unidos, então colônias britânicas (SMALL; WALVIN, 2012). Nestas histórias de resistência, é também essencial sublinhar a existência de Comunidades Quilombolas, espaços fundamentais no movimento de luta contra a escravatura (SMALL; WALVIN, 2012). Edificadas por *escravos* fugidos, estas comunidades eram lugares onde uma vida sem grilhões seria possível, representando simultaneamente um lugar de resistência política à escravatura e ao colonialismo. O *Quilombo dos Palmares* (1605–1694), no Brasil, ficaria para a história como a mais conhecida destas comunidades. Por último, é ainda importante destacar o papel de negros e negras livres na luta contra a escravatura, não só pela importância da pressão que exerceram através de movimentos e publicações abolicionistas, mas também porque “desempenharam um papel importante nos processos de fuga” (SMALL; WALVIN, 2012, p. 47), através de redes de âmbito nacional e internacional, tal como retratado na experiência emblemática de Harriet Tubman. É desta forma que, independentemente da sua capacidade de resistir e persistir ao longo do tempo, todas estas experiências constituíram atos de insurreição e rebelião contra a escravatura, sendo, por isso mesmo, paradigmática de como “o medo da morte, da violência e da tortura não era suficiente para reprimir o espírito de liberdade” (SMALL; WALVIN, 2012, p. 44). Tal permite pensar que os africanos então submetidos à escravatura eram, acima de tudo, sobreviventes, e

não vítimas (SMALL; WALVIN, 2012). Neste contexto, a “história da escravidão pode ser escrita em termos de resistência”, uma resistência que testemunha a forma como “os Africanos sempre se recusaram a submeter-se à escravidão, utilizando diversas táticas para declarar a sua humanidade e afirmar a sua dignidade” (SMALL; WALVIN, 2012, p. 41). Esta resistência, ora coletiva, ora individual, espontânea ou planejada, violenta ou passiva, foi conduzida por “homens, mulheres e crianças” em “nível local, nacional e internacional” (SMALL; WALVIN, 2012, p. 41). Não obstante, o fato é que nem a história que nos narra Harriet, nem a sublevação de São Domingo integram propriamente as narrativas históricas contemporâneas. Tal, argumenta-se, tem vindo a contribuir para o silenciamento de determinados eventos históricos, obliterando o papel central dos negros (então escravizados) na luta pela sua liberdade. Obliteração esta que tem concorrido também para aquilo a que poderíamos chamar uma redenção da branquitude que se relacionaria, entre outras coisas, com o suposto papel proeminente que países como a França e os Estados Unidos da América teriam tido na universalização dos direitos (humanos).

Admitindo que a História é uma narrativa coletiva sobre eventos passados, bem como uma forma particular de arrumar a memória tornando-a, de certa forma, presente, é essencial perceber que algumas memórias se tornaram mais fortes que outras (TRAVERSO, 2012), devido a matrizes particulares de poder e conhecimento (MAESO; ARAÚJO, 2015). Deste modo, as ausências são ativamente produzidas, uma vez que correspondem a alternativas não credíveis, sendo, portanto, constituídas como objetos impossíveis das ciências sociais (SANTOS, 2002). Neste ensaio, tenho por objetivo partir de uma análise da história narrada por Harriet Jacobs (1993 [1861]) na obra *Incidentes na Vida de uma Escrava* e relacioná-la com a descrição de C.L.R. James (1989) a propósito da Revolução Haitiana em *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, observando de que forma a articulação destes

trabalhos pode servir de contributo para aprofundar as histórias de opressão e oposição à escravatura. Atentando, em particular, aos trabalhos de Michel-Rolph Trouillot (1995), Kwame Nimako e Glenn Willemsen (2011), procurarei entender como algumas das lógicas por detrás desses silêncios, assim como os seus legados, operam na forma como a escravatura é atualmente relembrada, não deixando de sublinhar as consequências desses mesmos processos, mostrando como, à imagem do que defendem Nimako e Willemsen (2011), a emancipação é ainda uma questão inacabada.

## 1 Lutar e resistir

### 1.1 A história de Harriet

Harriet Jacobs foi uma abolicionista que nasceu agrilhetada na Carolina do Norte, possivelmente em 1813. Tal como aconteceria à época com muitas outras mulheres negras, Harriet era *propriedade*<sup>3</sup> de alguém e, como tal, após a morte da sua mãe, foi enviada para a casa da sua *tutora*, uma mulher generosa que a ensinou a ler e a escrever. No entanto, quando Harriet tinha doze anos, a sua *tutora* faleceu e Harriet foi entregue a um familiar da mesma. A partir desse dia, Harriet viveria aprisionada, sob a crueldade da família Flint. Por essa altura, Harriet estava a entrar na adolescência, e o *senhor* da casa, o Doutor Flint, começou a desenvolver uma obsessão por ela que se materializava num assédio sexual constante. Determinada a resistir às investidas de Flint e na esperança de que as coisas pudessem eventualmente vir a mudar, Harriet nunca deixou de se insurgir contra a sua autoridade respondendo, desafiando e sabotando os seus planos e intenções. De acordo com Small e

---

<sup>3</sup> No decurso deste capítulo, várias palavras relacionadas com ideias de “domínio” e “propriedade” surgem em itálico. Tal tem como objetivo cartografar e desnaturalizar um conjunto de conceitos que ocultam processos de violência material e simbólica da escravatura, mantendo inquestionadas noções de objetificação e desumanização. Para aprofundar este debate, cf. Nimako (2015).

Walvin (2012), estas atitudes eram aspectos comuns aos processos de resistência individual durante a escravidão, especialmente por parte das mulheres. À medida que os anos passavam, Harriet fantasiava cada vez mais em se tornar uma mulher livre, uma vez que o seu *cativeiro* era ainda exacerbado pela obsessão sexual de Flint, que não se coibia de invadir constantemente a sua intimidade, evitando a todo o custo que Harriet tivesse uma vida própria. Após ver o seu único amor afastado e com ele a sua única hipótese de felicidade, Harriet decidiu engravidar de um homem branco por forma a forçar Flint a libertá-la pelo casamento. Inesperadamente, este recusou e ela acabou na casa da avó, aprisionada, e temendo pelo futuro dos seus filhos, uma vez que, de acordo com o princípio legislativo *partus sequitur ventrem*, as crianças seguiriam a condição da sua mãe (DAVIS, 1983). Devota a Deus, ao princípio da liberdade e aos seus filhos, Harriet percebeu então que a única forma de ser livre era juntar-se a muitos outros familiares e amigos — cujas fugas vão sendo descritas ao longo da obra — fugindo para os Estados do norte.

Assim, após mais um ato de desobediência, que leva Harriet a ser enviada pelo *senhor*, como forma de punição, para trabalhar numa quinta de algodão, Harriet decidiu escapar. Enquanto todos dormiam, Harriet desceu lenta e silenciosamente as escadas e fugiu para não mais voltar. No entanto, após encontrar um conjunto de abrigos provisórios em diversos lugares, Harriet acabou confinada no único local seguro que conseguiu encontrar: um espaço esconso no sótão da casa da sua avó. É importante sublinhar que, tal como argumentado por Gutman (apud DAVIS, 1983, p. 23), apesar de

inúmeras famílias negras terem sido afastadas à força [...] as ligações de amor e afeto, bem como as normas culturais que governavam as relações familiares e o desejo dominante de permanecerem juntas, sobreviveram às devastadoras investidas da escravidão.

E foi ali naquele sótão que, ao longo de sete anos, Harriet aguardou pacientemente por uma oportunidade de fuga à medida que acompanhava, silenciosamente, o crescimento dos seus filhos e os episódios da cidade por um pequeno buraco no teto, que servia de canal para conversas secretas com a sua avó Marthy e o seu tio Philip. Mas o tempo parecia não dissuadir a obsessão de Flint e, mesmo quando Harriet conseguiu enfim escapar de barco para Filadélfia e depois para outras cidades no Norte, Flint nunca deixou de a perseguir e tentar devolvê-la à escravidão, reiterando continuamente os seus privilégios de homem branco. Todavia, Harriet conseguiu finalmente forjar um plano para *comprar* os seus filhos, entretanto *propriedade* da família Flint, e foi então que, mesmo que assombrados pelos fantasmas do medo e da incerteza, conseguiram reunir-se e começar uma nova vida. No entanto, só com a morte do *senhor é* que, após tomar conhecimento da história de Harriet, a sua então patroa, a Sra. Bruce, lhe *comprou* a liberdade. Contudo, a violência persistiu incólume na vida de Harriet devido à segregação racial e ao racismo cotidiano (ESSED, 2002), já que “pela altura em que a escravidão foi legalmente abolida, os escravizados já tinham sido marcados, representados e erroneamente retratados” (NIMAKO, 2015). É neste sentido que Avery Gordon (2008, p. 139) afirma que a escravidão é “um fim que não acabou”, pois “algo seu continua vivo”.

A história narrada por Harriet (1993 [1861]) em *Incidentes na Vida de uma Escrava* enquadra-se num estilo literário que viria a ser apelidado de “narrativa de escravo”, entendido como forma de uma “sociologia popular da liberdade” (GORDON, 2008, p. 143). Ao combinarem a autobiografia, a etnografia, a história, a literatura e a política, estas narrativas permitiram não só denunciar a escravidão, mas também fazer pressão para que a mesma fosse abolida (GORDON, 2008). De acordo com Gordon (2008), não obstante ser importante reconhecer o papel desempenhado pelo movimento abolicionista (branco) e, em particular, o seu contributo

para o surgimento, divulgação e distribuição de narrativas abolicionistas, é de notar que este movimento acabou também por limitar a potencialidade destas mesmas narrativas<sup>4</sup>. Ainda assim, estas narrativas foram instrumentos sociopolíticos fundamentais no combate à escravidão racial. Ao descrever a realidade que os seus olhos testemunhavam, Harriet (1993 [1861]) narrou a escravidão transatlântica em toda a sua brutalidade e as suas consequências no decurso da vida dos negros e negras nos Estados Unidos da América, no decorrer do século XIX. Ademais, Harriet dá conta também da solidariedade entre família e amigos, escravizados e abolicionistas. A sua história é por isso mesmo testemunho importante da realidade da escravidão, do patriarcado, do privilégio branco e dos contornos ambíguos da abolição da escravidão, abrindo caminho para uma discussão sobre os seus legados, designadamente a persistência da segregação racial no período pós-abolição, o que confirma que, já à época, a emancipação era uma *questão inacabada* (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011). A sua história é expressiva da condição de uma mulher negra escravizada que nasceu com o desejo inabalável de se libertar. É este o caminho que procurarei dar à minha análise, uma vez que, tal como afirma Angela Davis (1983, p. 29), “perante as inúmeras histórias de repressão violenta e autoritária infligidas às mulheres, deve ser inferido que aquela que passivamente aceitou o seu destino como escrava foi a exceção e não a regra”.

## 1.2 Filhas, mulheres e mães: entre a racialização e a genderização

Para Angela Davis (1983, p. 11), sob o domínio da escravidão, aqueles que eram escravizados, fossem mulheres ou homens, eram, em primeira instância, trabalhadores (do campo), dado que o “trabalho forçado ofuscou todas as dimensões da existência da mulher”.

---

<sup>4</sup> Para mais detalhes, cf. Gordon (2008).

Não obstante, as mulheres eram consideradas mais *lucrativas* que os homens, uma vez que “custavam menos a capitalizar e a manter” (DAVIS, 1983, p. 18). Uma vez que a escravatura era um sistema racial e patriarcal, tal como enunciado à exaustão por Harriet Jacobs (1993 [1861]), a discriminação racial e de gênero encontravam-se profundamente interligadas, submetendo as mulheres a formas distintas de exploração. As mulheres “sofreram de formas diferentes”, uma vez que “eram vítimas de abuso sexual e de outros tipos de tratamentos bárbaros”, iminentemente e “inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual” (DAVIS, 1983, p. 13-14). Este processo de genderização da opressão ocorreu sempre de acordo com as necessidades e desejos da escravatura, um sistema de degradação física e simbólica e uma racionalidade racializada.

A conveniência ditou a postura dos escravagistas face às escravas: quando se revelava lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas, de facto, como se não tivessem gênero mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas enquanto mulheres, eram encerradas em papéis exclusivamente femininos. (DAVIS, 1983, p. 13)

Neste sentido, o assédio e a violação representavam a “expressão não-camuflada do poder económico do senhor e do seu controlo sobre as mulheres negras enquanto trabalhadoras” (DAVIS, 1983, p. 14) e, no limite, enquanto sua *propriedade*, através da apropriação coerciva dos seus corpos e da sua dignidade. O abuso sexual era “uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo dissimulado era extinguir a vontade de resistência das mulheres escravas e, neste processo, desmoralizar os seus homens” (DAVIS, 1983, p. 34). Eglá Martínez Salazar (2012, p. 216) argumenta que a violação expressa um “genocídio racializado e de gênero”, profundamente enredado em noções chauvinistas de feminidade e esforços de dominação colonial.

Caso as mulheres negras atingissem um sentido da sua própria força e uma forte vontade de resistir, os ataques sexuais

violentos — na óptica dos proprietários — serviriam para recordá-las da sua condição feminina, inalterável e essencial. O que, na visão da supremacia machista da época, significava passividade, consentimento e fraqueza. (DAVIS, 1983, p. 35-36)

A exposição do corpo feminino negro à violência e à humilhação era uma forma de corporalizar a autoridade e reproduzir desumanização. Ademais, contribuía para reafirmar as assimetrias hegemônicas entre homens e mulheres, relegando as mulheres (negras) a uma condição de subalternidade perante a autoridade masculina (branca) e o sistema escravagista. Não obstante, o processo de racialização era tão essencial à manutenção e à legitimação da escravatura, enquanto sistema racista e capitalista, que o gênero encerrava um significado flutuante. Conseqüentemente, as (des)continuidades de noções *universais* de feminilidade eram ativadas em conformidade. Um exemplo paradigmático prendia-se com o fato de a “exaltação ideológica da maternidade, por muito popular que fosse durante o século dezanove, não se alargar às escravas” (DAVIS, 1983, p. 14). Ou seja, aos olhos dos *senhores*, as mulheres negras “eram simplesmente instrumentos que garantiam o crescimento da mão-de-obra escrava”, vistas como “reprodutoras” — “animais cujo valor monetário poderia ser calculado de forma precisa de acordo com a sua capacidade de se multiplicar” (DAVIS, 1983, p. 14). Era segundo esta lógica que as crianças podiam ser *vendidas*, tal como animais. De acordo com a racionalidade eurocêntrica da escravatura racial, não existiam mães, nem crianças ou famílias, aqueles que eram escravizados não eram vistos como humanos, mas, enquanto corpos racializados, objetos, propriedade e capital. Neste sentido, segundo Davis (1983, p. 34), todos eram igualmente sujeitos a uma violência estrutural racializada.

As mulheres negras eram iguais aos homens na opressão que sofriam; socialmente, estavam ao nível dos seus homens dentro da comunidade escrava e resistiram à escravatura com uma paixão igual à dos homens. Esta foi uma das

maiores ironias do sistema escravagista. Ao sujeitar as mulheres à mais impiedosa exploração possível — uma exploração que não fazia distinção de gênero — foram criadas as condições não só para que as mulheres afirmassem tanto a sua igualdade através das relações sociais, mas também que as expressassem através de atos de resistência. Tal, deve ter sido uma revelação aterradora para os senhores já que, ao que tudo indica, estes procuravam exatamente quebrar esta corrente de igualdade, em especial através da repressão brutal que reservavam para as mulheres.

Todavia, a tenacidade de formas constantes, passadas e presentes, de opressão patriarcal contribuiu, indiscutivelmente, para que o papel de todas as mulheres que lutaram contra a escravatura tenha vindo a ser negligenciado pelos historiadores (SMALL; WALVIN, 2012), não se qualificando como memória na luta pela abolição da escravatura. Contudo, este é somente um dos capítulos de um processo mais amplo de obliteração da resistência negra à escravatura, que permanece por contar, ouvir e perceber.

### 1.3 A Revolução de São Domingo

Os *Jacobinos negros* insurgiram-se vitoriosamente contra a escravatura e o colonialismo, entre 1791 e 1803, em São Domingo (hoje, Haiti), considerada então a joia da coroa de uma República Francesa emergente. Escrita por Cyril Lionel Robert James (1989 [1938]), a obra *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* procurou recontar essa mesma história. Nascido em 1901, em Trinidad — sob jugo colonial britânico — C.L.R. James tornou-se um historiador e ativista pan-africanista. *The Black Jacobins* não é por isso mesmo uma autobiografia, nem uma representação contemporânea dos eventos, mas sim uma narrativa temporalmente distanciada e academicamente comprometida que procura dar conta do contexto e do conjunto de eventos históricos que conduziram à revolução. A princípio, James (1989 [1938]) começa por descrever a brutalidade colonial que reinava em São

Domingo desde a chegada de Cristóvão Colombo e que se efetivou na dizimação das populações indígenas, na introdução da escravatura e na degradação das populações africanas. Através de uma ilustração cuidada do processo que conduziu à constituição do Haiti como a Primeira República Negra, James contrapõe às noções de propriedade as de liberdade e agência. Focando os principais eventos daquela que foi a mais bem-sucedida revolução coletiva contra a escravatura, James elege como figura proeminente Toussaint L'Ouverture, um homem anteriormente escravizado e letrado. No entanto, apesar do seu papel importante como militar e político, James (1989 [1938], p. x) não deixa de sublinhar que “Toussaint não fez a revolução. Foi a revolução que fez Toussaint”.

Não descurando a riqueza de toda a narrativa tecida por James (1989 [1938]), centrar-me-ei aqui, em particular, nos primeiros capítulos do livro, onde este debate as condições de opressão que viriam a criar o contexto da revolução. Neste sentido, ainda que C.L.R. James descreva um contexto social e político distinto do narrado por Harriet Jacobs, os mecanismos e as lógicas de opressão são extremamente similares. Semelhanças essas que se encontram igualmente na vontade de quebrar as correntes e combater o encarceramento em massa, desencadeado pela escravatura racial. Assim, as histórias de Harriet e James distanciam-se somente na semântica ou na escala, já que ambas contam e criticam um poder institucional racializado que “se baseava essencialmente no domínio dos escravos enquanto propriedade e na imposição legal ou no apoio à escravatura” (SMALL, 2015, p. 229). É deste modo que, tanto instituições civis como religiosas “eram quase indissociáveis da escravatura”, uma vez que “todo o sistema era imposto pelo poder estatal” (SMALL, 2015, p. 229). Kwame Nimako (2015, p. 185) argumenta que a escravatura era uma *instituição legal* proeminentemente “sustentada através da violência” e “radicada no apparatus do Estado”. Tendo em conta as particularidades, mas também as semelhanças entre colonialismo

(francês) e colonialismo interno (norte-americano) relativamente à escravatura, considero profícuo um diálogo entre as narrativas de Harriet e de James, dado que a primeira poderá enriquecer a segunda em detalhe e subjetividade, enquanto a segunda poderá imprimir um contexto histórico e político mais amplo à anterior, contribuindo para ajudar a compreender algumas das complexidades de um assunto silenciado: a resistência e a interligação entre as dimensões individuais e coletivas.

#### 1.4 O insuportável fato da resistência

A primeira parte do livro *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* é uma narrativa histórica que dá conta das *governamentalidades raciais* (HESSE, 2007) e da violência física, simbólica e material que estas encerravam. Ancorada num sistema que “adquiriu, distribuiu e explorou terras” (MUDIMBE, 1988, p. 16) através da dominação colonial, a escravatura racial representou para os poderes coloniais europeus uma solução de exploração massiva de mão de obra, mas não só (NIMAKO, 2015). Este fator foi, no entanto, particularmente importante para o desenvolvimento do sistema de plantação enquanto um novo modo de produção na origem da industrialização e do capitalismo (MINTZ, 1985). É também neste contexto que a palavra “escravo” se tornou sinónimo de “negro” (SWEET, 2003), testemunhando um processo de racialização que, desde cedo, comportou degradação, objetificação e desumanização. Neste sentido, o processo de desumanização foi premissa e corolário desta estrutura racializada de poder, que sempre se esforçou por bestializar os negros.

Os escravos trabalhavam como animais, eram alojados como animais em barracas construídas num largo ocupado com frutas e provisões. As barracas tinham entre 6 a 7 metros de comprimento, 3,5 metros de largura, cerca de 4,5 metros de altura e eram divididas em duas ou três divisões. Não tinham janelas e a luz entrava apenas pela porta. O chão era

de terra batida e a cama de palha, de pele ou composta a partir de um rude arranjo de cordas atado em postes. Nestas camas dormiam, indiscriminadamente, mãe, pai e filhos. Sem defesa contra os seus amos, lutavam contra o excesso de trabalho e a já habitual subalimentação. (JAMES, 1989 [1938], p. 10–11)

A violência simbólica e física era fator constante, por forma a manter e a legitimar a escravatura. Esta violência podia oscilar entre a inspeção ou a apropriação dos corpos, a fome, punições ou a privação de oportunidades educacionais. A última forma de violência parece constituir um esforço dos poderes coloniais para que os escravizados “permanecessem a besta bruta que [os amos] queriam que fossem” (JAMES, 1989 [1938], p. 17). A violência física era tão comum que “o estrangeiro em São Domingo era acordado pelo estalar do chicote, pelos choros reprimidos e pelos gemidos dos negros que viam o sol nascer somente para o amaldiçoarem por mais um dia de trabalho e dor” (JAMES, 1989 [1938], p. 10), enquanto se elevam as taxas de mortalidade. Não obstante as adversidades, os escravizados “permaneceram, indiscutivelmente, seres humanos, com a inteligência e o ressentimento de seres humanos, apesar da pele negra e do cabelo encaracolado” (JAMES, 1989 [1938], p. 11). Simultaneamente, a intenção “de os domesticar à necessária docilidade e anuência” era vista como uma forma de garantir a segurança dos *senhores*, reafirmando a sua autoridade através de um “regime calculado de terrorismo e brutalidade” (JAMES, 1989 [1938], p. 11-12).

Durante muito tempo, os escravizados resistiram individualmente através de greves de fome, envenenamentos ou mesmo pelo suicídio. Todavia, na noite de 22 de agosto de 1971, após o *Bwa Kayiman* (a cerimónia de *voodoo* na qual a insurreição foi sendo arquitetada), os escravizados revoltaram-se. É cabal sublinhar aqui o papel central da resistência cultural, nomeadamente religiosa (SMALL; WALVIN, 2012), uma vez que, embora as cerimônias estivessem expressamente proibidas, foi na sua continuidade que se

criaram as redes e se desenhou a revolução. De acordo com James (1989 [1938]), a revolta aconteceu não só porque se entendeu que seria este o contexto adequado, mas porque se havia percebido que a resistência individual, embora fundamental, jamais seria capaz de terminar a escravatura. As pessoas “fazem a sua própria história e os Jacobinos Negros de San Domingo estavam prestes a entrar para a história que [...] alteraria o destino de milhões de homens, bem como a história económica de três países” (JAMES, 1989 [1938], p. 25). Foi assim que, após enfrentarem tantas vezes o *senhor* (como no caso de Harriet) ou após serem por demais violentamente humilhados (como todos eram), havia chegado o momento de assassinar os *senhores* e queimarem as plantações que haviam previamente cultivado, semeando agora o caos que apagara definitivamente os vestígios da tirania. Segundo Frantz Fanon (1963 p. 46), o colonialismo — e pode aferir-se que, neste caso, a escravatura — “é a violência no seu estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior”. Nas palavras de C.L.R. James (1989 [1938], p. 89).

À época não havia qualquer registo de torturas demoníacas que envolvessem enterrar homens brancos até ao pescoço e esburacar-lhes a cara por forma a atrair insectos ou explodir-lhes a cara com pólvora ou outras quaisquer animalidades às quais tinham sido sujeitos. Se comparado com aquilo que os senhores lhes tinham feito a sangue frio, o que estes fizeram foi ínfimo e impulsionado pela ferocidade com que os brancos em Le Cap tratavam todos os prisioneiros escravos que caíam nas suas mãos.

De acordo com James (1989 [1938]), o que aconteceu em São Domingo foi uma insurreição, um clamor, um grito finalmente capaz de elevar as vozes, até então baixas, mas sempre persistentes, como as de Harriet e de todos aqueles que, de alguma forma, lutaram contra a escravatura racial. Neste sentido, a leitura destas obras foi sem sombra de dúvidas fundamental para mim, como estudante e como pessoa, e como tal a questão permanece: por que é que estas

vozes não estão presentes no discurso público, em particular nos manuais da escola, se, tal como nos narrou Stephen Small (2015), contar a história da escravatura passa também por contar a história de resistência à escravatura?

## **2 Resistência: a memória (im)possível**

Na sua obra seminal *Silencing the Past: Power and the Production of History*, o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995) analisou os mecanismos de produção dos silêncios nas narrativas históricas. No decorrer desse trabalho, um dos silêncios assinalados relaciona-se precisamente com a constituição da Revolução de São Domingo como *não evento*. Este passado, ativamente silenciado, remonta ao período da Revolução Francesa e ao suposto processo de universalização de direitos a toda a Humanidade, levado a cabo pela promulgação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Contudo, a escravatura persistia em São Domingo, revelando como a abolição da escravatura (não) foi/é uma questão moral europeia (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011), mas sim o resultado de um longo processo de resistência conduzido por negros escravizados em São Domingo (e em muitas outras geografias) e pelo seu desejo de serem livres. No entanto, a racionalidade ocidental, racista e ontologicamente eurocêntrica — premissa e corolário dos sistemas colonial e escravagista — e desde então generalizada entre os ocidentais, não contemplava a possibilidade de que os negros pudessem almejar a liberdade (TROUILLOT, 1995). E, como tal, excluía qualquer “possibilidade de insurreição revolucionária nas plantações” (TROUILLOT, 1995, p. 73). Aliás, se de alguma forma concebida, esta era severamente punida e simultaneamente trivializada, tal como ilustrado por Jacobs (1993 [1861]) a propósito da Insurreição de Nat Turner e dos seus seguidores, na Virgínia, em 1831. Foi desta forma que a violência e a resistência foram enquadradas como fenômenos excepcionais e, como tal, “cada possibilidade

de resistência foi tratada separadamente e totalmente esvaziada do seu conteúdo político” (TROUILLOT, 1995, p. 83), tal como aconteceu no caso do irmão de Harriet, Benjamim, “um escravo que se atreveu a sentir-se homem” (JACOBS, 1993 [1861]), p. 33). Sob o jugo desta racionalidade, os atos eram acomodados aos fatos e, por essa altura, o fator irrevogável era a escravatura racial e, neste sentido, qualquer um que ousasse rebelar-se seria automaticamente rotulado como “um negro mal-ajustado, um adolescente rebelde que haveria de comer pó até morrer, ou uma mãe infanticida, desviante” (TROUILLOT, 1995, p. 83). Assim, negar a resistência era característica fundamental da escravatura como instituição e da sua racionalidade, uma vez que reconhecer a resistência era impossível, já que tal implicaria reconhecer a humanidade do escravizado, bem como assumir que algo estaria errado com o sistema (TROUILLOT, 1995). Ironicamente, subestimar o escravizado impulsionou a criação de espaços importantes para a resistência, ou seja, a negação da agência dos sujeitos facilitou a revolução (im) possível, permitindo “formular estratégias” e organizar a rebelião (TROUILLOT, 1995, p. 73). Ademais, o fato de o governador de São Domingo, entre muitos outros escravagistas, considerar que “a escravatura provou ser a forma mais feliz de sociedade que se conhece” (JAMES, 1989 [1938], p. 112) é sintomático de como se tornou inimaginável, para os europeus, qualquer possibilidade de revolta, fazendo com que a Revolução se tornasse uma “história com a característica peculiar de ser impensável, mesmo quando aconteceu” (TROUILLOT, 1995, p. 73). O autor prossegue afirmando que

os eventos que agitaram Saint-Domingue de 1791 a 1804 constituíram uma sequência para a qual nem mesmo a extrema-esquerda em França ou em Inglaterra estava preparada para enquadrar. Foram factos “inimagináveis” na estrutura do pensamento ocidental. (TROUILLOT, 1995, p. 84)

Deste modo, quando as primeiras notícias da insurreição chegaram a Paris, a primeira reação foi o ceticismo. Os franceses

não conseguiam conceber como era possível que os negros se organizassem e derrotassem o exército francês (TROUILLOT, 1995) com o objetivo de acabar com aquilo que consideravam uma “situação idílica” (JAMES, 1989 [1938], p. 113). Mais tarde, quando chegaram as notícias que confirmaram a revolução, a estratégia foi desacreditar o papel dos escravizados e atribuir a iniciativa a outrem (TROUILLOT, 1995). Quando a Revolução se tornou fato, a única possibilidade foi negá-la, implicando, entre outras coisas, o não reconhecimento do Haiti enquanto Estado independente, o que acarretou consequências gravíssimas para o território e a sua população. Posteriormente, o silêncio e a trivialização da Revolução de São Domingo aconteceu através do que Trouillot (1995) apelidou de *fórmulas de apagamento* e *fórmulas de banalização*, argumentando que

um silenciamento efetivo não requer conspiração nem sequer consenso político. As suas raízes são estruturais. Para lá da generosidade política — muitas vezes sincera — como acontece no linguajar liberal dos EUA, as estruturas narrativas da historiografia ocidental não quebraram a ordem inaugurada no Renascimento. Este exercício de poder é bastante mais fundamental do que o alegado compromisso liberal ou conservador dos historiadores envolvidos. (TROUILLOT, 1995, p. 106)

É desta forma que a Revolução de São Domingo foi sendo suprimida nas narrativas históricas dominantes, fato que deverá persistir caso não se alterem os termos da conversa (MIGNOLO, 2009). Não obstante, várias foram as tentativas de descolonizar a narrativa dominante sobre a escravatura, o colonialismo e o racismo. E, neste sentido, tanto as narrativas de Harriet Jacobs como a de C.L.R. James somam contributos essenciais. De acordo com Enzo Traverso (2012), ambas as narrativas poderiam ser entendidas como *memórias fracas*, no sentido em que não têm qualquer visibilidade ou reconhecimento, na medida em que se apresentam como disruptivas das *memórias fortes* e aqui, em particular, do *mito da modernidade*

(DUSSEL, 1993). É neste sentido que a resistência individual e coletiva à escravatura se enreda num enquadramento mais amplo do *esquecimento social da escravatura* (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011), e que se relaciona com o fato de que “o que aconteceu no Haiti [...] contrariou a maioria do que o Ocidente disse sobre si a si próprio e aos outros” (TROUILLOT, 1995, p. 107).

## Conclusão

Harriet Jacobs e C.L.R. James produziram dois tipos diferentes de memória. Enquanto Harriet nos apresenta uma autobiografia intimista que narra a história de uma mulher escravizada que arriscou a sua sobrevivência pela sua liberdade, o trabalho de C.L.R. James é um relato histórico escrito na perspectiva de um cientista social que procurou dar conta de um *não evento* histórico. Contudo, uma e outra narrativa mobilizam noções idênticas de opressão, de racismo e desumanização, bem como de solidariedade, resistência e liberdade, e ambas se encontram ausentes dos debates dominantes sobre o colonialismo e a escravatura.

Segundo Silvia Maeso e Marta Araújo (2015, p. 13), estes debates são exemplos definitivos do “Eurocentrismo como paradigma de interpretação e produção de conhecimento”. Embora os últimos anos tenham assistido a um “ressurgimento do interesse académico e político na história e na memorialização da escravatura”, a forma como o debate tem sido enquadrado continua a ser bastante problemática (MAESO; ARAÚJO, 2015, p. 13). Em primeiro lugar, a escravatura transatlântica é normalmente entendida como um “processo excepcional ou um apêndice da história da Europa” (MAESO; ARAÚJO, 2015, p. 14). E, embora este debate “reconhe[ça] os impactos negativos da escravatura em África, omite totalmente os benefícios que esta trouxe à Europa: a escravatura Atlântica é abordada enquanto um processo que aconteceu lá — nas colónias — com pouca relevância para a história da Europa” (MAESO; ARAÚJO, 2015, p. 14),

o que tem conduzido à despolitização das *governamentalidades racializadas* impostas pelo colonialismo e pela escravização. Para mais, a ideia de uma *epistemologia ingênua* tem sido comumente mobilizada de modo a justificar a ausência de um debate sobre a escravatura transatlântica na historiografia ocidental, mascarando configurações particulares de poder e produção de conhecimento (MAESO; ARAÚJO, 2015). Por fim, o fato de a escravatura ser por norma descrita e entendida como um fenômeno universal e ubíquo contribuiu não só para a sua naturalização, como também para apagar da história o seu princípio organizador: a “raça” (MAESO; ARAÚJO, 2015; NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011). Poderá acrescentar-se ainda um quarto argumento, segundo o qual o apagamento dos processos de resistência entre os escravizados serviu como forma de negar a sua agencialidade, bem como a violência estrutural do sistema.

Os trabalhos de Harriet e James podem ser assim entendidos como *objetos impossíveis* de um cânone de produção acadêmica eurocêntrica que enaltece sistematicamente a autoridade moral do *Ocidente* sobre o *Resto do Mundo*, em particular através da construção do Ocidente como espaço gerador e disseminador de direitos e liberdades, negligenciando que o conceito de *Humano*, fruto da filosofia moderna/eurocêntrica, não foi construído num vazio, mas ancorado num contexto histórico e político concreto. Como consequência, a ideia de *Humano* — que se impôs extensivamente por meio de um processo de *racialização epistemológica* (HESSE, 2007) — é amplamente excludente. Longe de ser universal e neutra, a ideia de *Humano* é ontológica e moralmente construída sobre governamentalidades coloniais e, como tal, uma ideia racializada em si mesma, o que faz com que a ideia de *Direitos Humanos* implique a existência de *Humanos sem direitos* (BAXI, 2006). Assim, a persistência de racionalidades colonizadas, que ocultam a resistência negra à escravatura, tem vindo a contribuir para negar insistentemente a agência dos sujeitos racializados da modernidade. Importa aqui também analisar algumas *coincidências*

*históricas*, em particular, o fato de que são exatamente as antigas geografias colonizadas, nas quais as pessoas eram constantemente raptadas e humilhadas (e também aquelas onde os escravizados ousaram rebelar-se, como no Haiti), que são atualmente as regiões mais pobres do planeta e, por isso mesmo, alvos privilegiados de discursos e práticas humanitárias. Nestes territórios, a violência histórica e contemporânea, tantas vezes impulsionada por práticas (neo)colonialistas, continua, no entanto, apagada e mascarada.

Certamente, viver e escrever *Incidentes na Vida de uma Escrava* pode ser entendido como um ato de resistência contra um sistema de segregação formal, na mesma medida em que redigir *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* também o foi. Não obstante, recordar estas memórias na esfera do debate público atual parece, de certa forma, constituir-se ainda como um ato de desobediência e ruptura, testemunhando como os silêncios do passado parecem ecoar no presente, mostrando que a emancipação continua a ser uma *questão inacabada* (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011). De fato, a memória social sobre a escravatura — que é, em parte, o *esquecimento social da escravatura* (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011) — não é apenas uma parte da história que permanece por contar, mas um fantasma que nos assombra persistentemente, no sentido em que “ser assombrado é estar ligado a efeitos históricos e sociais” (GORDON, 2008, p. 190).

## REFERÊNCIAS

BAXI, Upendra. Politics of Reading Human Rights: inclusion and exclusion within the production of human rights. In: MECKLED-GARCÍA, Saladin; ÇALI, Basak (Org.). **The Legalization of Human Rights: multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law**. New York: Routledge, 2006. p. 182-200.

DAVIS, Angela Y. **Women, Race & Class**. New York: Vintage Books, 1983.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and Modernity. **The Postmodernism Debate in Latin America**, v. 20, n. 3, p. 65-76, 1993.

ESSED, Philomena. Everyday Racism. In: GOLDBERG, David; SOLOMOS, John (Org.). **A Companion to Racial and Ethnic Studies**. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. p. 202-216.

EQUIANO, Olaudah. **The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano**. London: Author's edition, 1789.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. New York: Grove Press, 1963 [1961].

GOFFMAN, Erving. **Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates**. New York: Anchor Books, 1961.

GORDON, Avery F. **Ghostly Matters: haunting and the sociological imagination**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008.

HESSE, Barnor. Racialized Modernity: an analytics of white mythologies. **Ethnic and Racial Studies**, v. 30, n. 4, p. 643-663, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/01419870701356064>>. Acesso em: 5 Jun. 2016.

JAMES, Caryl .L.R. **The Black Jacobins:** Toussaint L'Ouverture and the San Domingo revolution. New York: Vintage Books, 1989 [1938].

JACOBS, Harriet A. **Incidentes na Vida de uma Escrava:** autobiografia. Lisboa: Antígona, 1993 [1861].

MARTÍNEZ SALAZAR, Eglá. **Global Coloniality of Power in Guatemala:** racism, genocide, citizenship. Toronto: Lexington Books, 2012.

MAESO, Silvia R.; ARAÚJO, Marta. Eurocentrism, Political Struggles and the Entrenched Will-to-Ignorance: an introduction. In: ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia (Org.). **Eurocentrism, Racism and Knowledge:** debates on history and power in Europe and the Americas. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. p. 1-22. Disponível em: <[https://doi.org/10.1057/9781137292896\\_1](https://doi.org/10.1057/9781137292896_1)>. Acesso em: 5 Jun. 2016

MIGNOLO, Walter. Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 7-8, p. 159-181, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0263276409349275>>. Acesso em: 5 Jun. 2016

MINTZ, Sydney W. **Sweetness and Power:** the place of sugar in modern history. New York: Viking-Penguin, 1985.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **The Invention of Africa:** gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1988.

NIMAKO, Kwame. Conceptual Clarity, Please! On the uses and abuses of the concepts “slave” and “trade” in the study of the transatlantic slave trade and slavery. In: ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia (Org.). **Eurocentrism, Racism and Knowledge:** debates on history and power in Europe and the Americas. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. p. 178-191. Disponível em: <[https://doi.org/10.1057/9781137292896\\_10](https://doi.org/10.1057/9781137292896_10)>. Acesso em: 5 Jun. 2016.

NIMAKO, Kwame; WILLEMSSEN, Glen. **The Dutch Atlantic: slavery, abolition and emancipation.** London: Pluto Press, 2011.

PRINCE, Mary et al. **Six Women's Slave Narratives.** New York: Oxford University Press, 1988.

PRINCE, Mary et al. **Six Women's Slave Narratives.** New York: Oxford University Press, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.1285>>. Acesso em: 5 Jun. 2016.

SMALL, Stephen. Social Mobilization and the Public History of Slavery in the United States. In: ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia (Org.). **Eurocentrism, Racism and Knowledge: debates on history and power in Europe and the Americas.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. p. 229-246. Disponível em: <[https://doi.org/10.1057/9781137292896\\_13](https://doi.org/10.1057/9781137292896_13)>. Acesso em: 5 Jun. 2016.

SMALL, Stephen; WALVIN, James. African Resistance to Enslavement. In: SCHALKWIJK, Marten; SMALL, Stephen (Org.). **New Perspectives on Slavery and Colonialism.** Amsterdam: Amrit/Ninsee, 2012. p. 41-49.

SWEET, James H. Spanish and Portuguese Influences on Racial Slavery in British North America, 1492–1619. In: ANNUAL LEHRMAN CENTER INTERNATIONAL CONFERENCE AT YALE UNIVERSITY, COLECTIVE DEGRADATION: SLAVERY AND THE CONSTRUCTION OF RACE, 5., 2003, New Haven. **Proceedings...** New Haven: Yale University, 2003.

TRAVERSO, Enzo. **O Passado, Modos de Usar.** Lisboa: UNIPOP, 2012.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past: power and the production of history.** Boston: Beacon Press, 1995.



## CAPÍTULO 2

# Os impactos sociais e ambientais da extração de óleo de palma: uma preocupação para os direitos humanos

*Gildete de Araujo Lima\**

## **Introdução**

A globalização e os avanços tecnológicos facilitam o fluxo de mercadorias e serviços entre países de todos os continentes, promovendo assim o comércio sem fronteiras. No entanto, o constante apetite por consumo e produção das nações desenvolvidas, associado ao aumento do poder de compra dos países emergentes, fez a procura por *commodities* disparar a ponto de exercer uma crescente e insustentável pressão sobre os recursos naturais e sociais do mundo. Algumas cadeias de produção são mais afetadas que outras, implicando um aumento dos riscos e impactos a elas associados. Um exemplo é o óleo de palma (incluindo o óleo de palmiste), cuja procura deve continuar ascendente nos próximos anos.

O óleo de palma é o óleo vegetal mais comercializado no mundo, representando 33,6% da produção mundial<sup>1</sup>, tornando-se, em 2012, o quarto produto agrícola mais comercializado em termos monetários, atingindo um valor superior a 35,5 mil milhões de

---

\* Programa de doutoramento em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporânea, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. *E-mail*: <gildeted@yahoo.com.br>.

<sup>1</sup> Dados de 2013 (PEÑARANDA et al., 2015).

dólares dos Estados Unidos (USD) (PEÑARANDA et al., 2015). A sua versatilidade é altamente atraente para o mercado, pois pode beneficiar setores como os da indústria alimentar, de higiene pessoal e cosméticos e de biocombustíveis. O consumo global do óleo de palma quintuplicou desde 1990 e, com o crescimento da sua utilização, crescem também os correspondentes problemas ambientais e sociais. Esta realidade deve ser bem compreendida para que seja possível promover a dignidade humana e as boas práticas ambientais ao longo da sua cadeia de produção.

O segmento do óleo de palma é um bom exemplo de como os resultados das forças da globalização geram preocupações igualmente globais e de como os interesses do Norte Global prevalecem historicamente sobre um Sul enfraquecido. O conceito do Norte Global deve ser amplificado, o que significa extrapolar a narrativa geográfica, já que não são apenas as nações externas e ricas que exercem pressão, mas também forças locais que ao mesmo tempo atuam de maneira a marginalizar os seus próprios cidadãos. Tal como Santos (2006) afirma, a principal característica da globalização é que os interesses e as ideologias de grupos hegemônicos conflitam com aqueles dos grupos anti-hegemônicos ou grupos sociais subordinados em uma escala global.

Este capítulo revela dados que indicam a supremacia da demanda mundial de mercado, apoiada por negócios e governos locais, com grandes consequências para as minorias que precisam ganhar a vida sujeitando-se a forças contra as quais não possuem absolutamente nenhuma voz ou poder.

O objetivo principal deste trabalho consiste em explorar a controvérsia por trás da indústria do óleo de palma, chamando a atenção para a pressão que este comércio impõe sobre os recursos ambientais e sociais. A primeira parte do capítulo traz fatos importantes sobre o mercado em geral e que ajudam a explicar a sua relevância; em seguida, destaca as violações dos direitos humanos assim como os impactos ambientais que, por sua vez,

geram adversidades sociais. O capítulo segue abordando o famigerado abastecimento sustentável e questiona se isto é, de fato, possível. Por fim, questiona o surgimento das certificações, mais especificamente a *Roundtable on Sustainable Palm Oil — RSPO* e a sua eficácia na promoção de um modelo de negócios sadio.

## 1 Fatos relevantes sobre a indústria do óleo de palma

Para explicar brevemente como o cultivo foi introduzido nas principais zonas de produção, é importante mencionar que foram os holandeses e os ingleses que estabeleceram as primeiras plantações na Indonésia e na Malásia, no final do século XIX e início do século XX. Este óleo era inicialmente utilizado na produção de velas e como lubrificante industrial, mas a procura aumentou drasticamente a partir da década de 1950 à medida que o mercado passou a conhecer melhor a matéria-prima e ampliou seu uso para diversas outras indústrias (SCHOEMAN, 2015).

Atualmente, os problemas associados ao óleo de palma têm tido muita evidência em fóruns de discussão no tema de negócios e direitos humanos, ao mesmo tempo que grande parte da população mundial se pergunta o porquê de uma palmeira criar tal polêmica. O fato é que este ingrediente — tanto o óleo de palma como o óleo de palmiste — está presente em cerca de 50% do que as pessoas consomem diariamente, como, por exemplo, chocolate, margarina, biscoitos, massa de *pizza*, *noodles*, sorvete, pão, xampú, sabão, detergente, batom, óleo de cozinha, biodiesel e outros (PADDISON et al., 2014). Ele pode não estar indicado nos rótulos, já que muitas vezes encontra-se “escondido” em sinônimos ou por ser um componente de outra matéria-prima descrita, mas muito provavelmente ele está contido nestas formulações<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Os ingredientes que mais frequentemente são compostos por óleo de palma ou o contêm na sua formulação são: óleo vegetal, gordura vegetal, palmiste, óleo de palmiste, óleo do fruto de palma, palmato, palmitato, palmoleína, estearato de glicerina, ácido esteárico, *Elaeis guineensis*, ácido palmítico, estearina de palma, oxostearamida de

Um dos aspetos que tornam o óleo de palma tão atraente é o fato de se tratar de uma cultura muito mais produtiva do que outras semelhantes, considerando que promove mais óleo por hectare do que qualquer outro substituto. Um dos motivos é que o óleo pode ser extraído tanto da polpa quanto do caroço. Efetivamente, especialistas afirmam que cocos produzem quase metade do óleo por acre, enquanto canola e soja produzem apenas um décimo (DATAMONITOR, 2010). A *Roundtable Sustainable Palm Oil — RSPO* reforça estes fatos afirmando que o óleo de palma requer menos da metade do terreno necessário para que outras culturas produzam a mesma quantidade de óleo. O mesmo estudo Datamonitor (2010, p. 4-5) afirma ainda que o óleo de palma é comparativamente mais barato de produzir — foi rotulado como a “gordura vegetal mais barata do mundo” — e é visto como cultura “promissora” para alimentar a população mundial em crescimento. Este fato é de particular relevância se levarmos em conta os problemas significativos em garantir a segurança alimentar para uma população mundial em expansão (DATAMONITOR, 2010).

Além disso, a procura por biocombustíveis cresce na mesma medida em que as fontes de energia renováveis têm adquirido especial importância, e muitos governos encaram o óleo de palma como forma de atingir as suas metas com relação a alterações climáticas e como forma de garantir a segurança do abastecimento energético. Por conseguinte, o óleo de palma também se tornou uma alternativa aos combustíveis de origem fóssil (DATAMONITOR, 2010).

O óleo de palma também se destaca pelas suas características culinárias porque mantém as suas propriedades mesmo sob altas temperaturas. Além disso, a sua textura especial e a ausência de odor, aliadas ao seu efeito conservante natural e prolongador do

---

palmitoílo, palmitoiltetrapéptido-3, lauriléter sulfato de sódio, laurilssulfato de sódio, palmistato de sódio, Lauril/Lactilatossulofato de sódio, glicerídeos de óleo de palma hidrogenado, palmitato de etilo, palmitato de octilo, álcool palmítico (WWF, s.d.).

prazo de validade, fazem dele um ingrediente perfeito para vários produtos (RSPO, s.d.).

Em 2013, foram produzidos 59,6 milhões de toneladas de óleo de palma (PADDISON et al., 2014). Indonésia e Malásia foram responsáveis por 84,8% da produção mundial e por 87,3% das exportações em nível global (PEÑARANDA et al., 2015). A Indonésia destaca-se como o maior produtor, introduzindo 33,5 milhões de toneladas no mercado anualmente, seguida pela Malásia com 20,35 milhões de toneladas. A lista continua com Tailândia, Colômbia, Nigéria e outros menores produtores (PADDISON et al., 2014) também localizados nas zonas tropicais do planeta onde esta palmeira cresce. A produção global duplicou na última década e espera-se que duplique novamente até 2020 (PADDISON et al., 2014). Prevê-se que a produção triplique até 2050 (PEÑARANDA et al., 2015), principalmente impulsionada pela expansão dos mercados emergentes e a sua crescente procura por matérias-primas (PADDISON et al., 2014). Somente na Indonésia, a área de produção de óleo de palma expandiu-se quase 100 vezes entre 1961 e 2013 para responder à pressão do mercado (PEÑARANDA et al., 2015). Atualmente, a Índia, a China e a União Europeia são os maiores consumidores de óleo de palma, respectivamente, seguidos pelo Paquistão, os Estados Unidos, Bangladesh, o Egito e o resto do mundo.

Apesar dos esforços de certos setores do mercado na promoção do desenvolvimento sustentável da plantação do óleo de palma e seu comércio, dados de 2014 indicam que, de uma produção total de 59,6 milhões de toneladas, apenas 5,4 milhões de toneladas foram vendidas com certificação de óleo de palma sustentável (PADDISON et al., 2014).

## 2 Impactos ambientais e sociais da produção de óleo de palma

Os dados estatísticos mostram que a indústria do óleo de palma criou um grande número de postos de trabalho e levou ao crescimento econômico dos dois principais países produtores, Indonésia e Malásia. As autoridades governamentais dessas nações alegam que a produção de óleo de palma tem também ajudado a mitigar a pobreza e a promover o desenvolvimento rural, razões que as levaram a oferecer um apoio considerável a esta indústria (OOSTERVEER, 2015). No entanto, a produção e o consumo de óleo de palma têm sido alvo de controvérsias por deixarem uma evidente pegada ambiental e social, como será explicado abaixo.

Devido à imensa e crescente procura e expansão das plantações no Sudeste Asiático, a taxa de desmatamento nessa região também tem aumentado de forma alarmante. Os números reais podem variar, mas o *World Resources Institute* estima que só a Indonésia tenha perdido 6 milhões de hectares de floresta primária<sup>3</sup> — uma área equivalente à metade do tamanho da Inglaterra — entre 2000 e 2012. Isto resulta em aumento na emissão de gases de efeito estufa (GEE), pois a derrubada de florestas causa a liberação de um elevado nível de dióxido de carbono e metano que contribui diretamente para o aquecimento global (PADDISON et al., 2014). A queima é o método mais comum na prática de desmatamento, o que libera uma enorme quantidade de carbono. Por esta razão, a Indonésia foi classificada como o terceiro maior emissor de carbono em 2012 e isto faz com que a indústria do óleo de palma seja um dos principais contribuidores mundiais para as alterações climáticas do planeta. A queima das florestas provoca ainda outros efeitos ambientais nocivos: quanto maior a destruição da floresta tropical, mais secas e suscetíveis a incêndios, deslizamentos de terra e inundações são

---

<sup>3</sup> “O óleo de palma é alegadamente a principal causa de desmatamento na Indonésia e na Malásia” (DATAMONITOR, 2010, p. 6).

estas regiões (SCHOEMAN, 2015). É desnecessário acrescentar que estas preocupações ambientais têm relação direta com as consequências sociais também.

O aumento das plantações de óleo de palma também tem causado a perda de habitats e biodiversidade na região, colocando algumas espécies em elevado risco de extinção. O orangotango tornou-se o caso mais emblemático, e algumas fontes, tais como a organização *Friends of the Earth*, afirmam que o orangotango pode estar extinto daqui a 12 anos se a destruição da floresta continuar no ritmo atual. No entanto, a ameaça de extinção vai além dos orangotangos. Em Sumatra e Bornéu, por exemplo, a proliferação do óleo de palma ameaça também elefantes, tigres e rinocerontes (DATAMONITOR, 2010).

O setor de óleo de palma é também um dos principais responsáveis pela poluição da água no Sudeste Asiático, com alto potencial de afetar o ecossistema aquático local. Os efluentes de óleo de palma contêm resíduos pesados de fertilizantes que causam a contaminação do meio aquático, o que diretamente associa essa indústria a impactos relacionados à disponibilidade e qualidade da água na região. As comunidades locais têm reportado que, devido à expansão relacionada com o óleo de palma, a água se tornou mesmo um risco para a saúde pública (PEÑARANDA et al., 2015). Existem ainda outras preocupações de natureza ambiental, já que as comunidades locais têm reclamado do declínio na qualidade do ar causado pelas atividades nas plantações, tais como o desmatamento e a erosão do solo, especialmente nas fases iniciais de crescimento das árvores, momentos em que as copas das palmeiras não estão ainda formadas. Em alguns casos, a erosão do solo pode até mesmo contaminar as nascentes de água. O solo é mais pobre do que o utilizado por outras culturas agrícolas e vegetações, tornando o solo infértil — principalmente devido ao uso intensivo de fertilizantes, necessários porque “os solos locais são férteis para culturas locais, mas não suficientemente férteis para a palmeira

oleaginosa” (PEÑARANDA et al., 2015, p. 28). Além dos efeitos ambientais, a destruição de outras culturas (e mais adequadas à região) tem consequências sociais também, pois afeta diretamente a subsistência de muitos pequenos agricultores que dependiam dessas culturas (PADDISON et al., 2014).

Tudo o que foi dito até agora constitui um bom ponto de partida para a discussão de outros impactos sociais diretos, tendo em conta que comunidades inteiras foram eliminadas e deslocadas por toda a Indonésia e a Malásia para criar espaço para as plantações. Os grandes produtores têm a capacidade de comprar concessões de terras relativamente aos quais grupos indígenas e comunidades tradicionais locais não têm qualquer poder de posse legal (SCHOEMAN, 2015).

Embora os tribunais malaios reconheçam os direitos desses povos às suas terras, o governo da Malásia tem sido relutante, até quase hostil, no cumprimento destas decisões e no reconhecimento dos direitos consuetudinários [...] As comunidades indígenas e tradicionais continuam perdendo as suas terras à medida que os governos conferem concessões às empresas de óleo de palma tanto na Indonésia como na Malásia, mas as violações dos direitos humanos se estendem a abusos ainda mais graves, pois as comunidades têm sido forçadas a se retirar ou coagidas a renunciar suas terras (SCHOEMAN, 2015, p. 1.094-1.095).

Dito isto, torna-se evidente que a expansão em grande escala das plantações em detrimento das comunidades indígenas e tradicionais tem causado conflitos persistentes entre as comunidades locais e os produtores com relação à posse de terras, favorecendo sua escassez, preço elevado, bem como a constante marginalização dos pequenos agricultores (OOSTERVEER, 2015).

As condições de trabalho em plantações são também muito precárias. O sistema depende fortemente do trabalho de imigrantes — sobretudo provenientes de áreas adjacentes — seja porque alguns habitantes se recusam a sujeitar-se ao trabalho, seja porque não há trabalhadores suficientes para satisfazer a procura. Os abusos

começam frequentemente nas zonas de origem dos trabalhadores, onde são recrutados por meio de redes de agentes que cobram taxas aos trabalhadores para lhes obter emprego. Algumas taxas têm de ser pagas antes de chegarem às plantações, pelo que os trabalhadores acumulam dívidas mesmo antes de começarem a trabalhar (VILLADIEGO, 2015). As violações dos direitos humanos vão mais além, pois podem envolver também tráfico de mão de obra, servidão por dívidas e pagamentos injustos. Alguns trabalhadores são recrutados para trabalhos diários sem qualquer tipo de contrato, o que aumenta os riscos para eles e a impunidade dos empregadores. Muitos trabalhadores imigrantes não possuem documentos e estão vinculados a um determinado empregador, tornando impossível a procura por melhores oportunidades em outros lugares. Os filhos destes trabalhadores sem documentos são considerados “crianças apátridas”, pois torna-se impossível comprovar a sua nacionalidade. Consequentemente, não podem ter acesso a serviços do Estado, como os de saúde e educação. Estima-se que, só nas regiões da Malásia e do Estado de Sabah, existam cerca de 60 mil crianças apátridas. O trabalho infantil também tem sido denunciado neste setor nas regiões da Malásia e da Indonésia, principalmente devido às cotas elevadas de colheita que as plantações impõem aos pais dessas crianças (VILLADIEGO, 2015). Além disso, há também registro de impacto na saúde associado a condições específicas de trabalho, tais como o manuseio de produtos químicos perigosos, as cargas de trabalho pesadas e os acidentes de trabalho (PEÑARANDA et al., 2015).

Esta é uma descrição grave da situação dos trabalhadores de óleo de palma, que permanecem desprotegidos devido às fracas leis laborais locais e ao fato de a proteção dos direitos humanos não aparentar ser uma prioridade dos programas governamentais. Porém, é importante destacar que a exploração dos trabalhadores não é exclusiva do setor de óleo de palma. O trabalho em campos de outras *commodities*, como o açúcar, a borracha e outras culturas, também depende de força de trabalho vulnerável (VILLADIEGO,

2015) e que não tem outra opção senão submeter-se a condições abusivas.

### **3 Extração e produção. Será que estes processos podem ser sustentáveis?**

Schneider e Wallenburg (2012) afirmam que as organizações são tão sustentáveis quanto a sua cadeia de fornecimento, o que significa que as empresas que pretendem adotar práticas de responsabilidade/sustentabilidade têm de envolver os seus fornecedores e estabelecer normas ambientais e sociais que avaliem o seu desempenho. Muito deste conceito diz respeito à adoção de abastecimento sustentável — qualquer operação relacionada com a compra/contratação e toda a interface de fornecimento global — com vista ao desenvolvimento de relacionamentos e à avaliação de desempenho com base em práticas de produção social e ambientalmente equilibradas. Em outras palavras, isto também pode ser entendido como “a gestão de todos os aspetos da cadeia ascendente de fornecimento no sentido de maximizar o desempenho do tripé da sustentabilidade” (SCHNEIDER; WALLENBURG, 2012, p. 244), embora uma definição específica para o termo “fornecimento sustentável” (*sustainable sourcing*) não tenha sido ainda estabelecida.

Na maioria dos casos, as redes globais da cadeia de fornecimento são complexas e envolvem múltiplas escalas, locais e atores, o que, por si só, amplifica significativamente a falta de transparência e, portanto, de controle. Notam-se também problemas nos cenários de monopólio e oligopólio, pois quanto mais exclusivo for um dos *stakeholders*, mais poder ele possui em mãos. Sendo assim, torna-se mais difícil que outras partes interessadas exerçam influência sobre ele. A cadeia de valor do óleo de palma pode implicar tanto a vasta teia de atores e locais, como a exclusividade de certos *stakeholders*. Embora não exista um monopólio controlando o setor, a produção e o processamento inicial do óleo concentram-se em um número

limitado de grandes empresas, já que os lotes de fruto fresco têm de ser rapidamente processados após a colheita para conservar a qualidade e, assim, são enviados para fábricas que devem estar localizadas nas cercanias das plantações. Este aspecto estimula a concentração de fábricas nas mãos de poucos atores, o que lhes transfere grande poder no processo de tomada de decisão no setor (OOSTERVEER, 2015).

Algumas empresas de produto acabado afirmam que toda a sua cadeia de fornecimento de óleo de palma já opera sob fornecimento sustentável<sup>4</sup>, mas a questão que permanece é se o apetite global insaciável por produtos permitirá uma cadeia produtiva verdadeiramente sustentável. Em outras palavras: seria possível fornecer 59,6 milhões de toneladas de óleo de palma de acordo com as melhores práticas? Além disso, seria a substituição da fonte de óleo a solução, tendo em conta que os mesmos problemas podem ser aplicados à produção alternativa do óleo? Respostas fáceis devem ser evitadas, mas levando em consideração como o atual modelo de negócios funciona, somado às fragilidades ainda presentes nas iniciativas de responsabilidade social/sustentabilidade das empresas, não é difícil que haja conjecturas. Geibler (2013, p. 51) faz uma pergunta semelhante e atreve-se a dar uma resposta direta: “é possível que a cadeia de valor do óleo de palma seja sustentável? A resposta pode ser ‘não’ quando se vê a crescente procura do mercado ultrapassar a oferta do que poderia ser considerado sustentável”. A sociedade contemporânea exerce demasiada pressão sobre os sistemas de produção e, por conseguinte, sobre os recursos naturais e humanos, o que dá vazão a inferências como as de Geibler. O mesmo autor afirma que “os atuais padrões de produção e consumo permanecem insustentáveis: o crescimento econômico global atinge limites planetários e exerce uma pressão cada vez maior sobre os recursos naturais” (GEIBLER, 2013, p. 39).

---

<sup>4</sup> Por exemplo, a certificação da *Roundtable Palm Oil — RSPO*.

Ironicamente, o óleo de palma é um produto que tem potencial de ser mais “ambientalmente aceitável” do que a maioria dos outros óleos vegetais, pois — como já mencionado anteriormente — tem um rendimento de produção muito mais elevado e, portanto, requer menos terra para o mesmo resultado (SCHOEMAN, 2015). Além disso — e ao contrário de outras culturas oleaginosas sazonais, como a soja e a canola — é uma cultura perene, representando, assim, uma fonte ininterrupta de óleo (OOSTERVEER, 2015). No entanto, apesar deste potencial, a indústria do óleo de palma tem deixado uma pegada devastadora tanto para a sociedade como o meio ambiente (SCHOEMAN, 2015), o que não é absolutamente sustentável a longo prazo.

Com relação às alternativas, Peñaranda et al. (2015, p. 32) afirmam que “a expansão de outras culturas poderia ser responsável por impactos ambientais e socioeconômicos ainda mais graves, sejam eles diretos ou indiretos”. Isto não é difícil de compreender à luz de todos os motivos pelos quais o óleo de palma tem as características e o potencial para tornar a produção de óleo vegetal menos impactante comparada a outra fonte. Deste modo, é preocupante considerar o futuro comercial do óleo de palma se não houver esforços substanciais por parte de seus principais atores mercadológicos. Peñaranda et al. (2015, p. 30) acrescentam que “para que a sustentabilidade do óleo de palma seja reforçada, é necessário investir esforços significativos para resolver os problemas socioeconômicos locais que resultam da expansão do óleo de palma”.

As corporações encontram-se em diferentes fases quanto a práticas responsáveis, e suas motivações neste sentido variam bastante. Os esforços para endereçar as práticas insustentáveis nesta cadeia têm engajamentos ativos e reativos com alguns *players* da indústria, especialmente aqueles com boas credenciais em sustentabilidade, na vanguarda das discussões e ações implementadas, enquanto outros encontram-se atrasados e limitam suas medidas a atividades que possam simplesmente reverter ou mitigar repercussões por parte

dos consumidores (DATAMONITOR, 2010). A conclusão é que, enquanto as empresas ainda agirem de forma reativa e não motivadas por um ímpeto interno no sentido de se comprometerem com uma mentalidade de negócios renovada, é provável que a situação não melhore. Além disso, no âmbito do complexo sistema de produção global, as ações de atores isolados da cadeia de valor não conseguirão gerir mudanças-chave de maneira eficaz (GEIBLER, 2013).

Embora a comunidade internacional tenha feito um esforço para mudar para óleo de palma produzido de forma mais sustentável, a ausência de um instrumento internacional juridicamente vinculativo somado a legislações nacionais fracas e com baixos níveis de aplicação e cumprimento têm levado à continuação de práticas prejudiciais (SCHOEMAN, 2015, p. 1.086).

Tal como já foi mencionado neste capítulo, quando aqueles que têm a principal responsabilidade de proteger os direitos humanos, ou seja, os governos, ignoram os direitos das pessoas e demonstram relutância — até mesmo hostilidade — em reconhecê-los, isto significa que pouca fé pode ser depositada em um sistema em que o abastecimento pode ser, de fato, sustentável, já que outros *stakeholders* podem ter ainda menos interesse ou motivação neste sentido.

#### **4 Questionando a certificação**

Acordos voluntários globais abundam no mercado e surgiram em alternativa a uma aparente falha do Estado em aplicar a lei. Normalmente, estes acordos têm quatro requisitos fundamentais: natureza voluntária, autorregulação entre os principais participantes, envolvimento dos fornecedores e foco em um campo específico (RUYSSCHAERT; SALLES, 2014). Iniciados na década de 1990 nos setores de água e produtos florestais, tais como o *Forest Stewardship Council* — *FSC*, estes acordos têm se expandido em várias áreas

ao longo dos últimos dez anos, especialmente entre as *commodities* agrícolas, que incluem o óleo de palma (*Roundtable on Sustainable Palm Oil — RSPO*), a soja (*Roundtable on Responsible Soy — RTRS*), a cana-de-açúcar (*Better Sugar Cane Initiative — Bonsucro*), o algodão (*Better Cotton Initiative — BCI*), os agrocombustíveis (*Roundtable on Sustainable Biomaterials — RSB*), a aquicultura (*Aquaculture Stewardship Council — ASC*), entre outros (RUYSSCHAERT; SALLES, 2014). O principal objetivo de acordos voluntários como estes é mudar o comportamento dos *stakeholders* envolvidos em cadeias produtivas específicas com o objetivo de que boas práticas sejam incorporadas de forma permanente (RUYSSCHAERT; SALLES, 2014).

Embora estas iniciativas com vista à sustentabilidade global tenham surgido para oferecer soluções à utilização insustentável dos recursos na economia global, as instituições engajadas no desenvolvimento de normas e certificações enfrentam o desafio de adquirirem legitimidade e valorização das suas normas (GEIBLER, 2013). Na verdade, a eficácia destas iniciativas é altamente questionável à luz de uma demanda de mercado excessiva (GEIBLER, 2013).

Com o objetivo de resolver o problema da fraca regulamentação nacional, um grupo composto sobretudo por atores do setor privado reuniu-se em 2004 para criar a chamada *Roundtable on Sustainable Palm Oil — RSPO*. O principal objetivo das mesas redondas consiste em definir normas que contribuam diretamente para tornar uma cadeia de produção de *commodity* mais sustentável (OOSTERVEER, 2015). A ideia da mesa redonda foi sugerida pela primeira vez em 2001, pelo *World Wildlife Fund* e pela *Unilever*<sup>5</sup>, o maior comprador mundial de óleo de palma. A primeira conferência realizou-se em 2003 e contou com a participação de mais de 200 delegados de 16 países diferentes. A *RSPO* foi então oficialmente criada em 2004

---

<sup>5</sup> A empresa, no seu *Plano de Vida Sustentável 2008*, definiu a intenção de começar a usar óleo de palma certificado (pela *RSPO*) em 2008 e de certificar todo o óleo de palma até 2015. Em julho de 2012, a empresa anunciou que já iria atingir 100% desta meta de certificação nesse mesmo ano, três anos antes da data inicial prevista (OOSTERVEER, 2015).

(SCHOEMAN, 2015) com base em atores não estatais, sendo o seu objetivo “promover o crescimento e uso do óleo de palma sustentável por meio da cooperação no âmbito da cadeia de fornecimento e do diálogo aberto com suas partes interessadas” (GEIBLER, 2013, p. 46). Desta forma, a *RSPO* pretende atenuar os problemas sociais e ambientais associados à cadeia do óleo de palma, incluindo a perda da biodiversidade e as condições de trabalho nas plantações (GEIBLER, 2013). No processo de certificação, os produtores e as empresas finais têm de cumprir um conjunto de requisitos que refletem os Princípios e Critérios da *RSPO* (SCHOEMAN, 2015).

Embora a *RSPO* seja considerada bem-sucedida em alguns aspectos e tenha feito alguns progressos na melhoria do desempenho em sustentabilidade de um setor cujas práticas atuais têm sido alvo de vigilância intensa, a sua legitimidade mais abrangente tem sido questionada (PEÑARANDA et al., 2015). Fragilidades institucionais têm impedido a transformação em uma indústria significativamente mais sustentável, o que destaca a necessidade imperativa do envolvimento governamental no sentido de endereçar as externalidades de óleo de palma mais eficazmente (SCHOEMAN, 2015). Uma das fragilidades mais discutidas da *RSPO* é o fato de ser tradicionalmente dominada por membros da indústria — sobretudo grandes empresas — que tendem a se concentrar mais fortemente no componente dos negócios que em seus aspectos sociais e ambientais (SCHOEMAN, 2015). “Os interesses do óleo de palma [...] dominam o Conselho Executivo da *RSPO*, pelo menos em números. Consequentemente, a *RSPO* tem uma tendência pró-indústria que ameaça comprometer a sua missão mais ampla de promover a sustentabilidade ambiental” (GEIBLER, 2013, p. 48). Além disso, a integração direta entre pequenos agricultores e *stakeholders* locais é insuficiente (GEIBLER, 2013), enfraquecendo as metas principais da certificação.

Outra limitação da *RSPO* é que ela não proibiu a destruição das florestas e apenas pronunciou advertência contra tais práticas. Esta atitude passiva face ao desmatamento tem permitido que os

membros da *RSPO* continuem a operar seus negócios como sempre sem ter que enfrentar as consequências adequadas (SCHOEMAN, 2015).

As acusações de “greenwashing” também levantaram grandes críticas contra a eficácia do sistema de certificação da *RSPO* [...] As empresas têm se valido de sua certificação *RSPO* para anunciar os seus produtos como sustentáveis, quando na realidade tal certificação não garante que as empresas cumpram efetivamente os requisitos da *RSPO*. Isto se deve, provavelmente em parte, às fragilidades estruturais da *RSPO*, tais como um orçamento demasiado pequeno para financiar o monitoramento eficaz dos seus membros ou dos organismos de certificação com a experiência e os conhecimentos necessários. Além disso, os membros que buscam certificação pagam as auditorias associadas, pondo em risco a integridade das mesmas. Uma maneira simples de a *RSPO* aumentar a confiança no seu sistema de certificação seria a criação de um observatório independente que pudesse trabalhar no sentido de garantir que a organização realmente segue os seus mandatos e não é excessivamente influenciada pela maioria da sua indústria (SCHOEMAN, 2015, p. 1.101).

Além disso, as nuances dos Princípios e Critérios resultam de votação consensual, o que significa que não advêm necessariamente de pressupostos reais de sustentabilidade, mas sim de acordos particulares entre *stakeholders* envolvidos na *RSPO* (SCHOEMAN, 2015). Por conseguinte, a certificação tem sido “orientada para o processo em vez de centrar-se no problema ou nos resultados” (SCHOEMAN, 2015, p. 1.102), o que pode ser um problema, considerando que, historicamente, a Indonésia e a Malásia sempre tiveram regulamentações débeis e fraca aplicação da lei contra práticas sociais e ambientais prejudiciais (SCHOEMAN, 2015). Além disso, é provável que muitos membros da *RSPO* tenham aderido à aliança com agendas, motivações e objetivos diferentes

e que podem variar entre questões éticas e motivos puramente pragmáticos ou instrumentais.

Isto sugere opiniões divergentes e, talvez, contraditórias no interior da RSPO sobre aquilo que constitui o óleo de palma sustentável. Além disso, certas definições, critérios e processos da RSPO têm enfrentado críticas por parte de grupos externos. Estas opiniões divergentes, tanto internas como externas à RSPO, colocam em risco a sua capacidade de promover eficazmente a produção e consumo sustentável do óleo de palma (PEÑARANDA et al., 2015, p. 17).

Não obstante as suas claras alegações sustentáveis, alguns grupos externos consideram os objetivos da *RSPO* altamente ineficazes. Foi, inclusive, apelidada como *Really Slow Progress Overall* — *RSPO* (progresso geral deveras lento):

O grupo australiano *Palm Oil Action*, por exemplo, comentou que a adesão à RSPO requer poucas ações quantificáveis em sustentabilidade. O *website* do grupo afirmou que: «Não há requisitos para que as plantações ou fábricas de óleo de palma dos membros sejam sujeitas a algum tipo de auditoria ou certificação. Basta simplesmente que os membros respeitem o Código de Conduta da RSPO, que consiste, em grande parte, em declarações gerais de princípios relativos a práticas sustentáveis, mas sem ações quantificáveis específicas». Desta forma, existe claramente a necessidade de a RSPO estabelecer objetivos mais bem definidos que exijam que os seus membros utilizem métodos de produção verdadeiramente sustentáveis (DATAMONITOR, 2010, p. 10).

Outro aspecto desencorajador é o fato de a certificação *RSPO* se basear em um acordo utilizador-pagador, o que significa que pode tornar um pouco dispendiosa, até mesmo para grandes empresas. Isto significa também que as pequenas e médias empresas nem sempre podem bancar o processo de certificação. Sem a regulamentação direta pelo governo, as pequenas empresas têm poucos incentivos para aderir às normas da *RSPO*, sendo provável que continuem com as suas práticas insustentáveis (DATAMONITOR, 2010).

Enquanto que os acordos voluntários de parceria são necessários para preencher o vazio regulatório na Malásia e Indonésia, é essencial que exista uma regulamentação e implementação mais forte em nível nacional e internacional para garantir o êxito da reforma nesta indústria (SCHOEMAN, 2015, p. 1.087)

pois a ausência de autoridade limita a legitimidade democrática da definição de normas não estatais (GEIBLER, 2013). No entanto, é importante destacar que é justamente devido à “soberania estatal limitada” — na qual os Estados não possuem a capacidade de implementar e fazer respeitar o Estado de direito — que as regras transnacionais definidas por autoridades privadas estão emergindo cada vez mais. Em alguns países em desenvolvimento, por exemplo, os mecanismos de governança privada tendem a ser a única forma de regulamentação dos negócios (GEIBLER, 2013).

Apesar das evidentes fragilidades, a definição de normas e certificações tem efeitos positivos. Pode ser o ponto de partida para um processo de aprendizagem e inovação por meio da interação das partes interessadas, podendo levar ao desenvolvimento de normas mais ambiciosas

na medida em que os instrumentos de regulamentação jurídica existentes não são suficientes ou não são implementados adequadamente, a certificação de sustentabilidade do óleo de palma por meio da RSPO poderia constituir um passo importante para o desenvolvimento de novos mecanismos para um comércio ecologicamente orientado e socialmente compensatório (GEIBLER, 2013, p. 50).

Estas normas ambiciosas poderiam manifestar-se de muitas formas, mas está fora do âmbito deste presente trabalho especular acerca das mesmas. No entanto, vale ressaltar que a certificação terá feito uma contribuição útil se:

- a. pavimentar o caminho para uma relação comercial mais interligada na qual as empresas unam forças

- para enfrentar os desafios impostos por esta indústria, otimizando os esforços e alavancando os resultados positivos;
- b. conscientizar os consumidores no sentido de forçar as empresas e os governos locais a buscarem mudanças substanciais, na medida em que assegura a sustentabilidade das boas práticas implementadas; e
  - c. for capaz de transformar o modelo comercial habitual em um de menor impacto negativo.

No que se refere à *RSPO*, trazer *stakeholders* importantes à mesa de discussão foi um primeiro passo positivo catalisado pela iniciativa, o que não pode ser ignorado. Na qualidade de sistema de gestão, os seus Princípios, Objetivos e Critérios podem ajudar a promover importantes normas de produção sustentáveis, ainda que limitadas por seu caráter voluntário, o que previne a imposição de um teto da capacidade de produção de óleo de palma ou a garantia de uma transformação duradoura (PEÑARANDA et al., 2015).

## **Observações finais**

A indústria do óleo de palma necessita claramente de uma regulamentação mais rigorosa na cadeia produtiva. Esta indústria, de vários milhares de milhões de dólares anuais, tem expandido-se significativamente à custa de aspectos ambientais e humanos e é provável que não altere as suas características danosas até que surjam iniciativas de base em parceria com regulamentação legal diretamente voltadas para o núcleo da indústria (SCHOEMAN, 2015).

Têm havido muitos esforços de boa-fé de organizações ambientais, organizações de direitos humanos e até mesmo de grupos do setor industrial no sentido de trabalharem voluntariamente para reformar a práticas nocivas da indústria do

óleo de palma. No entanto, estes esforços têm-se limitado apenas a um número relativamente pequeno de *players* e não têm sido bem-sucedidos na transformação do setor. Isto não quer dizer que estes esforços de governança voluntária não sejam úteis; na verdade, os escassos avanços são totalmente atribuíveis a esse tipo de ação, já que as organizações ambientais, em particular, têm forçado até mesmo os maiores atores da indústria a pelo menos tentar controlar algumas práticas prejudiciais no início das suas cadeias de fornecimento. Não obstante, é a ausência de regulamentação que causou a necessidade destas abordagens voluntárias é que continuará a travar os esforços daqui em diante (SCHOEMAN, 2015, p. 1.125).

Embora as fragilidades da *RSPO* comprometam seriamente a sua capacidade de regular o setor, todo este conceito foi aplicado devido à ausência de outro mecanismo governamental (SCHOEMAN, 2015), passos que merecem ser positivamente reconhecidos. Como passos seguintes, as empresas devem ser incentivadas a ir além das normas voluntárias, incorporando estes princípios no planeamento estratégico de negócios e estabelecendo o exemplo para outras empresas.

Apesar de todas as limitações governamentais e não governamentais da indústria do óleo de palma, o envolvimento de cada *stakeholder* é vital para alcançar transformações significativas no setor. O êxito e a eficácia dependem de até que ponto os diferentes intervenientes se reforçam mutuamente, em sinergia, para promover uma estratégia global para as melhores práticas ao longo da cadeia de valor (GEIBLER, 2013). No entanto, para que ocorra uma transformação real e sustentável, é vital que as empresas estabeleçam as práticas de abastecimento responsável como principal prioridade, dedicando especial atenção às cadeias de produção que são intrinsecamente propensas a riscos, tais como a do óleo de palma.

Os recursos humanos e ambientais podem não ser capazes de suportar os elevados “custos de produção” por muito tempo, pois

eles têm sido persistentemente esgotados pelas atuais práticas comerciais. Priorizar o lucro às custas da degradação ambiental e da necessidade de trabalho das pessoas não pode ser aceitável e a luta para resolver este problema deve ser coletiva.

## REFERÊNCIAS

DATAMONITOR. **Palm Oil Case Study** — how consumer activism led the push for sustainable sourcing. London: Datamonitor, 2010.

GEIBLER, Justus Von. Market-Based Governance for Sustainability in Value Chains: conditions for successful standard setting in the palm oil sector. **Journal of Cleaner Production**, v. 56, p. 39-53, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2012.08.027>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

OOSTERVEER, Peter. Promoting Sustainable Palm Oil: viewed from a global networks and flows perspective. **Journal of Cleaner Production**, v. 107, p. 146-153, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2014.01.019>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

PADDISON, Laura et al. **From Rainforest to your Cupboard: the real story of palm oil** — interactive. 2014. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/sustainable-business/ng-interactive/2014/nov/10/palm-oil-rainforest-cupboard-interactive>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

PEÑARANDA, Raquel Moreno et al. Sustainable Production and Consumption of Palm Oil in Indonesia: what can stakeholder perceptions offer to the debate? **Sustainable Production and Consumption**, v. 4, p. 16-35, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.spc.2015.10.002>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

RSPO — ROUNDTABLE ON SUSTAINABLE PALM OIL. Sustainable Palm Oil”. s.d. Disponível em: <<http://www.rspo.org/about/sustainable-palm-oil>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

RUYSSCHAERT, Denis; SALLES, Denis. Towards Global Voluntary Standards: questioning the effectiveness in attaining conservation goals — the case of the Roundtable on Sustainable Palm Oil (RSPO). **Ecological Economics**, v. 107, p. 438-446, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.09.016>>. Acesso em: 15 julho 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Globalizations. **Theory, Culture & Society**, v. 23, n. 2-3, p. 393-399, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/026327640602300268>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

SCHNEIDER, Lena; WALLENBURG, Carl Marcus. Implementing Sustainable Sourcing — does purchasing need to change? **Journal of Purchasing & Supply Management**, v. 18, n. 04, p. 243-257, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.pursup.2012.03.002>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

SCHOEMAN, Melissa. The Obvious Solution to Unsustainable Palm Oil: why national enforcement remains a necessary mechanism despite the emergence of alternate regulatory schemes. **North Carolina Journal of International Law & Commercial Regulation**, v. 40, n. 04, p. 1.085-1.125, 2015. Disponível em: <<http://www.law.unc.edu/journals/ncilj/issues/volume40/issue-4-summer-2015/the-obvious-solution-to-unsustainable-palm-oil-why-natl-enforcement-remains-a-necessary-mechanism-despite-the-emergence-of-alternate-regulatory-scheme/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

VILLADIEGO, Laura. **Palm Oil**: why do we care more about orangutans than migrant workers? 2015. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/nov/09/palm-oil-migrant-workers-orangutans-malaysia-labour-rights-exploitation-environmental-impacts>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

WWF — WORLD WILD FUND. Which Everyday Products Contain Palm Oil? s.d. Disponível em: <<http://www.worldwildlife.org/pages/which-everyday-products-contain-palm-oil>>. Acesso em: 15 jul. 2016.



## CAPÍTULO 3

# Os direitos sexuais no cerne do sistema de direitos humanos das Nações Unidas: práticas, aprendizagem e desafios

*Gustavo Santos Elpes\**

Existe uma parede branca acima da qual o céu se cria  
Sylvia Plath, *Apprehensions*, 1962

## **Introdução: o problema por resolver**

Nos últimos anos, surgiram muitas discussões a evidenciar o problema de como tratar as questões de sexualidade e gênero enquadrando-as na perspectiva de direitos humanos da ONU<sup>1</sup>. Foram feitos esforços anteriores para afirmar questões relacionadas com a orientação sexual e a identidade de gênero por meio dos dispositivos das Nações Unidas (cartas, declarações, convênios, instrumentos e por aí em diante). Os esforços de *advocacy* na arena internacional para alcançar novas possibilidades em termos de práticas e de novos significados neste campo são um dos objetivos deste capítulo.

A ideia de direitos sexuais e de gênero ainda é profundamente contestada, bem como um tema muito controverso. Contudo, o ruído e as provocações identificados em reuniões internacionais para

---

\* Doutoramento em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. *E-mail*: <gustavoelpes@ces.uc.pt>.

<sup>1</sup> O significado dos acrônimos e siglas utilizados neste capítulo consta da lista respectiva no final do capítulo.

debater tais questões evidenciam que não estamos num impasse. Na realidade, os últimos 30 anos demonstraram que se passa o oposto: todo este ruído deu lugar a novos paradigmas de direitos sexuais e de gênero.

Girard (2007, p. 319) observa que “o ciclo de conferências das Nações Unidas que começou com a CNUMAD — a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 1992 (Cúpula da Terra), no Rio de Janeiro, Brasil — constituiu uma ocasião para fazer avançar as preocupações sobre a sexualidade”. À sua maneira, o trabalho de *advocacy* em torno da saúde das mulheres e os grupos feministas abordou o reconhecimento da saúde reprodutiva enquanto uma questão de direitos humanos como parte das suas preocupações sobre a sexualidade, dando seguimento a uma “linguagem de controle da população” frente ao planejamento familiar, ao acesso a cuidados de saúde reprodutiva e à violência de gênero contra as mulheres no acesso aos serviços de saúde. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos (CMDH) de 1993 desempenhou o papel de assegurar “o sexual” na linguagem dos direitos humanos, nomeadamente os direitos sexuais.

Petchesky (2007) afirma que tem prevalecido um modelo bio-médico e regulatório sobre a população e a sexualidade em muitas agências das Nações Unidas. No âmbito do sistema das Nações Unidas, muito tem sido feito para construir discursos alternativos sobre integridade corporal e justiça sexual, bem como sobre a sua inseparabilidade da justiça social. Entre estes, inclui-se a rejeição da matriz heterossexual, continuamente invocada pelos órgãos internacionais com base em documentos e normas.

Os tratados internacionais de direitos humanos, amplamente invocados para ilustrar padrões de violações dos direitos humanos de modo a evitar e punir a violência de gênero, estão longe de adotar medidas antidiscriminatórias proativas em relação à orientação sexual, tendo ainda sido insuficientes na convalidação

de uma proteção mais eficaz aos excluídos do âmbito formal dos direitos humanos.

Se, por exemplo, considerarmos o trabalho levado a cabo pela Comissão para os Direitos Humanos (CDH), podemos facilmente perceber que as dificuldades em reconhecer um terreno comum para combater a discriminação e a violência devido à orientação sexual ou identidade de gênero surgem principalmente do fato de o sistema das Nações Unidas ser composto por um grupo diverso de atores políticos e estatais. O abandono da luta não pode se basear na presumível “flutuação” de significados em nível internacional, nem no “respeito pelas diferenças”, tendo em vista questões religiosas, culturais ou morais em face à soberania. É importante reconhecer que a proteção dos padrões de direitos humanos internacionais contra a discriminação com base na orientação sexual faz parte desta fase complexa. Por exemplo, as deliberações no seio da CDH<sup>2</sup> podem minar a legitimidade de reivindicações específicas, entendendo “orientação sexual” como “termo indefinido” e tratando as questões de direitos humanos com base em “padrões sociais e culturais”.

Muitos países tentam minar a eficácia de princípios não discriminatórios que sejam assentes na orientação sexual, argumentando que “impor a orientação sexual como fonte de direitos universais provoca divisões em termos culturais e, por conseguinte, ameaça o consenso das Nações Unidas” (SAIZ, 2005, p. 12-13). Para fazer frente ao impacto dos discursos ocidentais sobre sexualidade nos debates das Nações Unidas (GIRARD, 2007), muitos países têm utilizado estrategicamente estes “argumentos culturais e relativistas”

---

<sup>2</sup> Saiz (2005) denota a proposta de resolução apresentada pelo Brasil à CDH relativa à orientação sexual nas normas de direitos humanos internacionais. Neste caso, a proposta de resolução de 2003 enfrentou, na sua discussão, o fato de os estados-membros da Organização para a Cooperação Islâmica (OCI) “terem proposto eliminar todas as referências a orientação sexual na proposta” (SAIZ, 2005, p. 12). Adiada para 2004, a proposta de resolução enfrentou então oposição da OCI e da Santa Sé, bem como o “fraco apoio dos governos supostamente simpatizantes levou o Brasil a adiar a discussão formal da resolução por mais um ano” (SAIZ, 2005, p. 12).

como maneira de fomentar modalidades de discriminação nos seus espaços domésticos.

Este capítulo pretende introduzir e analisar alguns dos aspectos deste processo político para ajudar a compreender a expansão e a abrangente reconfiguração da discussão sobre direitos sexuais no sistema das Nações Unidas, bem como relativamente a alguns dos desafios colocados na discussão da discriminação assente na orientação sexual. Além disso, pretende identificar os principais atores envolvidos neste debate.

## **1 Práticas: as ligações perdidas**

Em 1975, à medida que o movimento feminista começava a ganhar ímpeto, as Nações Unidas organizaram a primeira Conferência Mundial sobre a Mulher, na Cidade do México. A Assembleia Geral declarou este como o Ano Internacional da Mulher, o que trouxe oportunidades institucionais à promoção dos direitos das mulheres em nível nacional e internacional. Cada vez mais organizações governamentais e não governamentais, bem como outros atores sociais, estavam a legitimar as suas lutas mais gerais contra a opressão e a violência perpetradas por homens contra mulheres, alargando a percepção da igualdade e da equidade entre homens e mulheres enquanto direitos humanos. Em 1979, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), aumentando a luta pelos direitos sexuais no âmbito das desigualdades sexuais e de género. Através da sua Declaração e Programa de Ação, a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos de 1993, em Viena, deu início à discussão sobre questões sexuais numa conferência ou fórum sobre direitos humanos das Nações Unidas, reconhecendo e dando crédito ao “sexual” como questão de direitos humanos e impondo “o sexual” na linguagem dos direitos humanos, nomeadamente enquanto “direitos sexuais”.

Tanto a Conferência Internacional sobre Cooperação e Desenvolvimento (CICD) de 1994, no Cairo, Egito, quanto a IV Conferência Mundial sobre a Mulher (CMM), em Pequim, na China, fortaleceram o reconhecimento dos direitos sexuais e de reprodução como parte dos direitos humanos universais, mas as negociações sobre orientação sexual e direitos sexuais seguiram caminhos diferentes. Contudo, como se explica mais adiante, os Princípios sobre a Aplicação da Legislação Internacional de Direitos Humanos de Yogyakarta em relação à Orientação Sexual e Identidade de Gênero<sup>3</sup> de 2007 trouxeram alterações substanciais à não discriminação assente na orientação sexual.

Desde o início da década de 1990, foram expressas, por meio de mecanismos de proteção aos direitos humanos das Nações Unidas, preocupações em relação a violações dos direitos humanos LGBT. O site do Escritório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos — EACDH (OHCHR, [2012], s/p, tradução nossa) indica com clareza que

proteger as pessoas LGBT da violência e discriminação não requer a criação de um novo conjunto de direitos específicos para a comunidade LGBT, nem o estabelecimento de novos padrões de direitos humanos internacionais. As obrigações legais dos Estados de salvaguardarem os direitos humanos das pessoas LGBT estão bem estabelecidas na legislação sobre direitos humanos internacional com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos, e posteriormente acordados em tratados internacionais sobre direitos humanos.

Contudo, a ideia de direitos sexuais e de gênero permanece profundamente contestada. Os diálogos em reuniões internacionais e em Comitês Preparatórios, posteriormente sustentados nas correspondentes Conferências das Nações Unidas, demonstram que a

---

<sup>3</sup> Os Princípios de Yogyakarta foram lançados em 2007, na quarta sessão do CDH. A apresentação dos Princípios de Yogyakarta na quarta sessão foi liderada pela Comissão Internacional de Juristas (CIJ) com o apoio de especialistas em direitos humanos, promotores dos direitos sexuais e antigos funcionários das Nações Unidas.

relação entre direitos humanos e sexualidade é um processo contínuo e contencioso no que diz respeito ao tratamento da orientação sexual ou outros direitos sexuais nos documentos preliminares.

### 1.1. Da transliteração à consecução

Os Estados participantes e legalmente vinculados por tratados, como o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (PIDCP) ou o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), devem agir em conformidade com quaisquer decisões com base na legislação internacional sobre direitos humanos, recomendando-se que os Estados vinculem as legislações nacionais a essas disposições.

O desafio mais evidente neste processo de vinculação é a tradução e a interpretação do que deve/tem de ser (e como deve/tem de ser) protegido pela lei. Contudo, o Comitê dos Direitos Humanos (CDH) e o Comitê sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (CDESC)<sup>4</sup> tentam proteger a legitimidade e controlar a “flutuação de significados” em relação às obrigações dos Estados ao abrigo da legislação sobre direitos humanos internacional no âmbito dos tratados das Nações Unidas. Para além disso, deve auxiliar “na interpretação e concretização das obrigações impostas pelas disposições do tratado” (BEVILACQUA; HARPER; KENT, 2014, p. 6).

Em relação ao fato de os Estados agirem em conformidade com a legislação internacional de direitos humanos sobre orientação

---

<sup>4</sup> Existem nove instrumentos centrais para os direitos humanos internacionais, cada um com o seu próprio comitê de peritos para monitorar a implementação das disposições do tratado por parte dos Estados-membros. Por exemplo, o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais estabeleceu um Órgão de Monitoramento, nomeadamente o Comitê sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais; ou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, cujo órgão de peritos independentes que supervisiona a sua implementação é o Comitê sobre a Convenção sobre a Eliminação de Discriminação contra a Mulher. A lista de todos os instrumentos fundamentais de direitos humanos universais e dos seus órgãos de monitoramento bem como os protocolos opcionais adicionais estão disponíveis no *site* do EAC-DH: <<http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CoreInstruments.aspx>>.

sexual e igualdade de gênero, é habitual evocar tratados relevantes para proteger todas as pessoas contra atos discriminatórios com base na orientação sexual. A contenção de violações dos direitos humanos assente na orientação sexual é imposta por outros princípios e disposições fundamentais dos direitos humanos, tais como a prevalência do princípio de não discriminação, o direito à igualdade, os direitos à liberdade de expressão e à privacidade, a proteção do direito à vida e contra a privação da liberdade, entre outros. Contudo, o sistema de direitos humanos das Nações Unidas tem um longo caminho a percorrer no estabelecimento de uma interpretação que inclua “orientação sexual” em disposições de não discriminação. De acordo com Douzinas (2000), o campo de batalha para a constituição da pessoa jurídica é simbólico e político. Considerando que é objetivo comum das campanhas pelos direitos humanos “ligarem o significante flutuante e simbólico a um significado particular” (DOUZINAS, 2000, p. 259), estas campanhas podem ser compreendidas através de dispositivos retóricos, tais como metáforas e metonímias. Aqui, a “metáfora opera quando um novo grupo estabelece na legislação e de facto as suas reivindicações de igualdade e diferença e se apropria do valor simbólico do ‘significante flutuante’” (DOUZINAS, 2000, p. 258), enquanto a operação imaginativa e retórica de transferências metonímicas de significado “permite a transferência da pressuposta dignidade da natureza humana para entidades que, apesar de não serem estritamente análogas às pessoas, são contíguas ou, de alguma outra forma, relacionadas com elas” (DOUZINAS, 2000, p. 258).

Na minha perspectiva, os movimentos nacionais para os direitos sexuais e de gênero, bem como a mobilização dos movimentos transnacionais e redes de ativistas em nome da administração de direitos, são os principais intervenientes que dão poder à narrativa dos direitos humanos para alcançar os direitos negligenciados. As redes de ativistas transnacionais com vozes representativas

em arenas internacionais e governamentais têm de lidar com o desafio de “traduzir” as exigências e expectativas dos movimentos nacionais.

As Nações Unidas são uma das arenas mais importantes para encontrar uma base comum para as prerrogativas dos intervenientes estatais e não estatais, mantendo o espírito de “hibridismo local-global e global-local” (PETCHESKY, 2007, p. 21), sendo também importantes para alimentar uma “linguagem [tipicamente] transnacional”<sup>5</sup>. Esta última poderia criar espaços sociais para a ação dos cidadãos em países onde têm surgido vozes direcionadas a alteração da paisagem da Saúde e Direitos Sexuais e Reprodutivos (SDSR) e onde a expansão e extensão dos direitos sexuais envolve o desenvolvimento de novos discursos.

Petchesky (2007, p. 20) defende que “a linguagem está agora a circular nos corredores e câmaras da instituição e não será fácil voltar a colocá-la na prateleira”, afirmando ainda que,

para além disto, uma abordagem à sexualidade e à política sexual em termos de direitos humanos implica o princípio de indivisibilidade — o que significa que os direitos sexuais são indissociáveis dos direitos económicos, sociais, culturais e políticos. A liberdade de expressar a orientação sexual ou de género de uma pessoa ou de ser como se é enquanto pessoa sexual, de gozar de justiça erótica, está intimamente ligada a uma série de outros direitos, incluindo cuidados de saúde, habitação condigna, segurança alimentar, liberdade contra a violência e intimidação e de estar num espaço público sem humilhação.

---

<sup>5</sup> Nathanson, Sember e Parker (2007) expressaram as suas preocupações sobre como a linguagem transnacional dos direitos sexuais afeta a vida das pessoas em nível local. Por exemplo, perguntam: “como é que as comunidades gays e lésbicas emergentes em ambientes sociais e económicos relativamente periféricos estão a criar e recriar os seus próprios entendimentos de cidadania e poder que poderão ter ou não ter os mesmos termos de referência para o ativismo LGBT e *queer* tal como este evoluiu nos centros de poder económico e político — e que poderá ter muito pouco a ver com o ativismo transnacional centrados nos direitos sexuais em arenas como as Nações Unidas?” (NATHANSON; SEMBER; PARKER, 2007, p. 409).

A expansão dos discursos de direitos humanos e a forma como circulam e se disseminam cria uma espécie de homogeneidade cultural em termos do discurso de justiça social. Em relação à dinâmica global-local e local-global no contexto da produção e circulação de ideias, o processo de tradução de ideias entre espacialidades diferentes (as arenas global e local) é profundamente marcado por uma forte determinação. Isto significa que passar de fontes transnacionais (vinculadas por documentos legais e declarações de políticas de entidades transnacionais como as Nações Unidas) para as comunidades não está, de algum modo, “devidamente” enquadrado pelos princípios e atividades dos direitos humanos globais<sup>6</sup>. Apesar da conjectura problemática dos enquadramentos morais universais (indicada nas convenções de direitos humanos internacionais) nas comunidades nacionais e locais, bem como a sua tendência para formar discussões aos níveis transnacionais, o processo contínuo de trazer à discussão ideias de sofrimento e violação em nível local para impor a validade da legislação internacional ao abrigo de um código universal de justiça social<sup>7</sup> ainda constitui um desafio.

Os costumes culturais locais foram essenciais para a manutenção da prática contínua da discriminação e criminalização nas arenas domésticas. Na maioria dos países, a participação num

---

<sup>6</sup> Contudo, é importante sublinhar a existência de discursos e contradiscursos poderosos (bem como do desequilíbrio do poder) que visam certos direitos em relação à sexualidade, ou mesmo a designar explicitamente “orientação sexual” na agenda dos direitos sexuais. O “lado B” desta história é lembrado por Girard (2007, p. 317), que destaca que, “especialmente devido à história do colonialismo moderno, as construções ocidentais de sexualidade permearam os debates noutros países e nas Nações Unidas. Foram parcialmente adotadas por países colonizados e readaptadas para se adequarem a novos discursos”.

<sup>7</sup> Para uma perspectiva que não é semelhante, mas, sim, complementar sobre as práticas de traduções das ideias e instituições globais para os ambientes locais em todo o mundo e como “os tradutores remodelam as agendas de direitos globais para contextos locais e reenquadram agravos locais em termos de princípios e atividades dos direitos humanos globais” (MERRY, 2006, p. 39), para enfrentarem situações específicas de sofrimento e violação, consultar Merry (2006).

tratado específico deveria, pelo menos, restringir tais práticas (em face aos convênios, declarações, normas, instrumentos e outros protocolos internacionais, são alegadas a imprevisibilidade da interpretação jurídica ou a prevalência de outras fontes de lei em espaços domésticos, em substituição a uma “argumentação legal ocidental imposta” ou em defesa da salvaguarda da soberania). É útil recordar que “as condições do processo e do âmbito através e ao abrigo das quais os Estados, bem como os intervenientes privados, podem avançar do compromisso para com as normas de direitos humanos para a real conformidade com as mesmas”<sup>8</sup> (RISSE; ROPP, 2013, p. 4) também podem ser explicadas pelo poder geopolítico internacional dos Estados.

## **2 Aprendizagem: as muitas vozes**

Em esforços recentes, todas essas experiências foram extremamente valiosas para pôr em evidência a perspectiva operativa que reconhece os direitos de reprodução como direitos sexuais e para introduzir os direitos reprodutivos e os direitos sexuais na agenda dos direitos humanos. Como iremos sublinhar mais adiante, o ponto prevalecente ainda é a introdução da orientação sexual na agenda dos direitos humanos.

Petchesky (2007, p. 19) defende que tem “prevalecido um modelo biomédico e regulatório sobre a população e a sexualidade em muitas agências das Nações Unidas — UNFPA, OMS — no passado”. No âmbito do sistema das Nações Unidas, discursos alternativos têm encontrado formas de lidar com um dos desafios mais persistentes em termos de integridade cultural e justiça

---

<sup>8</sup> Seguindo a definição fornecida por Risse e Ropp (2013), “compromisso” significa que “os intervenientes aceitam os direitos humanos internacionais como válidos e vinculativos para si próprios. [No caso dos estados] isto normalmente requer a assinatura e/ou ratificação de tratados de direitos humanos internacionais” (RISSE; ROPP, 2013, p. 9). Já “conformidade” entende-se como “comportamentos persistentes e práticas domésticas que se conformam com as normas internacionais de direitos humanos” (RISSE; ROPP, 2013, p. 10).

sexual, bem como da sua inseparabilidade da justiça social: a luta para aprovar uma resolução sobre orientação sexual no CDH ou por incluir uma forte referência à mesma nos tratados e Pactos das Nações Unidas.

Nas Nações Unidas, a principal base internacional para o desenvolvimento de normas internacionais e para fazer circular, dar visibilidade e localizar (limitando as possibilidades exógenas fora do seu âmbito) novos discursos na inter-relação entre sexualidade e legislação, a discussão sobre sexualidade tem sido sistematicamente colocada no enquadramento das discussões sobre população e desenvolvimento. Muito tem sido feito ao se tratar implicitamente a sexualidade através dos sujeitos relacionados e dos direitos que lhes correspondem. Contudo, de acordo com Girard (2007, p. 312), a discussão “sobre se impor determinados direitos em relação à sexualidade ou nomear explicitamente aqueles aspetos que dão lugar à discriminação” tem crescido de tom desde a década de 90 do século XX.

Em primeiro lugar, vamos assumir que interações complexas entre a rede transnacional<sup>9</sup> e os governos moldaram as circunstâncias e características da luta para o reconhecimento dos “direitos sexuais” como conceito relacionado com a narrativa dos direitos humanos e englobado nos tratados de direitos humanos.

---

<sup>9</sup> Ao utilizar o termo “rede transnacional” para este capítulo, quero referir-me apenas às ONGs domésticas e internacionais, destacando o processo iterativo de *advocacy* no qual os intervenientes estão organizados para transformar os termos de um debate específico, bem como para promover causas, ideias, normas e fazer pressão a favor de mudanças políticas, em conjunto e pelos interesses do grupo. De modo a analisar esta forma específica de relação com os estados a partir de dentro da arena internacional das Nações Unidas, a utilização restritiva que é aqui dada ao termo “rede transnacional” não irá se centrar em outros atores sociais relevantes, tais como movimentos sociais locais, organizações intergovernamentais regionais e internacionais, meios de comunicação, etc. Por “rede”, entendo “as formas de organização caracterizadas por padrões voluntários, recíprocos e horizontais de comunicação e troca. [...] Apesar das diferenças entre as esferas doméstica e internacional, o conceito de rede tem uma boa circulação, pois denota relações fluidas e abertas entre atores empenhados e informados que trabalham em áreas temáticas especializadas” (KECK; SIKKINK, 1998, p. 8).

Durante os esforços para acolher normas mais recentes e mais progressivas sobre sexualidade nas Nações Unidas, as negociações demonstraram uma falta de equilíbrio na imposição do “direito à não discriminação” em debates sobre “não discriminação com base na orientação sexual”. Incluir menções à “orientação sexual” em documentos das Nações Unidas tornou-se um desafio cada vez mais crescente nesta arena multicultural internacional.

A inclusão de cláusulas antidiscriminação com base na orientação sexual oferece novas possibilidades para o enquadramento da cidadania sexual por todo o mundo. Não obstante, os feitos legais destas cláusulas abrem novos desafios. Em relação ao papel das redes transnacionais no exercício da pressão para a mudança, Keck e Sikkink (1998, p. 12) lembram que

quando os canais entre o Estado e os seus intervenientes domésticos estão bloqueados, pode ocorrer o padrão de influência *boomerang* característico das redes transnacionais: as ONG domésticas evitam o seu Estado e procuram diretamente aliados internacionais para tentarem fazer pressão sobre os seus Estados a partir do exterior.

Contudo, o desafio aumenta quando a capacidade de estabelecer contatos envolve intervenientes dispersos ou fragmentados ou quando os governos são inacessíveis a reivindicações de grupo ou restringem as práticas dos atores não estatais. É este o caso de vários países em que os grupos domésticos e o trabalho de ativismo sobre as questões de gênero e sexualidade são formalmente proibidos ou inibidos<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ao analisar os infratores estatais, as condições e mecanismos através dos quais o *modus operandi* complexo da ação social entre estados e redes de ativistas transnacionais tenta fazer valer o “deslocamento do compromisso para conformidade” torna-se aparente (RISSE; ROPP, 2013, p. 5). Contudo, prosseguem eles, “em relação a regimes autocráticos consolidados [...] a persuasão [mecanismo de socialização discursivo] pode provar-se como sendo ineficaz” (RISSE; ROPP, 2013, p. 18). Aqui, a fase do “comportamento consistente com as regras” na conformidade dos estados para com as normas dos direitos humanos, descrita por Risse e Ropp (2013), é particularmente interessante pela forma como destaca os resultados dos intervenientes sociais que procuram apoio inter-

Desenvolvendo a análise do “efeito bumerangue” (KECK; SIKKINK, 1998), Risse e Ropp (2013) descrevem um denominado “modelo em espiral” que explica os tipos de processos de socialização para com Estados que não estejam em conformidade com as normas dos direitos humanos. Em relação às “relações causais entre vários atores estatais e não-estatais e processos associados” (RISSE; ROPP, 2013, p. 5), os autores definem cinco fases distintas. (1) “Repressão”, devido ao grau de repressão que os intervenientes e grupos sociais enfrentam em alguns Estados, nos quais “o vácuo de informações resultante fez com que fosse extremamente difícil os grupos de oposição convencerem líderes autoritários” (RISSE; ROPP, 2013, p. 6); (2) “Negação” refere-se às ações de grupos transnacionais na recolha de informações sobre violações dos direitos humanos e à influência de organizações dos direitos humanos internacionais para que os Estados democráticos reajam à recusa contínua dos violadores em reconhecerem a validade das normas dos direitos humanos internacionais e a sua negação em envolverem essas normas no domínio doméstico; (3) “Concessões táticas” referem-se às formas pelas quais um Estado repressivo pode utilizar uma perspectiva de concessão tática instrumental “de modo a fazer com que a comunidade internacional dos direitos humanos ‘os deixe em paz’” (RISSE; ROPP, 2013, p. 6); (4) Atinge-se uma “Situação prescritiva” quando o Estado concede normas de direitos humanos através de um “conjunto bem definido de ações estatais e práticas associadas, tais como a ratificação dos tratados internacionais relevantes e os seus protocolos opcionais, alterando as leis domésticas relacionadas” (RISSE; ROPP, 2013, p. 6), entre outras atribuições; finalmente, (5) o “Comportamento consistente com as regras” envolve processos ao nível doméstico

---

nacional para “triunfar sobre os seus adversários domésticos” (RISSE; ROPP, 2013, p. 7).

e internacional para atingir a “mudança comportamental e a conformidade sustentada com os direitos humanos internacionais” (RISSE; ROPP, 2013, p. 7).

O processo de discussão sobre a discriminação com base na orientação sexual atravessa todas as cinco fases. A relação entre Estados e grupos transnacionais no âmbito das Nações Unidas esclarece como o processo de socialização funciona para que os esforços possam atingir os resultados a que se destinam.

## 2.1 Uma paisagem útil para aperfeiçoar o princípio da não discriminação

Os Princípios de Yogyakarta foram provavelmente o movimento mais importante e a estratégia mais bem-sucedida para evocar a legislação contra a discriminação de pessoas LGBT no sistema legislativo dos direitos humanos internacionais. Os direitos plasmados nesses Princípios estão estreitamente relacionados com os do PIDCP e do PIDESC, especialmente os artigos sobre não discriminação e sobre o direito ao reconhecimento legal. Notoriamente, “os Princípios de Yogyakarta fornecem diretrizes claras aos Estados e à comunidade internacional sobre como a legislação sobre direitos humanos internacional se aplica à orientação sexual e à identidade de género” (BEVILACQUA; HARPER; KENT, 2014, p. 7).

Em relação a assuntos de definição implícitos nos Princípios que definem padrões legais vinculativos com os quais todos os Estados têm de estar em conformidade, convém sublinhar que

o comportamento sexual (o que as pessoas fazem) é diferente da orientação ou desejo sexual (escolha do objeto ou fantasia) e da identidade sexual (que poderá ou não coincidir com o comportamento ou desejo). E todos estes três são distintos do comportamento de género, orientação de género e identidade de género (subjetividade) (PETCHESKY, 2007, p. 13).

Para além disso, a estratégia lançada pelo “Apelo à Tomada de Medidas a Nível Mundial contra a Discriminação e o Abuso” (os Princípios de Yogyakarta) pode ser um recurso útil quer para os países, quer para a sociedade em geral enfrentar a discriminação e a violência. Cviklová (2012, p. 56), tendo em mente os Princípios de Yogyakarta, “que pretendem a aplicação da legislação internacional sobre direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de género” adotados através de documentos internacionais ratificados pela maioria dos Estados-membros das Nações Unidas, assevera que “as razões desta iniciativa consistiam em lembrar aos membros das Nações Unidas que estes tinham sido signatários da norma internacional”. Além disso, refere que “um sistema de legislação uniforme que regesse os direitos humanos a nível internacional no campo da orientação sexual e identidade de género e no conteúdo da não-discriminação seria um ótimo meio de assegurar as liberdades fundamentais de todos” (CVIKLOVÁ, 2012, p. 56). Segundo Cviklová (2012, p. 48), os Princípios de Yogyakarta

podem caracterizar-se como um conjunto de princípios que tem como objetivo a aplicação das normas da legislação sobre direitos humanos internacional para lidar com o abuso dos direitos humanos das pessoas LGBT, bem como com questões de intersexualidade. [...] O objetivo desses princípios é melhorar a interpretação dos tratados sobre os direitos humanos, mas estes ainda não se tornaram parte da legislação internacional dos direitos humanos.

Consequentemente, os Princípios de Yogyakarta abordam um largo espectro de medidas para os direitos humanos, fornecendo, em simultâneo, instrumentos para a ação e novos desafios para a conformidade estatal.

## **Conclusão: dos direitos sexuais à justiça sexual**

Quando os direitos sexuais e reprodutivos foram abordados, os seus conteúdos estavam relacionados com as exigências e

reivindicações de uma agenda assente em movimentos feministas. A violência experimentada por mulheres e a violação dos direitos das mulheres estavam no cerne da agenda dos direitos sexuais, sendo que a sua associação às questões sobre a saúde reprodutiva foi uma consequência importante dos esforços feministas que estavam a elevar e/ou corrigir a compreensão dos direitos em relação à experiência das mulheres em particular. O legado do ativismo feminino no sentido de se tratarem os direitos sexuais, reprodutivos e de saúde perante o Conselho dos Direitos Humanos das Nações Unidas é imensurável. Contudo, concordo com Rios (2006, p. 79) sobre a necessidade de alargar o conceito dos direitos sexuais e reprodutivos e de

avançar na compreensão dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos no quadro maior dos direitos humanos [...], porque direitos sexuais e direitos reprodutivos são categorias jurídicas vocacionadas a problematizar fenómenos e relações sociais entabuladas não só por mulheres [...]. Tais direitos se fazem necessários, de modo proeminente, nas discussões a respeito da expressão sexual, aqui entendida na sua forma mais ampla, abarcando orientação sexual homossexual, heterossexual, bissexual, transexualidade e travestismo.

Tendo em consideração o princípio da indivisibilidade subjacente à discussão sobre os direitos sexuais, bem como o reconhecimento dos direitos sexuais como direitos humanos, as consequências de não enquadrar os direitos relacionados com a orientação sexual num conceito mais amplo dos direitos sexuais podem afetar drasticamente a vida das pessoas. Aqueles que não são reconhecidos como pessoas jurídicas plenas não podem organizar ou aceder a direitos específicos. Dividir os indivíduos naqueles que são e naqueles que não são reconhecidos pela legislação induz à falta de reconhecimento. Esta divisão poderá

reconhecer alguns aspetos da identidade (igualdade formal e dignidade), retendo o reconhecimento de outros (as condições prévias materiais necessárias para o usufruto efetivo

da dignidade), finalmente, desvalorizando ou rejeitando os outros (orientação sexual e identidade como um exemplo principal) (DOUZINAS, 2007, p. 324).

Por toda a dinâmica complexa discutida acima, as redes transnacionais de promoção dos direitos na arena internacional das Nações Unidas são fundamentais para a negociação, estimulando o consenso local e global em relação às questões da sexualidade e práticas de não discriminação. O desafio de definir e estabelecer “orientação sexual” nos documentos legais no âmbito dos encontros das Nações Unidas vai contra e colide com a multiplicidade de enquadramentos culturais. Num contexto multivocal como as reuniões das Nações Unidas, a capacidade para negociar requer uma enorme sensibilidade para lidar com diferentes regimes discursivos, bem como a necessidade de incluir diferenças nos princípios e documentos legais na legislação para os direitos humanos. De igual modo, tendo em vista as estratégias de construção de coligações, um

projeto político sobre direitos humanos e direitos sexuais reinventa [continuamente] os seus significados, para que sejam sociais e individuais, globais e locais, teóricos e práticos, inclusivos e específicos, visionários e operacionais, sobre o corpo e sobre o corpo coletivo, tudo em simultâneo. O «além» do além do pensamento dicotômico é a solidariedade política (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 223-224).

De acordo com Corrêa, Petchesky e Parker (2008, p. 223), não devemos “dispensar a linguagem dos direitos humanos, mas também não a podemos aceitar como totalmente adequada ou completa”<sup>11</sup>. Em busca de uma “estratégia igualmente aberta e pluralista”, Rodríguez-Garavito (2014, p. 505) defende que é necessário um *modus operandi* mais horizontal, que promova a interação entre diferentes atores num ecossistema diverso de colaboração e

---

<sup>11</sup> Neste sentido, Goodale (2007, p. 31) pergunta “como, por exemplo, é que a utilização dos direitos humanos enquanto enquadramento normativo afeta, na realidade, o conjunto contínuo de causas da vulnerabilidade, independentemente da forma como se definem?”.

complementaridade, para fortalecer os direitos humanos, de modo a expandir a teoria e prática dos direitos humanos e abrir “espaços para novos atores, temas e estratégias que emergiram [...], para capturar e maximizar esta diversidade”.

À medida que a legislação sobre os direitos humanos tem sido formalmente conceitualizada, pouco se conseguiu desestabilizar as forças dos significados dominantes relacionados com as questões de gênero e de sexualidade. Ao longo deste capítulo, foi possível ver o quão árduo e desafiador é este processo.

Conforme invocado pela Comissão Internacional de Juristas (2013, p. 7),

no caso de discriminação e violência contra indivíduos LGBT, existe muitas vezes uma falha de proteção. Um homem que seja fisicamente agredido devido à sua orientação sexual ou identidade de gênero não pode apresentar uma queixa junto do Relator Especial sobre Violência Contra as Mulheres. Se ele não for defensor dos direitos humanos, não pode recorrer ao Relator Especial sobre a Situação dos Defensores dos Direitos Humanos. Se a situação não envolveu expressão ou ajuntamento e ele não está a ser detido e não foi morto, poderá ser-lhe difícil (ou à sua família) ter um acesso significativo aos procedimentos especiais. Tal indivíduo pode escapar pelas brechas do sistema de direitos humanos das Nações Unidas.

Quando os discursos de identidade sexual e de gênero operam referindo-se às normas internacionais, a estrutura global dos princípios e normas dos direitos humanos não parece ser suficiente para garantir que os direitos sexuais possam ser salvaguardados pela leitura fundante das questões dos direitos humanos. Vários países (se não todos os Estados-membros das Nações Unidas) continuam a utilizar estratégias para fazer com que algumas desigualdades permaneçam intocadas. Não é invulgar vermos Estados que mantêm “uma aparência de conformidade enquanto nada fazem ou enquanto fazem algo que é bastante diferente daquilo que o direito internacional especifica como direitos humanos” (MERRY, 2006, p. 48).

Entretanto, mantém-se o desafio de abordar mais firmemente a discriminação assente na orientação sexual. Entre promessas de justiça e a interrupção da perpetuação de práticas opressivas, de exclusões e das várias formas de violência, ainda existe um longo caminho a percorrer para ultrapassarmos os inúmeros abismos. Na linguagem das normas e padrões<sup>12</sup> dos direitos humanos, “a maioria das enunciações de direitos humanos constitui ‘atos de oratória performativa’” (BAXI, 2006, p. 173). O autor continua dizendo que as “textualidades e sexualidades dos direitos humanos são indissociáveis” (BAXI, 2006, p. 182). Em conjunto com esta linguagem tipificante que constrói e destrói coisas belas, parte das nossas esperanças jaz em ruínas, sobre as quais novas construções podem sempre ser edificadas.

Quero agradecer ao divino  
Labirinto das causas e efeitos [...]  
Pela Razão, que nunca irá desistir do seu sonho  
De um mapa do labirinto [...]  
Pela manhã, que nos traz a ilusão de um novo começo  
Jorge Luis Borges, *Outro poema dos dons*

## Lista de siglas e acrônimos

CDESC	Comitê sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais
CDH	Conselho dos Direitos Humanos
CDHNU	Comitê dos Direitos Humanos das Nações Unidas
CEDAW	Convenção/Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher

---

<sup>12</sup> Como denota Baxi (2006, p. 175), existe “na sua plenitude crua, não apenas um, mas muitos mundos dos direitos humanos. A intertextualidade densa, muitas vezes labiríntica dos direitos humanos longe de (para evocar Roland Barthes) “libertar um único significado “teológico” [...], constitui um ‘espaço multidimensional em que uma variedade de significados, nenhum deles original, se contornam e colidem”.

CICD	Conferência Internacional sobre Cooperação e Desenvolvimento
CIJ	Comissão Internacional de Juristas
CMDH	Conferência Mundial sobre Direitos Humanos
CMM	Conferência Mundial sobre a Mulher
CNUMAD	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento
DUDH	Declaração Universal dos Direitos do Homem
EACDH	Escritório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou transgêneros.
ONG	Organização não governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PIDCP	Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos
PIDESC	Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.
SDSR	Saúde e Direitos Sexuais e Reprodutivos
UNFPA	Fundo de População das Nações Unidas

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAXI, Upendra. Politics of Reading Human Rights: inclusion and exclusion within the production of human rights. In: MECKLED-GARCÍA, Saladin; ÇALI, Basak (Org.). **The Legalization of Human Rights**: multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law. London: Routledge, 2006. p. 167-184.

BEVILACQUA, Catherine; HARPER, Elizabeth; KENT, Catherine. **Sexual Orientation and Gender Identity**: Iran's international human rights obligations, legal research series, the human rights in Iran Unit. 2014. Disponível em: <<https://www1.essex.ac.uk/hri/documents/briefing-sexual-orientation.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2016.

CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind; PARKER, Richard. **Postscript**: dreaming and dancing — beyond sexual rights. Sexuality, health and human rights. Abingdon: Routledge, 2008. p. 219-224.

CVIKLOVÁ, Lucie. Advancement of Human Rights Standards for LGBT People through the Perspective of International Human Rights Law. **Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology**, v. 3, n. 2, p. 45-60, 2012.

DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Critical legal thought at the turn of the century. Oxford: Hart Publishing, 2000.

DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire**: The Political Philosophy of Cosmopolitanism. London: Routledge, 2007.

GIRARD, Françoise. Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN. In: PARKER, Richard; PETCHESKY, Rosalind; SEMBER, Robert (Org.). **Sex Politics**: reports from the front lines. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2007. p. 311-358. Disponível em: <<http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/index.php>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

GOODALE, Mark. Locating Rights, Envisioning Law between the Global and the Local. In: GOODALE, Mark; MERRY, Sally E. (Org.). **The Practice of Human Rights: tracking law between the global and the local.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 1-38. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511819193.001>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

ICJ — INTERNATIONAL COMMISSION OF JURISTS. **Sexual Orientation and Gender Identity in International Human Rights Law: the ICJ UN compilation (2013 fifth updated edition).** 2013. Disponível em: <[http://icj.wpengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2013/06/SOGI-UN-Compil\\_electronic-version.pdf](http://icj.wpengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2013/06/SOGI-UN-Compil_electronic-version.pdf)>. Acesso em: 16 jun. 2016.

KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. **Transnational Advocacy Networks in International Politics: Introduction.** Activists beyond borders: advocacy networks in international politics. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

MERRY, Sally E. Transnational Human Rights and Local Activism: mapping the middle. **American Anthropologist**, v. 108, n. 1, p. 38-51, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

NATHANSON, Constance A.; SEMBER, Robert; PARKER, Richard. Contested Bodies: the local and global politics of sex and reproduction. In: PARKER, Richard; PETCHESKY, Rosalind; SEMBER, Robert (Org.). **Sex Politics: reports from the front lines.** Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2007. p. 383-412. Disponível em: <<http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/index.php>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

OHCHR. OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER. UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS, 2012, *Combatting discrimination based on sexual orientation and gender identity.* Disponível em: <<http://www.ohchr.org/EN/Issues/Discrimination/Pages/LGBT.aspx>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

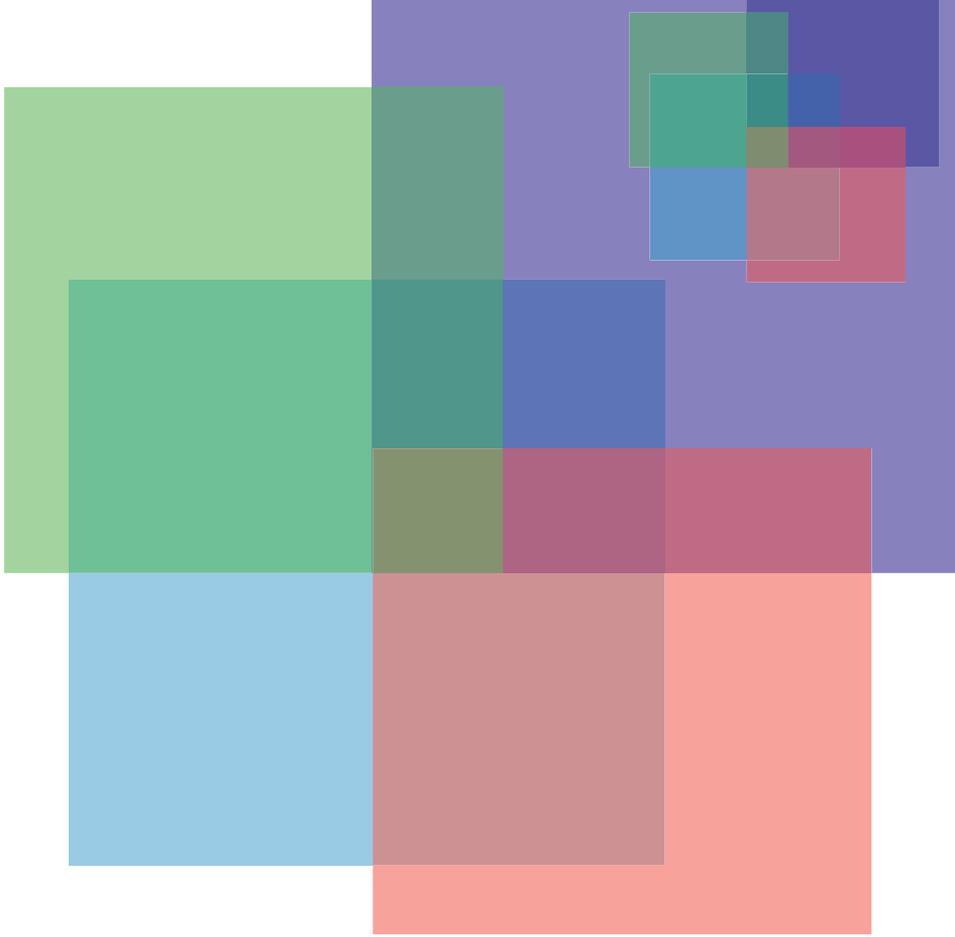
PETCHESKY, Rosalind. Sexual Rights Policies across Countries and Cultures: conceptual frameworks and minefields. In: PARKER, Richard; PETCHESKY, Rosalind; SEMBER, Robert (Org.). **Sex Politics: Reports from the Front Lines**. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2007. p. 9-25. Disponível em: <<http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/index.php>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

RIOS, Roger R. Para um Direito Democrático da Sexualidade. **Horizontes Antropológicos**, v. 12, n. 26, p. 71-100, 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832006000200004>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

RISSE, Thomas; ROPP, Stephen C. Introduction and Overview. In: RISSE, Thomas; ROPP, Stephen C.; SIKKINK, Kathryn (Org.). **The Persistent Power of Human Rights: from commitment to compliance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 3-25. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139237161.003>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

RODRÍGUEZ-GARAVITO, César. The Future of Human Rights: from gatekeeping to symbiosis. **Sur-International Human Rights Journal**, v. 11, n. 20, p. 498-509, 2014. Disponível em: <<http://www.conectas.org/en/actions/sur-journal/issue/20/1007380-the-future-of-human-rights-from-gatekeeping-to-symbiosis>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

SAIZ, Ignacio 2005. **Bracketing Sexuality: human rights and sexual orientation — a decade of development and denial at the UN**. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2005. (SPW Working Papers, n. 2). Disponível em: <<http://www.sxpolitics.org/es/wp-content/uploads/2009/03/workingpaper2.pdf>>. Acesso em: 16 jun. 2016.



## CAPÍTULO 4

# Derechos humanos y derechos LGTB: discursos dominantes y prácticas de resistencia en el Estado español<sup>1</sup>

*Luciana Moreira Silva\**

## **Introducción**

De acuerdo con algunos críticos, existe una manipulación de los derechos humanos en el sentido de que un determinado discurso sobre los derechos humanos se incrusta en una serie de ideas que mantienen e incluso refuerzan un régimen liberal y neoliberal. Con relación a ello, y de acuerdo con Samuel Moyn (2014), los derechos humanos y el neoliberalismo se alimentan entre sí, lo que hace que el neoliberalismo adquiera más fuerza y trace la línea entre los derechos admisibles y defendibles, y los derechos no admisibles y poco defendibles, es decir, aquellos que se interponen en el camino de los intereses neoliberales.

Con el objetivo de discutir esta afirmación, se partirá del trabajo de campo llevado a cabo en el marco del proyecto INTIMATE — Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in

---

\* Doutoramento em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. *E-mail*: <lucianamoreira@ces.uc.pt>.

<sup>1</sup> La investigación que lleva a estos resultados ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación, bajo el European Union Seventh Framework Programme (fp/2007-2013) / erc Grant Agreement «intimate — Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe» [338452].

Southern Europe,<sup>2</sup> más concretamente, de las entrevistas realizadas a expertas (activistas y/o políticas) bajo un estudio específico sobre relaciones sexo-afectivas entre mujeres, entre abril y julio de 2015. Para ello, se considerará, por un lado, cómo se pueden defender los derechos LGTB<sup>3</sup> para la igualdad dentro del discurso neoliberal sobre los derechos humanos y, por otro lado, la eficacia de los derechos LGTB en el Estado español, un ejemplo casi único de logros jurídicos en un período de tiempo corto, después de la dictadura de Franco. Con respecto a este último objetivo, se analizará cómo en Occidente, bisexuales, gays y lesbianas han conseguido acceder progresivamente a los derechos, así como las luchas de los movimientos sociales en el Estado español para conseguir, en concreto, derechos legales. A partir de las entrevistas que llevé a cabo en Madrid en 2015 con activistas y figuras políticas, trataré de comprender en qué medida las entrevistadas aplican un discurso más normativo o más resiliente en función del conocimiento que tienen sobre los cambios jurídicos y/o sociales en el Estado español, y en qué medida consideran que estos cambios conllevan resultados positivos en la vida de las personas.

## **1 Derechos humanos, derechos LGTB y neoliberalismo**

No hay duda de que los derechos humanos son un trabajo que aún está en progreso, una lucha continua que trata de identificar los silencios y las desigualdades en nombre de la igualdad entre los seres humanos de manera universalista. Sin embargo, también es

---

<sup>2</sup> Coordinado por Ana Cristina Santos en el Centro de Estudios Sociales (ces) de la Universidad de Coímbra.

<sup>3</sup> Derechos de las personas lesbianas, gays, transexuales y bisexuales. Utilizo el concepto «derechos LGTB» como término paraguas para referirme a las identidades sexuales y de género no normativas, aunque considere que el foco de este texto sean sobre todo las conquistas de derechos por parte de gays, lesbianas y/o bisexuales, es decir, en lo que atañe a la orientación sexual, con especial incidencia sobre parejas de mujeres.

cierto que los derechos humanos son una creación occidental y, por ello, no son tan universales como se proclaman. Como señala Tom Campbell (2006), algunos autores sitúan el comienzo de la historia de los derechos humanos a partir de momentos y documentos que tuvieron lugar o se escribieron en Europa y teniendo en cuenta simplemente a los seres humanos y Estados de Europa y América del Norte: Westfalia, la Carta Magna, la Declaración de Derechos de 1689, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, etc. Además, estos documentos se redactaron siempre después de diversas tensiones o conflictos entre los poderes políticos occidentales, por lo que los Estados se vieron obligados a elaborar estrategias para protegerse de la usurpación o la violencia ejercidas por otros Estados occidentales. Los Derechos Humanos han respondido siempre a momentos críticos que llevaron a la consolidación de un discurso basado en la dignidad y la libertad. Sin embargo, la verdad es que esta dignidad y libertad se basan en una revolución liberal occidental, que es también la base de enormes desigualdades.

Como defiende Costas Douzinas (2007), otro aspecto importante dentro de esta crítica es el concepto de ser humano, que no es el mismo en todo el mundo. El alcance de los derechos depende de ese concepto. Douzinas defiende que «un mínimo de humanidad es lo que permite al hombre reivindicar autonomía, responsabilidad moral y subjetividad jurídica» (Douzinas, 2007: 53). En este sentido, existe una conexión elemental y peligrosa entre la ciudadanía y los derechos elementales. El sistema jurídico y la burocracia han conseguido penetrar tanto en la humanidad que aquellas personas que conocen mejor el lenguaje occidental de los derechos humanos cuentan con más privilegios a la hora de exigir algo. Douzinas (2007:56) señala que un «refugiado cuya solicitud para entrar en un país receptor se ha construido en términos de derechos humanos es una persona más privilegiada, más “humana”, que otra persona».

Otro crítico del discurso convencional sobre los derechos humanos es Samuel Moyn (2014), que reprocha que «los derechos

humanos internacionales pueden servir como una serie de herramientas, normas jurídicas y de otro tipo, que guíen dócilmente y “civilicen” una era de liberalización del mercado transnacional que, en general, ha mejorado la condición humana» (Moyn, 2014:149). Moyn considera que los criterios para valorar el fracaso de estrategias dentro del marco de los derechos humanos son muy superficiales. La solución sería exigir unos criterios de valoración más elevados, así como desarrollar una base política capaz de protegerlos, y reconocer que la mera defensa del concepto de derechos humanos en un momento de extrema desigualdad no es sino ingenuo.

Estos autores son conscientes del riesgo de construir un discurso sobre los derechos humanos como un proceso moderno y optimista donde todo siempre va a ir a mejor, sin vincular las enormes violaciones de los derechos de las personas con una estructura egoísta, capitalista y neoliberal occidental. Por un lado, como defiende Moyn, existe un sutil sentido de civilizar al otro que proviene del colonialismo europeo, como si Europa —y Estados Unidos— llevasen eternamente lo que Rudyard Kipling en un poema llamó «la carga del hombre blanco» (*White Man's Burden*). Por otro lado, existe cierto cinismo detrás de los derechos humanos, ya que Occidente sigue cometiendo violaciones brutales y acciones arbitrarias, sobre todo en lo que concierne al mundo no occidental.

Asimismo, autores dentro de la teoría *queer* critican también fuertemente este sistema. Lisa Duggan (2002), por ejemplo, relaciona la labor del neoliberalismo con la política de asimilación respecto a las reivindicaciones LGTB. Para Duggan el modelo neoliberal está asociado principalmente a las políticas económicas y comerciales, a «la marca de la procorporación, del “mercado libre”, de la retórica contra el gran gobierno que conforma la política de EE. UU. y controla las instituciones financieras internacionales dominantes» (Duggan, 2002:177). Aunque la autora se remite a la situación de EE. UU., este modelo se ha aplicado y, aún más,

tiene consecuencias en muchas otras partes del mundo. Duggan va más allá y vincula esta labor económica a una cultural, en el sentido de que:

En una amplia gama de territorios de la política cultural — de la inversión pública en la cultura y la educación hasta los fundamentos ‘morales’ de la reforma de la Seguridad Social, de la acción afirmativa hasta los debates sobre el matrimonio y la pareja de hecho— el programa profundamente antidemocrático y antiigualitario del neoliberalismo ha moldado la discusión pública. (Duggan, 2002: 177)

De acuerdo con la definición, se puede comprender cómo la labor de los derechos LGTB se acomodó, más o menos, sin esfuerzo a un modelo que, *a priori*, parecía democrático, universalista y expansionista pero que esconde al final una política sexual neoliberal que intenta, al menos legalmente, acomodar sobretodo a bisexuales, gays y lesbianas en un sistema neoliberal basado en el consumo y la expansión económica occidental.

En consecuencia, considero que es profundamente necesario ser conscientes de que, a veces, conceder derechos puede suponer, por un lado, un simple cambio formal dirigido a aquellos grupos que no ponen en duda el sistema capitalista y neoliberal en el cual tiene sus raíces el proyecto de los derechos humanos. Por otro lado, dado el alcance de este trabajo, también es necesario comprender en qué medida la concesión de derechos formales, como en el caso de las personas LGTB, tiene efectivamente un impacto en la vida de las personas o es solo una estrategia de asimilación al sistema económico occidental. Con respecto a esto, Phelan señala que:

En el discurso sexual, el concepto de hipodescente<sup>4</sup> sirve para consolidar la identidad heterosexual localizando cualquier deseo “raro” en las personas queer, y cuidadosamente fuera de la heterosexualidad. También define a gays

---

<sup>4</sup> Del término inglés «hypodescent», que significa la asignación automática de hijos de una unión entre personas de diferentes grupos socioeconómicos o grupos étnicos al grupo socialmente subordinado.

y lesbianas como tipos, en lugar de agentes. Así, a pesar de que la naturalización de las identidades queer parece ser una posibilidad de empoderamiento dentro del discurso liberal, eso solo es posible porque oculta la complejidad de las vidas de las personas queer. (Phelan, 1997: 64–65)

Ambas, Lisa Duggan y Shane Phelan, entre otros autores, argumentan que el discurso neoliberal está asimilando las identidades LGTB y *queer* en un modelo normativo. Al mismo tiempo, como Phelan expone, esas identidades se sitúan al otro lado de la línea, el lado de las prácticas no heterosexuales, en el que se asientan todos los discursos sexuales que no tienen cabida en el discurso hegemónico. Asimismo, resulta necesaria una mirada atenta a las tensiones entre las políticas asimilacionistas y las experiencias de las personas LGTB cuyos derechos se supone están asegurados.

## **2 Asimilacionismo, política, activismo y sexualidad**

En lo que respecta a las identidades sexuales y políticas, es importante pensarlas de acuerdo con su semiótica y comprender el significado de gay, lesbiana, bisexual y también *queer*. El concepto de *queer* es el más reciente y el más amplio, un abanico capaz de reunir la orientación sexual y el género o las identidades sexuales junto con otras categorías, como la clase, etnia, edad, dis/capacidad, etc., que también cuestionan las normas y, por ende, asumen un mayor sentido político y académico. Shane Phelan (1997) profundiza en lo *queer* como una identidad política y en su gran potencial para desafiar al régimen heteronormativo. La teoría *queer* y los discursos del activismo *queer* se han ido desarrollando a base de los métodos más radicales y disruptivos hacia modelos normativos sexuales y culturales, y han ido luchando así contra el asimilacionismo —no solo de los gays y las lesbianas, sino de la sociedad en general— hacia un sistema supuestamente razonable, igualitario y democrático que esconde un régimen capitalista, patriarcal y

desequilibrado como el neoliberalismo. Como sostiene Jasbir Puar (2007), basándose en las diferencias abismales entre la acción *queer* y la homonormatividad blanca, clasista y casi exclusivamente masculina, estamos viviendo en un tiempo *queer* y:

tiempos queer requieren modalidades de pensamiento, análisis, creatividad y expresión incluso más queer con el fin de entender las complejas formaciones nacionalistas, patrióticas y terroristas y sus formas imbricadas de perversidades sexuales racializadas y de disforias de género. (Puar, 2007: 204).

Por otro lado, algunos movimientos todavía tienen en la actualidad algunas dificultades para aceptar los paradigmas queer radicales, dentro del activismo lgtb. En el caso del Estado español, partiendo de las entrevistas que realicé a activistas y figuras políticas, resulta bastante interesante observar cómo algunas de ellas omiten o incluso rechazan la teoría o el activismo queer, mientras que otras lo abrazan como una forma radical para luchar contra la política de la normatividad cultural y económica dentro de la llamada crisis de la deuda europea.

De hecho, una de las consignas más importantes del activismo lgtb y queer es que los derechos lgtb son derechos humanos que, efectivamente, lo son y que, en ese sentido, como ya se ha sostenido anteriormente, también están vinculados a la crítica de un sistema neoliberal, capitalista y occidental. Como ya se ha mencionado, un régimen de derechos humanos puede ser utilizado a nivel local o regional para mantener un cierto statu quo en lo que se refiere, sobre todo, a los sistemas económicos y sociales en los que se enmarca. Se penaliza la homofobia, las uniones civiles y el matrimonio se permiten cada vez en más países, el derecho a la parentalidad incluye a las parejas gays y lesbianas con el fin de que, al menos legalmente, estas personas pueden encajar en un sistema occidental y capitalista basado, paradójicamente, tanto en el individualismo como en la familia. Al fin y al cabo, la familia es

una plataforma perfecta de consumo, pero también de atención y cuidados, lo que también ayuda a que se descarte el Estado Social, que cuando es fortalecido, puede ser un gran enemigo del liberalismo y el capitalismo. Por ello, el consumo está detrás de la asimilación a la norma. Tal como Margot D. Weiss expone:

La política se alastró de la esfera pública a la privada, la íntima. En esta configuración recién privatizada, es la relación dentro de las familias, estructurada a través del consumo, en lugar de una relación civil entre individuos y Estado, que sirve como lugar de involucramiento entre lo privado y el consumo: la ciudadanía del consumidor. En este contexto, la sexualidad aparece como una zona altamente controvertida y conflictiva. A medida que la esfera pública es cada vez más accedida, debatida e imaginada en términos privados, personales e íntimos, la sexualidad injerta lo cultural a lo económico. (Weiss, 2008: 89)

Si tenemos en cuenta una macroestructura más amplia del caso del Estado español, la ciudadanía del consumo es un hecho, sobre todo en Madrid. El asimilacionismo de gays — y lesbianas, aunque en menor escala — se observa claramente a través del actual proceso de gentrificación del barrio lgtb de Chueca; la creciente aparición de símbolos lgtb en tiendas especializadas; hoteles y hostales lgtb y saunas (la mayoría gays); agencias de viajes lgtb y, por supuesto, el Orgullo de Madrid, que poco a poco se ha convertido en una fiesta consumista convencional.

Con relación a ello, incluso aunque las personas lgtb y queer occidentales sean capaces de utilizar el discurso de los derechos humanos para defenderse y reivindicar derechos, el riesgo de caer en la trampa neoliberal asimilacionista es enorme. Asimismo, es necesario ser conscientes de que a los derechos lgtb no los acompañaron cambios más profundos en la legislación y mucho menos a nivel social o cultural. De esta manera, ambos, el activismo lgtb y queer, con diferentes enfoques y teniendo en cuenta que el queer es más radical en la desestabilización del orden normativo, están

tratando de luchar contra las discriminaciones en que dicho régimen profundiza. Como Ana Cristina Santos señala:

La idea de que las personas —a menudo ciudadanos— tienen el derecho de ser reconocidas y protegidas de la discriminación basada en sus experiencias de vida íntimas y sexuales pone de relieve la necesidad de cuestionar y ampliar las nociones convencionales de la ciudadanía (Phelan, 2001), señaladamente a través de la queerización de las mismas y creando el espacio para las sexualidades disidentes (Bell, 1995; Bell and Binnie, 2000). (Santos, 2013: 37)

En este sentido, es interesante observar que Mónica Redondo, militante de asociaciones lesbianas y *queer* desde la década de los 1990, que actúa ahora desde la Asamblea Transmaricabollo de Madrid, defiende en la entrevista que le hice en 2015 que incluso en este contexto de equidad jurídica,

los movimientos *queer* y LGTB también deben trabajar duro. El matrimonio es un derecho, el matrimonio igualitario está bien pero es un logro muy pequeño en comparación con todo el trabajo que aún es necesario hacer. No podemos engañarnos a nosotros mismos en este aspecto. (Entrevista a Mónica Redondo, 2015)

Desde una perspectiva *queer*, Mónica Redondo señala que aún se debe luchar más contra el orden económico y cultural. Por otro lado, es justo resaltar que el cambio jurídico es un paso muy importante en el camino hacia el cambio social. Una de mis entrevistadas, figura feminista y política que opto por anonimizar, defiende que:

El asunto es que la ley legitima. En cuanto una ley dice: Los gays y lesbianas son iguales ante la ley, eso hace que sean iguales simbólicamente y socialmente — no tan así, pero... [...] No hay nada más radical que conseguir la igualdad de derechos y eso es lo que vamos a hacer y sí, para eso, tenemos que hablar con la derecha, pues hay que hablar con la derecha. Porque esto no tiene que ver con... En algún sentido esto no está tan vinculado a la ideología política. (Entrevista Anónima, 2015)

Según ella, el Estado español es un país bastante igualitario. Sin embargo, la verdad es que Mónica Redondo, Inmaculada Estévez (activista de la Fundación Triángulo, que guía a un grupo de mujeres lesbianas mayores) e Isabel Gómez (portavoz de FELGTB<sup>5</sup> en cuestiones lesbianas) coinciden en que el reconocimiento jurídico está muy lejos de lo que es la verdadera igualdad de las personas no heterosexuales, y todas ellas son activistas en este campo. Por lo general, la gente necesita acercarse a las asociaciones LGTB y *queer* o a otro tipo de instituciones en las que se defiendan los derechos humanos para sentirse segura y pedir apoyo jurídico y emocional. Inmaculada Estévez asegura que:

Sí, claro que hay. Hay acosos a parejas. Que salen menos en las noticias o que se conocen menos... Probablemente porque no denunciamos. Estoy convencida de que el 90 % de las agresiones que se hacen a parejas de lesbianas o a lesbianas no se denuncian. [...] Conozco casos de gente que no le han despedido del trabajo, pero sí le están haciendo una vida... sí, acosándolas. (Entrevista a Inmaculada Estévez, 2015)

Asimismo, Isabel Gómez se centra en la falta de una protección efectiva de las personas LGTB y *queer*, y sostiene que están recibiendo constantemente quejas en la FELGTB, en su mayoría casos de «acoso por la calle y de otro tipo, por ejemplo, una pareja de mujeres que vivía en un apartamento y su vecino les acosaba constantemente» (entrevista a Isabel Gómez, 2015).

De acuerdo con estas entrevistas, no es difícil concluir que muchas personas LGTB y *queer* no se sienten seguras ni respetadas en la sociedad. Aunque se han logrado derechos colectivos, aún queda mucho para que personas LGTB y *queer* disfruten ampliamente de sus derechos individuales y el respeto individual.

Para finalizar esta parte, es importante destacar que, pese a la igualdad jurídica, si el acceso a los derechos significa también el acceso a la ciudadanía —y ese es el caso— la verdad es que para

---

<sup>5</sup> Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales del Estado español.

algunas personas LGTB y *queer* todavía existe una brecha entre ser gay, lesbiana, bisexual o transexual y ser un ciudadano de pleno derecho. Ambos, el activismo LGTB y el *queer*, denuncian este déficit aunque trabajen en diferentes ámbitos.

### 3 De la igualdad jurídica al discurso nacionalista

Como ya se señaló, el asimilacionismo de las identidades *queer* a un régimen económico normativo condujo al concepto de homonormatividad que, volviendo a Duggan, se caracteriza más como una estrategia política y económica direccionada a un público LGTB. De acuerdo con la autora se trata de:

una política que no cuestiona los supuestos heteronormativos dominantes ni las instituciones, sino que los defiende y los apoya a la vez que promete la posibilidad de que haya un electorado gay desmovilizado y privatizado, una cultura gay despolitizada anclada en la vida doméstica y el consumo. (Duggan, 2002: 179)

Jasbir Puar, con base en el contexto nacional de EU. UU., también se muestra muy crítica con la homonormatividad y relaciona el concepto con un estado de excepción en EE. UU. (cf. Giorgio Agamben). Con relación a ello, sostiene que esta excepcionalidad estadounidense se basa en la producción de «una narrativa que reclama gestionar bien la vida en lo que se refiere a un *pueblo*» (el pueblo estadounidense), en el que «a una forma excepcional de heteronormatividad nacional se le suma ahora una forma excepcional de homonormatividad nacional, en otras palabras, homonacionalismo» (Puar, 2007: 2). Según la autora, homonacionalismo es un barómetro que permite comprender cómo bisexuales, gays y lesbianas evalúan los logros de su país en lo que toca a los derechos LGTB y en qué medida esos logros se convirtieron en una cuestión de orgullo nacional, junto con una actitud casi xenófoba y de indiferencia con

respecto a los privilegios raciales y nacionales, inscritos dentro del marco de las políticas homonormativas.

Si trasladamos el análisis de Puar al caso español, sería importante evaluar la fuerte división ideológica que caracteriza al país, incluso antes de la Guerra Civil, como otro ejemplo de un estado de excepción permanente. El poeta Antonio Machado escribió un poema sobre las dos Españas en referencia a la división política entre la izquierda progresista, constitucional y secular, y la derecha reaccionaria, patriótica y clerical, y que arrastró al país a aquella aterradora guerra. La idea de las dos Españas consiguió hacerse tal eco en la mente de las personas que aún hoy se usa casi como un proverbio. De hecho, también inspiró al historiador Paul Preston, que extendió la idea a su libro *Las tres Españas del 36*, con el fin de abordar una posibilidad progresiva heredera de las otras dos posiciones y que daría lugar al actual Estado español democrática. De hecho, la transición a la democracia trajo grandes cambios en el ámbito social y cultural que se basaron en un movimiento feminista fuerte, en un activismo LGTB y *queer*, y en la intención política de trascender el conservadurismo dictatorial y acercarse a otros países, en una lógica liberal. Así, entre el discurso LGTB convencional en el Estado español perdura también una especie de excepción sexual construida sobre un discurso que se acerca al homonacionalista, basado en el marco de los derechos LGTB del país.

Con relación a ello, también surgió un cierto orgullo nacional en una de mis entrevistas con una persona que trabaja en los ámbitos activista y político del país, que prefiero anonimizar. En realidad, se trata de un discurso enorgullecido —pero también idealizado— con respecto al rápido progreso en la concesión de los derechos lgtb en el Estado español, que no parece tener en cuenta una estructura macro de políticas homonormativas con fines económicos:

Entonces yo creo que la razón de que cuando murió Franco y llegó la democracia, en temas de libertad sexual, de

ética sexual y de derechos relacionados con las relaciones, la sexualidad, es que fuimos muy deprisa. Tan deprisa fuimos, que nos adelantamos a todos, que iban más despacio. (Entrevista a Anónimo, 2015)

En cuanto al acceso a la reproducción médicamente asistida en el sistema de salud público que, en el 2013, Ana Mato, del PP,<sup>6</sup> ha negado a las lesbianas y mujeres solteras, la entrevistada pasa por alto este contratiempo como forma de mantener su orgullo sobre los cambios jurídicos llevados a cabo en el país. Importa destacar que la desvalorización de esta medida o de otros cambios necesarios con respecto al acceso a las parentalidades silencia los enormes esfuerzos económicos que conlleva el acceso de lesbianas a las técnicas de reproducción asistida en la sanidad privada:

Yo creo que hay la discriminación legal de la reproducción asistida, que está en la ley, pero creo que tiene poco... Que ni siquiera es muy efectiva. Es importante, pero no es muy efectiva. Ya de por sí, la reproducción asistida se hace en la sanidad privada —todo el mundo que conozco—, porque en la pública tardas mil años, y más ahora con los recortes, o sea, es que nadie accede, ni heterosexual ni... Bueno, es una discriminación legal importante, pero no determina la vida de casi nadie. (Entrevista a Anónimo, 2015)

Es importante destacar que el discurso nacionalista sobre los derechos LGTB está haciendo caso omiso a otros cambios sociales importantes, tales como vivir la sexualidad de forma más liberal —en parte debido al movimiento feminista— que han permitido progresivamente comprender mejor las prácticas y/o identidades homosexuales. Como afirma Raquel Osborne: «El trinomio sexo=matrimonio=reproducción como modelo dominante en nuestras sociedades también se quebró, asimismo, dando lugar a las diversas

---

<sup>6</sup> Ana Mato fue ministra de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad desde el 22 de diciembre de 2011 hasta el 26 de noviembre de 2014, cuando dimitió al ser imputada en un caso de corrupción. El Partido Popular (PP) es un partido político conservador español situado en la derecha política.

formas de vivir el sexo, las relaciones y la p/maternidad que hoy se van extendiendo» (Osborne, 2008: 87).

#### 4 Activismos y sus estrategias de resistencia

De acuerdo con lo que he mencionado, pese a la igualdad jurídica y los discursos nacionalistas, existe una brecha entre ser gay, lesbiana, bisexual o transexual y ser un ciudadano de pleno derecho, por lo que los movimientos sociales y las asociaciones siguen siendo una importante red y un espacio de seguridad donde se organizan la mayoría de las acciones eficientes con un enfoque más o menos *queer*. Gracia Trujillo, haciendo alusión a la ley sobre las uniones civiles, también explica que el problema es que a los cambios jurídicos les deben seguir los cambios sociales y esto no es lo que pasó ni en aquel momento ni ahora:

La crítica a la prioridad concedida a la ley de parejas de hecho por parte de la mayor parte del movimiento LGTB no significa, sin embargo, que los grupos queer fueran contrarios a la obtención de avances legales para las minorías sexuales. Estos cambios son percibidos como algo positivo, pero no son compartidos como objetivos políticos centrales de la movilización. (Trujillo, 2008: 219)

Además, es importante destacar a Margot D. Weiss (2008) y su evaluación de un ejemplo práctico de los puntos de vista distintos sobre el matrimonio dentro del activismo: el de la Coalición Nacional para la Libertad Sexual (NCSF, por sus siglas en inglés), un grupo de defensa que representa al BDSM, al intercambio de parejas y a las comunidades poliamorosas; y la defendida por el grupo activista *queer* Gay Shame. La autora afirma que:

la crítica de Gay Shame al apoyo de toda la ciudad a la igualdad del matrimonio y el despliegue de la NCSF de la normalidad del matrimonio heterosexual para defender una conferencia *kink* representan diferentes estrategias disponibles

para los activistas en el panorama neoliberal actual de EE.UU. (Weiss, 2008: 88)

Para la autora, la sexualidad como un todo «es un punto crucial de la mediación entre lo íntimo y lo social, lo privado y lo público, así como entre los cuerpos y la política del cuerpo» y «esas formas de activismo *queer* podrían señalar un camino fuera del imaginario social del neoliberalismo estadounidense» (Weiss, 2008:97–98). Asimismo, la autora asume una posición más cautelosa a la vez que preserva algunas acciones de los grupos institucionales, siempre y cuando la acción desconcierte de alguna manera y cuestione un sistema normativo. Es decir, el binomio asimilacionista/subversivo resulta reduccionista, ya que incluso dentro de organismos entendidos como asimilacionistas es posible encontrar prácticas que van más allá del rechazo o aceptación del matrimonio como institución (tal como de otras normas legales y/o sociales) y que conllevan a una subversión de la heteronormatividad. El BDSM es una práctica sexual que no cabe dentro de las asunciones de las prácticas sexuales tradicionales y, sin embargo, no puede ser entendida como ajena a personas que hayan contraído matrimonio.

De acuerdo con las entrevistas, es innegable que ambas formas de activismo, las que asumen estrategias más asimilacionistas y las que asumen estrategias más radicales, están participando en formas de resistencia más fuertes y son capaces de mantener una red de atención, apoyo, así como de ayuda jurídica y emocional más eficiente que el propio Estado en lo que respecta a las necesidades de las personas LGTB. Un buen ejemplo es el mencionado por Isabel Gómez, la entrevistada de FELGTB, acerca de los protocolos entre la federación y los sindicatos de trabajadores:

Ahora nosotros hemos hecho un protocolo y estamos trabajando con sindicatos para que los sindicatos se erijan como esos interlocutores que cuando un trabajador/una trabajadora no sabe qué hacer sean ellos los que se formen y se formen para poder exigir esto como un derecho y esa

ocultación tampoco pase por el interlocutor que te tiene que defender. (Entrevista a Isabel Gómez, 2015)

Otra forma importante de resistencia es la de la movilización social, que utiliza estrategias que impactan en la moral social y el tradicionalismo en un enfoque mucho más *queer*. Esta no es una estrategia nueva ni en el Estado español ni en otras protestas *queer*. Raquel Osborne recuerda la primera agitación callejera lesbiana en el Estado español, cuando una pareja se dio el primer beso en público:

El apoyo a dos mujeres detenidas por besarse abiertamente en la calle dio lugar en 1987 a la primera Besada de la historia feminista y lesbiana de España, forma de agitación que se ha repetido en tantas manifestaciones feministas y gays, atrayendo a los medios de comunicación y dando visibilidad por primera vez a las lesbianas. (Osborne 2008: 94)

A este respecto, parece que el activismo español aprendió bien de sus raíces, ya que las formas de protesta actuales siguen siendo un recurso para las luchas sociales. Mónica Redondo expone dos buenos ejemplos: en primer lugar, señala que «en el último orgullo [...] [2015] ya pudimos ver incluso un pequeño colectivo de lesbianas *femme*<sup>7</sup> que se manifestó con el cartel: *lesbianas reivindicando el derecho a parir*» (entrevista a Mónica Redondo, 2015). Es interesante observar cómo evitaron el concepto tradicional de «dar a luz» con el fin de provocar al sistema normativo y a su discurso.

Redondo también se basa en su percepción de lo que acarrearían los años de crisis y cómo se sorprendió de forma positiva, en relación con lo cual señala las grandes estrategias de resistencia interseccional basadas en el documental *Yes We Fuck!*, en el que algunos chicos transexuales de Madrid participaron con personas con discapacidad en una alianza *crip/queer*:

---

<sup>7</sup> Estereotipo de las subculturas lesbianas y queer utilizado para caracterizar a las lesbianas que representan roles más femeninos, tradicionalmente asociados a la mujer.

y, sin embargo, también a veces las épocas de crisis hacen multiplicarse la creatividad, ¿no? Y también me parece interesante, en ese sentido, este momento. Yo, cuando empecé la crisis, la estafa, pensaba que esto iba a ser la hecatombe en el sentido bollero y no me está pareciendo, me está pareciendo que mucha gente está reaccionando, está espabilando y ya se está yendo de esa militancia tan estética que había antes y que se quedaba ahí en lo meramente estético. (...) Chicos trans, de la antigua Pandi Trans, participaron en el documental *Yes We Fuck!* y se han lanzado a hacer cosas ahí y que sí que me parece muy interesante. (Entrevista a Mónica Redondo: 2015)

Por ello, un discurso basado en los derechos individuales y de la comunidad se utiliza también para criticar las medidas neoliberales. En este sentido, es necesario tener en cuenta que los cambios están sucediendo, aunque lo estén haciendo poco a poco, y que sería un error desestimar el concepto de derechos humanos e igualdad jurídica. No obstante, el camino sería evaluar críticamente los discursos y aprovechar los aspectos positivos, por ejemplo, el sentido que los movimientos LGTB confieren a esos discursos como forma de lucha contra las desigualdades. Además, los movimientos —sobre todo los de perspectiva más radical— también pueden y están luchando contra el enfoque neoliberal de los derechos humanos superponiendo a las luchas LGTB y *queer* otras luchas contra el edadismo, el capacitismo, el racismo, el capitalismo, el patriarcado, etc., sin desestimar el concepto general de derechos humanos.

## Conclusión

Para concluir, me gustaría recordar las palabras de Tom Campbell (2006:78): «Es importante sospechar de las grandiosas apelaciones a los derechos, en particular cuando se expresan en términos abstractos debido a las ideologías que entran en juego cuando tratamos de darles una expresión más concreta». En mi opinión, este es el caso de los derechos LGTB en el mundo occidental

y que una visión más descuidada sobre la concesión de derechos puede resultar confusa. En larga medida, hay una ideología neoliberal por detrás de la concesión de derechos que trata de acomodar a (mayoritariamente) hombres ricos, blancos y homosexuales al ya existente sistema occidental, capitalista, patriarcal y sexista. Sin embargo, las constantes denuncias de violencia, reivindicaciones y necesidad de actuación directa por parte de grupos activistas demuestra que esa asimilación es una estrategia económica que está lejos de tener representatividad substancial en la población LGTB (con los distintos grados de acuerdo con las distintas identidades en juego), y que conceptos como el de homonormatividad o de homonacionalismo se aplican antes a leyes, medidas o acciones políticas o de grandes corporaciones, con un fin masificador. Al final son mínimas las repercusiones de esas estrategias económicas y nacionalistas en la población en general, y menos en la población LGTB, ya que el foco de actuación sigue siendo la lucha contra adversidades diarias, ya sea por parte de colectivos más o menos radicales.

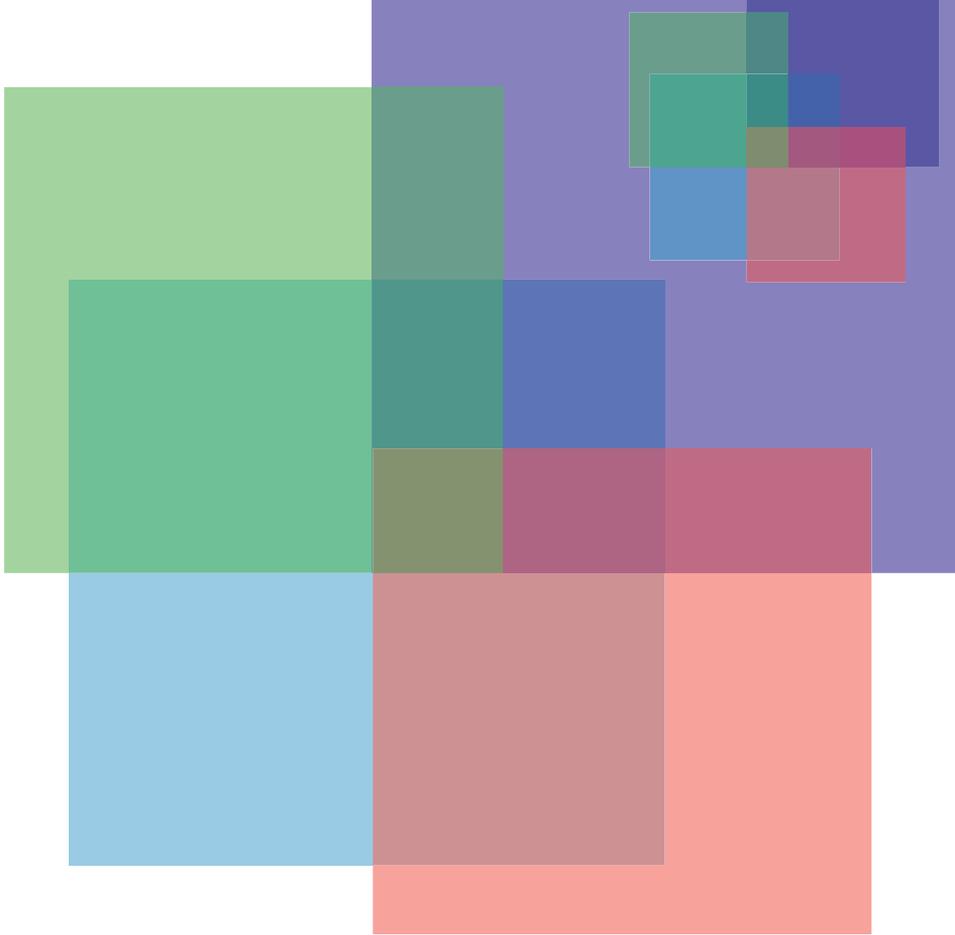
Las entrevistas a Mónica Redondo y Isabel Gómez, como representantes de grupos activistas muy distintos, son interesantes a este respecto. Gómez presentó una alianza entre una federación LGTB y un sindicato, lo cual me permite explorar el poder *queer* disruptivo de tener sindicatos que, al menos en el sur de Europa, son herederos de una izquierda conservadora, en cierta medida sexista y homófoba, y que trabajan para combatir la falta de protección de los trabajadores LGTB. Aún más significativos son los ejemplos dados por Redondo en lo que respecta al documental *Yes We Fuck!* y el poder corporal de un grupo de *femmes* que usan la jerga reivindicativa para el cambio jurídico y social.

Para finalizar, aunque la asimilación y/o el nacionalismo parezcan ser, en parte, la intención del cambio jurídico para dar cabida a las vidas de personas LGTB y *queer* y declarar sus derechos al menos oficialmente como «defendibles» en una sociedad marcada

por reglas heteronormativas, también parece que, desde una perspectiva histórica, la resistencia está jugando un papel importante con relación al cambio social y cultural y la subversión de esas mismas normas. Resistencias son, al final, un proceso continuo y, probablemente, eterno, ya que nuestros deseos siempre buscan nuevas reivindicaciones y nuevas formas de ser y de resistir.

## REFERENCIAS

- Campbell, Tom (2006), *Rights: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Douzinis, Costas (2007), *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Duggan, Lisa (2002), "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", in Russ Castronovo and Dana D. Nelson (eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 175–194.
- Moyn, Samuel (2014), "A Powerless Companion: Human Rights in the Age of Neoliberalism", *Law and Contemporary Problems*, 77(4), 147–169.
- Osborne, Raquel (2008), "Entre el rosa y el violeta. Lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles", in Raquel Platero (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*. Barcelona: Merlusina, 85–105.
- Phelan, Shane (1997), "The Shape of Queer: Assimilation and Articulation", *Women & Politics*, 18(2), 55–73. Doi: [https://doi.org/10.1300/J014v18n02\\_03](https://doi.org/10.1300/J014v18n02_03)
- Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822390442>
- Puar, Jasbir (2013), "Rethinking Homonationalism", *International Journal of Middle East Studies*, 45(2), 336–339. Doi: <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>
- Santos, Ana Cristina (2013), *Social Movements and Sexual Citizenship in Southern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Doi: <https://doi.org/10.1057/9781137296405>
- Trujillo Barbadillo, Gracia (2008), *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Barcelona and Madrid: Egales.
- Weiss, Margot D. (2008), "Gay Shame and BDSM Pride: Neoliberalism, Privacy, and Sexual Politics", *Radical History Review*, 100, 86–101. Doi: <https://doi.org/10.1215/01636545-2007-023>



## CAPÍTULO 5

# Crime ou dissidência? Notas sobre a criminalização do protesto no Brasil e em Espanha

*Luísa Acabado\**

## **Introdução**

Neste capítulo, defendo que a atual penalização legislativa do protesto social utiliza uma gramática de direitos humanos para justificar tentativas de normalização da disputa política. A ideia principal é expor algumas das principais características de duas iniciativas de Estado que restringem os direitos dos manifestantes, revelar as suas bases e prever os seus impactos. Realizo esta tentativa tendo em consideração a minha experiência pessoal como advogada criminal familiarizada com acusações e julgamentos conexos com o protesto.

Na primeira parte deste capítulo, irei explorar a ideia de um direito ao protesto na legislação internacional dos direitos humanos, enquadrando o conceito e tendo em consideração algumas das fragilidades mais relevantes da abordagem legislativa moderna ocidental aos direitos humanos, com base no exemplo concreto do direito ao protesto.

---

\* Doutoramento em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. *E-mail*: <luisa.catarina.acabado@gmail.com>

Na segunda parte, apresento, um ponto de vista crítico sobre dois casos que exemplificam recentes iniciativas legais que restringem os direitos dos manifestantes: (i) a alteração da legislação espanhola que regula os protestos, com incidência particular na Lei Orgânica de Proteção da Segurança Cidadã (LPSC); e (ii) a discussão brasileira conducente à promulgação da Lei 13.2060, de 16 de março de 2016, redefinindo o terrorismo.

O objetivo é expor estas iniciativas como exemplos da hegemonia dos direitos humanos como discurso para restringir os direitos humanos e apresentar as críticas desencadeadas por uma política *para* os direitos humanos (BAXI, 2005, p. xiv), apreciando algumas das reações mais relevantes já conhecidas.

Na terceira parte, irei alargar o enquadramento teórico do Estado Penal (WACQUANT, 1998) como *técnica de invisibilização de “problemas” sociais* de modo a perspectivar os exemplos acima mencionados enquanto tentativas de invisibilizar a disputa política controversa, tentativas essas escudadas pela “segurança” como política *de* direitos humanos (BAXI, 2005, p. xiv) e delineando os previsíveis impactos nas estratégias dos movimentos sociais.

## **1 O direito ao protesto na legislação internacional de direitos humanos**

Como método individual ou coletivo de expressar dissidência, o protesto envolve “formas não rotinizadas de afetar os processos políticos, sociais e culturais” (della PORTA; DIANI, 2006, p. 165).

Para efeitos do presente capítulo, considerarei “protesto” como a reunião de qualquer número de pessoas, independentemente das formas de organização ou autorização (abrangendo assim atividades espontâneas ou planejadas) e ainda do seu caráter pacífico ou eventualmente violento<sup>2</sup>. Esta noção inclui marchas, *sit-ins*, distribuição

---

<sup>2</sup> Cobrindo explicitamente reuniões que são inicialmente pacíficas, mas que subsequentemente envolvem atos de violência, incluindo atos de violência graves e diversificados

de panfletos, exibição de faixas ou qualquer tipo de *slogans*, bem como “ação direta disruptiva simbólica” (MEAD, 2010, p. 11) como, por exemplo, ocupações ou bloqueios<sup>3</sup>.

Mesmo sendo um pouco difícil traçar uma linha entre direito ao protesto ou “resistência” como ação popular de massas, que rejeita e desafia ideologias e estruturas do poder que sustentam o domínio ou a opressão (DOUZINAS, 2014, p. 86), e a chamada mudança sociopolítica radical revolucionária, este capítulo centra-se na dissidência política não revolucionária. Isto significa que, na presente análise, trato da capacidade de os indivíduos expressarem livremente a sua divergência política ou opinião na sociedade civil, não incluindo a divisão entre resistência e rebelião (DOUZINAS, 2014, p. 86) ou entre protesto e ação direta (MEAD, 2010, p. 11).

Os académicos costumam justificar a necessidade de proteger o direito ao protesto como medida de maturidade democrática, enfatizando a capacidade de participar em diferentes formas de protesto político como válvula de segurança no período de cinco anos entre eleições (MEAD, 2010, p. 1) ou como meio direto de permitir que ocorra participação democrática fora dos períodos eleitorais (FENWICK, 2002, p. 422). Tal como sublinham Verta Taylor e Nella Van Dyke (2004), a possibilidade de mobilizar repertórios criativos de ação de protesto é fundamental para permitir a participação de atores políticos não rotineiros.

A inibição ou a excessiva regulamentação do protesto indica uma tendência do Estado para ser repressivo quanto às liberdades civis.

Apesar de os instrumentos internacionais de direitos humanos não conterem uma disposição legal que estabeleça taxativamente

---

que colocam em risco a ordem pública (por exemplo, motins).

<sup>3</sup> Veja-se Fenwick (2002, p. 424) para uma extensa classificação do protesto desde a *persuasão pacífica à obstrução física forçada e à violência*, ou Tarrow (2011, p. 99) para uma classificação do repertório de conflito dos movimentos sociais entre *disrupção, violência e comportamento contido*.

o direito ao protesto, é comumente aceito que o direito ao protesto envolve o exercício de dois direitos intrinsecamente ligados — o direito à liberdade de expressão e o direito de reunião pacífica — que estão inscritos em todos os instrumentos de direitos humanos<sup>4</sup> e são habitualmente considerados pilares das sociedades democráticas. O direito à liberdade de expressão precede o direito de reunião pacífica<sup>5</sup>, e ambos têm raízes nas teorias modernas de *jus naturale* e na luta por liberdades pessoais nos séculos XVIII e XIX.

Realço que um olhar atento para o direito ao protesto, na encruzilhada entre os direitos de liberdade de expressão e reunião pacífica, permite ir além da abordagem tradicional, que caracteriza os direitos civis e políticos como individuais, mais fundamentais e fáceis de implementar e de definir do que os direitos econômicos, sociais e culturais e dependendo de uma mera inação sem custos.

Em primeiro lugar, a ação coletiva (como forma de expressar o protesto ou a dissidência) exemplifica uma interconexão entre os direitos individuais e os direitos coletivos. Em segundo lugar, o direito ao protesto não tem uma definição consistente que esteja a salvo de controvérsia. Em terceiro lugar, mesmo que seja suposto que os direitos civis e políticos sirvam, negativamente, para proteger os indivíduos de excessos do Estado; tal como nota Helen Fenwick (2002, p. 78), a liberdade de reunião poderá não ser assegurada por uma mera ausência de interferência por parte das autoridades públicas; os Estados poderão ter obrigações positivas de intervir

---

<sup>4</sup> Ver, respetivamente, artigos 19º e 20º da Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH), de 1948; 19.º e 21.º, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP), de 1966; 10º e 11º, da Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais (CEDH), de 1950; 13º e 15º, da Convenção Americana dos Direitos Humanos (CADH), de 1969; 9º e 11º, da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (CADHP), de 1981; 11º e 12º, da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (CD-FUE), de 2000.

<sup>5</sup> Ambos os direitos encontram-se na Primeira Emenda à Constituição dos EUA, de 1791. Antes disso, a Carta de Direitos da Inglaterra, de 1689, já tinha estabelecido o direito de “liberdade de expressão no Parlamento” e a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, afirmava especificamente a liberdade de expressão como um direito inalienável.

para evitar qualquer interferência com a liberdade de reunião. De outra perspectiva, tal como para os direitos econômico-sociais e culturais, são necessários recursos. Assegurar que as entidades estatais, funcionários públicos ou agentes da autoridade protegem a participação na vida política não está isento de custos, e os custos não podem ser aferidos apenas de forma direta (GALLIGAN; SANDLER, 2004, p. 35).

As notas anteriores contribuem para uma ideia geral de que os direitos políticos e civis não são uma agenda sistemática de “liberdade negativa” (BERLIN, 1969, p. 130; IGNATIEFF, 2001, p. 323).

Variações do conteúdo exato do direito ao protesto são claramente compreensíveis quando mencionamos algumas das restrições que costumam ser definidas para o seu exercício, como, por exemplo, a obrigatoriedade de informar ou obter uma autorização administrativa para marchar, manifestar ou reunir em locais públicos; a conformidade com restrições de horário ou percursos; a obediência a restrições impostas em termos de itinerários; o dever de respeitar, cooperar ou obedecer às forças de segurança; a obrigação de respeitar a ordem e assegurar o funcionamento normal de instituições ou serviços; a obediência a regras em termos de vestuário, tais como a interdição de máscaras ou artigos semelhantes a balaclavas, que escondem a identidade da pessoa.

E, mesmo que ambos os direitos chamados para consubstanciar o direito ao protesto admitam restrições legais necessárias à segurança nacional, à ordem pública, à moral ou saúde pública ou aos direitos e liberdades de terceiros (as chamadas “cláusulas de salvaguarda”<sup>6</sup>), é mais do que evidente que as respostas do Estado ao protesto violam, frequentemente, as exigências de legitimidade, proporcionalidade ou necessidade.

Para além da agenda de investigação de Steven Barkan (2006), que trata os procedimentos criminais advindos da dissidência

---

<sup>6</sup> Veja-se, por exemplo, o texto do n.º 3, dos artigos 19.º e 21.º, do PIDCP ou n.º 2 do artigo 10.º e n.º 2 do artigo 11.º, da CEDH.

política, os estudos sobre o policiamento do protesto, como, por exemplo, o trabalho de della Porta e Reiter (1998), são as análises mais comuns sobre as reações dos Estados à dissidência política. Numa perspectiva diferente, na próxima seção, proponho uma análise crítica sobre iniciativas legais que restringem os direitos dos manifestantes.

## **2 Contextualização das alterações legislativas espanhola e brasileira**

Considerando a tendência atual para a criminalização da ação coletiva e trivialização do estado de emergência (PEÑAFIEL, 2015),<sup>7</sup> existem inúmeros exemplos de reações estatais repressivas e ilegais ao protesto. Esta minha seleção baseou-se no fato de tanto as propostas de alteração legislativa espanhola e brasileira advirem dos poderes executivos que governam os países correspondentes,<sup>8</sup> quanto de terem dado azo a reações particularmente mediatizadas durante os últimos anos.

O conteúdo das alterações legislativas espanholas e brasileiras é claramente diferente. A iniciativa espanhola é uma intervenção alargada a várias leis, enquanto a brasileira é uma mera redefinição da noção de terrorismo, uma redefinição que também pode ser encontrada no “caso espanhol”. A principal semelhança é que ambas as iniciativas assentam num conceito de segurança como meio efetivo de combater ameaças à democracia e garantir o livre exercício dos direitos humanos.

Nenhuma destas iniciativas é definitiva ou imutável, e esta análise é necessariamente provisória e esquemática, uma vez que

---

<sup>7</sup> Peñafiel (2015) sublinha como o exercício do direito fundamental ao protesto é considerado uma ameaça à democracia através da análise de quatro tipos de legitimação da repressão de ações coletivas no Quebec, Chile, Equador e Venezuela.

<sup>8</sup> A Lei Orgânica Espanhola 4/2015, de 30 de março de 2015, sobre a Proteção da Segurança Cidadã, é resultado de uma proposta apresentada pelo Governo de Mariano Rajoy, e o projeto brasileiro foi apresentado por dois ministros do governo de Dilma Rousseff.

aborda desenvolvimentos legais e reações que ainda estão em curso e inacabadas<sup>9</sup>.

## 2.1 As leis da mordaza espanholas

As “*leyes mordaza*” espanholas<sup>10</sup> são um conjunto de alterações legislativas que têm vindo a ocorrer desde 2014 e que envolvem a regulamentação dos fornecedores de segurança privada, a reforma do código penal e da LPSC.

A Lei da Segurança Privada<sup>11</sup> segue uma tendência de privatização das atividades de segurança com base na crença de que a segurança enquanto *valor social* será reforçada através da partilha de competências com o setor privado<sup>12</sup>. A sua importância foi reforçada pelo fato de, um ano mais tarde, a reforma do código penal ter equiparado os profissionais de segurança privada aos funcionários públicos para efeitos de verificação de ofensas criminais contra as autoridades.

No que diz respeito à reforma do código penal<sup>13</sup>, três aspectos principais revelam o seu impacto no direito ao protesto. Em primeiro

---

<sup>9</sup> Ambas as reformas já foram aprovadas, mas poderão ser reformadas por um ulterior consenso parlamentar nesse sentido.

<sup>10</sup> A expressão é utilizada indiferenciadamente para nomear a totalidade da reforma ou a LPSC isoladamente.

<sup>11</sup> Lei 5/2014, de 5 de abril de 2014. Disponível em: <<https://www.boe.es/boe/dias/2014/04/05/pdfs/BOE-A-2014-3649.pdf>>.

<sup>12</sup> De acordo com o preâmbulo, “a segurança, entendida como pilar base da convivência exercida em regime de monopólio pelo poder público do Estado, tanto na sua vertente preventiva como investigativa, encontra na realização de atividades de segurança por outras instâncias sociais ou agentes privados uma oportunidade de reforço e uma forma de articular o reconhecimento da faculdade que assiste aos cidadãos de criar ou utilizar serviços privados de segurança com as razões profundas sobre as quais assenta o serviço público de segurança” (Espanha, 2014)

<sup>13</sup> A reforma é idealizada por duas leis de 30 de março de 2015: a Lei Orgânica 1/2015, que revê o Código Penal (disponível em: <<https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3439.pdf>>) e a Lei Orgânica 2/2015 (disponível em: <<https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3440.pdf>>), que altera a seção de ofensas terroristas.

lugar, existe uma alteração dos tipos legais de crime relacionados com ataques a autoridades públicas, resistência e desobediência. Estes crimes são ampliados para incluir a sua prática contra profissionais de segurança privada agindo sob supervisão de agentes da autoridade e alargados pela inclusão de um novo tipo de crime que pune a falta de respeito ou da consideração devida às autoridades<sup>14</sup>.

Para além disso, existe uma alteração na regulamentação da “desordem pública”. Por um lado, os elementos do tipo legal de crime são alterados para transformar a intenção específica de colocar em perigo a paz pública de elemento do tipo subjetivo em elemento do tipo objetivo<sup>15</sup> ampliando o âmbito da punição. Por outro lado, existe um novo tipo de crime que pune a invasão ou a ocupação das instalações de pessoas coletivas públicas ou privadas, causando distúrbios relevantes da paz pública ou da atividade regular da pessoa coletiva, e foram acrescentadas novas circunstâncias de qualificação para abranger os fatos cometidos durante uma manifestação ou reunião<sup>16</sup>.

Em terceiro lugar, durante o ano de 2015, o Código Penal espanhol foi também revisto de modo a incluir uma nova definição de terrorismo<sup>17</sup> que enfatiza a intenção dos perpetradores, estabelecendo que a prática de qualquer crime grave que afete os principais valores jurídicos será considerada terrorismo, quando realizado com o objetivo de: (1) derrubar a ordem constitucional, erradicar ou destabilizar severamente o funcionamento das instituições políticas ou estruturas econômicas do Estado; (2) perturbar gravemente a paz pública; (3) desestabilizar gravemente o funcionamento de

---

<sup>14</sup> Ver artigo 556, n.º 2, na redação da Lei Orgânica 1/2015.

<sup>15</sup> A nova redação do artigo 557 pune a perturbação da ordem pública independentemente da intenção específica de colocar em perigo a paz pública que era exigida anteriormente.

<sup>16</sup> Ver artigo 557 bis, terceiro subparágrafo na redação da Lei Orgânica 1/2015.

<sup>17</sup> O artigo 573 foi inspirado pela decisão quadro (2002/475/JHA) e respectiva alteração (2008/919/JHA) que define ofensas terroristas, e ainda ofensas relacionadas com grupos terroristas ou ofensas ligadas a atividades terroristas e define as regras para transposição em países da UE.

uma organização internacional; (4) provocar um estado de terror na população (ou parte dela).

A LPSC “tem por objeto a regulação de um conjunto plural e diversificado de atuações de natureza distinta orientada para a tutela da segurança cidadã através da proteção de pessoas e bens e a manutenção da tranquilidade dos cidadãos”<sup>18</sup>. O preâmbulo da lei apresenta a segurança cidadã como garantia para o livre exercício dos direitos e liberdades reconhecidos e protegidos pelas constituições democráticas e, portanto, como elemento essencial do Estado de direito. Regula a documentação e a identificação pessoal; os procedimentos para restauração e manutenção da segurança cidadã; os poderes da polícia administrativa e o regime sancionatório para determinadas categorias de infrações.

A categorização de ofensas administrativas diferencia entre infrações muito graves, graves e leves, descrevendo uma quantidade impressionante de ações que dão azo a uma coima automática,<sup>19</sup> caso não sejam investigadas autonomamente em procedimento criminal (o procedimento administrativo é então subsidiário relativamente aos procedimentos criminais). Para mostrar o potencial de repressão do protesto inscrito na LPSC, irei descrever os comportamentos mais relevantes classificados como infrações nos parágrafos seguintes.

Uma das quatro infrações mais graves descritas no artigo 35º contempla a promoção ou organização de reuniões ou manifestações não comunicadas ou proibidas ou em instalações de serviços básicos ou nas suas proximidades, e ainda a introdução nessas mesmas instalações, no caso de haver perigo para a vida ou para a integridade física das pessoas.

---

<sup>18</sup> Ver artigo 1 da Lei Orgânica 4/2015, disponível em: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3442.pdf>.

<sup>19</sup> As infrações serão sancionadas de acordo com a classificação com multas no montante de 30.001 a 600.000 euros (muito graves); 601 a 30.000 euros (graves) e 100 a 600 euros (leves).

O artigo 36º categoriza 23 infrações graves. No seio delas, pelo menos dez têm impacto relevante no protesto: perturbação da segurança cidadã em eventos públicos (n.º 1); perturbação grave da segurança cidadã durante reuniões ou manifestações em frente a instituições políticas (n.º 2); causar desordem em ruas, espaços públicos ou instalações quando se ocasione uma alteração grave da segurança cidadã (n.º 3); obstrução ao exercício legítimo de funções públicas (por parte de autoridades, funcionários públicos e entidades estatutárias) (n.º 4); desobediência ou resistência à autoridade ou agentes em exercício de funções (n.º 6); recusa a terminar reuniões ou manifestações quando legitimamente pedido pelas autoridades (n.º 7); perturbação de uma reunião ou manifestação (n.º 8); introdução em instalações de serviços públicos causando perturbações no seu funcionamento (n.º 9); falta de cooperação com as forças e entidades de segurança do Estado na investigação de ofensas ou na prevenção de perturbações da segurança cidadã (n.º 15); e ainda a utilização não autorizada de imagens ou dados pessoais ou profissionais de autoridades ou membros das forças de segurança do Estado, pondo em perigo a sua segurança pessoal ou familiar (n.º 23).

Finalmente, das dezessete infrações leves definidas no artigo 37.º da LPSC, pelo menos seis visam protestos: reunião em locais de circulação pública ou manifestação ilegal (n.º 1); incumprimento das restrições impostas à circulação pedonal ou aos itinerários durante atos públicos, reuniões ou manifestações que provoquem alterações ligeiras (n.º 3); falta de respeito ou consideração para com membros das forças e corpos de segurança (n.º 4<sup>20</sup>); ocupação ou permanência em qualquer imóvel contra vontade do proprietário ou arrendatário e ainda a ocupação de estrada

---

<sup>20</sup> Um entre vários exemplos anedóticos desta infração em particular é o da multa que foi aplicada a um camionista/caminhoneiro por ter chamado “colega” a um agente da polícia. Disponível em: <<http://www.diariosur.es/malaga-capital/201508/05/mordaza-multa-euros-camionero-20150805184222.html>>. Acesso em: 30 dez. 2015.

(n.º 7); subir a edifícios ou monumentos sem autorização (n.º 14); remoção de vedações ou quaisquer outros elementos utilizados para estabelecer perímetros de segurança (n.º 15).

O fato de as infrações serem automaticamente punidas com sanções administrativas significa que não existe controle judicial a menos que haja a suspeita de ter sido cometida uma ofensa criminal<sup>21</sup>, estabelecendo-se aquilo que Garcia (2015, p. 171) apelida de direito penal administrativo do inimigo. A lei ainda estabelece a criação de um registo central de infrações contra a segurança cidadã que permitirá um controle da reincidência<sup>22</sup> introduzindo a ideia de uma base de dados para infrações administrativas.

O caráter altamente controverso da reforma emerge do seu texto, e as reações alicerçadas no conteúdo dos direitos à liberdade de expressão e de reunião pacífica foram rápidas a aparecer.

As reações não judiciais reuniram uma vasta gama de atores institucionais<sup>23</sup> e não institucionais<sup>24</sup> defendendo que a reforma dissuade de forma problemática a liberdade de expressão e reunião pacífica devido a uma utilização excessiva de sanções administrativas, juntamente com a utilização de conceitos ambíguos e difusos e a proibição da utilização de imagens de autoridades públicas.

---

<sup>21</sup> Nesse caso, o procedimento administrativo irá ser suspenso até que a decisão criminal seja tomada e continuará ulteriormente.

<sup>22</sup> A reincidência é uma das circunstâncias agravantes juntamente com a utilização de violência, ameaça ou intimidação ou realização de atividades com cara tapada, evitando a identificação (ver artigo 33 da LPSC).

<sup>23</sup> As leis da mordaza espanholas foram objeto de comentários críticos partilhados pelo Relator Especial das NU relativamente aos direitos de liberdade de reunião e associação pacífica, o Comissário do Conselho Europeu para os Direitos Humanos e a Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos.

<sup>24</sup> Uma das iniciativas mais criativas foi uma manifestação com hologramas.

Judicialmente, estão pendentes duas<sup>25</sup> ações com base na inconstitucionalidade<sup>26</sup>, no Tribunal Constitucional Espanhol e, ao nível regional, foi enviada uma queixa para o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (TEDH), defendendo que o artigo 36.23 da LPSC viola o direito à liberdade de expressão.

## 2.2. A (re)definição brasileira do “terrorismo”

A Lei 13.260, de 16 de março de 2016, é uma emenda à lei de 2013 sobre organizações criminosas<sup>27</sup>, estabelecendo que a lei será aplicável a organizações terroristas e propondo uma definição de organização terrorista.

A exposição de motivos da proposta legislativa (PLC 101/2015) (BRASIL, 2015) mencionava que “as organizações terroristas são uma das maiores ameaças aos direitos humanos e ao reforço da democracia”, um cenário que deverá compelir o Brasil a beneficiar debates mundiais e criar uma lei para proteger os indivíduos.

As organizações terroristas são definidas como aquelas

cujos atos executivos e preparatórios ocorrem por razões de ideologia, política, xenofobia, discriminação ou prejuízo com base na raça, cor, etnia, religião ou gênero com o objetivo de provocar terror expondo pessoas, propriedade, segurança ou colocando em perigo a paz pública. (Brasil, 2015)

---

<sup>25</sup> O Parlamento da Catalunha instaurou uma ação de inconstitucionalidade contra os artigos 35º/1; 36º/1/2/8/23 e 37.7 da LPSC, e outra ação foi instaurada por mais de 50 membros do Parlamento contra os artigos 36º/23 e 37º/1/3 e 7 da LPSC.

<sup>26</sup> Tal como acontece com outras constituições nacionais, o artigo 102º da Constituição Espanhola de 1978 (Espanha, 1978) fornece um estatuto especial ao DIDH estabelecendo que “as normas relativas aos direitos e liberdades básicas que são reconhecidas pela Constituição deverão ser interpretadas em conformidade com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e os tratados e acordos internacionais sobre essas questões ratificados pela Espanha”.

<sup>27</sup> A Lei n.º 12.850, de 2 de agosto de 2013, que define organização criminosa e dispõe sobre a investigação criminal, os meios de obtenção da prova, infrações penais correlatas e o procedimento criminal. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2013/lei/12850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/12850.htm)>.

Uma das primeiras redações da PLC 101/2015 (*idem*) definiu o terrorismo como “prática por um ou mais indivíduos [de um conjunto de ações tipificadas] inspirados por razões políticas ou ideológicas”. Assim, a principal inovação é uma tentativa de definir o conceito de organização terrorista, referindo-se a razões políticas e ideológicas como uma razão tipificada para a prática de atos de terrorismo.

Para compreender na íntegra o objetivo de restrição do protesto público, devemos ter em conta que o texto anterior do artigo já estabelecia que a lei era aplicável contra organizações internacionais terroristas, cujas ações ocorressem ou parecessem ter ocorrido em território brasileiro.

As primeiras reações à PLC 101/2015 foram tão fortes que foi acrescentado um parágrafo adicional, que exclui, explicitamente, a aplicação da lei a condutas individuais ou coletivas no âmbito de manifestações, movimentos sociais ou sindicatos. Ainda assim, a redação não é inquestionável e continua a ser controversa uma vez que a definição permite que muitas atividades, atualmente consideradas ilícitos criminais, sejam reclassificadas como terrorismo e abrange inúmeras formas de protesto público. As reações foram sentidas imediatamente. Uma das críticas feitas durante a discussão da proposta legislativa pode ser encontrada num manifesto de repúdio à iniciativa<sup>28</sup> que a apresenta como um passo atrás em termos de participação política, prevendo a sua utilização contra os movimentos sociais.

### **3 Políticas de direitos humanos?**

Mesmo que o conteúdo dos casos seja claramente diferente, uma leitura atenta do preâmbulo da LPSC e da carta explanatória

---

<sup>28</sup> O manifesto (disponível on-line em: <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Manifesto-de-repudio-a-tipificacao-do-terrorismo/4/34688>>) foi assinado por várias personalidades e mais de 90 associações.

que acompanha a proposta que deu azo à Lei 13.260, de 16 de março de 2016, reforça a ideia de que a universalização de um discurso de direitos humanos força os que se opõem, declarada ou dissimuladamente, ao cumprimento de um direito ao protesto a utilizar esse discurso. Tal como Santos (2014, p. 22) nota, “estamos a testemunhar o aumento da violação massiva de direitos humanos em nome de direitos humanos, à destruição da democracia em nome da democracia”.

Não há nada de novo na utilização dos direitos humanos como *gramática de governação* (BAXI, 2005, p. 15). A análise da multiplicidade de leituras permitida pelos conceitos e normas de direitos humanos é transversal ao trabalho de vários académicos. O trabalho de Upendra Baxi é particularmente importante no entendimento da dinâmica entre inclusão e exclusão nas práticas de direitos humanos.

Baxi (2005, p. xiv) — explorando a distinção entre a política de Estado *de* direitos humanos como meio de legitimação da governação e domínio e a política *para* os direitos humanos ou práticas do ativismo dos direitos humanos enquanto tradição dos oprimidos— reconhece que a função hegemônica da primeira consiste na criação de grupos de pessoas social e politicamente invisíveis (BAXI, 2005, p. 46). O seu argumento não é apenas histórico (explicando a transição do paradigma de direitos humanos moderno para o contemporâneo), mas também analítico, na direção da multiplicidade de ações agrupadas em torno da autoridade dos direitos humanos.

Considerando as diferentes formas concretas que um protesto pode assumir e prevendo as várias restrições a que poderá ser submetido de acordo com regulamentações tais como as exemplificadas, os direitos humanos assumem o papel de “significante flutuante” como algo que os atores políticos querem cooptar para a sua causa de modo a beneficiar do seu capital simbólico (DOUZINAS, 2000, p. 255).

Neste contexto, a penalização do protesto funciona como uma ferramenta de invisibilização. A possibilidade de ter cometido um ilícito administrativo ou criminal dilui a agência como dissidente ou protestante, etiquetando os seus atos como mera transgressão.

Aprofundando as características das políticas de aplicação da lei orientadas para os espoliados, Loïc Wacquant (2009, p. xxii) explora a ideia de que as leis de penalização servem como técnica para invisibilização *de* “problemas sociais” e propõe uma tríplice utilidade para o aparelho penal (WACQUANT, 2008, p. 16; WACQUANT, 2009, p. 7). Considero que isto está integrado e redirecionado para o protesto pela LPSC quando (i) verga os recalitrantes à disciplina ideológica aumentando o custo da dissidência com multas que variam entre mil e seis mil euros; (ii) neutraliza os elementos disruptivos através dos imensos obstáculos impostos em qualquer iniciativa; e (iii) reafirma a autoridade do Estado na vida diária através de conceitos vagos de “ordem”, “risco de dano” ou “respeito”.

Como uma tentativa impressionante de invisibilizar a dissidência, as leis acima mencionadas são escudadas por uma ideia de “segurança” como política *de* direitos humanos (BAXI, 2005, p. xiv).

Refletindo sobre a viragem punitiva de um Estado neodarwinista contra categorias de pessoas espoliadas nos EUA, Wacquant (2009, p. 243) considera-a não como uma resposta ao crescimento do crime e da violência, mas sim como uma estratégia para impor um regime com base em trabalho assalariado dessocializado. O Estado Penal de Wacquant encontra as suas premissas no crescimento do neoliberalismo, impondo um “direito à segurança” que encontra consagração na necessidade de manter uma performance de força sentida por um Estado progressivamente esvaziado das suas funções econômicas e sociais (WACQUANT, 2009). A sua análise compreende a expansão penal como um componente base na remodelação da autoridade pública veiculada por um discurso

alarmista e mesmo catastrófico sobre “insegurança” (WACQUANT, 2009, p. 2).

Compreendendo a “segurança” como um conceito amplo cada vez mais invocado em questões não militares, como, por exemplo, política e assuntos internos (PEOPLES, 2010), os acadêmicos reforçam a sua performatividade. Tal como defendido por Buzan (1998, p. 26), “num discurso de segurança, uma questão é dramatizada e apresentada como uma questão de prioridade suprema, assim através da sua identificação como segurança, um agente defende a necessidade e o direito de a tratar através de meios extraordinários”.

A introdução da segurança como garantia para o livre exercício dos direitos fundamentais e, conseqüentemente, como elemento essencial do Estado de direito como indicado na LPSC, ou a apresentação das organizações terroristas como uma grande ameaça aos direitos humanos a ocorrer na Lei 13.260, de 16 de março de 2016, desempenham esse papel através do binarismo “liberdade *versus* segurança”.

Na mesma linha, enquanto se refere à legislação antiterrorista promulgada após as Resoluções do Conselho de Segurança da ONU adotadas depois do 11 de setembro, Santos (2007, p. 7) *menciona um estado de exceção coexistindo com a regularidade constitucional que* “esvazia de conteúdo político e civil os direitos e garantias constitucionais básicas”.

Esta “tendência de securitização” é transversal a ambos os exemplos. Por um lado, as *leis da mordaza* espanholas, para além de alargarem as tarefas de segurança para atores privados e ampliam crimes relacionados com desobediência e “desordem pública”, têm na LPSC um importante exemplo da prevalência ideológica da “segurança” sobre a liberdade de expressão e reunião pacífica (GARCIA, 2015, p. 171). Por outro lado, a versão que deu azo à Lei 13.260, de 16 de março de 2016, incluiu razões ideológicas numa

definição de terrorismo com o objetivo de prevenir ameaças aos direitos humanos e de reforçar a democracia.

De uma perspectiva diferente, o protesto e a dissidência são invisibilizados através do impulso penal também porque este mutila as potencialidades de intervenção reduzindo os repertórios de ação. Ao perspectivar atos legítimos de dissidência política como *ameaça à segurança geral*, estas iniciativas poderão produzir o que Donatella della Porta e Mario Diani (2006, p. 247) chamam de normalização de protesto como “política normal”, permitindo a estigmatização e repressão de formas “não civilizadas” de disputa política pela polícia.

## **Comentários finais**

Este capítulo tem como objetivo expandir a noção de um direito de protesto questionando a sua utilidade para os que pretendem expressar publicamente a dissidência política e para os que querem regulamentar e restringir o ativismo político. Independentemente de estar solidamente alicerçado entre o direito à liberdade de expressão e o direito de reunião pacífica, as variações sobre o conteúdo exato do direito ao protesto tornam-no uma presa fácil.

Utilizei duas propostas legislativas localizadas na Espanha e no Brasil para explorar a utilização de uma gramática de direitos humanos para justificar, por um lado, a regulamentação restritiva do protesto através da penalização de condutas mediante amplificação de conceitos criminais e recurso à lei criminal administrativa e, por outro lado, a tendência de securitização. Com base nestas iniciativas legislativas, defendo que, ao invés de uma contradição entre o discurso de direitos humanos e práticas autoritárias impostas por viragens securitárias, a penalização contemporânea do protesto social alimenta-se do próprio discurso dos direitos humanos, utilizando-o para a normalização da política contenciosa. Tomando em consideração algumas das principais características, como,

por exemplo, a extensão das atividades de segurança a privados; a reformulação de crimes contra a autoridade pública; a redefinição de “terrorismo” em premissas ideológicas ou a criação de um vasto leque de sanções administrativas isento de prévio controle judicial, as duas tendências mais importantes que realço são a penalização e a securitização.

Tal como indiquei, as iniciativas legislativas na regulação do protesto na Espanha e a discussão brasileira conducente à definição de terrorismo pela Lei 13.260, de 16 de março de 2016, são exemplos interessantes da hegemonia dos direitos humanos enquanto discurso que tanto restringe, como protege os direitos humanos. Configuram uma abordagem muito restritiva do Estado ao protesto, ameaçando as potencialidades da intervenção política de atores políticos não rotineiros.

Se, por um lado, as dinâmicas da securitização que permitem apelar a uma penalização extraordinária teriam muito mais dificuldades de sucesso se não realizassem a performance de proteção dos direitos humanos; por outro lado, outros atores que desafiam tais reformas invocam o conteúdo substantivo dos direitos humanos para sustentar as suas exigências.

As tentativas em curso para desafiar as iniciativas legais que abordei baseiam-se no conteúdo da liberdade de expressão e de reunião pacífica e revelam que estas iniciativas são passos atrás em termos de participação política.

## REFERÊNCIAS

BARKAN, Steven E. Criminal Prosecution and the Legal Control of Protest. **Mobilization: an international journal**, v. 11, n. 1, p. 181-195, 2006.

BAXI, Upendra. **The Future of Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BAXI, Upendra. Politics of Reading Human Rights: inclusion and exclusion within the production of human rights. In: MECKLED-GARCÍA, Saladin; ÇALI, Basak (Org.). **The Legalization of Human Rights: multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law**. New York: Routledge, 2006. p. 182-200.

BERLIN, Isaiah. **Four Essays on Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BUZAN, Barry; WÆVER, Ole; de WILDE, Jaap. **Security: a new framework for analysis**. London: Lynne Rienner, 1998.

della PORTA, Donatella; REITER, Herbert (Org.). **Policing Protest: the control of mass demonstrations in western democracies**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998.

della PORTA, Donatella; DIANI, Mario. **Social Movements: an introduction**. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2006.

DOUZINAS, Costa. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000.

DOUZINAS, Costa. Philosophy and the Right to Resistance. In: DOUZINAS, Costa; GEARTY, Conor (Org.). **The Meanings of Rights: the philosophy and social theory of human rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 85-105.  
Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139227124.008>>.  
Acesso em: 9 fev. 2016.

FENWICK, Helen. **Civil Liberties and Human Rights**. London: Cavendish Publishing, 2002.

GALLIGAN, Denis; SANDLER, Deborah. Implementing Human Rights. In: HALLIDAY, Simon; SCHMIDT, Patrick (Org.). **Human Rights Brought Home: socio-legal perspectives of human rights in the national context**. Oxford: Hart Publishing, 2004. p. 23-55.

GARCIA, David B. La Criminalización de la Protesta: ¿un nuevo reto para los derechos humanos? In: GARCIA, David B. (Org.). **Defender a quien Defiende Leyes Mordaza y Criminalización de la Protesta en el Estado Español**. Barcelona: Icaria, 2015. p. 169-212.

IGNATIEFF, Michael. **Human Rights as Politics and Idolatry**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

MEAD, David. **The New Law of Peaceful Protest: rights and regulation in the human rights act era**. Oxford: Hart Publishing, 2010.

PEÑAFIEL, Ricardo. La Criminalisation de la Participation Citoyenne par des Conceptions Consensualistes des Démocraties Participatives. **Revue québécoise de droit international**, Hors-série, p. 247-271, mar. 2015. Disponível em: <<https://www.sqdi.org/fr/la-criminalisation-de-la-participation-citoyenne-par-des-conceptions-consensualistes-de-la-democratie-participative/>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

PEOPLES, Columba; VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. **Critical Security Studies: an introduction**. London: Routledge, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Beyond Abyssal Thinking: from global lines to ecologies of knowledges. **Review (Fernand Braudel Center)**, v. 30, n. 1, p. 45-89, 2007. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40241677>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South. Justice against epistemicide**. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2014.

TARROW, Sidney George. **Power in Movement: social movements and contentious politics**. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511973529>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

TAYLOR, Verta; VAN DYKE, Nella. Get up, Stand up: tactical repertoires of social movements. In: SNOW, David; SOULE, Sarah; KRIESI, Hanspeter (Org.). **The Blackwell Companion to Social Movements**. Oxford: Blackwell, 2004. p. 262-293. Disponível em: <<https://doi.org/10.1002/9780470999103.ch12>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

WACQUANT, Loïc. La Tentation Pénale en Europe. **Actes de la recherche en sciences sociales**, v. 124, n. 1, p. 7-26, 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.3406/arss.1998.3260>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

\_\_\_\_\_. Ordering Insecurity: social polarization and the punitive upsurge. **Radical Philosophy Review**, v. 11, n. 1, p. 1-19, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.5840/radphilrev20081112>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

\_\_\_\_\_. **Punishing the Poor: the neoliberal government of social insecurity**. Durham, NC: Duke University Press, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/9780822392255>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

### **Legislação:**

ESPAÑA. Constitución Española. BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978, páginas 29313 a 29424 <https://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf> <https://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf> Acesso em: 2 abr. 2017

ESPAÑA. Ley 5/2014, de 4 de abril, de Seguridad Privada. BOE núm. 83, de 5 de abril de 2014, páginas 28975 a 29024. Disponível em: <https://www.boe.es/boe/dias/2014/04/05/pdfs/BOE-A-2014-3649.pdf> Acesso em: 2 abr. 2017.

ESPAÑA. Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. BOE núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27061 a 27176. Disponível em: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3439.pdf> Acesso em: 2 abr. 2017.

ESPAÑA. Ley Orgánica 2/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, en materia de delitos de terrorismo. BOE núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27177 a 27185. Disponível em: <http://boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3440.pdf> Acesso em: 2 abr. 2017.

ESPAÑA. Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. BOE núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27216 a 27243. Disponível em: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3442.pdf> Acesso em: 2 abr. 2017.

BRASIL. Lei nº 13.260, de 16 de Março de 2016. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista; e altera as Leis nos 7.960, de 21 de dezembro de 1989, e 12.850, de 2 de agosto de 2013. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2013/lei/l12850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12850.htm) Acesso em: 2 abr. 2017.

BRASIL. Projeto de Lei da Câmara nº 101, de 2015. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista; e altera as Leis nºs 7.960, de 21 de dezembro de 1989, e 12.850, de 2 de agosto de 2013. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/122772> Acesso em: 2 abr. 2017.



## CAPÍTULO 6

# Dançando na corda bamba da humanidade: o Fascinante Paradoxo dos Direitos Queer

*Mara Pieri\**

## **Introdução**

Nos últimos anos, várias organizações e nações têm reconhecido a importância dos direitos ligados à orientação sexual e à identidade de gênero. No entanto, as lutas que os ativistas travaram para ver esses direitos reconhecidos diziam, sobretudo, respeito a reivindicações específicas consideradas representativas de todas as pessoas LGBT no mundo, tais como a proteção contra a discriminação, o direito ao casamento e os direitos a formar família.

Não é de admirar que as pessoas *queer* não tenham participado da festa: quanto mais direitos LGBT eram incluídos no projeto global de direitos humanos, mais as reivindicações *queer* eram entendidas como vozes radicais e marginais. Michael Warner (1993) abre o seu esclarecedor livro *Fear of a queer planet* com uma pergunta: o que querem as pessoas *queer*? No âmbito do debate sobre os direitos humanos, poderíamos redefinir esta pergunta: o que reivindicam as pessoas *queer*? O que reivindicam é diferente daquilo que se reconhece como direitos LGBT? É possível imaginar um encontro entre o sistema global de direitos humanos e os direitos *queer*?

---

\* Doutoramento em Direitos Humanos na Sociedade Contemporânea, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. *E-mail*: <marapieri@ces.uc.pt>.

Além disso, as teorias *queer* têm algo a acrescentar às perspectivas contra-hegemônicas sobre os direitos humanos?

O objetivo deste capítulo é explorar as áreas de debate abertas por estas questões, particularmente as fascinantes e complexas contradições que o conceito de *direitos queer* abarca. Na primeira parte, vou analisar o surgimento do debate sobre direitos *queer* no discurso contemporâneo dos direitos humanos. Considerando a contradição como ponto de partida epistemológico, referir-me-ei a direitos *queer* como figuração e como conceito para analisar três paradoxos. Por fim, defenderei que as características paradoxais dos direitos *queer* representam uma perspectiva contra-hegemônica dos direitos humanos, dado que trazem à tona os pressupostos normativos nos quais o discurso sobre os direitos humanos se baseia.

## 1 Direitos *queer* como paradoxo

O primeiro passo necessário para analisar esta questão é ter consciência que o termo *queer* tem sido objeto de vários mal-entendidos, diversas manipulações e utilizações descuidadas. Apesar de ter ganho visibilidade e responsabilidade no âmbito das Ciências Sociais, a sua característica radical perdeu-se na tradução e *queer* acabou por se tornar num substituto útil, apelativo e descontraído da menos atraente sigla LGBT. Tal como é frequente noutras disciplinas, também no contexto dos direitos humanos não é raro encontrar *queer* como termo geral que inclui gays, lésbicas, bissexuais, transgênero e identidades não conformes (prestando-se às mais diversas interpretações). Consequentemente, a primeira etapa é tomar consciência que os direitos queer não são *direitos LGBT*, nem *direitos sexuais* na generalidade; tampouco são as sobras dos direitos LGBT ou o que fica por discutir depois de uma grande quantidade de direitos sexuais terem sido definidos e reconhecidos. O termo *queer* é utilizado aqui como referência a práticas e não a identidades, a epistemologias e não a objetos: é utilizado como

perspectiva que parte de uma linha de desvio com o objetivo de ler as redes hegemônicas (AHMED, 2006). Neste sentido, está relacionado com uma permanente desidentificação, uma abordagem desconstrutiva comprometida com a impossibilidade da inclusividade e a relutância em ater-se a termos fixos.

A discussão dos *direitos queer* não se limita a questionar se e como é possível pensá-los como figuração política fecunda; ao fazê-lo, lança também luz sobre algumas das contradições, linhas abissais (SANTOS, 2007) e fraturas que caracterizam o discurso hegemônico dos direitos humanos enquanto discurso enraizado numa perspectiva neoliberal, capitalista e ocidentalizada.

Contudo, como observam Sabsay (2013) e Thoreson (2011), as próprias perspectivas *queer* nasceram num contexto ocidentalizado: assim, temos de analisar os direitos humanos reconhecendo a compreensão hegemônica de *queer*, admitindo que o que é *queer* num sítio, noutro pode ser tudo menos *queer* ou pode até ser normativo. *Queer* é considerado aqui como um significante flutuante: tal como demonstra o surgimento do homonacionalismo (PUAR, 2007) e do liberalismo *queer* (ENG; HALBERSTAM; ESTEBAN MUÑOZ, 2005), o perigo da reificação de uma abordagem *queer* universal pode estar patente em diferentes contextos.

No entanto, o carácter flutuante do termo *queer*, que tem sido considerado tanto uma marca da falta de fiabilidade como um sinal de posicionamento epistemológico, não deve provocar sobressalto. Com efeito, no discurso contra-hegemônico sobre os direitos humanos, o conceito de *humano/a* também foi reconhecido como significante flutuante. Como sublinha Douzinas (2007), o significado de *humano/a* está de tal modo enraizado em discursos históricos, socioeconômicos e políticos que se tornou um significante vazio: à medida que o seu enorme capital simbólico cresce, aumenta também a probabilidade de ser reivindicado ou derrotado por elementos muito diferentes.

Por conseguinte, a combinação de dois significantes flutuantes passa a ser uma perspectiva desencadeadora: não só com o objetivo de ler ligações específicas entre direitos humanos e política *queer*, mas também para compreender a dinâmica global da política e do poder.

Um debate sobre direitos *queer* abre, assim, espaço a uma perspectiva interseccional, antinormativa e crítica dentro dos direitos humanos: uma perspectiva que parte da sexualidade e do gênero para abranger várias questões. Como refere Warner (1993, p. xii),

cada pessoa que chega ao entendimento de si própria enquanto *queer* sabe, de uma forma ou de outra, que a sua estigmatização está associada ao sexo, à família, a noções de liberdade individual, ao Estado, ao discurso público, ao consumo e ao desejo, à natureza e à cultura, à maturação, à política reprodutiva, a fantasias raciais e nacionais, à identidade de classe, à verdade e à confiança, à censura, à vida íntima e à apresentação social, à violência e ao terror, aos cuidados de saúde e a profundas normas culturais sobre a sustentação do corpo.

Por conseguinte, a política *queer* não é apenas uma questão de sexualidade. Tal como as teorias feministas abriram um incomensurável campo de produção quando descentralizaram a questão das mulheres a favor de análises mais abrangentes das relações sociais e de poder através do gênero (SABSAY, 2013), *queer* funciona como uma lente através da qual é possível ter uma compreensão mais ampla, mais profunda das relações sociais e de poder: uma maneira de analisar o *dado* e enquadrar o *escolhido* (WARNER, 1993).

Neste enquadramento, pode-se incluir na definição de direitos *queer* reivindicações e vozes que desafiam especificamente entendimentos da sexualidade, como o debate sobre as relações não monogâmicas (KLESSE, 2014), as famílias baseadas na amizade, no cuidado ou na escolha (GOLDBERG; ALLEN, 2013), as sexualidades e as deficiências (McRUER, 2006), narrativas *genderqueer*/agênero

(HALBERSTAM, 2012). Estes são apenas alguns exemplos de um variado corpo de conhecimento, em crescimento, relativamente às perspectivas *queer*.

Porém, para a presente discussão, centrar-me-ei em particular sobre os *direitos queer* enquanto figuração ou conceito maleável, a fim de explorar a sua viabilidade eficaz na prática política. Assim, opto por começar pelo potencial imaginário do conceito, uma vez que explorar as suas contradições pode levar-nos a uma melhor compreensão das contradições reais. Dada esta premissa, parece ser evidente que os *direitos queer* podem constituir um paradoxo: o carácter fluido, antinormativo da epistemologia *queer* parece não ter possibilidade de integrar a consistência normativa dos direitos humanos. No entanto, é precisamente neste paradoxo que vamos encontrar as mais interessantes ideias para debate. Na literatura da Grécia antiga, um paradoxo é algo que vai *contra* (παρά) a *opinião comum* (δόξα) e que, inesperadamente, se torna verídico ou útil à compreensão da condição humana. Baseia-se numa tensão potencialmente negativa que se revela estranhamente positiva sem, no entanto, perder os seus elementos contraditórios: embora um paradoxo não tenha um final feliz, não provoca o apocalipse. O paradoxo constitui uma poderosa ferramenta de análise das contradições nucleares do projeto de direitos humanos e da crítica da *doxa*, desafiando os discursos hegemónicos.

O paradoxo dos direitos *queer* pode ser analisado através da lente de tensões internas que emergem a partir de diferentes perspectivas. Para tal, o significado original da expressão latina *versus* representa uma ajuda válida, pois representa, de fato, a direção reciprocamente oposta de dois elementos um em face ao outro, uma contraposição entre duas partes que se encontram em desacordo apenas na ação do encontro. Neste sentido, utilizarei a expressão *versus* para explorar três aspectos paradoxais dos direitos *queer*.

## 2 *Queer versus humano/a*

No seu poema “Mi derecho a ser un monstruo”, a transativista e artista argentina Susy Shock (2011, p. 23) afirma:

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo.  
Ni varón ni mujer.  
Ni XXY ni H2O.  
[...] Mi derecho a explorarme,  
a reinventarme.  
Hacer de mi mutar mi noble ejercicio<sup>1</sup>.

No poema, Susy Shock (2011) defende o seu direito a ser anormal e livre para explorar as suas identidades fora da normalidade: o direito a ser reconhecida no seu *nobre ejercicio* de desfazer categorias e de andar na corda bamba da identidade e da mistura de papéis.

Se, por um lado, o poema propõe um claro discurso sobre direitos, por outro, fala sobre a monstruosidade da normatividade, sobre a violência escondida no processo de categorização de identidades. Efetivamente, as perspectivas *queer* alimentam uma forma de alteridade que está plasmada na origem da própria palavra: *queer* resulta da reapropriação de um insulto, um processo de renomeação positiva e uma vontade de transformar a opressão em libertação (HALBERSTAM, 2011). Recordam e prestam homenagem à história da opressão de todos aqueles sujeitos que, em diferentes tempos e lugares, viram negada a sua humanidade por causa da sua identidade *escolhida*, que foram rotulados de bestas, animais, aberrações, monstros ou identificados pelo que Gopinath (apud ENG; HALBERSTAM; ESTEBAN MUÑOZ, 2005, p. 8) define como “impuros, inautênticos e não-reprodutivos”.

---

<sup>1</sup> “Eu reivindico o meu direito a ser um monstro./ nem homem nem mulher./ nem XXY nem H2O. / [...] o meu direito de me explorar, / de me reinventar. / Fazer do meu mudar o meu nobre ejercicio” (SHOCK, 2011, p. 23, tradução nossa).

Como Butler (2009) faz notar, para aceder aos direitos humanos, é necessário o reconhecimento prévio de que se é humano dentro de certos limites. É precisamente este tipo de humanidade que é muitas vezes negado aos sujeitos *queer*. Na política *queer*, é também uma característica distintiva assumida como marca de orgulho. Ao longo dos tempos, estudiosos como Mario Mieli (1977), Michel Foucault (1976) e Judith Halberstam (1995), em conjunto com artistas e ativistas, desafiaram a ideia de humanidade como representação de uma ideia concreta de normalidade.

Ser humano significa poder mover-se dentro de um sistema de poder, ser reconhecido como sujeito passivo num determinado papel: o reconhecimento e a subsequente atribuição da humanidade estão garantidos, se não se realizarem linhas desviantes. Como Butler (2009, p. 141) afirma, “um sujeito emerge através de um processo de aviltamento, abandonando as dimensões de si próprio que não estejam em conformidade com os números discretos produzidos pela norma do sujeito humano”. A recusa deste processo leva o indivíduo a ser reconhecido como um fantasma, um monstro: uma condição de sub-humanidade, parte de uma atribuição mais complexa da dinâmica do poder. Dentro da mesma lógica, se, por um lado, o discurso normativo dos direitos humanos parte de uma alegação universal de igualdade de humanidade para todos os sujeitos vivos, está, por outro lado, a regular o tipo de humanidade que deve ser atribuída e que sujeitos são assim dignos de ser reconhecidos como seres humanos. Quando se trata de sujeitos *queer*, então, não é apenas uma questão de lhes ser atribuído um certo reconhecimento da humanidade (ou seja, uma certa proteção através de direitos humanos), mas também uma questão de que tipo de humanidade é necessária. Este discurso é orientado para uma concepção natural de humanidade, que a considera uma característica objetiva: assim, sempre que os sujeitos *queer* se focam na perturbação da normalidade, estão, na verdade, a agir contra esta mesma ideia de humanidade (BEGER, 2004; THORESON, 2011).

Não é de surpreender que imagens como “ser contranatura”, “agir de forma grotesca” ou “ter relações sexuais como animais” sejam empregues nas arenas políticas pelos defensores de uma concepção de humanidade natural e heteronormativa relativamente àqueles que não seguem os papéis convencionais.

Um primeiro aspecto paradoxal está, assim, radicado no lado *humano* dos *direitos humanos*. Reconhecer sujeitos *queer* como sujeitos de direitos significa reconhecer a sua ligação às práticas que estão enraizadas num tipo de âmbito *para além do humano*: a pós-humanidade, a monstrosidade, os ciborgues (HARAWAY, 1991) ou qualquer outra forma de diferenciação do conceito normativo de o que é um ser humano e o que torna uma vida vivível são, então, uma reação e uma contraposição ao tipo de humanidade presente no projeto de direitos humanos. Este evidente contraste revela a discutibilidade do tema da humanidade e da sua atribuição, que não se podem tomar como dados assumidos, nem esperar que sejam significativas em toda a parte e para todos: a afirmação universal de que “somos todos humanos/as” mostra as suas brechas quando confrontada com aqueles que se desviam das normas.

### **3 *Queer versus normal***

Um segundo paradoxo diz respeito a um aspecto epistemológico: “os direitos humanos consistem no estabelecimento de determinados limites normativos; queer, a ser algo, é antinormativo” (LANGLOIS, 2014, p. 3). Não há dúvida de que a utilização de conceitos e enquadramentos dos direitos humanos cria uma ligação inevitável a um aspecto normativo, mesmo se colocado criticamente: a tensão dos direitos humanos “implica um verdadeiro desejo de lei” (de GENOVA, 2010, p. 117). Inicialmente, os direitos humanos foram concebidos e definidos dentro de um quadro heteronormativo: uma “matriz heterossexual” (BUTLER, 2000) em que os fatos estabelecidos eram concepções *neoliberais*

*de privacidade, casamento, gênero, união e família natural.* Mais tarde, os conceitos de orientação sexual e identidade de gênero tornaram-se normalizados e reduzidos a um conjunto de determinadas manifestações, fixados numa grade, num modelo inteligível do gênero e da divisão binária em heterossexual/homossexual (WAITES, 2009). Com ou sem vontade de ser incluídos, os sujeitos *queer* veem-se desenquadrados neste contexto.

O processo de normalização deste modelo desenvolve-se a par do surgimento de “epistemologias particulares quanto ao sexo, sexualidade e subjetividade sexual” (THORESON, 2011, p. 16), que resulta da inclusão dos direitos sexuais no projeto global de direitos humanos. Com o objetivo de reconhecer e definir os alvos de proteção, criam-se regras e definições e anulam-se ambiguidades para que se identifiquem claramente quem são os sujeitos sexuais dos direitos. Quando a política sexual entra no mundo dos direitos humanos, é necessária uma reconceituação de todo o quadro institucional, jurídico e político que trabalhe para regulamentar e colocar em prática os direitos. Isto também leva à criação de “um padrão normativo, com o qual se espera que os seres humanos se identifiquem e envolvam, que assimilem e apoiem ou, no ‘caso marginal’, contra o qual reajam” (LANGLOIS, 2014).

O reconhecimento de direitos sexuais como direitos humanos, portanto, está nitidamente “limitado aos que estão dispostos a definirem-se a si próprios segundo estas categorias limitadas” (KOLLMAN; WAITES, 2009, p. 13). Como resultado, o quadro é articulado de tal modo que limita certas reivindicações em prol de outras, expressas de maneira fixa e determinada; além disso, estabelece como e quem pode aceder à condição de “Outro/a sexual” (SABSAY, 2013). Quando a sexualidade se reduz a um conjunto rígido de modos, sem ligação a outras esferas da vida ou à possibilidade de mudança, mistura e subversão destes mesmos modos, torna-se uma categoria ontológica. Mais: reproduz um modelo nascido no Norte Global, cultural e historicamente ligado

a concepções ocidentais (MASSAD, 2007). O reconhecimento de liberdades (relativas) a alas específicas da grande comunidade LGBT tem um preço: quem não está em conformidade com o modelo de lésbicas públicas, gay monogâmico, transexual FtM ou *queer* liberal ocidental, é silenciado e esquecido. Novamente, as experiências *queer* permanecem desenquadradas, e a abordagem epistemológica do Norte Global à sexualidade é imposta como modelo universal.

Em busca de um conceito mais inclusivo, alguns autores propuseram que se utilizasse uma definição mais ampla de *direitos sexuais* em vez de LGBT (DRUCKER, 2000; ALTMAN, 2001; SAIZ, 2004); outros avançaram a possibilidade de transgênero ou *queers* não conformes reivindicarem *direitos humanos* em geral, em vez de direitos específicos ligados à sua identidade (CURRAH; JUANG; MINTER, 2006). Na realidade, estas tentativas parecem insuficientes para transformar o processo nuclear da produção do conceito naturalizado de sujeitos sexuais: a base de produção de vítimas, sujeitos e portadores de direitos necessita de ser contestada e totalmente reenquadrada para criar uma mudança significativa no discurso dominante sobre direitos humanos.

Os sujeitos *queer* são, então, chamados a enfrentar um duplo desafio. Por um lado, o aparelho regulamentar e normativo dos direitos humanos, que universaliza uma epistemologia específica da sexualidade: uma concepção que afirma que “os direitos gay são direitos humanos e que os direitos humanos são direitos gay” dentro de um quadro que exclui alguns sujeitos da arena política. Por outro lado, encontra-se a tendência de normalização dos movimentos LGBT: ao usurpar a agenda política *queer* (BURKE; BERNSTEIN, 2014), encorajam ativamente a epistemologia dos direitos humanos dominantes sem questionar os seus princípios fundadores. Em vez de estarem “no lado certo da história”, os sujeitos *queer* parecem estar “no lado errado do império” (LIND, 2014).

O paradoxo normativo/antinormativo faz pensar se é possível contestar a base normativa dos direitos humanos a partir de perspectivas *queer* sem dismantelar totalmente os seus fundamentos, a fim de se compreender com mais profundidade o alinhamento entre direitos e reconhecimento e para passar de “estarem desenquadrados” a serem os que “perturbam o belo quadro” (AHMED, 2006).

#### 4 *Queer versus* Estado-nação

Num capítulo, em *American Homo: community and perversity*, Jeffrey Escoffier e Allan Berubè (1998, p. 203) fotografaram o surgimento de uma nova geração de jovens zangados, críticos e escandalosos diante de um grande desafio: “reunir pessoas a quem fizeram sentir-se perversas, estranhas, esquisitas, marginalizadas, diferentes e desviantes e afirmar a similaridade, definindo uma identidade comum nas margens”. Esta *similaridade diferente* ou *diferença semelhante* estava contida na expressão paradoxal *nação queer*. Lutaram por uma promessa política: tornar *queer* as nações a partir de dentro, dismantelar a orientação sexual e a identidade de gênero como questão de Estado e contestar a política de assimilação que não pôs em causa o quadro heterocêntrico em que se baseou. Na verdade, o que aconteceu foi precisamente o contrário: em vez de tornar as nações *queer*, os Estados-nação apropriaram-se de questões *queer* específicas e absorveram-nas em narrativas nacionalistas (SABSAY, 2012). Assim, de *nação queer* abriram-se duas frentes polêmicas, sobretudo na última década. Em primeiro lugar, como os Estados-nação detêm um grande poder na definição de cidadania e na promoção de soluções assimilacionistas para os sujeitos sexuais, espera-se que a política *queer* seja *versus* a nação. Em segundo, a tensão com o Estado-nação trouxe uma tensão *versus* os direitos LGBT quando empregues como parte de narrativas nacionalistas, que Puar (2007) apelida de *homonacionalismo*.

Os Estados-nação e a sua soberania são efetivamente um dos locais normativos em que os direitos humanos são postos em prática: no contexto neoliberal, são o braço operacional da política global em que ocorrem as declarações, as convenções se tornam normativas e a legislação define os padrões de humanidade.

Portanto, se os Estados-nação oferecem o quadro prático para os processos normativos contidos no paradoxo epistemológico de “*queer versus normal*”, também funcionam como zona de conforto que abraça, pelo menos, algumas reivindicações LGBT. Através de um processo de assimilação, os “direitos de gays e lésbicas são reconstituídos como um tipo de políticas reacionárias (identitárias) de consequências nacionais e globais” (ENG; HALBERSTAM; ESTEBAN MUÑOZ, 2005, p. 4).

Como Wendy Brown (2000, p. 231) sublinha, os direitos humanos são empregues como resultado de uma construção de poder discursivo, pelo que eles “quase sempre servem de atenuação — mas não de resolução — de poderes subordinantes”. Num contexto global, os direitos LGBT ou a compreensão particular dos direitos sexuais são tidos como universais, naturais e objetivos; em contextos nacionais, tornam-se particulares, normativos e exclusivos. Como consequência, o objetivo de proteger o/a *Outro/a sexual lesado/a* resulta de processos internos de fatores políticos, históricos e sociais, bem como de epistemologias sexuais específicas utilizadas como forma de controle sobre o corpo. Além disso, nos países ocidentais, onde realmente tem havido um importante reconhecimento dos direitos LGBT em contextos nacionais, o chamado avanço nos direitos LGBT foi transformado num marcador de modernidade. Este argumento é utilizado como uma nova forma de Orientalismo, em que países modernos celebram a diversidade sexual dentro de uma autonarrativa de liberdade e reclamam a necessidade de se proteger a si e aos seus cidadãos dos brutais países que não tratam bem as suas mulheres e os seus homossexuais (RAO, 2014): o nível de proteção em relação a determinados direitos LGBT vem definir

a capacidade de as nações estarem alinhadas no caminho progressivo para uma liberdade sempre em expansão. Paradoxalmente, então, os discursos sobre cidadania sexual tornam-se funcionais para oposições binárias entre nós/eles ou elas, modernidade/subdesenvolvimento, liberdade/opressão.

Por conseguinte, a inclusão de direitos LGBT no sistema dos direitos humanos produziu uma distorção que resultou no reforço do controle nacional sobre o corpo e a identidade: incentivados pela promessa de reconhecimento, visibilidade e inclusão, muitos movimentos e organizações LGBT cruzaram com alegria e confiança o portão das leis nacionais; ao fazê-lo, vieram, de fato, dar apoio a projetos nacionais assimilacionistas e acabaram por criar uma forma de *liberalismo queer* (ENG; HALBERSTAM; ESTEBAN MUÑOZ, 2005).

Contudo, parece ser equívoco considerar a relação entre a política *queer* e o Estado-nação como uma mera questão de direitos sexuais: o homonacionalismo, o liberalismo *queer* e a política assimilacionista LGBT representam “um retorno do colonial ou um retorno do colonizado” (SANTOS, 2007, p. 6), que afeta os sujeitos *queer*, *in primis*, mas também os/as cidadã(o)s do Norte e do Sul Global.

Com base nestas premissas, não é nada fácil descortinar possibilidades de debate sobre direitos *queer* sem um debate sobre a estrita ligação entre o sistema global de direitos humanos e a soberania dos Estados-nação. As reivindicações *queer* funcionam como papel de tornassol, demonstrando as contradições entre a alegada universalidade dos direitos humanos e as políticas de desigualdade, opressão e exclusão veiculadas em nome da liberdade. O conceito de direitos *queer* pretende ultrapassar largamente o quadro do Estado-nação. Isto constitui um paradoxo político: se os direitos são entendidos como meios para os Estados-nação estabelecerem novas práticas de controle e regulação dos corpos e das existências, há muitas provas de que mesmo *queer* e *direitos* são palavras que produzem deslocação, desorientação e confusão em nível político e epistemológico. É exatamente neste efeito desestabilizador que podemos encontrar o

poder fecundo do paradoxo. Tendo em mente que “podem incluir desorientação, sem desorientação legislativa como política” (AHMED, 2006, p. 158), a política *queer* pode hoje representar uma perspectiva contra-hegemônica radical sobre os direitos humanos.

## 5 Dançar no paradoxo

O conceito de *direitos queer* tem sido discutido através dos seus paradoxos, o que depois origina outras contradições e levanta questões históricas, políticas e epistemológicas. Sem dúvida, então, não se trata de uma figuração estéril: por muito contraditório e estranho que seja, na verdade dá espaço a que o debate prossiga.

Uma das questões que permanecem em aberto para desenvolvimento futuro é a real viabilidade política dos direitos *queer* num contexto de direitos humanos: os paradoxos analisados parecem sugerir que esta viabilidade é impossível. Neste sentido, o conceito pode representar um fracasso. No entanto, se *queer* é também a arte do fracasso — embora alegre (HALBERSTAM, 2011) —, então o debate sobre direitos *queer* satisfaz plenamente a expectativa de revelar o ininteligível e incompatível, apesar de não definir categorias rígidas que o capturem. É então nas fraturas, nos interstícios controversos, nos cantos sombrios do debate, que se podem encontrar os traços mais úteis para encontrar o caminho para políticas *queer*.

Em primeiro lugar, os direitos *queer* como uma figuração funcionam como pontos desencadeantes que revelam as contradições e desigualdades embutidas na compreensão neoliberal dos direitos humanos, mostrando como o (neo)colonialismo, o nacionalismo, o capitalismo, o patriarcado e a homofobia trabalham numa cadeia comum de criação de desigualdades de poder. A este respeito, questionar o sistema de direitos humanos a partir de uma perspectiva *queer* significa assumir uma postura contra-hegemônica: uma possível resposta à busca de conceitos e instrumentos capazes de combater as linhas abissais sem as reproduzir (SANTOS, 2007).

Em segundo lugar, um debate sobre direitos *queer* adquire mais significado quando atinge uma perspectiva interdisciplinar: ou seja, os direitos *queer* nem devem ser tema apenas dos estudiosos *queer*, nem, naturalmente, ser vistos como o único contributo dos estudiosos *queer* para uma abordagem crítica aos direitos humanos. Tanto Weber (2014) como Langlois (2014), por exemplo, questionam a aparente ausência de teorias *queer* nos estudos das Relações Internacionais; o mesmo afirma Lind (2014), denunciando a estrutura heterossexual que ainda relega as abordagens *queer* a uma voz pouco fiável, dado que a política social não tinha nada a ver com a política internacional. Pelo contrário, os direitos *queer* representam um paradoxo fecundo que pode servir o objetivo de ampliar, aprofundar e explorar questões sobre direitos humanos e, em geral, as conexões entre política transnacional, nacional e local, política de fronteiras e de intimidades.

Em terceiro, uma abordagem *queer* aos direitos humanos pode criar ligações a uma compreensão intersetorial das estruturas sociais, em que as questões focais não residam em indivíduos singulares detentores de direitos individuais, mas em sujeitos que se posicionam dentro de uma rede de direitos diferentes ao mesmo tempo em que alteram as suas posições de acordo com os diferentes poderes associados a esses papéis. Desenvolvimentos recentes em estudos *queer* apresentaram contribuições interessantes sobre a intersetorialidade como ponto de vista epistemológico (ENG; HALBERSTAM; ESTEBAN MUÑOZ, 2005; AHMED, 2006). No discurso dos direitos humanos, é muitas vezes difícil compreender uma visão interseccional, basicamente porque “é raro encontrar as lesões do racismo, do sexismo, da homofobia e da pobreza alojados nos mesmos cantos da lei” (BROWN, 2000, p. 236). Uma perspectiva intersetorial dos direitos *queer* pode abrir interessantes campos de investigação sobre o que se pode designar por *direitos intersetoriais* ou *direitos dos sujeitos intersetoriais*: a capacidade de compreender

os sujeitos como portadores de vários posicionamentos e direitos, de acordo com as suas próprias especificidades (BROWN, 2012).

Torna-se claro que o debate que apresentei até aqui nunca pode resultar numa formulação de um conjunto de direitos *queer*, tais como o direito ao casamento, que se tornou uma via definida para os movimentos LGBT dominantes. Pelo contrário, os direitos *queer* têm grande potencial enquanto servirem o propósito de evidenciarem as formas de exclusão dentro do sistema global de direitos humanos. Como instrumento transitório, são úteis para compreender as ligações contemporâneas em nível local, nacional e global. Como os termos *queer*, *humano/a* e *direitos* devem ser profundamente discutidos e desmontados nos seus vieses, a sua principal vantagem pode ser exatamente a sua friabilidade. Neste sentido, é particularmente pertinente/importante observar o trabalho de ativistas e movimentos que se dedicaram ao desafio da política *queer* a partir de um nível local e levando-a a redes transnacionais de redefinição coletiva intersetorial dos espaços e dos temas da política *queer*. Estes movimentos lidam com reivindicações *queer* tanto em nível local como em nível transnacional, propondo políticas *queer* que têm a ver com os direitos sem os reificar. Nesta perspectiva, representam exemplos de uma possível ligação entre um debate teórico sobre direitos *queer* e uma prática política daí emergente.

Em conclusão, o carácter paradoxal dos direitos *queer* exortam-nos a dançar numa pista em constante rompimento, mas temos de reconhecer que as ruínas que estas fissuras deixam criam, na verdade, espaços para perspectivas inesperadas das fraturas, pois nunca cessam a sua ação de se mover umas contra as outras para reforçar a sua tensão de oposição. O reconhecimento de que os conceitos *humano/a* e *direitos* são tão contestáveis como *queer* cria um grande potencial. Uma perspectiva *queer* sobre direitos humanos deve efetivamente começar a incluir o carácter flutuante de conceitos que constituem a realidade: no fundo, para transformar a variância *humana* numa nobre prática.

## REFERÊNCIAS

AHMED, Sara. **Queer Phenomenology**: orientations, objects, others. Durham, NC: Duke University Press, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/9780822388074>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

ALTMAN, Dennis. **Global Sex**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

BALIBAR, Étienne. **Politics and the Other Scene**. London: Verso, 2002.

BEGER, Nicole J. **Tensions in the Struggle for Sexual Minority Rights in Europe**: que(e)rying political practices. Manchester: Manchester University Press, 2004.

BROWN, Michael. Gender and Sexuality I: intersectional anxieties. **Progress in Human Geography**, v. 36, n. 4, p. 541-550, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0309132511420973>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

BROWN, Wendy. Suffering Rights as Paradoxes. **Constellations**, v. 7, n. 2, p. 208-229, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/1467-8675.00183>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

BURKE, Mary C.; BERNSTEIN, Mary. How the Right Usurped the Queer Agenda: frame co-optation in political discourse. **Sociological Forum**, v. 29, n. 4, p. 830-850, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/socf.12122>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

BUTLER, Judith. **Antigone's Claim**: kinship between life and death. New York: Columbia University Press, 2000.

BUTLER, Judith. **Frames of War**: when is life grievable? London: Verso, 2009.

CURRAH, Paisley; JUANG, Richard M.; MINTER, Shannon.

**Transgender Rights.** Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006.

de GENOVA, Nicholas. The Queer Politics of Migration: reflections on “illegality” and “incorrigibility”. **Studies in Social Justice**, v. 4, n. 2, p. 101-126, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.26522/ssj.v4i2.997>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

DOUZINAS, Costas. The Many Faces of Humanitarianism. **Parrhesia Journal**, v. 2, p. 1-28, 2007.

DRUCKER, Peter. **Different Rainbows.** London: Gay Men’s Press, 2000.

DUGGAN, Lisa. **The Twilight of Equality?** The attack on democracy. Boston: Beacon Press, 2003.

ENG, David L.; HALBERSTAM, Judith; ESTEBAN MUÑOZ, José. What’s Queer about Queer Studies Now? **Social Text**, v. 23, n. 3-4, p. 84-85, 2005. Disponível em: <[http://socialtext.dukejournals.org/content/23/3-4\\_84-85.toc](http://socialtext.dukejournals.org/content/23/3-4_84-85.toc)>. Acesso em: 10 fev. 2017.

ESCOFFIER, Jeffrey; BERUBÈ, Allan. **American Homo Community and Perversity.** Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité.** Paris: Gallimard, 1976.

GOLDBERG, Abbie E.; ALLEN, Katherine R. **LGBT-Parent Families:** innovations in research and implications for practice. New York: Springer, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-1-4614-4556-2>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

HALBERSTAM, Judith. **Skin Shows:** gothic horror and the technology of monsters. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

HALBERSTAM, Judith. **The Queer Art of Failure.** Durham, NC: Duke University Press, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/9780822394358>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

HALBERSTAM, Judith. **Gaga Feminism: sex, gender, and the end of normal**. Boston: Beacon Press, 2012.

HARAWAY, Donna Jeanne. **Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991.

KLESSE, Christian. Polyamory: intimate practice, identity or sexual orientation? **Sexualities**, v. 17, n. 1-2, p. 81-99, 2014.

KOLLMAN, Kelly; WAITES, Matthew. The Global Politics of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Human Rights: an introduction. **Contemporary Politics**, v. 15, n. 1, p. 1-17, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/13569770802674188>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

LANGLOIS, Anthony J. **Tracing the Threads: queer IR and human rights**. 2014. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2014/10/26/tracing-the-threads-queer-ir-and-human-rights/>>. Acesso em: 16 dez. 2015.

LIND, Amy. “Out” in International Relations: why queer visibility matters. **International Studies Review**, v. 16, n. 4, p. 601-604, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/misr.12184>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

MASSAD, Joseph A. **Desiring Arabs**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

McRUER, Robert. **Crip Theory Cultural Signs of Queerness and Disability**. New York: New York University Press, 2006.

MIELI, Mario. **Elementi di Critica Omosessuale**. Torino: G. Einaudi, 1977.

PETCHESKY, Rosalind P. The Language of “Sexual Minorities” and the Politics of Identity: a position paper. **Reproductive Health Matters**, v. 17, n. 33, p. 105-110, 2009. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(09\)33431-X](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(09)33431-X)>. Acesso em: 10 fev. 2017.

PUAR, Jasbir K. **Terrorist Assemblages**: homonationalism in queer times. Durham, NC: Duke University Press, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/9780822390442>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

RAO, Rahul. Queer Questions. **International Feminist Journal of Politics**, v. 16, n. 2, p. 199-217, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/14616742.2014.901817>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

SABSAY, Leticia. The Emergence of the Other Sexual Citizen: orientalism and the modernisation of sexuality. **Citizenship Studies**, v. 16, n. 5-6, p. 605-623, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/13621025.2012.698484>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

SABSAY, Leticia. Queering the Politics of Global Sexual Rights? **Studies in Ethnicity and Nationalism**, v. 13, n. 1, p. 80-90, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/sena.12019>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

SAIZ, Ignacio. Bracketing Sexuality: human rights and sexual orientation: a decade of development and denial at the UN. **Health and Human Rights**, v. 7, n. 2, p. 48-80, 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/4065348>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Beyond Abyssal Thinking: from global lines to ecologies of knowledges. **Review (Fernand Braudel Center)**, v. 30, n. 1, p. 45-89, 2007. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40241677>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

SHOCK, Susy. **Poemario Trans Pirado**. Buenos Aires: Nuevos Tiempos, 2011.

THORESON, Ryan R. The Queer Paradox of LGBTI Human Rights. **Inter Alia, a Journal of Queer Studies**, v. 6, p. 1-27, 2011.

WAITES, Matthew. Critique of “Sexual Orientation” and “Gender Identity” in Human Rights Discourse: global queer politics beyond the Yogyakarta Principles. **Contemporary Politics**, v. 15, n. 1, p. 137-156, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/13569770802709604>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

WARNER, Michael. **Fear of a Queer Planet**: queer politics and social theory. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.

WEBER, Cynthia. Why Is There No Queer International Theory? **European Journal of International Relations**, v. 21, n. 1, p. 27-51, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/1354066114524236>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

WILKINSON, Cai; LANGLOIS, Anthony J. Special Issue: not such an international human rights norm? Local resistance to lesbian, gay, bisexual, and transgender rights — preliminary comments. **Journal of Human Rights**, v. 13, n. 3, p. 249-255, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/14754835.2014.931218>>. Acesso em: 10 fev. 2017.



# CAPÍTULO 7

# Dominando a dignidade humana: Da (des) construção e legitimidade da racionalidade neoliberal

*Mónica Soares\**

O domínio normativo do homo economicus em todas as esferas significa que não existem motivações, esforços ou aspirações que não sejam económicos, que não há humanidade para além da “mera vida”. O neoliberalismo é a racionalidade através da qual o capitalismo finalmente engole a humanidade — não só pelos seus mecanismos de comoditização obrigatória e de expansão lucrativa, mas também através da sua forma de valoração.

Wendy Brown (2015, p. x)

## **Introdução**

O neoliberalismo tem sido alvo de discussão por vários autores e autoras com perspectivas distintas, mas relacionadas, que vão desde concepções que pretendem debater a história das teorias políticas, filosofias e fundamentos ideológicos neoliberais (HARVEY, 2005; HOWARD; KING, 2008); passando pelas políticas económicas e práticas de engenharia financeira (MIROWSKI,

---

\* Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra; Centro de Estudos em Desenvolvimento Humano (CEDH), Universidade Católica Portuguesa. *E-mail*: monicasoares@ces.uc.pt

2013; ZABKOWICZ; CZECH, 2015 (informação verbal<sup>1</sup>)); até às implicações sociais (WACQUANT, 2001, 2009) que podem estar contidas na noção de neoliberalismo. Como é um termo multifacetado e subversivo, frequentemente usado num sentido pejorativo, a designação de neoliberalismo não torna o seu enquadramento analítico mais consistente, claro e articulado. Com efeito, a sua existência específica é discutível, já que alguns autores e autoras rejeitam o termo ou preferem não o definir (CHOSSUDOVSKY, 2003; SATZ, 2010; WOLIN, 2008), mesmo quando fazem contestações semelhantes às elaboradas por críticos que se *autoidentificam* como neoliberais. Por um lado, o que as perspectivas anteriores tendem a traduzir são as várias contribuições que se centram e debatem diferentes *fragmentos* do que podemos chamar racionalidade neoliberal<sup>2</sup>. Neste capítulo, estas perspectivas serão utilizadas para retratar e apresentar uma análise mais abrangente dos fundamentos do neoliberalismo.

Por outro lado, a sua natureza pouco nítida e irregular é a marca distintiva da racionalidade neoliberal, uma peculiaridade

---

<sup>1</sup> Zabkowicz e Czech discutiram o tema na comunicação “Capitalism, Market Economy and Democratic State: the matrix of interests in the global financialized economy” durante a Fessud Annual Conference, em Lisboa, em outubro de 2015.

<sup>2</sup> Neste capítulo, o conceito de neoliberalismo é muitas vezes substituído por *racionalidade neoliberal*, pois este termo engloba o foco do neoliberalismo enquanto esquema cognitivo (isto é, um modo de raciocínio) ou enquanto matriz narrativa, de acordo com uma perspectiva fenomenológica. Não faz parte do âmbito deste capítulo discutir as diferenças entre estas perspectivas e metáforas em particular, usadas em diversas (ainda que fragmentadas) contribuições, que veem o neoliberalismo como uma racionalidade e/ou como um enquadramento discursivo (para uma análise mais detalhada, consulte-se Anderson (2015)). Ainda assim, é necessário reconhecer o caráter distinto das perspectivas que se baseiam nas metáforas de “raciocínio” e “discursividade”, uma vez que traduzem duas formas epistemológicas diferentes e irreduzíveis de entender a subjetividade e a experiência de vida. Em termos gerais, o raciocínio está tradicionalmente associado a termos tais como “processos cognitivos”, “esquemas de pensamento” e outras metáforas do processamento de informação. A discursividade está mais associada a termos como estruturas de significado, discursos e significação-subjetificação, assim como semelhantes metáforas construtivistas. Exceto quando impedido pelas contribuições anteriores de autores e autoras específicas, este trabalho favorece uma análise baseada na discursividade, como exemplifica o conceito de *roaming* fenomenológico.

que pode explicar, até determinado ponto, a dificuldade em definir e materializar o neoliberalismo. Como irei argumentar mais tarde, este caráter invisível e volátil é um elemento central e poderoso desta racionalidade, que lhe concede o poder necessário para criar e universalizar um modelo de raciocínio ou discursividade normativa<sup>3</sup> que é constantemente e ecleticamente reformulado de formas específicas em cada contexto (ANDERSON, 2015; BRENNER, PECK; THEODORE, 2010; PECK, 2010; ONG, 2006, 2007)<sup>4</sup>. Por outras palavras, as políticas, as práticas, as ideologias e os efeitos atribuídos ao neoliberalismo podem ser múltiplos — estes podem mesmo entrar em contradição com as filosofias políticas convencionais e originalmente associadas a este último — porque assumem diferentes formatos consoante o contexto em que são alicerçados. Ao mesmo tempo, um denominador comum pode ser identificado: a obediência a um paradigma de mercado que é capaz de criar e reforçar subjetividades específicas e regimes de verdade que determinam o que pode ser enunciado e inteligível. Ao pretender tornar-se um regime de verdade revolucionário, omnipresente e internacionalmente dominante, a racionalidade neoliberal enfrenta o desafio de fomentar uma racionalidade de mercado que governe dentro de mundos intermináveis.

Seguindo esta linha de raciocínio, o meu argumento neste capítulo é que a racionalidade neoliberal está a modificar e a dominar (pelo menos, desde uma perspectiva do Norte Global) as visões contemporâneas da dignidade humana ao sublinhar e disseminar gradualmente um modelo sutil e imitador da lógica de mercado,

---

<sup>3</sup> Cf. Brown (2006, 2015) e Foucault (2008).

<sup>4</sup> É de notar que mesmo a racionalidade pode sofrer mudanças ao longo do tempo, tal como demonstrado pela transição de uma economia produtiva para uma economia cada vez mais financializada (BROWN, 2015). Para além disso, outros autores e autoras têm recentemente sublinhado a natureza impura, incompleta e híbrida do neoliberalismo, ao propor conceptualizações como *o neoliberalismo enquanto tecnologia móvel* (cf. ONG, 2006, 2007), *coabitação* (CLARKE, 2008) ou *neoliberalização* (cf. BRENNER, PECK; THEODORE, 2010; HARVEY, 2005; PECK, 2010). Por diferentes razões, clarificarei e regressarei a estas concepções mais tarde.

que visa lidar com o sofrimento humano e com problemas sociais. Neste modelo, os direitos servem para fornecer os níveis mínimos necessários para entrar em diferentes mercados. Do mesmo modo, os direitos humanos também podem ser desenvolvidos como *negócios*, e “cuidar dos outros” é uma responsabilidade social corporativa graças ao valor de mercado acrescido. No entanto, este modelo vai mais longe do que as práticas institucionais; é fundado e ecoado em vários microdiscursos cotidianos sempre que uma concepção afunilada do que é um ser humano digno é aceite e acomodada por diferentes sujeitos enquanto vivem de acordo com as instituições, ideologias e sistemas de poder que se dirigem pela racionalidade neoliberal. Para terminar este capítulo, enfatizo brevemente a importância da psicologia da libertação como enquadramento para desconstruir a racionalidade neoliberal.

## **1 Neoliberalismos e histórias para contar: uma medicina econômica? Uma viagem inesperada e errática?**

Historicamente, o neoliberalismo não é uma mera redescoberta das filosofias e economias liberais clássicas, geralmente caracterizadas pelo individualismo, pela naturalização dos mercados, pela contratação voluntária, pela intervenção mínima do Estado e do Estado de direito (HOWARD; KING, 2008). Geralmente, considera-se que teve início em meados dos anos 1970, em países como os Estados Unidos, o Reino Unido e o Chile, após ter passado por um período de contenção em termos de mercantilização e comoditização através de várias disposições regulatórias em nível global e nacional (*e.g.*, o sistema de Bretton Woods, sistemas de previdência social) (BRENNER, PECK; THEODORE, 2010; HARVEY, 2005). Contudo, um olhar mais atento ao pensamento neoliberal revela que este foi um dos principais projetos do Norte Global desde os anos 20 do século passado:

Têm existido formas identificáveis de pensamento neoliberal (que até se autoidentificam explicitamente como tal) dos dois lados do Atlântico desde, pelo menos, os anos 20, com o ordoliberalismo na Alemanha, a reconstrução da economia austríaca e a primeira «Escola de Chicago» em torno de Henry Simons [...]. É preciso relembrar que estas jogadas contrárias tiveram lugar num terreno ideológico quase implacavelmente hostil [...], a sua viagem das margens até à corrente principal não foi guiada por uma fórmula mágica secreta ou por um esquema bem estabelecido; o seu percurso zigzagueante foi improvisado e, na maioria das vezes, possibilitado por crises. Espantosamente, o seu sucesso enquanto projeto ideológico reflete a sua profunda natureza contratante, enquanto combinação entre dogmatismo e adaptabilidade, intenções estratégicas e exploração oportunista, princípios e hipocrisia (PECK, 2010, p. 10).

No início, os proponentes neoliberais não tinham em mente um projeto expansionista; na verdade, era um *projeto contra-hegemônico* e embrionário que habitava nas margens. Todavia, o neoliberalismo tem crescido em nível mundial de forma oportunista, emergindo em diversas condições geopolíticas e geoeconômicas como reação a diferentes fracassos e problemas (BRENNER, PECK; THEODORE, 2010), e habitualmente fomentado através de políticas externas reguladas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial (BM) (CHOSSUDOVSKY, 2003). Uma vez que se tem tornado progressivamente numa norma econômica hegemônica e discípula da lógica de mercado, o neoliberalismo cimentou uma economia mundial manifestamente interligada, cheia de promessas, mas também de dissonâncias, inconsistências e traições.

Em economia política, o neoliberalismo tende a se distinguir por proclamar a eficiência dos mercados<sup>5</sup> na medida em que soluções impulsionadas pelo mercado salvaguardam as liberdades individuais (HARVEY, 2005). Praticamente, tudo pode ser mercantilizado

---

<sup>5</sup> Apoiados por várias instituições sociais, os mercados podem definir-se como relações sociais e transações de determinados produtos, mercadorias ou bens. Importa distinguir mercados da economia de mercado. Esta última é uma abstração que se refere às ligações e à coordenação entre diferentes mercados no tempo e no espaço (SATZ, 2010).

ou comoditizado. Mesmo quando reconhecem eventuais falhas no mercado, os proponentes do neoliberalismo tendem a vê-las como danos colaterais (SATZ, 2010) ou como “falhas governáveis” (PECK, 2010). Por oposição às teorias liberais clássicas, o neoliberalismo não vê os mercados e a competição como áreas naturalizadas ou fixadas. Com efeito, o neoliberalismo tende a ser mal interpretado como um modelo que procura a desregulação; pelo contrário, trata-se de uma forma autocontraditória de regulação-na-negação (PECK, 2010). De modo a que possam ser operacionais, os mercados têm de ser definidos e limitados por forças reguladoras, como os Estados ou o Estado de direito. Em vez de restringir ou remover o poder dos mercados, as regulamentações nacionais e internacionais, legais e não legais, públicas e privadas, servem para preservá-los e reforçá-los. As disposições e procedimentos legais, os sistemas bancários e de impostos são mobilizados com diferentes propósitos, tais como jurisdição, resolução de conflitos ou organização de bens coletivos, como a educação e a justiça (SATZ, 2010).

Portanto, o neoliberalismo tem simultaneamente como alvo economias, Estados e o Estado de direito. Isenta de qualquer tipo de compromisso democrático, a soberania do Estado é repetidamente ameaçada pela racionalidade neoliberal e pelo seu código econômico de administração de recursos (BROWN, 2015). Este processo de afinilamento em relação às expectativas democráticas e regulatórias do Estado assenta mais no poder brando do que no poder duro (BROWN, 2015). Isto significa que as práticas e políticas impulsionadas pelos mercados não são por eles impostas, mas sim disciplinadas. Recalibrações graduais, táticas e insidiosas são vitais para criar formas comoditizadas de vida social (PECK, 2010).

Neste cenário, o neoliberalismo encontra-se bem no centro de uma missão internacional e globalizada de políticas e práticas disciplinadoras que se regem segundo a lógica de mercado. A transferência de políticas interjurisdicionais e regimes de governação transnacionais são cruciais para a contínua viagem da

racionalidade neoliberal (BRENNER, PECK; THEODORE, 2010). Economistas como Michel Chossudovsky (2003) demonstram como a reestruturação macroeconômica internacional — enraizada no coração do projeto neoliberal — é uma forma de *medicina econômica* que regularmente provoca a depreciação das economias locais, a usurpação dos recursos locais através da privatização, o aumento exponencial dos impostos nacionais, a abertura das tarifas internacionais, entre outras ações. Estas políticas externas são, portanto, destacadas como doutrinas, puramente desenvolvidas do topo para baixo, isto é, como práticas rígidas encabeçadas pelo FMI e pelo BM em nível global. Exercidas em nome do ajuste estrutural, do desenvolvimento local, do humanitarismo e da redução da pobreza, tanto a gestão da dívida como as medidas de austeridade tornam-se a face dupla desta expansão.

No entanto, esta visão rígida da internacionalização de uma economia mundial não é consensual entre os críticos do neoliberalismo. Alguns autores (BRENNER, PECK; THEODORE, 2010; PECK, 2010) centraram-se na *neoliberalização* como um conceito mais apropriado e abrangente. Em vez de imaginar uma forma prototípica de neoliberalismo, a vernaculização surge como um quadro de análise, enfatizando o seu caráter variegado (*i.e.*, produz diferenças geoinstitucionais ao longo de diferentes locais, territórios e escalas) e dependente do percurso (*i.e.*, este colidirá inexoravelmente com vários cenários regulatórios, mas ainda assim estes serão assimilados de maneiras heterogêneas). Até certo ponto, ambas as perspectivas refletem a evolução, a reformulação e os paradoxos associados à expansão e à enunciação de múltiplos *neoliberalismos*. Em primeiro lugar, o trabalho de Chossudovsky parece estar mais alinhado com as experiências iniciais ocorridas, no final do século passado, durante os primórdios do neoliberalismo. O seu trabalho tentou claramente formar uma imagem mais abrangente de um projeto em emergência e que ainda não parecia estar em todo o lado. Contudo, o crescente interesse acadêmico

no neoliberalismo tornou-o ainda mais invisível. Neste contexto, é elaborado o conceito vernaculizado de neoliberalismo, ou seja, quando este já era um projeto conhecido e considerado em expansão. A *medicina econômica* já estava descrita, mas esta revelou-se imprevisível, volátil e pouco precisa. Neste aspeto, o conceito de neoliberalização tenta esclarecer as várias práticas e implicações relacionadas com um *roaming* disciplinador baseado na lógica de mercado (do inglês, *market-disciplinary roaming*), de maneira a considerar geograficamente o neoliberalismo como uma noção itinerante, isto é, um composto dinâmico e invisível.

De modo geral, pode-se apontar ainda as seguintes práticas e implicações: a crescente influência corporativa nos governos, o aumento das discrepâncias entre os diferentes países no mundo inteiro; a eliminação das *culturas de dependência* através da reforma dos sistemas de impostos e da introdução de políticas sociais que visam proteger as pessoas em situações de vulnerabilidade; a intensificação da desigualdade social; colapsos financeiros cíclicos; o gigantesco impacto ambiental; a comoditização de todas as necessidades humanas e, por último, a financialização do quotidiano (CHOSSUDOVSKY, 2003; BROWN, 2015; HOWARD; KING, 2008; KLEIN, 2015).

Não obstante, um olhar diferente sobre as múltiplas ramificações e as flutuações de significado do neoliberalismo mencionadas até agora sugere que, apesar de funcionar como o seu berço, o neoliberalismo ultrapassa em muito a economia, as finanças, as ideologias e a política. A partir das ideias de Michel Foucault (2008), Aihwa Ong (2006, 2007), Cornelissen (2015) e Wendy Brown (2006, 2015), elaboro o neoliberalismo, sobretudo, como uma ordem de raciocínio normativo, ou seja, uma racionalidade que tem um esquema diferente de valoração, criando novas subjetividades específicas e regimes de verdade. Esta perspectiva implica entender o neoliberalismo como uma tecnologia de governação que é, ao mesmo tempo, biopolítica, discursiva e migratória.

## 2 A Ordem Neoliberal do Raciocínio Normativo: como nos tornamos *homo economicus*?

O entendimento comum do neoliberalismo como algo que está em todo o lado pode ser explicado através de uma racionalidade colonial, um paradigma dominante ainda emergente que viaja não só em escalas geográficas, mas também em mentalidades e em narrativas. Ao retratar o neoliberalismo como uma racionalidade que funciona como um paradigma distinto ou como um quadro de inteligibilidade, não estou a rejeitar as considerações históricas, ideológicas, teóricas e práticas que o compõem. Longe disso, sublinho os dispersos esquemas de raciocínio (para usar uma metáfora cognitiva) ou os quadros discursivos reilhas de discurso (para usar uma metáfora narrativa) que são orientados por métricas e valores económicos<sup>6</sup>. Estes cimentam a criação de subjetividades e de regimes de verdade nos nossos discursos cotidianos contemporâneos. Como Wendy Brown (2015, p. 30) salienta, o neoliberalismo, enquanto racionalidade, explica o seu carácter de ascendência que “toma a forma de uma racionalidade governante que estende uma formulação específica de métricas, práticas e valores económicos a todas as dimensões da vida humana”. Assim, a racionalidade neoliberal tem uma elevada permeabilidade, que visa transformar “até à exaustão os seres humanos em agentes de mercado, sempre, exclusivamente e em todo lado em ‘homo economicus’” (BROWN, 2015, p. 31).

Não se deve ver a transposição da racionalidade neoliberal para mentalidades ou narrativas como um processo rígido e imposto. A criação de subjetividades anda de mãos dadas com um processo dinâmico e complexo de negociação (MOANE, 2003): os indivíduos não se autodefinem como recipientes passivos das realidades instituídas pelo poder ou pela opressão, nem se espera que o sejam.

---

<sup>6</sup> Cf. Brown (2015) e Foucault (2008).

A individualidade é criada num espaço pluralista e heteroglóssico, onde conhecimentos concorrentes e outras forças sociais estão sempre presentes. Neste espaço imaginário, nem todos os esquemas mentais ou matrizes narrativas têm o mesmo poder para reificar a subjetividade e determinar o que conta como realidade. Em grande medida, o *homo economicus* — enquanto subjetividade distintiva e subproduto da racionalidade neoliberal — está a se tornar hegemônico através da sua capacidade semântica de coabitação ao deslocar, subordinar e assimilar princípios de justiça, culturais, de cidadania e de outros imaginários (BROWN, 2015; CLARKE, 2008). O conceito de *homo economicus* refere-se assim ao caráter ascendente e preliminar de um raciocínio e de uma criação mensurável do ser humano que alcança e se fortifica em esferas da vida anteriormente isoladas (BRENNER, PECK; THEODORE, 2010; BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2005; PECK, 2010). Para poder estudar ou trabalhar, todos têm de ser *homo economicus*, uma vez que a racionalidade neoliberal está arraigada em contextos como a educação ou o local de trabalho e, mais recentemente, está enraizada na vida de todos os dias:

[a racionalidade neoliberal] é mais frequentemente operacionalizada através de técnicas específicas de governação, através das melhores práticas e de ajustes legais [...] [esta] governa como [um] sofisticado senso comum, um princípio de realidade que refaz as instituições e os seres humanos onde quer que se instale, se aninhe e consiga afirmar-se [...] [esta] é mais parecida com uma térmita do que com um leão... A sua forma de raciocínio penetra sob a forma de vasos capilares nos troncos e ramos dos locais de trabalho, das escolas, das agências públicas, do discurso político e social e, sobretudo, do sujeito (BROWN, 2015, p. 35-36).

Atualmente, há outras características da racionalidade neoliberal que devem ser reconhecidas, em particular a sua natureza universalizada (e não universal) e o seu enfoque no capital humano (BROWN, 2015). A primeira diz respeito às traduções disfarçadas

da racionalidade neoliberal, que não são homogêneas nem impostas, mas que combinam o seu *roaming* geográfico (em escalas globais/ locais) e fenomenológico (públicos-alvo e sujeitos). Esta observação é importante para evitar uma perspectiva totalizadora e rígida sobre como a racionalidade neoliberal é traduzida e fenomenologicamente absorvida em diferentes tempos e espaços (ANDERSON, 2015). Assim, é compatível com a análise promovida por conceptualizações como neoliberalização (BRENNER; PECK; THEODORE, 2010; PECK, 2010) ou neoliberalismo enquanto tecnologia móvel (ONG, 2006, 2007).

Inflétida numa concepção foucaultiana e vernaculizada de regulação planetária, esta última noção postula o conjunto dinâmico de lógicas migratórias de governo (Neoliberalismo *com “n” maiúsculo*), que reagem a contingências, gramáticas e a fusões estratégicas (neoliberalismo *com “n” minúsculo*). O Neoliberalismo (*com “n” maiúsculo*) é uma concepção hegemônica de governação que, paradoxalmente, tem de ser traduzida (neoliberalismo *com “n” minúsculo*). Como Clarke (2008) defende, o maior sucesso do neoliberalismo associa-se a uma dupla dinâmica de tradução: diferentes repertórios são descodificados à luz da racionalidade neoliberal e depois devolvidos a públicos-alvo e aos sujeitos.

Este é também argumento de Ben Anderson (2015), seguindo, no entanto, um interesse particular nos *afetos do neoliberalismo* como mediadores neste processo de tradução. Na sua perspetiva, o neoliberalismo representa uma interação contínua e inacabada entre *sentimentos existenciais*, na qual “neoliberalismos específicos emergem como lógicas atualizadas em diversas formas de ‘raciocínio neoliberal’ [...] reorganizando o governo e/ou a vida através do mercado (sob a forma de concorrência) por meio de modos de pensar e de sentir” (ANDERSON, 2015, p. 7). Anderson (2015) acredita que este complexo processo de tradução afetiva representa um equilíbrio entre atmosferas afetivas (ou seja, que energizam o raciocínio neoliberal à medida que este viaja e se transforma) e

que são acompanhadas de estruturas de sentir que são particular e enigmáticamente transpostas para políticas e projetos concretos.

Em segundo lugar, o capital humano salienta que a racionalidade neoliberal não incide somente sobre a criação de riqueza. O *homo economicus* não é apenas uma figura de produção e troca, mas também um projeto em si mesmo, um portfólio de valor e de avaliação de crédito (BROWN, 2015). Dito de outro modo, o expansionismo neoliberal transformou os seres humanos em bens vivos que respiram e que são avaliados através de um valor de mercado competitivo. São bens autogovernáveis num sentido foucaultiano: não se trata apenas do que fazemos e como evoluímos de acordo com um código econômico, mas mais da nossa própria noção de ser humano que é sempre (e eventualmente) sujeita a autoavaliação e autorregulação em qualquer tempo e espaço. Qualquer sujeito se torna “um empreendedor, um empreendedor de si mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 226).

Mas, no final de contas, o *homo economicus* já não se resume mais à expansão lucrativa, aos mercados especulativos e à acumulação de capital? Certamente que sim, mas este provou muitos fracassos em várias partes do mundo e foi alvo de resistência por parte de outros repertórios, apesar de estes últimos terem sido negligenciados, cooptados ou assimilados. A racionalidade neoliberal está sempre em movimento, pronta para a experimentação e ainda à procura de um local apropriado, de modo a que possa tornar-se onipresente. Neste aspecto, o *homo economicus* é, até agora, o local de maior sucesso. Demasiado grande para apreender, é uma estrutura camaleônica despolitizada de (auto)governamentalidade, um jogo de palavras heteroglóssico que subjuga a biopolítica de poder que a ajudou a criar. Em resumo, o neoliberalismo pode ser visto como um emaranhado de duas grandes histórias. Uma história de emergência relacionada com o nascimento, representando um êxodo das margens e das experiências iniciais, e uma história de enunciação integrada em escalas expansionistas que disciplinam seguindo a

lógica de mercado, assim como em linguagens e em consciências imitadoras.

### **3 O Domínio Neoliberal sobre a Dignidade Humana: o que é que o *homo economicus* merece?**

A criação de novas subjetividades e regimes de verdade traz ressonância nos discursos sobre a dignidade humana. No entanto, há uma relação sinuosa e mal articulada entre a racionalidade neoliberal — como anteriormente definida — e a dignidade humana, que depende da inter-relação do neoliberalismo com os diferentes significados de dignidade humana. Com efeito, a análise que se segue é um exercício crítico geral sobre os fragmentos da racionalidade neoliberal, que estão a estreitar e a vedar as nossas concepções contemporâneas de dignidade humana, porém sem problematizar os próprios significados de dignidade humana. Na verdade, a dignidade humana é um conceito que não é fixo e que está sujeito a múltiplas circunstâncias temporais e espaciais, bem como a várias forças históricas, culturais, políticas e econômicas. Mesmo assim, pode-se destacar algumas características ontológicas e delineadoras, tais como a autonomia (*i.e.*, autodeterminação), o valor intrínseco (*i.e.*, os seres humanos têm valor somente em virtude da sua existência) e o valor social da pessoa humana (*i.e.*, os ideais partilhados sobre uma *boa vida*)<sup>7</sup>. Assim, a dignidade humana é aqui entendida como uma categoria geral que abarca as formas através das quais será construída uma *boa existência* ou uma *boa vida*. A sua principal questão organizativa é: o que merece o *homo economicus*? As respostas possíveis são maioritariamente absorvidas por uma perspectiva do Norte Global e apontam para as instituições (incluindo os direitos humanos) e para os discursos do cotidiano.

---

<sup>7</sup> Cf. McCrudden (2008) e Barroso (2010).

Numa perspectiva mais pragmática, o domínio neoliberal sobre a dignidade humana reconhece inicialmente o forte impacto dos mercados, do capital corporativo e das atividades de risco financeiro na dignidade humana. Enquadrados num discurso sobre os direitos humanos, nos últimos anos surgiram vários relatórios (CALIARI et al., 2010; ROCA; MANTA, 2010; WAY; STANTON, 2009) que convergem no ponto em que os colapsos financeiros, o investimento do capital corporativo e as finanças especulativas estão a atacar os direitos humanos, especialmente os socioeconômicos. Este processo pode ser visto no conluio entre o investimento corporativo e os empreendimentos empresariais que lesam os direitos das comunidades, dos trabalhadores locais e dos indivíduos (e dos grupos).

Um segundo tipo de ligação entre as finanças e os direitos humanos surge quando tomamos consciência de como os instrumentos e os princípios financeiros atuais estão a mudar a dinâmica macroeconômica. Vários países tornaram-se cada vez mais dependentes de investidores de obrigações para implementar programas sociais e serviços públicos. Por exemplo, o *risco de refinanciamento*, que é o risco de que os investidores de obrigações se recusem a continuar a comprar dívida pública, mantém os Estados em situação de resgate, direcionando mais recursos nacionais para o pagamento de obrigações do que para despesas sociais (DOWELL-JONES; KINLEY, 2011). Convém notar que estas críticas dão visibilidade à ligação entre os mercados e os vários problemas sociais, e às limitações das abordagens individualistas e tradicionais dos direitos humanos para lidar com prerrogativas socioeconômicas.

Contudo, para entender na íntegra a natureza da racionalidade neoliberal e para discutir o seu domínio sobre a dignidade humana, temos de ir mais longe. O domínio neoliberal sobre a dignidade humana também tem a ver com a criação de quadros fenomenológicos, um jogo de subjugação de palavras que emana de um modelo de mercado expansionista para lidar com os problemas sociais e com o sofrimento humano. Consequentemente, este pode

ser encontrado nas linguagens que as instituições usam para lidar com os problemas criados pelo domínio do mercado sem, porém, romperem com o raciocínio neoliberal que lhe subjaz. Linguagens como a *responsabilidade social corporativa*, *empreendedorismo social* e *direitos humanos* são, deste modo, vulgarizadas e estabelecidas acriticamente. Em primeiro lugar, estas linguagens — como também explorarei neste capítulo através de diferentes exemplos — são frequentemente traduzidas em justificações individuais interligadas (*i.e.*, justificações pessoais sobre a própria participação) e em justificações ideológicas gerais (*i.e.*, justificações sobre o bem comum), que são empreendidas em face a estruturas econômicas opressivas (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2005).

Em segundo lugar, estas linguagens também se encontram em *roamings* concretos de racionalidade neoliberal. Vejamos as ideias mencionadas acima: *direitos humanos*, *empreendedorismo social* e *responsabilidade social corporativa*. Um conceito que derivou da responsabilidade social corporativa é o risco social (corporativo). Normalmente invocado por empresas e outros poderosos agentes econômicos (*e.g.*, Banco Mundial), este conceito serve para secundar o papel das empresas na denominada gestão do risco social, em que se confere às empresas a missão de intervir em caso de *risco social individualizado* ao fornecerem-se um mínimo de garantias, neste caso, aos sujeitos mais vulneráveis (ACSELRAD; PINTO, 2009). Não obstante, esta ideia acentua o ideal do sujeito neoliberal como empreendedor social para si próprio. Como Acselrad e Pinto (2009) argumentam no seu artigo, a gestão do risco social procura promover a aceitação e a autogestão de riscos sociais por parte desses mesmos indivíduos, ao adotarem uma atitude de *empreendedorismo social* como meio para lidar com problemas sociais individualizados. O que estas linguagens parecem promover, no seu conjunto, é justamente uma forma de as empresas lidarem com os efeitos indesejáveis dos problemas sociais no seu próprio sucesso e nos seus interesses lucrativos. O pano de fundo deste

processo, no que diz respeito à legitimidade pública e ao senso comum, é frequentemente desenvolvido através de uma apelativa discursividade sobre *os direitos humanos*: a gestão do risco social personifica as preocupações das empresas com uma política de compensações para os indivíduos e comunidades mais frágeis.

Todavia, as empresas, os Estados, as instituições e afins não estão a salvaguardar as prerrogativas cívicas, sociais e econômicas da forma como o contrato social e os teóricos do Estado social as conceberam. Brown (2015), por exemplo, afirma que, sob a racionalidade neoliberal, não se pode tomar qualquer garantia mínima de segurança, proteção ou sobrevivência. O *homo economicus* não tem qualquer segurança estabelecida; este tem de gerir a sua própria arriscada existência de um modo diferente dos antigos arquétipos da segurança social. Ainda assim, a linguagem das garantias mínimas tem um papel importante na construção de uma racionalidade neoliberal para a dignidade humana. Surge como uma linguagem sanitarizada que está em consonância com as regras do mercado e que promove uma ilusão de igualdade que, paradoxalmente, consolida e normaliza a desigualdade. Por exemplo, ao olhar o trabalho de Løic Wacquant (1999, 2001, 2009), pode-se ver que esta racionalidade minimalista parece estar presente no contínuo desmantelamento do Estado-Providência em países do Norte Global.

Pensando no caso específico dos Estados Unidos da América, Wacquant demonstra que o que resta do Estado-Providência pode ser descrito como um *Estado de caridade*. Por outras palavras, os programas sociais que visam ajudar as pessoas mais vulneráveis têm demonstrado ser desadequados e fragmentados, após o estabelecimento da governamentalidade neoliberal. O objetivo não é reforçar os laços sociais ou lutar contra a desigualdade social. Estes programas sociais somente mitigam a pobreza flagrante, tornando-a menos visível aos olhos públicos e demonstrando a compaixão moral que a sociedade sente pelos seus membros com menor valor de mercado, apesar de saber que merecem essa situação.

Contudo, a insegurança social medida pelo valor do mercado já não atinge somente aqueles que são empurrados para o fundo das hierarquias sociais e econômicas, num sentido classicista. Como Cornelissen (2015, p. 16) salienta, a racionalidade neoliberal poderia transformar todos os seres humanos em empreendedores que podem estar alienados dos problemas estruturais que afetam a sua vida em diferentes graus, ou sujeitos à dívida e à punição também em diferentes níveis, mas sempre inseguros:

Não devemos cometer o erro de pensar que o neoliberalismo só pune alguns poucos azarados; porque mesmo aqueles que não são sacrificados no altar neoliberal do divino mercado ficarão insatisfeitos, deprimidos, sobrecarregados de trabalho ou mentalmente doentes. O sujeito neoliberal, em suma, é mais ou menos ignorante, está mais ou menos endividado, mais ou menos sujeito à abjeção e punição; mas sempre inseguro, sempre sujeito a forças anónimas.

Assim, o modelo métrico recoloca a dignidade humana num idioma diferente: parece que o indivíduo merece uma certa *quantidade de dignidade* consoante o seu valor de mercado ou situação de competitividade. É usada uma metáfora de investimento para traduzir o cálculo de um *sujeito de valor* (SMITH, 1997 apud CLARKE, 2008). O *homo economicus* merece então uma dignidade mensurável, mas ele próprio não é inteiramente capaz de a calcular ou entendê-la num dado tempo e espaço. Portanto, ele terá de assumir responsabilidade por uma eventual existência precária ou empobrecida, assim como pelos fracassos das disposições estruturais orientadas pelos princípios do mercado, como o acesso diferenciado aos cuidados de saúde ou a escassez de alojamento (LAZZARATO, 2011).

Na vida de todos os dias, o *homo economicus* encontra reflexo em princípios ideológicos usados para justificar sistemas desiguais impulsionados pelo mercado<sup>8</sup>. Adiante, também analisarei algumas

---

<sup>8</sup> Cf. Jost et al. (2003) e Laurin, Gaucher e Kay (2013).

ideias e dinâmicas psicossociais que podem ajudar a compreender o conteúdo e as traduções da racionalidade neoliberal nos discursos do cotidiano sobre o que significa ser um humano digno. Estes conceitos, por si só, não explicam a racionalidade neoliberal, mas podem ajudar a entendê-la e a promover a perspectiva psicossocial sobre a qual assenta esta análise (BAY-CHENG et al., 2015). Esta discussão gira em torno de duas contradições centrais da *mentalidade do capital humano*: liberdade progressiva e o sujeito (des)igual.

### 3.1 A ilusão da liberdade progressiva e sacrifício: “o sofrimento humano real já faz parte do passado”

Dentro da racionalidade neoliberal, a subjetividade é construída com base na pura escolha e na pura decisão, por sua vez apoiadas por uma relação complexa entre os conceitos de liberdade negativa e positiva (SATZ, 2010). Em especial, é estimulada a liberdade de interferência e de hierarquias (liberdade negativa) para garantir que cada indivíduo controle a sua própria vida, criando um espaço de (auto)governamentalidade (liberdade positiva). Este argumento, que defende a racionalidade neoliberal, claramente apresenta uma noção abstrata de liberdade despida dos perniciosos efeitos do que acontece quando os indivíduos ficam com poucas prerrogativas sociais (SATZ, 2010). Para além disso, a racionalidade neoliberal incorpora ainda a noção tácita de liberdade progressiva. Esta é baseada num pressuposto histórico, cujas raízes remontam ao Iluminismo do século XVIII, quando, pela primeira vez de que há registro na história, foi possível aos seres humanos moldarem o seu futuro, o que significou liberdade da escravatura e do sofrimento (WOLIN, 2008). Era uma promessa simples e frágil: ser indivíduos autônomos e sem restrições. No entanto, mais frequentemente, os sujeitos neoliberais ficam embrenhados num emaranhado de forças ininteligíveis, que constituem o mercado e que impõem restrições à sua realidade. Refiro-me às mesmas forças de mercado que são

heurística e historicamente consideradas como libertadoras e que, portanto, devem ser protegidas. Contudo, uma versão menosprezada desta história continua sendo enfraquecida. Um dos mais fortes mecanismos dos ideais capitalistas é o uso de dispositivos e valores “que já existem” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2005, p. 20), tais como liberdade e autonomia. Por conseguinte, estes valores — a sua emergência e consolidação — são normalmente discutidos enquanto subprodutos do desenvolvimento econômico alcançado por políticas e práticas neoliberais. Assim sendo, a liberdade e a autonomia são retiradas da leitura específica apresentada pela racionalidade neoliberal. Em vez disso, são vistas como consequências do sucesso e da expansão de uma ordem econômica dominante.

Ao lembrar o trabalho de Hayek sobre individualismo e ordem econômica, Cornelissen (2015) sublinhou a importância de uma *atitude de humildade* celebrada pela racionalidade neoliberal, uma injunção moral em que os indivíduos estão gratos pela sabedoria e desenvolvimento promovidos pela economia de mercado. Impulsionados pela consciência de que as pré-concepções e as injustiças do passado, os sujeitos neoliberais reconheceram que os outros sistemas de organização social não funcionaram tão equitativamente quanto os atuais governados por interesses próprios. A liberdade progressiva é, portanto, um projeto de responsabilidade conjunta que deve ser defendido. É um espaço de promessas e compromissos, construído num mundo pós-industrial, pós-preconceituoso, globalizado e meritocrático (BAY-CHENG et al., 2015).

Até certo ponto, isto pode explicar a legitimidade cotidiana dos supostos sacrifícios sociais necessários para preservar um sistema, no qual podemos nos autoafirmar como sujeitos livres. A dependência do mercado torna-se, assim, visível, mesmo quando o sistema está sob ameaça, porque as pessoas sentem-se dependentes do sistema, ficando, desse modo, mais motivadas para o defender e justificar, mas também mais vulneráveis à ideia de

que os seus resultados dependem do sucesso do sistema (KAY; ZANNA, 2009). Curiosamente, alguns autores (CORNELISSEN, 2015; LAZZARATO, 2011) expressaram esta dependência do sistema na figura do *sujeito endividado*, que é reforçada à medida que a financialização do cotidiano se torna cada vez mais predominante. Isto não diz apenas respeito a dívidas monetárias, mas também a dívidas morais. O *homo economicus* tem que reembolsar comportamentos, planos e compromissos subjetivos. Tal como os meios de comunicação social implicitamente tendem a retratar, os mercados confiam em nós; temos de pagar de volta a *mera existência* que os mercados nos oferecem. Quem se sente como um *devedor* é mais facilmente controlável e, certamente, este processo requer uma “constituição ‘ética e política’ para transformar os indivíduos em sujeitos económicos endividados” (LAZZARATO, 2011, p. 52).

### 3.2 O sujeito (des)igual e a normalização da desigualdade social: “toda a gente tem o que merece”

A liberdade progressiva está associada à ausência de obrigação social, o que aberta e paradoxalmente legitima a desigualdade social:

A conceção de liberdade está relacionada com uma conceção normativamente diminuída da pessoa. [...] A teoria neoliberal assenta numa visão de sujeitos privados que “dão azo e liberdade à sua vontade” de acordo com as suas próprias preferências e orientações em termos de valores [...] eles não estão, portanto, munidos com nenhum sentido moral de obrigação social. O requisito legal de respeitar as liberdades privadas, a que todas as partes em competição têm igualmente direito, é muito diferente de respeitar de igual modo o valor humano de cada indivíduo (HABERMAS, 2001, p. 94).

O neoliberalismo tem os seus alicerces numa base ideológica putativa em que todos os seres humanos são iguais, sem que seja atribuído nenhum tipo de privilégio de género, raça ou estatuto. Contudo, em primeiro lugar, os indivíduos são iguais na medida

em que estão dispostos a se esforçar ao máximo e a procurar obter recursos, oportunidades e sucesso dentro de um sistema de recompensas de interesses próprios (BAY-CHENG et al., 2015). Em segundo lugar, como Habermas (2001) observa, o fato de os indivíduos terem igual direito a *garantias mínimas* não significa que tenham o mesmo valor. Mantém-se a ilusão de igualdade. Deste modo, ainda composta por bens humanos que respiram, a desigualdade social torna-se uma característica comum do mundo.

Em psicologia política, a “crença num mundo justo” (LERNER, 1980) tende a ser usada para explicar porque as pessoas defendem e reforçam sistemas de desigualdade. Acreditar num mundo justo significa que o mundo é um lugar justo, onde as pessoas não só têm aquilo que merecem, como também merecem aquilo que têm. Postula-se que há um *locus interno* de controle que explica os fracassos e os problemas, culpabilizando-se os indivíduos pelas condições em que vivem. Este também é o argumento da meritocracia: somos livres para perseguir os nossos objetivos com esforço. Para além disso, não devemos esperar mais nada. Neste cenário, mesmo a assistência pública mínima tende a ser vista como uma vantagem para os mais vulneráveis, que vivem às custas da sociedade e que devem ser responsabilizados pela sua má gestão (LAZZARATO, 2011).

### **Conclusão: contestar o domínio neoliberal sobre a dignidade humana e o papel da psicologia**

O que existe para lá do neoliberalismo invisível e clichê? Como promover e reforçar discursos ainda não colonizados pela racionalidade neoliberal? Se esta é grande demais para ser entendida e poderosa demais para *apenas se deixar para trás*, como contestar e romper esse paradigma na vida de todos os dias? Como questionar

uma racionalidade que legitima sistemas desiguais dos quais nos vemos tão dependentes? Como conseguirá a psicologia, enquanto ciência que se vê a si própria como promotora da mudança subjetiva, reforçar novas compreensões, novos discursos e melhores metáforas, numa era de métricas econômicas?

A figura mais importante da psicologia da libertação, Ignacio Martín-Baró (1994, 1996), começaria por afirmar a importância de construir e reinventar realidades, mudando a forma como as pessoas comunicam e agem. Tendo surgido na década de 1960 e tendo-se espalhado por toda a América Latina na década de 1970, as filosofias de libertação manifestaram-se nas artes, na academia, nas pedagogias, nas teologias, nos movimentos sociais e populares e noutras áreas. Na psicologia, uma das ideias mais notáveis das filosofias de libertação é a politização da psicologia em si, em particular usando o conhecimento psicológico com fins políticos para romper com as relações socioeconômicas dominantes e opressivas. Para a psicologia da libertação, este exercício é efetuado não apenas nas esferas intersubjetivas ou políticas, mas também na construção do sujeito, nas suas linguagens e consciências.

No seu mais famoso livro — *Writings for a Liberation Psychology* — Martín-Baró (1994) defende que podem ser elaboradas novas formas de aplicar a psicologia aos problemas sociais. Este autor acredita que a psicologia serve em grande medida os interesses do *status quo*, porque não aborda a transformação social como um todo que exige mudanças e a reinvenção dos discursos<sup>9</sup>. Fundada em princípios como a desideologização (a construção e a desconstrução dos fundamentos ideológicos que sustentam a opressão), a prática liberalizadora (a destituição do binômio teoria-prática ou academia-*grassroots*) e a consciência crítica, a libertação é também um projeto em curso e inacabado, mas tem uma racionalidade não colonial, transparente, crítica e participativa. A abertura de novos

---

<sup>9</sup> Ver também Moane (2003) e Montero (2007).

horizontes e novas possibilidades de ação requer uma pedagogia crítica e um diálogo de descodificação que se comprometa com a desideologização da experiência cotidiana:

Sabemos que o conhecimento é uma construção social. Os nossos países vivem sobrecarregados pela mentira de um discurso dominante que nega, ignora ou esconde aspetos essenciais da [construção da] realidade. [...] Desideologizar significa recolher a experiência original de grupos e pessoas e devolver-lhes essa mesma experiência como dados objetivos. [...] O processo de desideologizar o senso comum tem de ser efetuado, tanto quanto possível, através de uma participação crítica na vida das pessoas mais pobres, uma participação que represente uma certa distanciação das formas predominantes de investigação e de análise (MARTÍN-BARÓ, 1996, p. 31).

Tendo pouca expressão fora da América Latina, atualmente a prática da psicologia da libertação é reduzida e subestimada no Norte Global (BURTON; KAGAN, 2009). Ainda assim, as abordagens, metodologias e práticas de libertação podem desempenhar um papel importante na contestação da racionalidade neoliberal, porque esta reconhece o problema da subjetificação (TEO, 2015) focando, ao mesmo tempo, a transformação social. Empurrar o neoliberalismo para fora do seu mundo invisível significa mudar a forma como falamos de nós próprios enquanto indivíduos, retirando a naturalidade e questionando as visões selecionadas e hegemônicas sobre o que significa ser humano. No entanto, ainda é necessária uma abordagem crítica para mobilizar a psicologia da libertação para lidar com o domínio neoliberal sobre a dignidade humana. Portanto, devemos manter em mente os seus princípios e a sua prática de consciência-em-ação, que são cruciais para a contestação de versões hegemônicas sobre a dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; PINTO, Raquel. A Gestão Empresarial do “Risco Social” e a Neutralização da Crítica. **Revista Praia Vermelha**, v. 19, n. 2, p. 51-64, 2009.

ANDERSON, Ben. Neoliberal Affects. **Progress in Human Geography**, v. 5, p. 1-20, 2015.

BARROSO, Luís. **A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo**: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação. 2010. Disponível em: <[http://www.luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade\\_texto-base\\_11dez2010.pdf](http://www.luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade_texto-base_11dez2010.pdf)>. Acesso em: 12 mar. 2017.

BAY-CHENG, Laina; FITZ, Caroline; ALIZAGA, Natalie; ZUCKER, Alyssa. Tracking Homo Oeconomicus: development of the neoliberal beliefs inventory. **Journal of Social and Political Psychology**, v. 3, n. 1, p. 71-88, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.5964/jspp.v3i1.366>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **The New Spirit of Capitalism**. London: Verso, 2005.

BRENNER, Neil; PECK, Jamie; THEODORE, Nick. After Neoliberalization? **Globalizations**, v. 7, n. 3, p. 327-345, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/14747731003669669>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

BROWN, Wendy. American Nightmare: neoliberalism, neo-conservatism, and de-democratization. **Political Theory**, v. 34, n. 6, p. 690-714, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0090591706293016>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

\_\_\_\_\_. **Undoing the Demos**: neoliberalism’s stealth revolution. New York: Zone Books, 2015.

BURTON, Mark; KAGAN, Carolyn. Towards a Really Social Psychology: liberation psychology beyond Latin America. In: MONTERO, Maritza; SONN, Christopher (Org.). **Psychology of Liberation: theory and applications**. New York: Springer, 2009. p. 51-72. Disponível em: <[https://doi.org/10.1007/978-0-387-85784-8\\_3](https://doi.org/10.1007/978-0-387-85784-8_3)>. Acesso em: 3 jan. 2016.

CALIARI, Aldo; WAY, Sally-Anne; RAABER, Natalie; SCHOENSTEIN, Anne; BALASRISHAN, Rahinka; LUSIANI, Nicholas. **Bringing Human Rights to Bear in Times of Crisis: a human rights analysis of government responses to the economic crisis**. 2010. Disponível em: <<https://www.escri-net.org/docs/i/1178087>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

CHOSSUDOVSKY, Michael. **The Globalization of Poverty and The New World Order**. 2. ed. Pincourt, Québec: Global Research, 2003.

CLARKE, John. Living with/in and without Neo-liberalism. **Focaal**, v. 51, p. 135-147, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.3167/fcl.2008.510110>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

CORNELISSEN, Lars. The Human Condition in a Neoliberal World. **Critical Studies**, v. 1, p. 14-27, 2015.

DOWELL-JONES, Mary; KINLEY, David. Minding the Gap: global finance and human rights. **Ethics and International Affairs**, v. 25, n. 2, p. 183-210, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0892679411000062>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

FOUCAULT, Michel. **The Birth of Biopolitics: lectures at the College de France 1978–1979**. New York: Picador, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **The Postnational Constellation: political essays**. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

HARVEY, David. **A Brief History of Neoliberalism**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HOWARD, Michael; KING, John. **The Rise of Neoliberalism in Advanced Capitalist Economies: a materialist analysis.** New York: Palgrave Macmillan, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1057/9780230583924>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

JOST, John; BLOUNT, Sally; PFEFFER, Jeffrey; HUNYADY, György. Fair Market Ideology: its cognitive-motivational underpinnings. **Research in Organizational Behavior**, v. 25, p. 53-91, 2003. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/S0191-3085\(03\)25002-4](https://doi.org/10.1016/S0191-3085(03)25002-4)>. Acesso em: 3 jan. 2016.

KAY, Aaron C.; ZANNA, Mark P. A Contextual Analysis of the System Justification Motive and its Societal Consequences. In: JOST, John T.; KAY, Aaron C.; THORISDOTTIR, Hulda (Org.). **Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification.** New York: Oxford University Press, 2009. p. 158-181. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195320916.003.007>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

KLEIN, Naomi. **This Changes Everything: capitalism vs. the climate.** London: Penguin, 2015.

LAZZARATO, Maurizio. **The Making of the Indebted Man: an essay on the neoliberal condition.** Los Angeles: Semiotext(e), 2011.

LERNER, Melvin. **The Belief in a Just World: a fundamental delusion.** New York: Springer, 1980. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0448-5>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

LAURIN, Kristin; GAUCHER, Danielle; KAY, Aaron. Stability and the Justification of Social Inequality. **European Journal of Social Psychology**, v. 43, n. 4, p. 246-254, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1002/ejsp.1949>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

MARTIN-BARÓ, Ignácio. **Writings for a Liberation Psychology.** London: Harvard University Press, 1994.

MARTIN-BARÓ, Ignacio. O Papel do Psicólogo. **Estudos de Psicologia**, v. 2, n. 1, p. 7-27, 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

McCRUDDEN, Christopher. Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. **European Journal of International Law**, v. 19, n. 4, p. 655-724, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/ejil/chn043>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

MIROWSKI, Phillip. **Never Let a Serious Crises Go to Waste: how neoliberalism survived the financial meltdown**. London: Verso, 2013.

MOANE, Geraldine. Bridging the Personal and the Political: practices for a liberation psychology. **American Journal of Community Psychology**, v. 31, n. 1-2, p. 91-101, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.1023/A:1023026704576>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

MONTERO, Marize. The Political Psychology of Liberation: from politics to ethics and back. **Political Psychology**, v. 28, n. 5, p. 517-533, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2007.00588.x>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

ONG, Aihwa. **Neoliberalism as Exception: mutations in citizenship and sovereignty**. Durham, NC: Duke University Press, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/9780822387879>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

ONG, Aihwa. Neoliberalism as a Mobile Technology. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 32, n. 1, p. 3-8, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2007.00234.x>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

PECK, Jamie. **Constructions of Neoliberal Reason**. Oxford: Oxford University Press, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580576.001.0001>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

ROCA, Rita; MANTA, Francesca. **Values Added:** the challenge of integrating human rights into the financial sector. 2010. Disponível em: <[http://www.humanrights.dk/files/media/billeder/udgivelser/values\\_added\\_report\\_dih.pdf](http://www.humanrights.dk/files/media/billeder/udgivelser/values_added_report_dih.pdf)>. Acesso em: 3 jan. 2016.

SATZ, Debra. **Why Some Things Should not Be for Sale:** the moral limits of markets. Oxford: Oxford University Press, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311594.001.0001>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

TEO, Thomas. Critical Psychology: a geography of intellectual engagement and resistance. **American Psychologist**, v. 70, n. 3, p. 243-254, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1037/a0038727>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

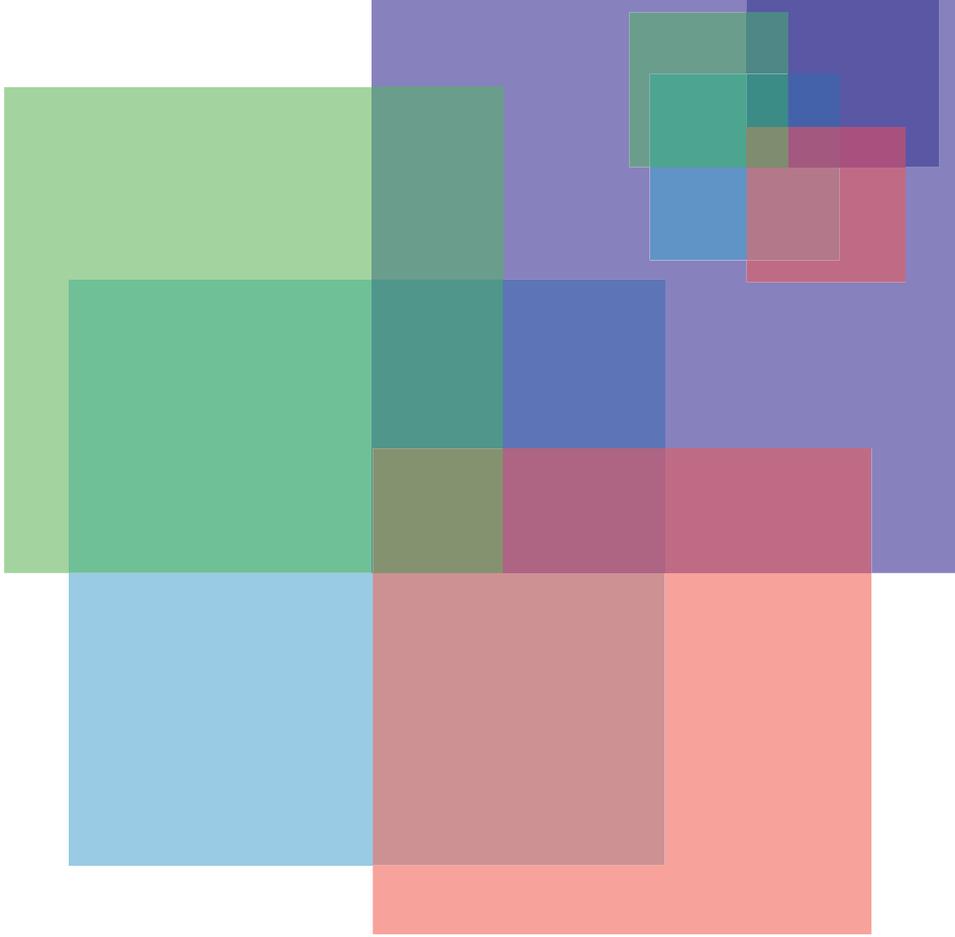
WACQUANT, Loïc. **As Prisões da Miséria.** Lisboa: Celta, 1999.

WACQUANT, Loïc. The Penalisation of Poverty and the Rise of Neo-Liberalism. **European Journal on Criminal Policy and Research**, v. 9, n. 4, p. 401-412, 2001. Disponível em: <<https://doi.org/10.1023/A:1013147404519>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

WACQUANT, Loïc. **Punishing the Poor:** the neoliberal government of social insecurity. Durham, NC: Duke University Press, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/9780822392255>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

WAY, Sally-Anne; STANTON, Shira. **Human Rights and the Global Economic Crisis.** 2009. Disponível em: <<https://www.escr-net.org/docs/i/1178087>>. Acesso em: 3 jan. 2016.

WOLIN, Sheldon. **Democracy Incorporated:** managed democracy and the specter of inverted totalitarianism. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.



## CAPÍTULO 8

# Produção capitalista, alienação e camponeses. Uma reflexão socioecológica relativamente ao desenvolvimento e observância dos direitos humanos

*Pablo Gilolmo Lobo\**

## **Introdução**

As crises da acumulação de capital foram historicamente ultrapassadas pela expansão dos nichos disponíveis para investimentos de capital ou pelo aumento do nível de exploração daqueles que já estavam ao seu alcance (HARVEY, 2011). O objetivo é, em ambos os casos, alcançar continuamente a missão principal do capital: gerar mais capital<sup>1</sup>, uma vez que capital estagnado é capital que está

---

\* Doutorando do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. *E-mail*: <gilol99@hotmail.com>; Bolseiro de Doutoramento FCT (PD/BD/114079/2015).

<sup>1</sup> Quando se usa o “capital” como sujeito de uma frase, não significa que este possui vontade ou raciocínio. De um ponto de vista marxista, o capital não é uma pilha de coisas ou de dinheiro, ainda que as coisas ou o dinheiro possam, de fato, objetificá-lo ou representá-lo. O capital é, fundamentalmente, um conjunto de relações sociais ou, por outras palavras, um sistema de relações sociais através do qual uma certa classe de pessoas ganha o poder, a capacidade de explorar o trabalho dos outros para benefício próprio. Portanto, quando se diz, por exemplo, que “o capital precisa...” ou “o objetivo do capital...”, é apenas uma forma mais simples de dizer “este sistema de relações sociais em particular precisa, para a sua continuidade ou para a sua reprodução...”.

a perder o seu valor (HARVEY, 2011). A última vez que o capital reinventou amplamente os seus nichos de investimento foi quando financializou a economia mundial, principalmente da década de 1970 em diante. No entanto, esta forma artificial de gerar lucro revelou-se nula quando a bolha financeira finalmente explodiu em 2008, uma vez que “não existe uma economia desmaterializada. Todos os dados empíricos mostram que o crescimento económico requer um aumento no consumo de materiais e de energia” (REYES, 2016, s/p).

“A economia financeira faz parte das mais-valias da economia produtiva e multiplica-as — mas apenas aparentemente (gera mais dinheiro, mas não mais capital)” (REYES, 2016, s/p). Após a explosão da bolha financeira, podemos agora testemunhar um montante de capital estagnado (*i.e.*, capital que não foi investido), que é tão gigantesco que as taxas de juro na Europa foram fixadas praticamente a 0% numa tentativa de impedir que este capital não investido (ou estagnado) perdesse o seu valor com o tempo. Os investidores até estão a comprar a dívida pública de países como a Alemanha com taxas de juros negativas, isto é, estão a pagar para emprestar dinheiro. Uma explicação possível é que os investidores perdem menos ao pagar estas taxas de juros negativas do que ao manter o capital estagnado nos bolsos.

Para além da intensificação da exploração das periferias mundiais, hoje em dia, o nível de exploração dos nichos existentes está a aumentar, particularmente, ao atacar os Estados sociais periféricos da Europa, ao diminuir as condições de trabalho e ao tornar os serviços públicos disponíveis para jogos de mercado (*i.e.*, privatização dos sistemas de saúde e da educação). Por outro lado, uma das formas atuais de expansão consiste na invenção de um novo nicho de investimento, nomeadamente através da mercantilização de serviços naturais — o chamado novo paradigma económico verde. Comercializar serviços naturais, tais como a capacidade de as florestas absorverem CO<sub>2</sub>, representa um novo e

imenso nicho para investir. Para este novo nicho de investimento, estes serviços naturais são ambos teoricamente infinitos e possuem um apoio material, mantendo, por isso, a principal virtude da economia financeira inalterada, enquanto, ao mesmo tempo, evitam o seu maior problema: o caráter fictício da reprodução do capital financeiro. Contudo, as consequências antiecológicas desta economia verde já foram bem documentadas<sup>2</sup>.

Se a economia verde for bem-sucedida ao conseguir que o capital ultrapasse a atual crise de acumulação ao transformar o aquecimento global numa fonte de lucro e se, no decorrer do processo, a crise climática na verdade piorar, o paradoxo residirá então no próprio dispositivo e reportório ecológicos, dos quais o capitalismo — enquanto conjunto específico de relações sociais — depende para se reinventar. Para evitar o colapso da acumulação, o capitalismo utiliza um mecanismo que representa as suas falhas e mecanismos de opressão. Será o capitalismo capaz de abranger todos estes paradoxos ao desafiar os limites naturais do planeta para provocar uma destruição ambiental que ameça não só o modo de produção capitalista, mas também toda a humanidade? Não restam dúvidas: se sim, precisamos de alternativas urgentemente. E não apenas de um certo tipo de *capitalismo mais igualitário* que distribua a exploração laboral e o capital acumulado de forma mais equitativa.

## **1 Enquadramento teórico: a relação entre a sociedade e a natureza**

A relação entre a sociedade capitalista e a natureza é um tema complexo e muito debatido. No livro *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Guha e Martínez Alier (2013) abordaram o tópico ao identificar um tipo específico de conflito social, nomeadamente os conflitos socioambientais que surgem como resultado das

---

<sup>2</sup> Por exemplo, Burkett (1999), Foster (2000) e Guha e Martínez Alier (2013).

consequências ambientalmente nefastas das atividades econômicas. Estas consequências, ou *externalidades*, estão distribuídas de forma irregular pelos diferentes grupos populacionais do planeta. Assim, isto leva à emergência de uma consciencialização de resistência que os autores apelidaram de “ambientalismo dos pobres”. Este conceito capta as desigualdades baseadas na classe relativamente a este tipo de conflito, apesar de o impacto desigual da destruição ambiental intersectar outras categorias como a raça, o gênero ou a localização. Seguindo esta abordagem, Guha e Martínez Alier (2013, p. 31) definem a ecologia política como o estudo dos conflitos de distribuição ecológica: “as assimetrias ou desigualdades sociais, espaciais e temporais no uso que os humanos fazem dos recursos e dos serviços ambientais, i.e., na exaustão dos recursos naturais (incluindo a perda da biodiversidade) e nos fardos da poluição”.

Enquanto o ambientalismo dos pobres tem um enorme potencial para a observação de problemas ecológicos como uma dimensão notável da luta de classes (o que contrasta com as preocupações ecológicas, estéticas ou pós-materialistas da classe média), também tem o potencial para induzir algum tipo de simplificação relativamente às implicações mais graves dos conflitos socioambientais. A simplificação poderá ser uma consequência de colocar a distribuição desigual como o tópico central da análise. Apesar de os autores afirmarem que estes conflitos representam de fato contradições sociais mais profundas, estes não se tornam facilmente evidentes a partir da sua abordagem. As consequências desta simplificação não são pequenas, uma vez que poderá perder a unidade sistêmica formada pela produção e pela distribuição dentro da estrutura maior da criação e troca de valor. Portanto, arrisca-se a assumir que, assim que a distribuição seja corrigida, os padrões econômicos injustos poderão ser resolvidos. Comete-se um erro semelhante quando se afirma que a pobreza é uma consequência da distribuição injusta de riqueza, não da sua ausência, perdendo-se totalmente o papel da organização da produção e da criação de valor.

Uma abordagem alternativa seria focar-nos na forma como a produção de riqueza está organizada dentro do sistema capitalista e como é que, por sua vez, ela impõe a uma distribuição desigual conforme a necessidade; caso contrário, a reprodução de capital (o único propósito do capital) estagnaria. Deste ponto de vista, é a produção e a forma como esta está organizada que impõe forçosamente as desigualdades na distribuição, não a distribuição propriamente dita. No entanto, há autores importantes que apresentam o mercado (ou seja, o sistema de relações sociais e os processos que regulam a troca/transação/distribuição dos bens, produtos e ativos) como o principal determinante do modo de produção capitalista e das desigualdades subsequentes. Como Karl Polanyi (2001 [1944], p. 136-137) teorizou:

A produção é a interação do homem e da natureza; se este processo for organizado através de um mecanismo de autorregulação de permuta e troca [o mercado], então os homens e a natureza têm de ser trazidos para a sua órbita; devem ser objeto da oferta e da procura, ou seja, serem tratados como mercadorias, como bens produzidos para venda. Foi precisamente isto o estipulado sob o sistema de mercado. O homem em nome do trabalho, a natureza em nome da terra, foram disponibilizados para venda; o uso da mão-de-obra poderia ser comprado e vendido universalmente a um preço chamado salários e o uso da terra poderia ser negociado por um preço chamado renda.

Mas a questão é que a abordagem causa-efeito não capta plenamente a complexidade das inter-relações entre as diferentes esferas do modo capitalista de produção, nem, portanto, entre a sociedade e a natureza. Mesmo de uma perspectiva histórica, não se pode afirmar que a emergência de algum elemento ou característica anterior tenha resultado no desenvolvimento de outros elementos ou características resultantes do sistema capitalista. Como afirma Maurice Godelier (1987, p. 8):

É imediatamente evidente que nenhum destes quatro elementos surgiu pela primeira vez nos tempos modernos.

Produzir mercadorias, fazer dinheiro com dinheiro, usar trabalhadores assalariados, produzir com base na propriedade privada dos meios de produção, são todas relações sociais presentes em sociedades e épocas passadas. O caráter específico da forma de produção capitalista reside no facto de se combinarem estas diferentes relações.

Apenas uma abordagem dialética pode, assim, ser útil para entendermos estas complexidades. Para clarificar, olhar para o capitalismo de uma perspectiva contemporânea e também histórica enquanto um conjunto de inter-relações entre diferentes relações sociais (incluindo o mercado), que se codeterminam, e não como uma cadeia causal de eventos históricos que determina a forma do próximo. O principal problema com as abordagens mecanicistas que isolam os elementos é a tendência para assumir a possibilidade de um capitalismo mais humano ao reformar algumas das suas facetas. Muitos autores depois do próprio Marx, tal como David Harvey, defenderam que o capitalismo mais equitativo, para não dizer justo, é simplesmente uma contradição em si mesma (HARVEY, 2011). Isto não significa que o mercado não impõe um papel regulador à produção, mas que este papel está, ao mesmo tempo, subordinado à criação de valor de modo geral:

A relação salário-trabalho pressupõe um corte dos laços sociais dos trabalhadores com as condições de produção necessárias e uma subordinação da produção dos valores de uso necessários (bens de consumo dos trabalhadores, mais meios de produção reproduzíveis) para o poder económico regulador dos valores de troca [aqui, o mercado] [...]. Esta subjugação do valor de uso ao valor de troca poderá também ser vista como *uma subordinação do valor inferior do valor de troca e do valor de uso como uma forma social mais geral*; [...], sob a alçada do capitalismo, os valores de troca tornam-se formas particulares (e os valores de uso os depositários particulares) de valor como tal — de tempo de trabalho social abstrato ou homogéneo [aqui, produção] (BURKETT, 1999, p. 80, grifo nosso).

Enquanto uma abordagem socioecológica tem presente o caráter dialético da relação entre o mercado e a produção, há a necessidade de mencionar que todas as análises precisam de um ponto de partida. Neste capítulo, começarei da perspectiva da produção para destacar algumas características organizativas do capitalismo moderno que resultam na destruição ambiental contra os interesses da humanidade como um todo. Todavia, de uma perspectiva de produção, estas características estão inevitavelmente envolvidas na distribuição desigual inerente ao sistema de mercado e ao conflito que este gera. Como resultado, pretendo analisar estruturalmente a relação entre o capitalismo, a sociedade e a natureza e não apenas as manifestações conflituosas que resultam das suas contradições. Isto aparenta ser um ponto de partida promissor, em particular se o objetivo é propor alternativas adequadas às necessidades humanas socialmente definidas, ou entender o “direito ao desenvolvimento” (tal como é reconhecido no Artigo 22 da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos), aqui entendido como o direito a satisfazer as necessidades materiais, de outra forma conceptualizados como direitos sociais e econômicos.

Vários autores envolveram-se a fundo na ecologia social, um enquadramento desenvolvido a partir de uma perspectiva dialético-materialista para executar este trabalho teórico complexo de identificação dos elementos do capitalismo que moldam as relações da natureza humana de uma forma tão (auto)destrutiva. Neste capítulo, apoiar-me-ei principalmente nas contribuições de John Bellamy Foster (2000) e Paul Burkett (1999). Ambos rejeitaram que Marx tenha desvalorizado o papel da natureza na sua análise da sociedade capitalista. No entanto, ao seguir estes autores, não é minha intenção envolver-me no debate escolástico sobre o que Marx realmente disse ou não. Pelo contrário, o objetivo aqui é adotar uma abordagem materialista da ecologia, de forma a que permita a discussão sobre as causas estruturais das desigualdades globais e da destruição ambiental, segundo este ponto de vista. Um

dos principais aspectos das abordagens de Burkett e Foster é que eles seguem a conceptualização de Marx da realidade, incluindo a natureza, como sendo “social e material” (BURKETT, 1999, grifo do autor). Por outras palavras, há um “holismo relacional” (BURKETT, 1999), de outro modo também caracterizável como uma relação dialética, entre a realidade como sendo socialmente/historicamente construída (podemos assumir que de forma diferente em alturas e lugares diferentes) e como uma materialidade que não depende de modo algum da definição humana (FOSTER, 2000).

Ambos os aspectos, tanto o social como o material, são combinados, interligados, codeterminados e contraditórios, e ambos têm implicações importantes para o propósito de identificar e discutir essas características da produção capitalista que andam, inevitavelmente, de mãos dadas com a destruição social e ambiental, com as desigualdades distributivas e com os conflitos associados. Algumas destas características serão aqui discutidas: i) a separação dos trabalhadores das condições naturais de produção como um requisito para os outros explorarem o trabalho e para a extração de mais-valias; ii) a determinação da produção segundo as necessidades do capital em vez das necessidades humanas, o que, na prática, inviabiliza a concretização dos direitos humanos, uma vez que resulta numa definição bastante desumana das necessidades humanas, e iii) como isto, por sua vez, leva a que a acumulação capitalista seja a única forma possível de gerar desenvolvimento material, isto é, de gerar e organizar um processo de produção capaz de satisfazer essas necessidades humanas.

Na discussão, a produção capitalista será, da mesma forma, contrastada com a potencialidade dos camponeses autônomos gerarem alternativas viáveis. Contudo, é necessário reconhecer que estes aspectos estão profundamente interligados e, além disso, fazem parte de uma unidade maior que inclui muitos mais elementos que não podem ser tratados neste capítulo.

## 2 Separação do trabalho das condições de produção

Não é a unidade da vivência e da humanidade ativa com as condições naturais e inorgânicas da sua troca metabólica com a natureza, e conseqüentemente a sua apropriação da natureza, que requer explicação ou é o resultado de um processo histórico, mas sim a separação entre estas condições inorgânicas da existência humana e esta existência ativa, uma separação que é completamente postulada apenas na relação do trabalho assalariado e do capital (MARX apud FOSTER, 2000, p. 1).

Uma das principais características do modo de produção capitalista é a separação dos meios sociais e naturais e das condições de produção que este impõe aos trabalhadores<sup>3</sup>. Mas a produção é normalmente entendida como uma produção de mercadorias ou, pelo menos, uma produção de objetos materiais. Porém, o conceito de produção de Marx deve ser tido em consideração como sendo muito mais abrangente, como sendo coerente com o significado amplo de materialismo por oposição ao idealismo<sup>4</sup>. Desta forma, a produção refere-se a todas as relações: entre humanos e entre humanos e a realidade não humana, que moldam (produzem) a vida social. Nas palavras do próprio Marx (2001 [1859], p. 2) ao se referir aos indivíduos sociais, ele fala de “produção social das suas vidas”. Sobretudo, inclui a produção material necessária para a sobrevivência humana, mas também a produção de necessidades, afetos, laços sociais, normas, acordos, estruturas políticas e outras coisas mais. Por isso, ao reconhecer a produção tal como é definida pelo capitalismo, destaco a produção de todos estes elementos para a vida social no sentido mais lato. Sobre a relação entre a sociedade e a natureza, a produção não tem, do mesmo modo, apenas a ver com produzir comida ou extrair matérias-primas, mas também

---

<sup>3</sup> Ver Burkett (1999).

<sup>4</sup> Partimos do princípio de que a produção se refere apenas a mercadorias, porque Marx se preocupa principalmente em explicar a criação de riqueza no sistema capitalista, e a riqueza capital é apenas “um pacote gigante de mercadorias” (MARX, 2010 [1867], p. 43).

com a produção de territórios, laços com a natureza, cosmovisões, etc. Por conseguinte, a relação entre o trabalho e o capital tem consequências para além do domínio da produção de mercadorias ou da exploração de recursos; em vez disso, ela molda todo o conjunto de relações dentro da sociedade e entre a sociedade e a natureza.

Para o colocar em termos mais claros, “Marx especifica o capitalismo como a ‘decomposição da união original existente entre os homens trabalhadores e os seus meios de trabalho’ [...] e a separação das condições de produção necessárias [tais como a natureza]” (BURKETT, 1999, p. 230). E a forma primária de alienação de um produtor é a sua separação da terra<sup>5</sup>. De fato, a alienação dos trabalhadores em relação a terra é não só uma característica fundamental da produção capitalista, mas é também a essência da sua gênese histórica. Na transição do feudalismo para o capitalismo na Europa, os servos perderam o seu vínculo com a terra e, apesar de isto significar que estavam livres do poder discricionário do senhor feudal, também significava que, enquanto trabalhadores livres que não possuíam nada, a única opção que lhes restava para satisfazerem as suas necessidades materiais era vender a sua força de trabalho aos outros. Este carácter livre do trabalhador lança os alicerces para o capitalismo e este é construído sobre a apropriação capitalista das condições de produção e a privatização dos meios de produção. Aqui, estamos interessados principalmente na apropriação livre das condições naturais, apesar de estas estarem forçosamente ligadas às condições sociais, da mesma forma, livremente apropriadas pelo capital.

Uma mercadoria, tal como todos os valores de uso, é um produto tanto do trabalho como da natureza. O valor, a substância da riqueza na sua forma especificamente capitalista, é, porém, simplesmente o tempo de trabalho social abstrato

---

<sup>5</sup> Apesar disso, há outras formas de separação das condições de produção que operam no sistema capitalista. Como afirma Angela Davis (1983), o trabalho doméstico das mulheres não faz parte do sistema capitalista de produção, mas é uma *pré-condição* para a produção da qual o capital se apropria livremente, tal como o faz com a natureza.

objetificado em mercadorias. Quantitativamente, o capitalismo apenas atribui valor à natureza na medida em que a sua apropriação requer trabalho, ainda que a contribuição da natureza para a produção — e para a vida humana em geral — não seja materialmente reduzível a este trabalho de apropriação. Em suma, a forma de valor extrai qualitativa e quantitativamente das características úteis e vitais da natureza, embora o valor seja uma forma particular de riqueza — uma objetificação social particular tanto da natureza como do trabalho. Esta contradição ajuda a explicar a tendência do capitalismo para despojar o seu ambiente natural. [...] A queixa comum de que a teoria marxiana do valor reconhece inadequadamente o papel produtivo das condições naturais limitadas, deve ser redirecionada para o próprio capitalismo (BURKETT, 1999, p. 80).

Embora a análise de Marx fosse de fato baseada na transição europeia do feudalismo para o capitalismo, a apropriação livre das condições naturais — tais como a privatização da terra — tem o mesmo efeito de separar o trabalhador destas condições naturais, independentemente de qual fosse o modo de produção anterior em qualquer local em particular. Esta separação torna os produtores proprietários apenas da sua força de trabalho, que vendem, mesmo assim, como forma de sobrevivência. Estudar os diferentes processos de transição rumo ao capitalismo é uma tarefa importante, mas não é o objetivo específico deste capítulo. Desta forma, mantendo uma perspectiva generalista por agora, num contexto mais abrangente, pode-se afirmar que são duas as consequências desta separação das condições naturais de produção.

Por um lado, esta separação implica que se superem as limitações de produção impostas pelas condições naturais de um determinado local (BURKETT, 1999). O caráter livre do trabalho permite que o capital expanda a esfera de produção e crie um mercado mundial de energia e matérias-primas, de forma a superar estas limitações específicas. “Assim, o capitalismo supera limites naturais específicos apenas ao aumentar a pressão sobre a biosfera global no seu todo” (BURKETT, 1999, p. 79). A eliminação destes

limites e o caráter de produção sem limites resultante levam a um aumento enorme na quantidade de riqueza criada e, desta forma, constitui um grande potencial para satisfazer completamente as necessidades materiais humanas. No entanto, por outro lado, esta separação significa que os trabalhadores, a sociedade, já não têm controle sobre a sua própria relação com as condições naturais específicas (BURKETT, 1999). Ao invés, o capital ganha controle e, uma vez que o único objetivo do capital é gerar mais capital, este uso das condições naturais passa a ser controlado pelas atividades geradoras de lucro (é o caso das condições sociais de produção), definindo assim o que é produzido e como é produzido numa relação com a natureza que se baseia apenas nos requisitos do capital e não nas necessidades humanas.

### **3 Necessidades humanas determinadas pelo capital enquanto motor de desenvolvimento**

Uma mercadoria é primeiramente um objeto externo, uma coisa que satisfaz as diversas necessidades humanas através das suas qualidades. A natureza destas qualidades é irrelevante, por exemplo, não faz diferença se são oriundas do estômago ou da fantasia (MARX, 2010 [1867], p. 43).

Na realidade, é indiferente para o capital, no seu objetivo permanente e único de gerar mais capital, que tipo de necessidades as mercadorias vendáveis irão satisfazer. Mas faz uma grande diferença para a sociedade, e para a satisfação das nossas verdadeiras necessidades humanas, isto é, para a realização do direito ao desenvolvimento. Talvez a forma mais direta de olhar para isto seja contemplar a forma como a produção das mercadorias é determinada pelas exigências do mercado e, por sua vez, que a única verdadeira exigência do mercado é o lucro. Portanto, a imensa quantidade de recursos gastos a criar necessidades fictícias e a sua naturalização

enquanto realidades sociais, que pretendem expandir as exigências do mercado, é melhor explicada deste ponto de vista.

Todavia, se tivéssemos de definir objetivamente quais são as verdadeiras necessidades humanas, provavelmente ficaríamos com um conjunto muito simples de requisitos, talvez apenas os indispensáveis para sustentar a vida num sentido biológico. Com efeito, com esta abordagem, restariam poucas diferenças entre nós e os animais não humanos. Portanto, vamos partir do princípio de que a subjetividade e a intersubjetividade desempenham um papel proeminente na definição daquilo que são as necessidades humanas, levando assim à questão de como é que a subjetividade e a intersubjetividade são construídas numa sociedade capitalista. Se virmos desta perspectiva, e seguindo a explicação de Foster (2000) sobre o que é o materialismo (acima), não há nada de pós-materialista em salientar a subjetividade e a intersubjetividade. Tal como a exploração do trabalho apenas é possível ao alienar os produtores das suas condições de produção naturais e sociais, a capacidade do capital de determinar as necessidades humanas apenas é possível ao alienar a nossa subjetividade.

Contudo, de uma perspectiva socioecológica, o ponto central é a forma como estas necessidades fictícias desempenham um papel ao criar um mercado para o enorme aumento da produção de mercadorias, uma vez que agora não existem limitações de condições naturais específicas (um aumento tão grande que pode chegar a atingir a destruição ambiental a uma escala planetária), e a forma como é possível que, ao mesmo tempo, as necessidades humanas mais básicas permaneçam por satisfazer para a grande maioria da população mundial. Por outras palavras, tem a ver com a explicação sobre como a produção de mercadorias pode aumentar de forma tão tremenda que ameaça os limites naturais, ao mesmo tempo que é incapaz de satisfazer as necessidades humanas, incluindo as mais básicas. Para além do fato de o capital precisar de uma reserva de mão de obra estagnada na pobreza para assegurar o

fornecimento permanente de mão de obra barata, a explicação é relativamente simples: satisfazer as necessidades básicas não é o nicho de investimento mais lucrativo para o capital. Pode ser suficientemente lucrativo em muitos casos, mas não para o capital como um todo. Na agricultura, por exemplo,

a dependência que o cultivo de determinados produtos agrícolas tem das flutuações dos preços de mercado e as mudanças contínuas deste cultivo devido a estas flutuações de preços — todo o espírito da produção capitalista, que é direcionada para o ganho imediato de dinheiro — entram em contradição com a agricultura, que tem de prestar assistência a toda a diversidade de necessidades permanentes da vida exigidas pela cadeia de sucessivas gerações (MARX apud BURKETT, 1999, p. 89).

Portanto, o potencial para satisfazer as necessidades humanas suscitado pelo aumento da produção de mercadorias (conseguido, por entre outros fatores, pela superação de determinados limites naturais) é desvirtuado pela definição do capital das necessidades a satisfazer. Por outras palavras, o próprio capital exclui a possibilidade de alcançar as mesmas potencialidades que ele cria.

Contudo, é óbvio que no passado escolhemos a arma errada para a nossa luta, porque escolhemos o dinheiro como arma. Estamos a tentar superar a nossa fraqueza económica usando as armas dos que são economicamente fortes — armas que na realidade não possuímos. Pelos nossos pensamentos, palavras e ações, parece que chegámos à conclusão de que, sem dinheiro, não podemos concretizar a revolução que queremos alcançar. Como se tivéssemos dito: “O dinheiro é a base do desenvolvimento. Sem dinheiro, não pode haver desenvolvimento” (NYERERE, 1968, p. 19).

Anular o seu próprio potencial parece uma consequência obrigatória do objetivo único do capital de gerar mais capital. Então, levanta-se uma questão: faz sentido considerar a acumulação de capital a forma única e necessária de alcançar o desenvolvimento humano, de satisfazer as necessidades humanas? Talvez seja preciso

adotar uma abordagem alternativa à acumulação, como alguns autores referem, “acumulação a partir de baixo”<sup>6</sup>. Possivelmente, este tipo de acumulação implicaria um conjunto diferente de relações sociais, no qual o objetivo de aumentar a riqueza teria de ser coerente com as necessidades socialmente definidas<sup>7</sup>. No entanto, para enfrentar a hipótese postulada — *i.e.*, a acumulação capitalista não resulta no desenvolvimento humano porque este não é o nicho mais lucrativo para o investimento — houve, historicamente, uma resposta política central: o Estado. Os Estados socialistas assumiram a tese da progressividade histórica do capitalismo<sup>8</sup>, mas mesmo ao aceitar esta tese, podemos ainda colocar outra questão: será o Estado capaz de organizar (ou controlar, ou manipular) o capital de modo a que este satisfaça as necessidades humanas, incluindo a necessidade de sustentabilidade ambiental, ao mesmo tempo que evita uma crise de acumulação de capital ou uma crise devido a taxas de lucro insuficientes?<sup>9</sup> Teoricamente, parece ser um desafio maior. Historicamente, este desafio nunca foi completamente enfrentado. Apesar de não desvalorizar os ataques imperialistas que colocaram os Estados socialistas sob enormes pressões de todas as vezes que tentaram fazê-lo, estes Estados apoiaram-se em fontes externas de capital ou ainda basearam o seu crescimento nas condições exploradoras do trabalho dos seus cidadãos. Mas,

---

<sup>6</sup> Ex. Moyo (2007).

<sup>7</sup> Isto é, não a acumulação dos elementos sociais e materiais que sustentam as relações de trabalho sociais exploradoras.

<sup>8</sup> Já discuti a questão da progressividade histórica do capitalismo noutra artigo, argumentando, por exemplo, que a ligação necessária entre o capitalismo e o colonialismo coloca o problema inevitável de que as nações do Sul Global não têm mais mundo para colonizar à sua disposição, portanto não é possível que desenvolvam o capitalismo segundo os seus padrões; as únicas tentativas (parciais) de o fazer andaram de mãos dadas com o subimperialismo — uma solução pouco desejável.

<sup>9</sup> Pode-se afirmar, neste contexto, que, na realidade, já temos o melhor capitalismo possível e que o capital está certo ao impor a austeridade e a privatização, uma vez que, de outra forma, o sistema entraria em colapso. Isto estaria correto apenas, claro, se tomássemos como garantido que o objetivo deveria ser manter o sistema capitalista a funcionar.

independência significa autonomia. A independência não é real se uma nação depender de doações e empréstimos de outra para o seu desenvolvimento. [...] Como podemos depender de empresas e governos estrangeiros para a maior parte do nosso desenvolvimento, sem dar a esses governos e países uma grande parte da nossa liberdade de agir como entendemos? A verdade é que não podemos (NYERERE, 1968, p. 24-25).

Esta citação de Julius Nyerere (1968), líder na luta pela independência e presidente da Tanzânia até 1985, tem a intenção de apresentar um elemento final para a análise, nomeadamente a tensão Norte/Sul inerente ao sistema mundial capitalista (e colonialista e patriarcal). Se a análise dos elementos discutidos até este ponto é relevante, é fundamentalmente porque eles são essenciais para quebrar um sistema capitalista global que impõe um certo papel às nações do Sul, nomeadamente o papel de serem exploradas para a acumulação ser direcionada para os monopólios de capital do Norte. Apresentar formas de quebrar os elementos estruturais neste conjunto explorador de relações sociais (como tento fazer na seção seguinte) é provavelmente uma contribuição para o objetivo mais geral de criar emancipação social no Sul.

#### **4 Discussão: a autonomia dos camponeses como base para uma alternativa às relações capitalistas entre a sociedade e a natureza**

A característica mais básica do comunismo na projeção de Marx é a superação da separação social capitalista dos produtores e das condições necessárias de produção. A nova união entre os produtores e as condições de produção envolve uma total desmercantilização da mão-de-obra para além de um novo conjunto de direito de propriedade comunitários (BURKETT, 1999, p. 230).

Nyerere (1968) defende que a dependência do capital externo é uma forma de coação que afeta especificamente as nações do Sul, o que inviabiliza qualquer possibilidade de alcançar os objetivos

nacionais de desenvolvimento, uma vez que ficam sob o comando do objetivo único do capital (do Norte) de gerar mais capital (para ser acumulado, mais uma vez, no Norte). Esta dependência pode assumir várias formas, tais como *doações* ou empréstimos. No caso da produção agrícola, a dependência vem atualmente da provisão de investimentos e da mercantilização de resultados e da privatização da terra. Os investimentos para a agricultura industrializada, mesmo a uma pequena escala ou ao nível de uma agricultura familiar, dependem dos monopólios de capital do Norte, nomeadamente dos da indústria química que fornece fertilizantes e pesticidas, assim como os da indústria das sementes. Estas combinaram-se de tal forma que as sementes que fornecem (híbridas e geneticamente modificadas) precisam dos químicos que eles próprios vendem para crescer. Esta conjuntura significa que, ano após ano, o agricultor depende destes monopólios de capital para continuar com a produção. Por outro lado, os mercados fixam preços através da especulação, detendo assim também o poder de definir o que e quando cultivar lucrativamente.

Além disso, o papel da natureza na valorização dos produtos agrícolas está fora da equação, o que, por sua vez, significa que a natureza se torna marginalizada no processo de produção. As condições naturais são, portanto, substituídas por um conjunto de uniformizações industriais, as únicas condições naturais que realmente permanecem como parte do processo produtivo são o espaço físico que a cultura ocupa e a água (se disponível no local), ambas, em qualquer dos casos, mercantilizadas através da privatização. Isto significa, por sua vez, que o camponês, ainda que esteja em contato próximo com as condições de produção naturais (nomeadamente a terra e o seu ecossistema), aliena-se delas na mesma. As consequências desta separação, como já vimos, implicam uma definição desumana das necessidades humanas (daquilo que se produz) e significa que a acumulação capitalista é a única forma possível de produzir o desenvolvimento humano. Então, como se pode reverter

esta situação? Como acabar com a separação das condições naturais e organizar a produção de acordo com as necessidades humanas de uma forma alternativa que não dependa da acumulação de capital? Como produzir acumulação a partir de baixo? Se o socialista não consegue desfazer estes acordos sociais de produção, mas apenas colocá-los sob o seu controle ao implementar um certo tipo de capitalismo, é possível que a resposta se encontre noutro lugar.

A resposta poderá estar na criação de um tipo de valorização social dos produtos e numa acumulação que seja diferente da forma capitalista, uma que represente a contribuição da natureza para a criação de valores de uso. Esta valorização, por sua vez, depende da forma como a produção e os mercados estão organizados, do vínculo do trabalhador às condições naturais e da definição das necessidades humanas. Isto é precisamente o que a agroecologia faz. Quando falo da autonomia dos camponeses, refiro-me principalmente à autonomia para produzir, em ligação com as condições ambientais específicas da sua terra, em vez de depender do capital externo e de produtos químicos. Isto anda de mãos dadas, obrigatoriamente, com um alto nível de soberania política local, o que, por sua vez, leva a repensar a natureza do Estado como um poder político centralizado. A autonomia na produção, porém, não alcançaria os seus objetivos se os bens produzidos ainda tivessem de ser regulados pelo mercado.

É por isso que o terceiro elemento da agroecologia consiste na promoção dos mercados locais, para que a produção se direcione para as necessidades locais. A escala destes mercados locais, porém, está por definir, e a melhor opção poderia ser a organização de mercados adequados em nível nacional. Por fim, o papel do conhecimento indígena é de extrema importância na agroecologia, tanto para parar de depender dos pacotes tecnológicos importados e para melhor servir as práticas agrícolas nas condições ambientais específicas de cada local<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ver também Ploeg (1990).

Portanto, o valor e o dinheiro não só são extraídos formalmente das distinções e relações ambientais qualitativas; também valorizam a natureza de forma a permitir a sua divisão ou fragmentação artificial. Marx expressa esta fragmentação em termos do “efeito dissolvente do dinheiro”, que ocorre sempre que o dinheiro funciona como “uma forma de fragmentar a propriedade” que, de outra forma, constituiria “uma massa de objetos impermutáveis e inalienáveis” [...] Porém, esta fragmentação não tem de acarretar um preço monetário explícito; também pode ocorrer através da apropriação livre das condições naturais por parte do capital. Ambas as formas de fragmentação da natureza são condicionais e reforçam a desqualificação do valor das diversidades e interligações naturais e das relações pessoas-natureza (BURKETT, 1999, p. 86).

A partir desta citação, podemos observar outro elemento antiecológico da produção capitalista, que não discuti neste capítulo, mas que é de grande importância para a agricultura e para a agroecologia. A produção capitalista implica a subdivisão dos processos naturais que são, na realidade, unidades profundamente interligadas e interdependentes. A quebra destas ligações, mais uma vez, leva a um processo de produção ambientalmente destrutivo. Ao se focar no conhecimento indígena e na adaptação de técnicas agrícolas às condições ambientais locais sem a aplicação de químicos na terra, a agroecologia também recupera a abordagem holística do ecossistema em relação ao processo de produção. Todos estes elementos de produção e de comercialização alternativa implicariam, na prática, o desmantelamento do modo de produção capitalista desde a sua essência, pelo menos no setor agrícola. Isto não significa que o capitalismo acabaria, uma vez que apenas se trata de uma alternativa setorial. Outros setores tão importantes, como a produção de energia ou a indústria e serviços, não encontram alternativas na agroecologia. No entanto, a agricultura é possivelmente a atividade econômica mais importante, na medida em que satisfaz as necessidades humanas mais básicas. Assim, a importância da agroecologia para um sistema alternativo não

deveria ser subestimada relativamente à sua contribuição para a emancipação social, ou seja, ao colocar a autonomia no centro da organização social, por oposição à alienação.

## Conclusões

Neste capítulo, estabeleci uma concepção social e materialista da natureza, com o objetivo de explicar alguns dos elementos de uma construção social em particular relativamente à natureza, nomeadamente a capitalista, que impõe uma relação exploradora e autodestrutiva entre a sociedade e a natureza. Também tentei expor um determinado conjunto de práticas que, teoricamente, desagregariam essa forma capitalista na qual a natureza foi historicamente construída. Estes conjuntos de práticas, sob a alçada da agroecologia, debruçam-se sobre os elementos capitalistas da produção que já foram discutidos e, por oposição, propõem alternativas possíveis a cada um deles. No entanto, convém destacar que existiram, e ainda existem, outras construções sociais sobre a natureza. Como referido pelas *Epistemologías del Sur* (SANTOS, 2014), estas outras construções sociais sobre a natureza seguem princípios muito diferentes dos capitalistas, estão organizadas em torno de objetivos diferentes e implicam cosmovisões completamente diferentes, incluindo a concepção da natureza como uma questão de direitos, por exemplo (SANTOS, 2013).

Não obstante que estas outras concepções da natureza sejam, mesmo assim, construções sociais/históricas, e não as querendo romantizar ao esquecer o fato de que estão sujeitas às características materiais da natureza, tal como a concepção capitalista, o seu valor enquanto detentoras de alternativas ao capitalismo é inegável. As diferentes construções sociais sobre a natureza não são construídas em torno do objetivo geral de reproduzir o capital; muitas delas são construções sociais, cujo principal objetivo é satisfazer as necessidades humanas de uma

forma socialmente justa e ambientalmente sustentável. Algumas destas concepções sobre a natureza incluem as características gerais da agroecologia apresentadas anteriormente, ainda que tenham a tendência para as explicarem de formas culturalmente diferentes, por meios diferentes, seja através de crenças religiosas, da personificação de elementos naturais e outras mais. A questão é que estas construções sociais não são construídas em torno do objetivo único de gerar lucro e de reproduzir capital, mas em torno das necessidades humanas e do objetivo de garantir a sobrevivência e o bem-estar material de grupos humanos.

Garantidamente, de um ponto de vista totalmente ateísta (ou não essencialista), a natureza não tem consciência, nem se importa com a perda de biodiversidade, com a extinção em massa ou com a desertificação. Continuará a existir de qualquer forma, conosco ou sem nós. A questão da sustentabilidade ambiental é o nosso próprio objetivo enquanto seres humanos, é do nosso interesse. Quer seja conceptualizada nestes termos ateístas ou imbuída de uma mistificação da natureza (ou qualquer outra forma de natureza socialmente construída), não deve ser, na minha opinião, uma questão a ser julgada. Em vez disso, estas outras construções sociais sobre a natureza (ou, seguindo este raciocínio, sobre outra coisa qualquer) não devem ser julgadas relativamente a quão científicas são, mas sim de acordo com o seu poder explanatório num sentido social e prático, ou seja, segundo a sua capacidade de moldar relações sustentáveis e de proporcionar felicidade humana social. Como afirma Boaventura Sousa Santos (2014, p. 45) quando propõe uma forma de valorizar a ciência de uma forma socialmente construtiva, é uma questão “do tipo de intervenção no mundo que ela permite ou impede”.

A agroecologia, por sua vez, tenta identificar alguns elementos estruturais que precisam ser tidos em consideração para se construir uma relação com a natureza caracterizada pela sustentabilidade ambiental e direcionada para a satisfação das necessidades humanas

e para os direitos humanos, em vez de para as necessidades que perpetuam o conjunto de relações sociais capitalistas. Estes elementos, e provavelmente muitos mais, já estão presentes noutras concepções da natureza, talvez não científicas, mas ainda assim capazes de permitir um tipo de intervenção no mundo caracterizado pela sustentabilidade e pela justiça social. De fato, pode-se argumentar que esta abordagem, ao colocar a autonomia dos camponeses na essência da produção e ao promover a agroecologia como uma forma de produção caracteristicamente humana, implica uma visão diferente dos direitos humanos, uma que não se esvazie na prática através da priorização do lucro em detrimento da dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

BURKETT, Paul. **Marx and Nature**. A red and green perspective. New York: St. Martin's Press, 1999.

DAVIS, Angela Y. **Women, Race and Class**. New York: Vintage Books, 1983.

FOSTER, John B. **Marx's Ecology**. New York: Monthly Review Press, 2000.

GODELIER, Maurice. Introducción: análisis de los procesos de transición. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, v. XXXIX, n. 4, p. 5-16, 1987.

GUHA, Ramachandra; MARTÍNEZ ALIER, Joan. **Varieties of Environmentalism: essays north and south**. London: Routledge, 2013.

HARVEY, David. **The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism**. London: Profile Books, 2011.

KLEIN, Naomi. **This Changes Everything**. Capitalism *vs* the climate. Toronto: Knopf Canada, 2014.

MARX, Karl. **El Capital**. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El Proceso de Producción del Capital. Madrid: Siglo XXI, 2010 [1867]. Vol. I. Tradução de Pedro Scarón.

MARX, Karl. **Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política**. 2001 [1859]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

MOYO, Sam. Land in the Political Economy of African Development: alternative strategies for reform. **Africa Development**, v. 32, n. 4, p. 1-34, 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4314/ad.v32i4.57319>>. Acesso em: 2 abr. 2017.

NYERERE, Julius K. **Ujamaa**. Essays on socialism. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1968.

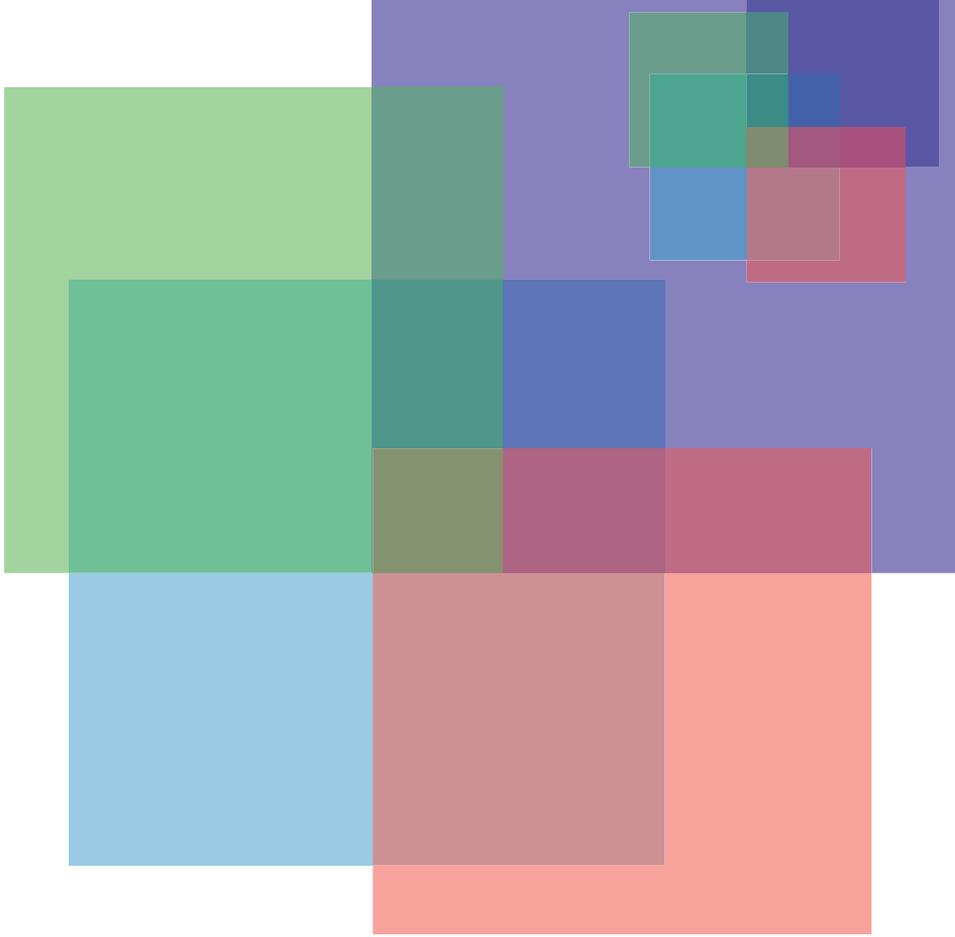
PLOEG, Jan Douwe van der. Sistemas de Conocimiento, Metáfora y Campo de Acción: el caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano. **Agricultura y Sociedad**, v. 56, p. 143-166, 1990.  
Disponível em: <[http://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf\\_ays/a056\\_04.pdf](http://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_ays/a056_04.pdf)>. Acesso em: 2 abr. 2017.

POLANYI, Karl. **The Great Transformation**. The political and economic origins of our time. Boston: Bacon Press, 2001 [1944].

REYES, Luis G. ¿El Fin del Capitalismo? 2016. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=214255>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Sumaj Kamaña and the Rights of the Pachamama. In: CRÉPEAU, François; SHEPPARD, Colleen (Org.). **Human Rights and Diverse Societies: challenges and possibilities**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 173-179.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Más allá del Pensamiento Abismal: delas líneas globales a una ecología de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologías del Sur** (Perspectivas). Madrid: Akal, 2014. p. 21-66.



## CAPÍTULO 9

# A tradução intercultural e as religiões afro-brasileiras

*Saskya Miranda Lopes\**

## **Introdução**

No presente capítulo, pretende-se analisar que espécie de diálogo entre culturas foi realizado no período colonial e pós-colonial, no Brasil, particularmente sobre as religiões afro-brasileiras, considerando um colonialismo epistemológico eurocêntrico, no qual a cultura e a ciência hegemônica do Norte Global são utilizadas como homogeneizadoras, universais, portadoras de superioridade e legitimidade para desautorizar e deslegitimar os saberes do Sul Global. Tais práticas promoveram, ao longo do tempo, um grande déficit no reconhecimento, respeito e na efetivação de garantias legais do direito de liberdade religiosa como inerente à dignidade humana e ao direito humano.

Assim, esta exposição está dividida em quatro partes: na primeira, discute-se como se estabelece a racionalidade hegemônica moderna, sobre quem ela se estabelece e com que propósitos, expondo as argumentações de uma racionalidade epistemicida sobre o Sul Global. Na segunda, analisa-se que espécie de “tradução” é praticada neste processo colonizador e sua atual perspectiva descolonizadora. Na terceira, analisa-se especificamente como, em

---

\* Doutoramento em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. *E-mail*: <profsaskya@gmail.com>.

um jogo de espelhos entre dois territórios do Sul Global (Brasil e África), as distorções, generalizações e hierarquizações promovidas pela ausência de uma verdadeira tradução intercultural desde o período colonial impedem até hoje um reconhecimento no Brasil da originalidade de suas religiões afro-brasileiras, percebidas como um reflexo negativo de religiões tradicionais existentes no continente africano e promovendo até hoje violências racistas para com estas religiões. A quarta parte, que assume o título de considerações finais, sintetiza a importância de uma tradução verdadeiramente intercultural no processo de reconhecimento e implementação da gramática da dignidade humana para o reconhecimento da diversidade étnica de um povo, do valor positivo de suas culturas e saberes.

## **1 A racionalidade moderna e a colonização**

Antes de falarmos de tradução como uma forma de interpretação, é preciso questionar a respeito das condições que precedem ao ato de interpretar, e o principal questionamento parece ser sobre qual base de raciocínio está assentado este ato. Esta é a pergunta levantada por pensadores como Boaventura Santos, Walter Mignolo e Enrique Dussel: que racionalidade é esta que se sobrepôs a toda e qualquer outra nos últimos 200 anos? Por que e como uma única forma de experienciar e entender o mundo se tornou mais válida que todas as outras diversas formas de experiências?

Neste processo, Quijano (2005) é especialmente contundente ao expor como a racionalidade moderna nasce com Descartes e o quanto a razão cartesiana contribuiu, em sua missão científica e secular de devolver ao ser humano seu poder decisório à luz da razão, para a elaboração de uma forma de produzir conhecimento que atendesse as demandas do sistema capitalista. Assim, estabeleceu-se a objetificação do cognoscível, o lugar do conhecedor e do

objeto de conhecimento, estabeleceu-se a relação do indivíduo com a natureza, com os recursos dos meios de produção e a propriedade.

Dussel (1994) aponta outro pilar do surgimento dessa racionalidade moderna quando conclui que ela nasce com a mundialização da razão dos grandes centros urbanos da Europa medieval, “quando a Europa pôde confrontar-se com ‘o Outro’ e controlá-lo, vencê-lo e violentá-lo, quando pôde definir-se como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma modernidade” (DUSSEL, 1994, p. 8). Na mesma perspectiva, Mignolo (2008) e Quijano (2005) trabalham com a tese de o colonialismo e a modernidade não existirem um sem o outro, as duas faces de uma mesma moeda, o colonialismo é a face obscura e invisível da modernidade, promotor e legitimador do racismo e exploração/apropriação na América Latina.

Em particular, Santos (2009), ao defender que toda experiência social produz e reproduz conhecimento e Epistemologia como toda ideia sobre as condições que contarão para validar um conhecimento, conclui que a horizontalidade da diversidade de experiências existente no mundo promoveria inúmeras formas de construção de conhecimento. Contudo, Santos (2002) afirma que a racionalidade moderna é uma “razão indolente”, que reforçou a própria visibilidade através da invisibilidade dos saberes e conhecimentos não eurocentrados; estabeleceu-se como única forma legítima de produzir conhecimento e promoveu o desperdício de todas as experiências diferentes dos seus padrões em um verdadeiro epistemicídio.

Para Santos (2002), recuperar a validade destes conhecimentos pressupõe uma mudança do paradigma da racionalidade indolente da modernidade para uma racionalidade cosmopolita alicerçada na sociologia das ausências, na sociologia das emergências e na tradução intercultural. Para efeito deste trabalho, irei concentrar-me em como são produzidas as ausências na proposta da sociologia das ausências e na tradução intercultural.

Para entender este processo de invisibilidade, é preciso entender como esta razão indolente assume quatro perspectivas defensivas e impositivas de si mesma. São elas, para começar: a razão impotente (1) que entende nada poder fazer relativamente às necessidades concebidas fora dela mesma; e a razão arrogante (2), que defende sua incondicional liberdade, inclusive de se exercer. Segundo Santos (2002), estas duas razões ancoraram de forma indolente as discussões sobre determinismo e livre-arbítrio, realismo e construtivismo ao longo da história. Completando o quarteto das formas de razão indolente, o autor destaca ainda a razão metonímica (3), que reivindica para si a autoridade como única forma de racionalidade, determinando a inferioridade de todas as outras, que servirão no máximo como matéria-prima da mesma; e a razão proléptica (4), que julga o devir como algo linear, uma sucessiva superação retilínea e automática do presente, o que torna desnecessário se pré-ocupar com o futuro.

A razão metonímica é a responsável pela busca da homogeneização das formas de conceber o mundo, sua perspectiva totalizante, exemplificada em dicotomias em que as partes teoricamente simétricas realizam o todo, esconde a hierarquização destas dicotomias, que estabelecem sempre uma superioridade de uma parte sobre a outra: homem e mulher, negro e branco, capital e trabalho, primitivo e civilizado. Desta forma, esta razão fundamentou o pensar o mundo de uma forma totalizante, exaustiva e completa, por um lado, e, por outro, a dependência de compreensão de uma das partes da dicotomia a partir da outra, aprofundando a compreensão do mundo de forma seletiva e parcial. A redução da multiplicidade de realidades no mundo e concepções de apreensão do mesmo se dá com a secularização e laicização deste a partir da autoridade e imposição da razão moderna cartesiana, ainda que esta seja incapaz de sustentar por argumentação retórica sua superioridade quando confrontada com a diversidade.

Então, essa racionalidade moderna reduzirá a diversidade de várias formas. Quijano (2005) explicará como o conceito de raça é utilizado como categoria da modernidade, vinculando identidade, fenótipos de conquistadores e conquistados com uma hierarquia de papéis sociais que justificavam a dominação a partir do estabelecimento da classificação e hierarquização sociais. Na Europa, desenvolveram-se teorias que explicavam a inferioridade dos povos conquistados a partir dos seus traços físicos, de modo a estabelecer critérios universais que naturalizaram a dominação, a escravidão, a exploração e a divisão do trabalho segundo o critério de raça. A Europa Ocidental se afirma desta forma como detentora exclusiva da racionalidade, das experiências válidas da modernidade e fará a leitura/tradução de todas as outras experiências do mundo segundo a dicotomia metonímica hierarquizante entre primitivo e civilizado, tradicional e moderno, irracional e racional.

Dussel (1994) demonstrará como o encobrimento do “outro” ocorre com a construção do “mito da modernidade”, fundamentado numa suposta bondade do colonizador, comprometido em levar civilização, mas onde uma racionalidade universalista age de forma irracionalmente violenta sobre o “outro”, exigindo-lhe o sacrifício da negação da própria cultura, de seus deuses e cosmogonia em nome do determinado por essa racionalidade moderna. Mais do que isso, o mito da modernidade é também a imposição da incorporação do novo sistema mercantil-capitalista, pois assim estaria justificada a dominação, a exploração e o encobrimento do “outro”. Assim, a violência, a guerra e a dominação são entendidas como uma emancipação, um “bem” feito aos bárbaros para sua modernização, seu desenvolvimento. Tornando a vítima responsável pela sua própria vitimização, pois todo sofrimento era justificado pela modernização, e até hoje o é. Quando está em jogo a natureza, o meio ambiente, comunidades tradicionais e o avanço da modernidade, em nome da civilização repete-se a mesma lógica colonizadora da modernidade

e do capital para os países “subdesenvolvidos” segundo os padrões da globalização capitalista.

Santos (2002) reafirma que, dentro da lógica da racionalidade moderna, nesta leitura das percepções do “outro” no mundo, há várias formas de se ser traduzido como não existente, não válido ou ser invisibilizado, e elenca cinco. A primeira é a monocultura do saber, em que a ciência moderna e a alta cultura são as únicas formas válidas de saber, tudo o que não for legitimado por este critério de verdade é uma não existência que será definida como ignorância ou inculta. A segunda é a monocultura do tempo linear, ou seja, a crença que a História tem uma direção e um sentido conhecido, inevitável e traduzido pelas ideias de progresso, modernização, desenvolvimento e globalização, estando supostamente à frente do tempo os países que dominam o conhecimento, as instituições que validam a racionalidade moderna, e se afirmam na centralidade do sistema mundial. A não existência será traduzida em tudo que for definido como atrasado, não moderno, simples, tradicional e subdesenvolvido. A terceira lógica é a da classificação social, a monocultura da naturalização das diferenças através da classificação por categorias (tais como a racial ou a sexual) e que pretendem naturalizar a hierarquização, esconder sua intencionalidade.

De acordo com Quijano (2005), a hierarquização entre dominados e dominantes teve na classificação racial sua forma mais profunda e determinante para o desenvolvimento do capitalismo moderno. Com propriedade, Santos (2002, p. 13) ressalta que esta é a mais cruel das não existências produzidas, porque carrega a noção de ser uma “inferioridade insuperável porque [é] natural”. A quarta forma de produção de não existência é resultante de uma lógica de escala dominante, adotada como predominante sobre todas as demais. Durante a modernidade no ocidente, construíram-se duas grandes escalas: uma foi a universalidade, que ignora todas as especificidades, e a outra foi a globalização, que se sobrepõe sobre as realidades locais, transformando em inexistente todo o

particular e o local. A quinta lógica é a produtivista, a monocultura dos critérios de produtividade capitalista, através da qual o crescimento econômico é considerado um objetivo inquestionável e toda produtividade deve ser exponenciada para maximização dos lucros, seja sobre a natureza, o trabalho ou o ser humano, e será considerado não existente tudo o que corresponder ao improdutivo, ao estéril, ao não qualificado, dentro da lógica capitalista.

Todas essas formas de não existir e de negação das experiências são uma subtração do mundo, são os epistemicídios que resultam da contração do presente e constituem-se em uma série de desperdícios de experiências, de formas de traduzir o mundo. A proposta de Santos (2002) com a Sociologia das Ausências é dilatar este presente, ampliando as experiências com a libertação das lógicas metonímicas, atribuindo-lhe credibilidade, ampliando o campo de disputa política para outras possibilidades de entender e experienciar o mundo através da valorização do que até então havia sido classificado como inferior, improdutivo, obsoleto, local ou obscuro.

Tais mudanças pressupõem uma alteração de paradigmas: a troca de racionalidade indolente pela racionalidade cosmopolita, compreensiva das diversas formas de perceber o mundo para além da limitada lógica moderna eurocêntrica, entendendo que o poder social interage com diversas compreensões de tempo e temporalidade. A troca da concepção totalizante de mundo na modernidade, que contrai o presente em um momento fugaz e amplia o futuro linearmente, como algo certo, independente de preocupações. A proposta da racionalidade cosmopolita é de expansão do presente, com a valorização de diferentes visões de mundo, contrária ao desperdício das experiências e à contração do futuro com um cuidado a partir das ações no presente.

A visibilidade e o crédito que a Sociologia das Ausências (SANTOS, 2002) apresenta tem lugar através de propostas de superação das cinco dicotomias totalizantes da razão metonímica:

(1) da monocultura do saber pela ecologia dos saberes, em que o saber não científico também é um saber tão alternativo e válido quanto o saber científico; (2) da monocultura do tempo linear para uma ecologia das temporalidades, partindo da concepção de progresso formatada pela globalização como a única direção de tempo para uma concepção capaz de abarcar as diversas práticas sociais de maneira não residual. Assim, as religiosidades tradicionais não serão anacrônicas, mas reconhecidas como uma forma de ver a vida tão contemporânea como qualquer outra forma, religiosa ou não; (3) a superação da classificação social pela ecologia dos reconhecimentos, com a colonialidade do poder no capitalismo moderno ocidental explicada por Quijano (2005) estabelece uma classificação étnico/racial interna aos Estados-nações, intrínseca ao colonialismo que utilizou em escala mundial esta classificação social para desqualificar o diferente, hierarquizá-lo como inferior e validar a desigualdade. A proposta é encantadoramente simples e revolucionária: passar para o reconhecimento das diferenças iguais, pois “as diferenças que subsistem quando desaparece a hierarquia tornam-se uma denúncia poderosa das diferenças que a hierarquia exige para não desaparecer” (SANTOS, 2002, p. 19); (4) da lógica da escala global a ser superada pela ecologia das trans-escalas, em que se busca a desglobalização do local e uma globalização contra-hegemônica que amplia as práticas e possibilidades alternativas à globalização, em que se busca o que ainda não foi integrado ao globalismo localizado; e (5) a quinta lógica a ser superada é a da produtividade por uma ecologia de produtividade, em que sistemas e organizações alternativas de produção populares, coletivas, solidárias e autogeridas tenham sua credibilidade resgatada dos paradigmas produtivistas capitalistas, nos quais a acumulação é mais importante que a distribuição.

A maneira apontada para superar essa lógica totalitária e homogeneizadora da razão indolente e especialmente da metonímica, longe de estabelecer uma teoria geral para fazê-lo, pois seria

igualmente totalizante e o mundo tem muito mais experiências de conhecimento e formas de concepção dele próprio do que uma teoria comportaria, é a tradução cultural como uma ferramenta capaz de conferir inteligibilidade recíproca entre o Norte e o Sul Globais, afastada qualquer tentativa de homogeneização totalizante ou hierarquização.

## **2 A tradução intercultural**

O modelo limitado de tradução conhecido por se restringir a transferências interlinguísticas, nas quais o tradutor seria um intérprete “neutro” de limitada autonomia, testemunhou grandes mudanças conceituais nas duas últimas décadas com o deslocamento deste conceito do campo da linguística para o campo dos estudos culturais e assumindo uma conotação mais interdisciplinar.

Coube aos estudos pós-coloniais, na reconsideração sobre o “original” e o “traduzido” e suas implicações para as culturas de identidade, ampliarem o campo de atuação da tradução. Para Wolf (2008), o conceito de tradução torna-se uma categoria central para a teoria e política cultural, passando a ser visto como uma reinterpretação, onde os temas são considerados a partir dos contextos situacionais históricos e abrem diferentes possibilidades de contextualizações.

Assim, os pressupostos de definição conceitual de tradução da unidade da língua de partida para a língua de chegada se ampliam, principalmente na ruptura de uma unidade paradigmática eurocêntrica. Segundo Toury (apud RIBEIRO, 2004), uma definição é aplicada a *posteriori* e não dependente de um modelo preconcebido e prescrito tendenciosamente. A tradução ultrapassa o âmbito textual quando avança para uma aplicação no âmbito dos estudos culturais, da Antropologia, Sociologia, Ciência Política e outras, pois toda a situação em que se busca atribuir sentido diante da diferença pode ser interpretada como uma atividade de tradução e,

sob a perspectiva da diferença, culturas, padrões sociais, atividades políticas estariam sujeitas a uma translação.

A instituição do inglês como língua franca da globalização, como língua dominante, segundo Ribeiro (2004), é o reflexo do império englobante e promotor de assimilação integral, monológica e monolíngue. De tal forma unificadora e totalizante, em que a diferença é menos importante, pouco diz e se produz um “processo de homogeneização sem tradução”, “um processo através do qual um país hegemônico está em condições de promover os seus próprios localismos na forma do universal ou do global” (RIBEIRO, 2004, p. 39). Desta mesma forma, Santos (2014) define globalização hegemônica, para problematizar o paradigma dos Direitos Humanos como uma gramática universal sobre dignidade humana, considerando a constituição dos mesmos sob a lógica da racionalidade moderna homogeneizadora e a serviço dos interesses das políticas liberais e do capitalismo em suas diferentes concentrações de interesses ao longo de seu desenvolvimento histórico.

O primeiro grande documento sobre Direitos Humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi escrito enquanto os que o escreviam ignoravam as desigualdades racistas, sexistas, as dominações de classe e o colonialismo que sujeitava povos e nações ao poder colonial. Somente muito tempo depois, as lutas para o reconhecimento do direito de determinados grupos enquanto coletividade — mulheres, afrodescendentes, indígenas, gays, lésbicas, transgêneros, minorias religiosas — vieram a ser reconhecidas como enfrentamento às violações de direitos humanos.

E é neste sentido que Santos (2002) propõe a tradução como superação das monoculturas da racionalidade indolente e promoção das ecologias de saberes, do reconhecimento das diversas formas de compreender o mundo, da Sociologia das Ausências. Assim, o potencial que as mudanças no conceito de tradução agregam desafia os direitos humanos a ser ação política transcultural.

Sally Merry (2006) ilustra bem essa discussão quando traz o conceito de vernacularização, uma espécie de tradução aplicada aos conceitos de direitos humanos para culturas não ocidentais, e busca realizar a tradução por dentro, a partir de pessoas do meio social e cultural do ponto de chegada, pois a tradução intercultural trabalha de forma dinâmica não só com as heterogeneidades externas, mas também as internas de cada grupo. Há duas espécies de vernacularização: por replicação ou hibridização.

Afastando-se do equívoco de transformar o diferente em familiar, com a subsunção do novo a termos preconcebidos, com a imposição de valores, ideologias e padrões do centro colonizador, a vernacularização por replicação se aproxima do modelo tradicional de tradução, diferenciando-se por buscar meios mais familiares de chegar à compreensão dos direitos humanos com base nas experiências existentes no meio. Por sua vez, a hibridização parte de um processo de mescla entre símbolos, ideias e valores locais e da produção de um novo elemento híbrido para traduzir direitos humanos respeitando a perspectiva local. Esta ideia de hibridização se aproxima em certa medida das afirmações de Wolf (2008) de que todo processo de tradução é uma hibridização, pois não há cultura pura. Esta reivindicação de pureza e homogeneidade serviu para justificar por séculos a superioridade de aristocracias, a supremacia patriarcal entre gêneros e uma hierarquia racial.

Os processos de colonização a partir do século XVI nas Américas são exemplo clássico de como um conhecimento estranho ao “racionalismo eurocêntrico não surge reconhecido e valorizado na sua alteridade no ato de tradução, [já que] antes é simplesmente vazado no molde da modernidade ocidental, implicitamente assumido como o único válido” (RIBEIRO, 2004, p. 41). Os povos indígenas, os africanos escravizados, as leituras de mundo construídas pelos povos americanos são o exemplo da crueldade de um “diálogo” colonizador, da ausência de horizontalidade, de uma verdadeira tradução intercultural.

Pois a proposta de tradução intercultural como uma forma de reconhecer, validar e legitimar a leitura, narrativa e experiência sobre outras culturas, como formas diferentes de ver o mundo, encontra-se com o desafio lançado por Santos (2002) de realizar uma hermenêutica diatópica, uma tradução que contemple saberes e práticas de culturas diferentes, que observe as preocupações comuns entre culturas diferentes e as diferentes respostas dadas. Retomando a desconstrução dos totalitarismos da racionalidade moderna, a tradução de saberes e práticas parte do pressuposto de que todas as culturas são incompletas e o diálogo intercultural só enriqueceria uma à outra no que há de diferente entre as mesmas, nem melhor, nem pior, apenas diferente.

É interessante refletir sobre essa tradução no campo das religiões e suas propostas em comum para um mundo melhor, uma vez que é um exercício de tradução intercultural de grande esforço e conectado aos direitos humanos pelo princípio da laicidade do Estado, pois, na medida em que os direitos humanos se tornaram direito do Estado, monopólio deste, a garantia da liberdade religiosa em um Estado laico vem a ser o pressuposto necessário para uma tradução intercultural sobre as religiões e entre estas. Obviamente, esta tradução exige zonas de contato, as zonas de fronteiras entre as culturas, que são campos de tradução. Santos (2002) destaca algumas questões que são verdadeiras reflexões sobre a importância da tradução intercultural, das quais eu destaco algumas em especial para a existência de um diálogo justo no campo das religiões:

**Quando traduzir?** No momento em que as zonas de contato convergem em ritmo e oportunidade para o diálogo contemporâneo e equânime, superando a hierarquização posta pela linearidade do tempo da racionalidade indolente, na qual uma parece estar à frente da outra. **Quem deve traduzir?** Como já propunha Merry (2006) mais atrás, o ideal é que a tradução seja feita por dentro, pelos detentores dos saberes e das práticas que representam, contudo, capazes de argumentar profunda e criticamente ambas as realidades.

**Como traduzir?** É um trabalho de argumentação fundado na razão e emoção cosmopolita, ou seja, de partilhar os diferentes saberes e experiências de conhecimento do mundo a partir das zonas de contatos criadas entre as culturas, independentemente dos seus pontos divergentes. **Para que traduzir?** Para a tradução intercultural contribuir com a superação das ausências, dos silenciamentos, dos aparentes conflitos a serem substituídos por construção de igualdades, valorização das diferenças e formação de uma “constelação de saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis ao que hoje se designa por globalização neoliberal” (SANTOS, 2002, p. 279).

### **3 Tradução e religiões afro-brasileiras**

Não é possível falar do Brasil e do continente africano sem falar sobre que espécie de “tradução” foi realizada na constituição destas identidades. Seja pela visibilidade ou invisibilidades impostas, “o papel decisivo da tradução na redefinição de significados de cultura e identidade étnica” (SALGUEIRO, 2015, p. 74) conduz à afirmação do quanto a história da tradução nas Américas se confunde com a história da formação identitária deste continente, do quanto índios e africanos escravizados de diversas regiões e etnias do continente africano foram obrigados a abrir mão de suas crenças, cultura e língua para se submeterem à ação civilizadora do colonizador europeu.

Em nenhum momento esteve disponível a oferta de diálogo entre os colonizadores e os colonizados, ou foram postos em questão os referenciais epistemológicos dominantes. Desta forma, a “tradução” da figura do “outro” não foi uma tradução intercultural, mas uma tradução de subsunção do “outro”, do diferente às categorias previamente conhecidas e familiares, um exercício de autoridade e de reducionismo.

Não pode haver um simples contraste entre a ordem cultural “deles” e a “nossa”, uma vez que aquela é gerada como um objeto cognoscível a partir do interior da “nossa” ordem cultural. A divisão entre “nós” e “eles” funciona como uma imagem de espelho — uma inversão, que nos diz apenas o que queremos saber a respeito de nós próprios (FROW apud RIBEIRO, 2004, p. 42).

Assim, nunca houve o diálogo, porque nunca houve o encontro. Como afirma (DUSSEL, 1994), depois de conquistados a terra e os corpos, era preciso conquistar o imaginário, pois tudo o que estava ligado à cultura indígena e africana era demoníaco, atrasado, primitivo, e a dimensão religiosa do mundo da vida precisava ser controlada segundo a hegemonia religiosa e científica da modernidade. Logo, nunca houve um encontro de culturas, pois não houve encontro de iguais, houve o extermínio do “outro” por não ter uma racionalidade e validade religiosa, justificando o encobrimento teológico do “outro” pela superioridade do cristianismo europeu sobre todas as religiões indígenas que existiam no Brasil, e também as tradicionais africanas levadas pelos escravos negros.

Este encobrimento das religiões tradicionais indígenas e africanas era constituído de muita repressão aos cultos e de uma “tradução” demonizada e inferiorizante das mesmas, tanto pela lógica racial que permitia capturar e escravizar o povo africano, quanto pela religiosidade que buscava impor uma submissão cristã. Mas a resistência nas senzalas foi exemplo de uma verdadeira tradução intercultural, onde grupos de diferentes ênfases culturais, as chamadas nações do candomblé: *bantos*, *iorubas* e *ewê-fons*, uniram-se em suas semelhanças para manter vivo o culto, a ancestralidade e as forças da natureza divinizadas.

Contudo, as religiões afro-brasileiras precisaram se esconder por muitos séculos sob o sincretismo religioso com a religião católica, considerada superior, para manter seus ritos e cultos disfarçados de cultos e ritos cristãos. Neste processo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras nascem de uma hermenêutica

diatópica, com a realização de traduções híbridas que se desdobram em constituições genuinamente brasileiras:

Os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista (PRANDI, 1995, p. 115).

Contudo, o olhar demonológico dos missionários é o reforço religioso à retórica racialista de inferioridade especificamente voltada para o continente africano e sua cultura, tanto este “outro” está fora das leis dos homens, quanto das leis divinas, justificando, como já vimos antes, a dominação, a exploração do trabalho, assim como o extermínio em face à resistência à conversão ou à “civilização”. Barriendos (2011) vai mais além e afirma que não só as epistemologias racializadas, mas também as representações visuais e todas as outras narrativas, reforçaram e perpetuaram o entendimento dos indígenas, e incluiu aqui os africanos escravizados, bem como suas práticas, como selvagens e primitivos dentro da lógica universalista e totalizante da racionalidade indolente moderna.

Esta construção identitária sobre crenças e valores dos povos ameríndios e africanos, fundada em uma perspectiva racial primitiva e inferior, reforçou a monocultura do saber, a linearidade do tempo e a classificação social como estados perpétuos em África e na América Latina, desconsiderando suas geografias continentais e as diversidades culturais, inclusive religiosas, pois a religiões majoritárias hoje nos países africanos são a cristã copta e o islamismo. Mas, segundo a razão indolente, o olhar para a África continua colonizado e preso à “tradução” que a mantém imutável ao longo dos séculos, atrasada, primitiva, improdutiva, ignorante e inferior. A manutenção desta perspectiva sobre os afrodescendentes

e indígenas promove o racismo na estrutura social brasileira para negar tudo que se relacione com a memória dos negros africanos que foram escravizados, para rechaçar o próprio reconhecimento enquanto afrodescendentes e até hoje perseguir e demonizar as religiões afro-brasileiras, negando sua origem nacional e remetendo-a para a imagem cristalizada de uma África negada porque traduzida como sendo muito menos do que todas as experiências e visões de mundo que possui.

Os diversos segmentos de religiões afro-brasileiras são resultados de uma verdadeira tradução intercultural, de resistência e manutenção de crenças e valores diante da proibição expressa do Estado de qualquer outra forma de culto diferente da religião oficial católica e, mesmo após o reconhecimento da liberdade de culto, juridicamente continuaram a ser associados a práticas de charlatanismo, curandeirismo, que até aos dias de hoje são crimes previstos no Código Penal Brasileiro. Ainda assim, as formas de interpretar o mundo e de orientação de conduta das religiões afro-brasileiras resistem e se desdobram em cultos ora com mais ênfase para as tradições africanas, como o candomblé, também denominado de Xangô do Nordeste, Batuque do Rio Grande do Sul e Tambor de Mina, a depender da região do Brasil; ora com cultos mais voltados para as divindades indígenas ou ainda mesclados com divindades africanas, pois ambos cultuam os elementos da natureza, tais como o candomblé de caboclo, a Jurema, a Pajelança, o Jarê (PRANDI, 1995).

O diálogo entre estas diferentes culturas assumiu, mais frequentemente, a forma de vernacularização por replicação, outras vezes o sincretismo provocado pela imposição da religiosidade dominante é tão forte que até hoje encontram-se esculturas e quadros de divindades africanas e indígenas com feições brancas europeias. Uma espécie de hibridização como forma de resistência e menor preconceito faz surgir, da mescla de divindades indígenas e

africanas, das rezas católicas e do espiritismo kardecista, a Umbanda como uma religião de todos.

Contudo, o racismo impede atualmente o diálogo entre as religiões afro-brasileiras e cristãs, com exceções pontuais no catolicismo baiano, mas a carência de zonas de contato para a realização de uma verdadeira tradução intercultural entre as religiões no seu propósito comum de um mundo melhor tem ferido e matado pessoas por crimes de ódio. Fruto da intolerância religiosa, violências se materializam em uma série de atentados de todas as ordens: contra o patrimônio material, a integridade física, moral e espiritual de vários seguidores das religiões afro-brasileiras, com a invasão de seus templos, tendo daí resultado mortes, como foram os casos das Ialorixás Gildásia dos Santos e Deda de Iansã:

O crime começou em outubro de 1999, quando O jornal *Folha Universal* estampou em sua capa uma a Mãe Gilda — trajada com roupas de sacerdotisa para ilustrar uma matéria cujo título era: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Sua casa foi invadida, seu marido foi agredido verbal e fisicamente, e seu Terreiro, depredado por evangélicos. A Ialorixá não suportou os ataques e, após enfartar, faleceu em 21 de janeiro de 2000.

15 anos após a trágica morte de mãe Gilda, a história se repete, e em Camaçari/BA, Mãe Dede de Iansã, também enfarta após uma noite de insultos protagonizada por um grupo evangélico, na porta de seu terreiro (MARIANO; CIPÓ, 2016, s/p).

A morte de Mãe Gilda, em Salvador, Bahia, em 21 de janeiro, fez esse dia ser decretado como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa no Brasil e, sem dúvida, o conceito de intolerância religiosa se identifica com o conceito de crimes de ódio estudado no campo dos direitos humanos. Os estudos que tratam do tema consideram a dificuldade de definir este crime em todas as suas facetas e ressaltam seu viés ilegal e seletivo, qualificado como uma violência dirigida a um grupo de pessoas que sofrem discriminações por terem valores diferentes da maioria da sociedade (NATHAN, 2005).

O crescimento da religião evangélica no Brasil é da ordem de 20% (FRESTON, 2008) e, particularmente, a vertente neopentecostal promove um discurso de ódio para com as religiões afro-brasileiras, incitando a prática de violências morais, psicológicas, de crimes de ameaça, depredação, invasão e violência física, sob os velhos argumentos demonológicos dos antigos missionários e inquisidores. A primazia do modelo branco europeu é também da supremacia cristã sobre todas as outras religiões, consideradas (ou desconsideradas como tais) crenças em deuses menores e primitivas. Assim, segue o mesmo processo colonizador que obrigava os infieis a aceitar a “conversão civilizadora” por bem ou por mal.

E apesar de as religiões afro-brasileiras continuarem a ser alvo do preconceito e de agressões públicas constantes, principalmente nas duas últimas décadas, com o crescimento da vertente evangélica do cristianismo, as mesmas resistem, se organizam e lutam cada vez mais por seus direitos.

## **Considerações finais**

Tomando o processo descrito como a negação da alteridade, da identidade e da dignidade do diferente, pensar a gramática dos direitos humanos, que tem na dignidade humana seu principal fundamento, como uma das possíveis fronteiras/espço onde é possível construir um diálogo entre culturas diferentes no campo da representação religiosa e a partir da tradução intercultural pós-colonial desafia os direitos humanos a superar sua institucionalização universalista como efeito do imperialismo e do secularismo cultural para realizar a garantida implementação de valores culturais diversos.

Assim como a tradução intercultural, para ser transparente, precisa se reconhecer como um texto “menor”, incapaz de contemplar toda a diversidade existente no mundo — as diferentes formas de estar no mundo das inúmeras culturas —, os direitos humanos

não podem ser entendidos como universais e homogeneizadores. A tradução mais justa é a que recusa a hierarquização, a assimilação e acentua as diferenças, confronta as incompletudes para manter a tensão sadia de que o mundo é composto de uma riqueza cultural variada e nem sempre haverá correspondência entre o contexto de partida e de chegada.

A intolerância religiosa como resultante de uma tradução de subsunção ao modelo colonial capitalista eurocêntrico é ao mesmo tempo promotora de uma leitura inferiorizante e racista de si e do outro em relação à própria cultura religiosa brasileira e ao continente africano, num triste jogo de espelho Sul-Sul. Perspectivas que denotam a predominância de uma fragilidade da compreensão, representação e implementação dos valores da dignidade da pessoa humana em contextos culturais diferentes, particularmente quando se trata de religião. Dialeticamente, a gramática dos direitos humanos forma também espaços possíveis para se trilhar um caminho alternativo, na medida em que a defesa da laicidade e da liberdade de culto possibilitou denúncias das violências sofridas na comunicação social, na justiça, na realização de conferências municipais, estaduais e federais em 2009, 2011 e 2013, com a participação de representações de vários segmentos das religiões afro-brasileiras na discussão de políticas públicas e de defesa de seus direitos, e permitiu aos afrodescendentes e alguns religiosos do candomblé realizar um resgate de suas raízes e tradições africanas, como a língua e os ritos, e transformar o jogo de espelho Sul-Sul positivamente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIENDOS, Joaquín. La Colonialidad del Ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. **Nómadas**, v. 35, p. 13-29, 2011. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3818537>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492: El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA, 1994. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

FRESTON, Paul. **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. Oxford: Oxford University Press, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195174762.001.0001>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MARIANO, Fábio; CIPÓ, Roger. Dia nacional de combate à intolerância religiosa. **Geledés**, 8 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa/#ixzz480zlqA4M>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MERRY, Sally E. Transnational Human Rights and Local Activism: mapping the middle. **American Anthropologist**, v. 108, n. 1, p. 38-51, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MIGNOLO, Walter. **The Idea of Latin America**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

NATHAN, Hall. **Hate Crime**. Cullompton, Devon: Willan, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Raça e Religião. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 42, n. 2, p. 113-129, 1995. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-42/>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO — Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 227-280. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

RIBEIRO, António S. Translation as a Metaphor for Our Times: postcolonialism, borders and identities. **Portuguese Studies**, v. 20, p. 186-194, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41105227>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

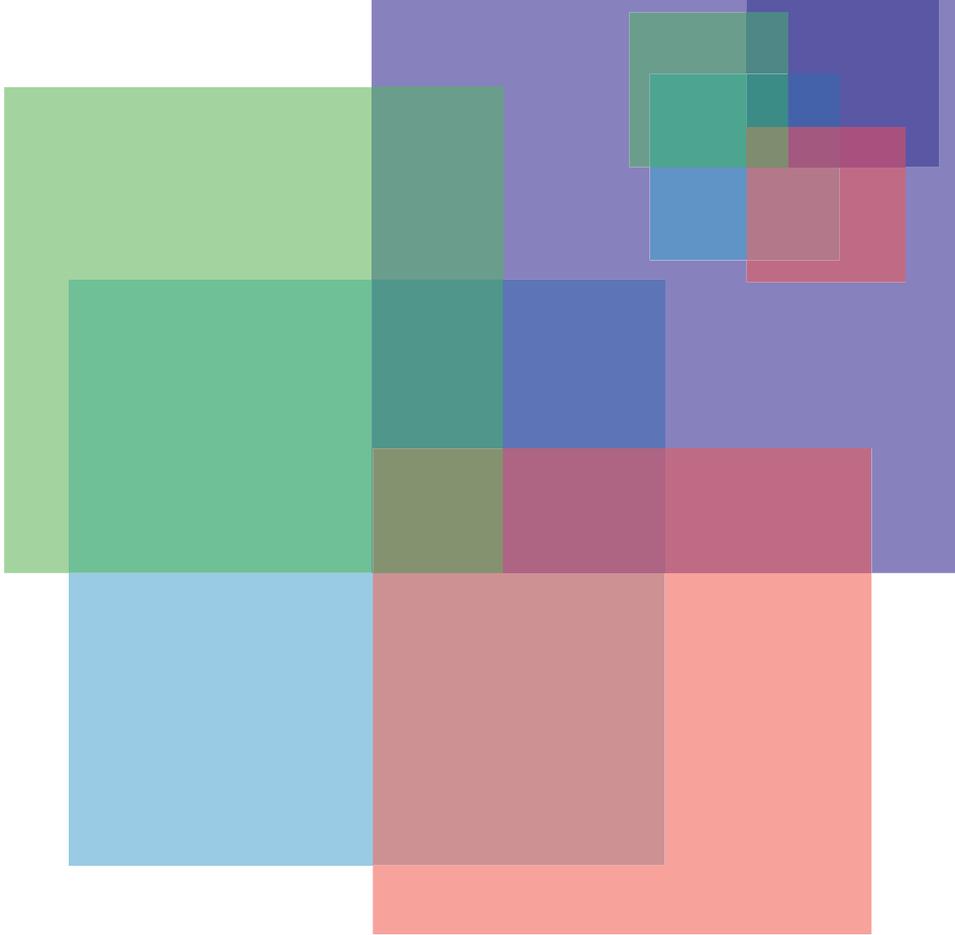
SALGUEIRO, Maria A. A. Traduzir a Negritude: desafio para os estudos de tradução na contemporaneidade. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 48, p. 73-90, 2015. Disponível em: <<http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/view/124>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.1285>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos.** Coimbra: Almedina/CES, 2014.

WOLF, Michaela. Translation — Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action. **Transversal: Multilingual Webjournal**, on-line, p. 1-9, abr. 2008. Disponível em: <[http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en/base\\_edit](http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en/base_edit)>. Acesso em: 24 abr. 2016.



## CAPÍTULO 10

# O direito à rebelião: contra e dentro do poder

*Sergio Martín Tapia Argüello\**

## Introdução

Poder e direito; direito e poder. Ambos os termos parecem estar inextricavelmente ligados. Durante muito tempo, uma visão específica do direito fomentou a ideia da naturalidade desta relação e mesmo da sua necessidade. Ao discutir a existência de direito natural no final dos anos 1920, Hans Kelsen (1927, p. 54-55, tradução nossa) indicou de forma esclarecedora as suas próprias conclusões:

O problema do direito natural é o eterno problema daquilo que está por trás do direito positivo. Receio que quem procura uma resposta encontrará nem a verdade absoluta da metafísica nem a justiça absoluta do direito natural. Quem levantar o véu sem fechar os olhos ver-se-á fixado pelo olhar nu e cru da Górgona do poder<sup>1</sup>.

---

\* Doutorando em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal. A investigação de que resultou este capítulo foi cofinanciada pelo Fundo Social Europeu através do Programa Operacional Potencial Humano e pela Fundação para a Ciência e Tecnologia através da Bolsa PD/BD/114073/2015. O autor agradece a Ana Cristina Santos, Gustavo Santos Elpes e, em especial, a Ana Rita Alves e Tor Krever pelas suas críticas construtivas na revisão do presente capítulo. *E-mail*: <parin75@hotmail.com; sergio.arguello@ces.uc.pt>.

<sup>1</sup> “*Die Frage, die auf das Naturrecht zielt, ist die ewige Frage, was hinter dem positiven Recht steckt. Und wer die Antwort sucht, der findet, fürchte ich, nicht die absolute Wahrheit einer Metaphysik noch die absolute Gerechtigkeit eines Naturrechts. Wer den Schleier hebt und sein Auge nicht schließt, dem starrt das Gorgonenhaupt der Macht entgegen*”.

Se seguirmos esta linha de pensamento, atrás do direito não há nada para além de poder. Não é qualquer tipo de poder, mas sim aquele que aterroriza aqueles que o tentam olhar nos olhos; um poder agressivo, até impiedoso, que não tem qualquer relação com seres humanos e torna-se externo e estranho às relações sociais abaixo e dentro de si mesmo<sup>2</sup>.

Esta forma *autoritária*<sup>3</sup> de compreender o direito não é, ao contrário do que indica, uma abordagem neutra das características de todo o sistema normativo da história mundial; não é sequer uma descrição adequada daquele tipo de sistema do passado (ou de outras realidades) a que chamamos, usando a metáfora, “direito”<sup>4</sup>. Nas sociedades ocidentais modernas, os sistemas jurídicos normativos foram reduzidos a um conjunto de ordens *externas, heterônomas e autoritárias*<sup>5</sup>:

O direito estatal, por outro lado, é legislado em seu nome pelos superiores políticos, agora denominados representantes. As três formas de sujeição a Deus, aos governantes e a si mesmo condensam-se na “*nomofilia*” (amor à lei) moderna: Eu torno-me livre — um sujeito — por me sujeitar ao direito legislado (por mim ou) em meu nome. Isto é direito da modernidade (DOUZINAS, 2007, p. 91).

Não é uma coincidência que os Direitos Humanos tenham surgido nesta era, tendo de ser entendidos como parte de um processo redutor da realidade política e jurídica ocidental (VILLEY,

---

<sup>2</sup> Este é um bom exemplo de como o positivismo jurídico (como outras abordagens positivistas da realidade) se limita em muitas ocasiões a criar novas formas de entidades metafísicas para substituir as anteriores. Cf. Ross (2006) e o conceito de *quase-positivismo*.

<sup>3</sup> Prefiro utilizar a palavra autoritária e não *imperativa* conforme se reconhece, pois pretendo dar ênfase à intenção de naturalizar a ideia de uma autoridade externa que dá *ordens* enquanto requisito para obter *ordem*.

<sup>4</sup> “Evidentemente, qualquer sociedade, por mais elementar que seja, não pode deixar de ter um conjunto de regras, a que podemos também chamar ‘direito’. [...] Deste modo, no entanto, usamos apenas uma espécie de assimilação analógica que nos permite perceber realidades longínquas com familiaridade” (SCHIAVONNE, 2009, p. 15).

<sup>5</sup> Cf. Grossi (2003).

1976). A noção de *direitos* no sentido moderno era desconhecida nas civilizações clássicas mediterrâneas (CAMPBELL, 2006) e em todo o contexto histórico anterior à redução da ideia de *poder social* e à emergência dos conceitos políticos de igualdade (formal), universalidade e individualidade<sup>6</sup>.

Pelo presente capítulo, pretendo demonstrar que, apesar das abordagens tradicionais, as ideias de poder social e Direitos Humanos, bem como as interações entre si, são uma parte importante do processo de significação que nos permite apresentar uma ideia redutora de poder e legitimar uma forma específica da relação autoritária social. Como demonstrarei, tal não significa abandonar a ideia de direitos, mesmo na sua forma jurídica, mas sim entender as limitações e os perigos que a sua utilização acarreta.

## **1 Algumas reflexões sobre o direito à rebelião**

O primeiro passo para estudar a relação entre os conceitos de poder, direito e direitos humanos de uma perspectiva crítica é procurar as conexões limite entre si e observar como podem ser problematizadas desde essa perspectiva. Ao fazê-lo adequadamente, perceberemos que sua divisão é apenas uma forma ideológica (HOLLOWAY, 1980).

Como procurarei explicar nas próximas páginas, não existe melhor opção para tal de que o direito à rebelião. É um tema clássico do estudo do direito e da ciência política e, com facilidade, podemos encontrar exemplos da sua relevância. Ambas as características permitem-me utilizar um exemplo amplamente conhecido no contexto mexicano, mas que, em simultâneo, também faz sentido em outras realidades:

O direito à rebelião é sagrado, pois o seu exercício é indispensável para quebrar os obstáculos que se opõem ao direito a viver. Rebeldia, grita a borboleta ao quebrar o casulo que a

---

<sup>6</sup> Cf. Douzinas (2007) e Correias (2007a).

aprisiona; rebeldia, grita o gomo ao desbravar a crosta forte que trava o caminho; rebeldia, grita a semente ao gretar a terra para receber os raios de sol; rebeldia, grita o pequeno ser humano ao deixar as entranhas da mãe; rebeldia, grita o povo ao levantar-se perante tiranos e exploradores.

A rebelião é vida: a submissão é morte. Há rebeldes num povo? A vida está assegurada, e assegurada também está a arte, a ciência e a indústria. De Prometeu a Kropotkin, os rebeldes fizeram a humanidade avançar. O supremo direito dos instantes supremos é a rebeldia (FLORES MAGÓN, 2014, p. 13, tradução nossa)<sup>7</sup>.

A primeira coisa que emerge do texto é a possibilidade de um direito à rebelião. Este não é um conceito trivial, vejamos que atualmente podemos encontrar vários exemplos de propostas legislativas e interpretações legais que procuram restringir até as mais institucionais e embrionárias formas de rebelião, como o direito de manifestação (CDHDF, 2013), de protesto (CORREAS, 2011) ou à desobediência civil (RAWLS, 1978; DWORKIN, 1993).

Podemos falar de rebelião como a tentativa, quer “pacífica” ou não<sup>8</sup>, de trazer de volta, através de reivindicações e ações concretas, alguns dos princípios que se presumem abandonados e que constituem uma parte substancial da relação entre o Estado e os cidadãos. A rebelião não tenta atacar a “ordem constituída” enquanto todo, por isso pode ser apaziguada com a satisfação das suas reivindicações (PASQUINO, 1998). Neste sentido, diferencia-se da revolução dado que se mantém dentro dos limites da

---

<sup>7</sup> “*El derecho de rebelión es sagrado porque su ejercicio es indispensable para romper los obstáculos que se oponen al derecho de vivir. Rebeldía, grita la mariposa, al romper el capullo que la aprisiona; rebeldía, grita la yema al desgarrar la recia corteza que cierra el paso; rebeldía, grita el grano en el surco al agrietar la tierra para recibir los rayos del sol; rebeldía, grita el tierno ser humano al desgarrar las entrañas maternas; rebeldía, grita el pueblo cuando se pone de pie para aplastar a tiranos y explotadores. La rebeldía es la vida: la sumisión es la muerte. ¿Hay rebeldes en un pueblo? La vida está asegurada y asegurados están también el arte y la ciencia y la industria. Desde Prometeo hasta Kropotkin, los rebeldes han hecho avanzar a la humanidad. Supremo derecho de los instantes supremos es la rebeldía*”.

<sup>8</sup> Tal não significa de todo que aceito a possibilidade de uma rebelião “não violenta”, pois quando se luta contra um poder, ainda que sem violência física, estamos perante uma forma de violência fundacional. Cf. Benjamin (2015).

“grande dicotomia” (BOBBIO, 2008) da legalidade/ilegalidade (LUKÁCS, 2009).

Ainda que existam reivindicações concretas numa rebelião, é fácil perceber as dificuldades que existiriam para as satisfazer. Primeiramente, existe diferença entre os conceitos de “concretas” ou “específicas” e *explícitas*; um requisito que pode ser mal-entendido devido a questões linguísticas, culturais ou até mesmo volitivas. Segundo, uma reivindicação feita por aqueles que se rebelam pode atacar alguns dos princípios elementares do *status quo* que seriam impossíveis de preencher sem ocorrer grandes transformações; transformações essas que se encontram para lá das possibilidades (ou desejos) das ações institucionais. Em terceiro lugar, a resposta dada pelas autoridades pode parecer desadequada, incompleta ou ultrapassada por novas condições.

Como vemos, a rebelião torna visível um momento de crise e, tendo em conta as suas características, pode ser facilmente transformada no início de uma *crise sistêmica* (PORTANTIERO, 1999) se não for tratada de forma adequada. Mesmo a menor ameaça de violência envolve sempre um perigo fundacional (BENJAMIN, 2015), a primeira questão deve ser se a rebelião pode, sob determinadas circunstâncias, ser considerada um *direito*.

### 1.1 A possível existência de um direito à rebelião

Devemos começar por perguntar se é possível falar de um *direito à rebelião*, ou se, devido às suas características, a rebelião deve ser sempre externa à ideia de *direitos*. Como acontece desde logo em todas as discussões sobre a relação entre sentido e realidade, as diferenças podem ser vistas como resultado das diversas *perspectivas metodológicas*, igualmente válidas em diferentes contextos. No sentido contrário ao de esta intenção em relativizar as questões epistemológicas, gostaria de salientar que “a eleição de um método não é casual nem arbitrária, mas diferentes métodos

não têm núcleo idêntico” (ADORNO, 2008, p. 113-114). Assim, ainda que não defenda a ideia objetivista da resposta “verdadeira”, tal não significa que não acredite que a minha abordagem é verdadeira ou que não a irei defender<sup>9</sup>.

Se irmos a história da ideia de rebelião, conseguimos ver que existem provas concretas de que, no passado, o direito à rebelião era algo comumente aceito. Encontramos justificações, neste sentido, no trabalho de São Tomás de Aquino (1786, p. 15-17, tradução nossa), que, apesar de acreditar que qualquer incumprimento do dever de obediência é um mal em si mesmo, entendia que em alguns casos pode ser um mal necessário:

Finalmente deve-se ter em conta o que se faria se o Rei se tornasse um tirano, como pode acontecer, e sem dúvida, se a tirania não for excessiva, é melhor tolerá-la por um tempo do que lutar contra o tirano, metendo-se em vários perigos, alguns bem mais sérios que a tirania em si [...] E, se é insuportável o excesso de tirania, pareceu, a certos, competir ao valor dos homens fortes matar o tirano, e exporem-se aos perigos de morte pela libertação da multidão, [...] Assim, pois, da iniciativa de tais pessoas mais correria a multidão o perigo de perder o rei bom, do que ser remediada com o afastamento do tirano. Quer assim parecer que não se deve proceder contra a perversidade do tirano por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública. Primeiro, porque, competindo ao direito de qualquer multidão prover-se de rei, não injustamente pode ela destituir o rei instituído ou refrear-lhe o poder, sem abusar tiranicamente do poder real. Nem se há de julgar que tal multidão age com infidelidade, mesmo que o tirano, sem embargo de que as pessoas lhe tenham submetido perpetuamente, porque mereceu que não cumpram os súditos para com ele o pactuado, não se portando ele fielmente, no governo do povo, como exige o dever do rei<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Contrariamente ao senso comum nesta situação, as referidas ideias não são incompatíveis entre si. Cf. Chiassoni (2011, p. 150).

<sup>10</sup> *“Finalmente se debe cuidar, de lo que se haría, si el Rey se convirtiese en tirano, como puede suceder, y sin duda, que si la tiranía no es excesiva, que es más útil tolerarla remisa por algún tiempo, que levantándose contra el tirano, meterse en varios peligros, que son más graves que la misma tiranía [...] Más si fuese intolerable el exceso de la tiranía, a algunos les pareció, que tocaba al poder de los varones fuertes, el dar la muerte al Tirano*

Neste texto, podemos encontrar a construção da visão normativa sobre o direito à rebelião, nomeadamente a ideia da bilateralidade direito–dever que cria uma relação quase contratual, o terceiro externo que julga legítima a decisão feita por outros, a construção de uma legitimidade não pessoal da sua existência e a diferenciação entre duas atividades aparentemente iguais baseada nestas características. Podem ser encontrados entendimentos semelhantes nos escritos da *Compañía de Jesús* (Companhia de Jesus) contra o Protestantismo e nos livros e panfletos usados como apoio teórico e político dos movimentos revolucionários tradicionalmente conhecidos como “burgueses”<sup>11</sup>.

Neste contexto, não é difícil encontrar razões para a sua inclusão em documentos que são considerados como o resultado mais importante destas revoluções relacionadas com direitos humanos: A Declaração de Direitos da Virgínia (seção 3)<sup>12</sup> e a Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão (artigo 2º)<sup>13</sup>. Mais ainda, podemos facilmente perceber porque é que, em determinadas situações e contextos, alguns veem a rebelião não apenas como um *direito*, mas

---

*y ofrecerse por la libertad del pueblo al peligro de la muerte (...) así más se le seguiría de esto al pueblo peligro de perder los Reyes, que remedio, para liberarse de los Tiranos: por lo cual parece, que más se debe proceder contra la crueldad de ellos por autoridad pública, que por presunción particular. Lo primero, si de derecho pertenece al pueblo el elegir Rey, puede justamente deponer, el que habrá instituido y refrenar su potestad, si usa mal y tiránicamente del poderío Real, Ni se puede decir que el tal pueblo procede contra la fidelidad debida, deponiendo al Tirano, aunque [sic] se le hubiera sujetado para siempre, porque él lo mereció, en el gobierno del pueblo no procediendo fielmente, como el oficio de Rey lo pide, para que los súbditos cumplan con lo que prometieron”.*

<sup>11</sup> Por exemplo, Locke (2006, p. 221-243).

<sup>12</sup> “Esse governo é, ou deve ser, criado para benefício comum, proteção e segurança do povo, nação ou comunidade; de todos os vários modos e formas de governo, aquele que for capaz de produzir o maior grau de felicidade e segurança é o mais seguro contra o perigo da má gestão. E assim, quando um governo for considerado inadequado ou contrário a estes objetivos, a maioria da comunidade tem o indubitável, inalienável e irrevocável direito à reforma, alteração ou abolição do mesmo, da forma que for considerada a mais favorável ao bem público”. Cf. Soberanes (2009, p. 205-207).

<sup>13</sup> “O objetivo da associação política é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Estes direitos são liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão”. Cf. Jellinek (2003, p. 197-199).

também como um *dever*; a Ata Constitucional Francesa de 24 de junho de 1793 (artigo 35º), em consonância com o pensamento de um dos seus mais importantes redatores, estabelece que<sup>14</sup> “quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para todo o povo e para cada parte dele, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres” (FERRER E CARRASCO, 1996, p. 195).

## 1.2 O direito à rebelião como um direito subjetivo

Se podemos concluir que a ideia de “direito à rebelião” não é uma contradição e pode ser entendida como uma possibilidade num sistema político, tal não significa que teremos que aceitar, pelas mesmas razões, a existência de um *direito subjetivo à rebelião*. O segundo ponto que surge na nossa reflexão sobre as possíveis relações entre a ideia de “direito” e “rebelião” obriga a fazer uma distinção: nem todos os *direitos* são (ou podem ser entendidos como) *direitos subjetivos*.

Em sentido lato, podemos falar de direito subjetivo quando existe um *reconhecimento formal* de determinada reivindicação por uma *ordem normativa centralizada* que oferece a alguém (no caso de *direitos humanos*, a “todos”) um *mecanismo formal para os executar*<sup>15</sup>. Nas sociedades ocidentais, existem duas reduções aplicáveis a esta ideia. A primeira leva a concluir que enquanto a lei estatal se posiciona como a única ordem normativa centralizada possível (DOUZINAS, 2007) — ou talvez, em algumas versões mais moderadas do monismo jurídico, a única ordem *legítima* (MUTUA, 2001) — existirá uma assimilação entre os direitos jurídicos e os direitos subjetivos. A segunda, que decorre da anterior, dita que

---

<sup>14</sup> Maximilien Robespierre, cujas ideias são visíveis no Projeto de Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, apresentada na Convenção Nacional de 24 de abril de 1793 e no discurso “Sobre o dever de insurreição (Digo que se o povo não luta como um, a liberdade está condenada)” feito na Sociedade de Amigos da Liberdade e Igualdade a 29 de maio do mesmo ano. Cf. Robespierre (2005).

<sup>15</sup> Cf. Cruz Parceró (2012).

uma vez que apenas os direitos jurídicos têm reconhecimento e são executáveis, tal significa que os direitos jurídicos são os únicos verdadeiros direitos, pois as outras espécies de “direitos” são apenas reivindicações isoladas, ilegítimas e impossíveis<sup>16</sup>.

A existência de um direito subjetivo à rebelião pode afigurar-se como um problema teórico apenas se existir uma redução monista no sentido em que a “redução estatal” da lei funciona nas sociedades modernas. Se aceitarmos a existência do pluralismo jurídico, aceita-se facilmente que alguns sistemas possam reunir determinadas condições, que, em outros sistemas normativos, podem ser entendidos como rebelião. Contudo, seria apenas um problema se um dos múltiplos sistemas normativos que concorrem entre si se tentasse afirmar como o “único sistema válido”<sup>17</sup>. A questão “pode um sistema normativo permitir o direito de rebelião contra outro sistema?” confunde a ideia de pluralismo jurídico (ou normativo) com a coexistência de diversos “sistemas” jurídicos (ou normativos) que tenham um suprassistema comum que seria, em sentido formal, o verdadeiro sistema normativo que torna possível a existência de regras nos outros sistemas. Como podemos ver na resposta clássica de Hans Kelsen (2009, p. 332, tradução nossa) relativamente à existência de pluralismo jurídico entre direito internacional e normas estatais, é erro comum

[O] conceito de que o Direito estatal e internacional são duas ordens jurídicas diferentes, independentes reciprocamente na sua validade, encontra a justificação, no fundo, na existência de conflitos insolúveis entre si. Uma investigação mais detalhada mostra, contudo, que o que se considera um conflito entre as normas de direito internacional e as normas de

---

<sup>16</sup> Nino (2007) oferece uma explicação bastante concludente relativamente a esta ideia para perceber o poder da segunda redução em países com sistemas romano-germânicos: a palavra que utilizamos nas línguas latinas ou românicas para nos referirmos a direitos (*derechos*, *dirittos*, *droits*) está necessariamente relacionada com Direito (*Derecho*, *Diritto*, *Droit*).

<sup>17</sup> Podemos encontrar bons exemplos disto no sistema jurídico “burguês que se afirmou no início dos processos de acumulação capitalista”. Cf. Tigar e Levi (1986), em especial os capítulos 2 e 5.

um direito estatal não constitui um conflito normativo, dado que a situação pode ser descrita em premissas jurídicas sem quaisquer contradições, não se contradizendo logicamente de nenhuma maneira<sup>18</sup>.

Se as regras de “dois sistemas normativos diferentes” puderem ser subsumidas num só, então não existe pluralismo jurídico entre eles, e, conforme sustenta Kelsen (2009), o monismo jurídico é “inevitável” (para aquele sistema) porque ambos representam duas partes diferentes da mesma ordem normativa. Mas se estamos a falar de pluralismo normativo, e não apenas de normas diferentes (e até organizadas de forma diferente em termos hierárquicos) num sistema com a mesma *regra de reconhecimento* (HART, 1997), a existência de contradições normativas é impossível, porque não há uma regra comum que possa servir de mediador entre as mesmas. Se existe uma contradição aparente entre normas de dois sistemas normativos diferentes num espaço pluralista, temos que entendê-la como o resultado de uma situação fatural do observador, uma contingência que emerge do desejo daqueles que tentam ver ambos como partes diferentes da mesma coisa<sup>19</sup>.

Quando temos uma visão monista do sistema legal como “o Direito estadual é o único tipo de Direito”, tem que existir uma forma de resolver todas as contradições possíveis. Neste caso, o

---

<sup>18</sup> “*La concepción de que el derecho estatal y el derecho internacional son dos órdenes jurídicos entre sí distintos, independientes recíprocamente en su validez, encuentra justificación en lo esencial en la existencia de conflictos insolubles entre ambos. Una investigación más detallada muestra, sin embargo, que lo que se considera un conflicto entre normas del derecho internacional y las normas de un derecho estatal, no constituye un conflicto normativo, dado que la situación puede ser descrita en enunciados jurídicos que de ninguna manera se contradicen lógicamente*”.

<sup>19</sup> Em alguns casos, podem ser as autoridades de um dos sistemas normativos a tentar construir um sistema monista autossuficiente que possa incluir os outros. É o caso do “pluralismo jurídico” tradicional como é entendido pela Constituição do México. Cf. Correas (2007b). Em outros casos, pode ser uma parte da comunidade que tenta confluir uma regra comum em outra determinada regra de um sistema diferente. Por exemplo, Cooper (2004). Ambos os casos mostram um pluralismo normativo falso que esconde a luta pelo poder envolvida.

problema da contradição normativa seria uma questão de validade *substancial* (ou seja, política) ou *formal/lógica* das normas.

Na parte anterior, apresentei um grupo de exemplos históricos de aceitação da ideia de um direito à rebelião. Se olharmos de novo para os exemplos, podemos ver que se referem à *ideia geral* de um direito à rebelião, e não à abordagem jurídica dos direitos. Trata-se de afirmações políticas, reivindicações que se afiguram naturais ou de satisfação evidente, e só uma delas está contida num instrumento legal, requisito *sine qua non* da redução do Estado para outorgar o reconhecimento formal a um direito subjetivo.

Para algumas pessoas, o fato de a Constituição Francesa conter a frase “direito à rebelião” pode ser considerado uma prova irrefutável da existência do mesmo enquanto direito subjetivo. Contudo, para aceitar esta resposta, temos que afastar as limitações internas dos direitos e do direito e fazer a confusão comum entre a ideia de “permissão forte”<sup>20</sup> e uma expressão na lei de algo. Temos que entender que existe uma diferença entre o enunciado normativo e existência de uma norma jurídica (GUASTINI, 2011). Em determinadas situações, um enunciado normativo contém elementos que não têm qualquer significado jurídico:

Naturalmente, não se pode negar que o legislador pode levar a cabo um ato — entendendo-se que o faz nos termos da norma constitucional — cujo sentido subjetivo seja uma norma que obriga a uma determinada conduta humana sem que se leve a cabo outro ato [...] que estatua um ato coativo para o caso de se dar a conduta contrária [...] A norma que constitui o seu sentido subjetivo não pode ser interpretada como uma norma jurídica, mas tem que ser vista como juridicamente irrelevante (KELSEN, 2009, p. 65, tradução nossa)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta é a base do direito subjetivo em todos os sistemas normativos. Cf. Alchourrón e Bulygin (1971).

<sup>21</sup> “Naturalmente que no puede negarse que el legislador puede llevar a cabo un acto —entendiéndose que lo hace mediante un procedimiento conforme con la norma fundante— cuyo sentido subjetivo sea una norma que obliga a una determinada conducta humana sin que se lleve a cabo otro acto [...] que estatuya un acto coactivo para el caso de darse la conducta contraria [...] La norma que constituye su sentido subjetivo no puede ser interpretada

Seguindo o entendimento de Kelsen (2009), nem tudo o que se encontra disposto na lei é uma norma jurídica, ainda que se encontre sob o manto normativo. Em alguns casos, estas são apenas questões descritivas, avaliações morais ou até normas morais sem força de lei.

No caso em apreço, podemos ver como é que o alegado “direito subjetivo à rebelião” prescrito na Constituição Francesa é uma descrição factual e uma avaliação acerca do que o povo *deve fazer* (em sentido moral) em determinadas circunstâncias. Esta declaração padece da restrição jurídica das normas do Direito e da força executória que acompanha o mecanismo legal de proteção das suas reivindicações, a chamada *facultas exigendi* (TAMAYO, 2011) dos direitos subjetivos.

Claro que o fato de que todos os exemplos utilizados no presente trabalho não podem ser entendidos como direitos subjetivos não significa que não exista a possibilidade de um direito subjetivo à rebelião. A existência de um sistema normativo que permite a rebelião contra si mesmo enquanto permissão explícita e a possibilidade do povo de legalmente requerer a intervenção de uma autoridade para impedir outros (autoridades ou cidadãos) de restringir a referida permissão é ainda possível. Pode um sistema normativo criar uma norma válida que permite que o referido sistema normativo não seja cumprido? Se olharmos para a diferença entre o monismo e o pluralismo normativo, concluímos que a única resposta possível para esta questão é um redondo “não”, tanto de uma perspectiva lógica como política. A permissão forte para desobedecer a um sistema normativo é inexoravelmente o começo de uma nova ordem:

O corolário desta máxima é que o direito vê a violência nas mãos dos indivíduos como um perigo que enfraquece o sistema jurídico. Como um perigo que anula os fins legais e o executivo legal? Certamente que não; pois então a violência enquanto tal não seria condenada, mas somente aquela que

---

*como uma norma jurídica sino que tendrá que ser vista como jurídicamente irrelevante”.*

se perpetra com fins ilegais. Defender-se-á que um sistema de fins jurídicos é insustentável quando fins naturais são ainda prosseguidos de forma violenta em qualquer lugar. Em primeiro lugar, no entanto, isto é apenas um mero dogma. Contudo, talvez se deva considerar a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito num monopólio de violência pelas próprias mãos não se explica pela intenção de garantir os fins legais, mas, ao invés, de garantir o direito em si mesmo; a violência, quando não está sob a alçada do Direito, ameaça-o não pelos fins que procura atingir, mas apenas pela sua mera existência fora da lei (BENJAMIN, 2015, s/p).

A rebelião é possivelmente o único direito que não pode ser balizado assim. O direito à rebelião, que na sua forma jurídica surge como uma permissão explícita que se acompanha de um mecanismo formal protetivo, cria os seus próprios limites numa forma negativa: a rebelião só pode existir para lá das ações autorizadas. Isto não é apenas válido no caso do momento revolucionário que pode eclodir da rebelião, mas em todas as suas formas manifestas: em protesto, desobediência civil, greves ou até nas pequenas lutas diárias que qualquer um de nós enfrenta contra o processo de poder repressivo.

Se o sistema normativo reconhece o “direito à rebelião” quando as atividades rebeldes ocorrem entre as 10 e as 15 horas, se as regras tentam limitar as ações a determinados lugares, se as greves apenas são reconhecidas se os trabalhadores seguirem um procedimento administrativo, se uma manifestação é considerada ilegal se as pessoas utilizarem máscaras, se determinadas palavras são proibidas em todas as manifestações<sup>22</sup>, o direito à rebelião é colocado nos interstícios das coisas que o sistema normativo permite.

As características do direito à rebelião permitem que se saliente uma das mais importantes contradições na ideia de “direitos” enquanto forma de proteção contra o sistema normativo. Se a única opção para influenciar o sistema normativo é ser parte deste e se

---

<sup>22</sup> Todas as limitações referidas são, na verdade, proibições ou obrigações do direito positivo mexicano.

tudo o que é parte do sistema não pode ser usado contra ele, como é que podemos nos proteger do referido sistema, e mais, como podemos nós *mudá-lo* ou *transformá-lo*, utilizando estes mesmos direitos? (CORREAS; DEL GESSO, 2003). A resposta pode passar pelo modo como o Direito é entendido, na sua relação com o poder, à luz das teorias tradicionais (TAPIA, 2015).

## 2 Direitos, direito e poder

Podemos ver a relação entre uma determinada forma de entender o poder e a construção do projeto de direito burguês. O poder social é apresentado como uma forma parcial e incompleta que requer uma divisão autoritária entre aqueles que governam e os restantes que devem obedecer. Não interessa se a divisão resulta de um processo democrático, como a ideia de *representação* (DOUZINAS, 2007) porque são os princípios e não apenas a forma que a tornam possível. Neste sentido, a heteronomia, a “abstração casuística” do governo ou até a ideia de uma espécie de obrigação universal são congruentes com o projeto autoritário (GROSSI, 2003a).

Uma das partes mais importantes desta separação está na forma incompleta de entender o poder. Existe uma separação necessária entre “poder” num sentido genérico e a construção do poder social nesta abordagem que nos permite criar a ideia de *necessidade* do governante para participar na transformação social. Neste trabalho, tomarei o exemplo do *instrumentalismo* para demonstrar a forma incompleta de entender o poder e a relação entre este, o direito, o Estado e os direitos.

### 2.1 O ponto de vista instrumental relativamente aos direitos e ao direito

Podemos encontrar em algumas filosofias políticas e jurídicas a ideia de que o Direito e os direitos (não apenas jurídicos, mas

também morais) podem ser usados enquanto objeto. Quer sejam abordagens conservadoras ou progressistas, políticas de direita ou de esquerda, preferências democráticas ou autoritárias, esta ideia encontra-se amplamente difundida. Em *A Função Revolucionária do Direito e do Estado*, P. I. Stučka (1969, p. 34, tradução nossa) fornece um exemplo claro: “o direito é um sistema (ou ordenamento) de relações sociais que corresponde aos interesses da classe dominante e que é tutelado pela força organizada da referida classe”<sup>23</sup>. Para o autor, tanto o Direito como o Estado são uma espécie de ferramenta que pode ser utilizada, de forma potencial e real, pela classe dominante de uma sociedade para organizar as suas formas econômicas, sociais, culturais e políticas (STUČKA, 1969).

Como podemos perceber, para Stučka (1969), numa sociedade organizada em torno da noção de classes, existirão sempre interesses classicistas no processo de criação do Direito de forma que essa sociedade será sempre organizada de acordo com estes interesses. O autor defende ainda que, já que vivemos numa sociedade na qual a classe dominante é a burguesia, o Estado e o Direito terão um caráter burguês (STUČKA, 1969). Se existir uma mudança radical nas estruturas de poder da sociedade, o que pode acontecer numa situação de revolução, e outra classe (por exemplo, o proletariado) tomar o controle do aparelho do Estado, a classe dominante poderá utilizar o próprio direito e o Estado para transformar a realidade. Nesse contexto, todas as características burguesas do Estado e do Direito do período anterior desaparecerão assim que novos aparatos sejam constituídos, pois não são inerentes ao Estado ou ao Direito em si mesmo, mas antes à forma como estes são usados pela sociedade burguesa. Consequentemente, o Direito e o Estado não são mais que uma tela em branco (à espera) para ser pintada pela classe dominante.

---

<sup>23</sup> *“El derecho es un sistema (u ordenamiento) de relaciones sociales correspondiente a los intereses de la clase dominante y tutelado por la fuerza organizada de esta clase”.*

Partindo de uma abordagem instrumental à realidade, torna-se fácil acreditar no grande potencial dos direitos para obter uma transformação social profunda<sup>24</sup>. Os direitos humanos, em particular, acabam por ser o instrumento perfeito a usar contra as reminiscências da sociedade anterior com toda a legitimidade e apoio do direito estatal (mesmo que não sejam reconhecidos como direitos *subjetivos*, pode ser o exato momento para atingir tal reconhecimento).

### *2.1.1 A objetificação do direito: Estado e direitos*

No decurso do procedimento de instrumentalização, existem pelo menos dois problemas diferentes, mas definitivamente relacionados. O primeiro é a objetificação das relações sociais e daquilo a que chamamos “Estado” e “Direito”. Conforme prova um dos maiores críticos de Stučka, o direito não é uma coisa, não enquanto objeto, nem sequer enquanto construção mental separada do ser humano, mas é antes uma forma especial de relação social que ocorre nas sociedades modernas ocidentais (PASHUKANIS, 1976). Esta ideia, importante também no caso do Estado (ABRAMS, 1988), ajuda a perceber que a separação de ambos os conceitos (Direito e Estado) é uma questão metodológica e não algo “real” e “factual”, conforme a instrumentalização anseia que seja (POULANTZAS, 1969). Como tal, a objetificação não é uma coisa neutra, mas antes uma tentativa de esconder a realidade dos relacionamentos sociais por detrás da máscara, como o véu místico da Górgona da ideia de Kelsen. É o começo de uma ideologia<sup>25</sup>.

No entanto, para atingir este objetivo, a instrumentalização exige uma estratégia clara. A objetificação precisa assumir-se como um processo neutro de forma a ser acompanhado pela “falácia

---

<sup>24</sup> Cf. Dworkin (1992, p. 15-17).

<sup>25</sup> Tanto como “falsa consciência” e como “uma forma de perceber a realidade” (EAGLETON, 2005).

naturalista” (MOORE, 2014, parágrafo 1 § 10). A existência de Estado e Direito (enquanto objeto, mas talvez até enquanto forma especial de relações sociais) numa sociedade é tida como “neutra”; como se o conceito ou ideia de neutralidade existisse verdadeiramente na essência quer do Direito, quer do Estado (e, caso seja necessário apresentar o processo de neutralização como algo independente do objeto, este é construído como uma vantagem, um “recurso metodológico” que é, simultaneamente, a melhor opção). Pese embora esta ideia, a neutralidade das relações sociais não é a uma possibilidade numa sociedade baseada em luta de classes, não apenas pelos interesses unidirecionais da “classe dominante”, como é o caso da instrumentalização<sup>26</sup>, mas devido às contradições internas da própria sociedade (MARX, 1994).

### *2.1.2 A redução da ideia de “poder”*

O segundo problema é aquele que se afigura como o mais importante do instrumentalismo é a redução da ideia de poder social que envolve. Se aceitarmos o ponto de vista do instrumentalismo relativamente à construção da realidade, o poder é uma força unilateral e imbatível à qual tudo é permitido.

Este tipo de onipotência é impossível quando se conceptualiza o poder enquanto situação relacional, mas esta é perceptível se o poder for percebido como objeto que podemos “ter” de fato. Contra esta ideia, urge lembrar que o poder é uma relação social (STOPPINO, 2011) e, nesse sentido, não pode ser unilateral. “No início das relações de poder, não há oposição binária e global entre dominadores e dominados, refletindo-se numa matriz geral de posições dualistas ‘cima’ e ‘baixo’ que tornam determinados grupos

---

<sup>26</sup> Neste caso, costumo ilustrar os problemas da instrumentalização com um terceiro problema, a ideia de *classe* enquanto conceito fechado e essencialista. Para um conceito mais exato de classe, cf. Gunn (2004).

mais e mais restringidos ao fundo do corpo social” (FOUCAULT, 2009, p. 114).

Esta ideia é crucial porque podemos ver nela o potencial para transformar a sociedade. Se o poder social é uma situação relacional que não pode ser imbatível e unidirecional, isso significa que ao mesmo tempo toda a relação de poder cria uma resistência contra o poder (FOUCAULT, 2008).

## **Conclusões**

Numa sociedade em que o poder é reduzido a domínio, o direito não pode ser algo mais do que um conjunto de regras autoritárias que são impostas de forma externa. Este argumento pode ser usado em todos os sistemas normativos que impliquem uma centralização do processo de decisão relativamente ao conteúdo das suas regras. É precisamente através deste processo que uma divisão entre aqueles que comandam e aqueles que devem obedecer é criada. Um dos problemas mais importantes dos direitos humanos é o fato de precisarem desta divisão para existirem.

Com efeito, ainda que este poder autoritário se apresente como uma exceção, temos de reconhecer que “a tradição dos oprimidos ensina que a ‘situação de exceção’ em que todos vivemos constitui-se como a regra” (BENJAMIN, 2005, s/p., tradução nossa). E como tal, opressão e violência são os eternos companheiros da referida divisão hierárquica e desigual.

Não obstante ao senso comum acerca deste tópico, em verdade isto não significa que não existam formas de escapar à dominação. Se o estado de exceção se articula como um processo contínuo, temos de reconhecer a constante emergência de contra e antipoderes no seio das relações de poder (DUSSEL, 2006). Esta é a razão mais importante para a impossibilidade de um direito à rebelião: numa sociedade hierárquica e desigual, a rebelião está a crescer em todo o lado e não pode ser limitada.

## REFERÊNCIAS

ABRAMS, Philip. Notes on the Difficulty of Studying the State (1977). **Journal of Historical Sociology**, v. 1, n. 1, p. 58-89, 1988. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x>>. Acesso em: 4 abril 2018.

ADORNO, Theodor W. **Introducción a la sociología**. Barcelona: Gedisa, 2008.

ALCHOURRÓN, Carlos; BULYGIN, Eugenio. **Normative Systems**. New York: Springer, 1971.

AQUINO, Tomas de. **Tratado del Gobierno de los Príncipes**. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786. Disponível em: <<http://books.google.com.mx/books?id=Wcc2XdK-jGcC&num=13>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. In: DEMETZ, Peter (Org.). **Reflections**. New York: Schocken Books, 2015. p. 277-300.

BENJAMIN, Walter. **On the Concept of History**. 2005 [1940]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

BOBBIO, Norberto. La Gran Dicotomía: público/privado. In: BOBBIO, Norberto, **Estado, Gobierno y Sociedad: Por una teoría general de la política**. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. p. 11-66.

CAMPBELL, Tom. **Rights**. A critical introduction. London: Routledge, 2006.

CDHDF — Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal. **Manifestación, Movilidad y Derechos Humanos: una propuesta de aproximación desde los estándares internacionales**. México, DF: Centro de Investigación Aplicada en Derechos Humanos; Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2013.

CHIASSONI, Pierluigi, “Tres ejercicios para una crítica del objetivismo moral. Con una premisa sobre la *grundphilosophie*”, in: Ferrer Beltrán Jordi y Giovanni B. Ratti (eds.), **El realismo jurídico genovés**, Madrid, Marcial Pons, 2011. p. 147- 186.

COOPER, Davina. Diversity politics: beyond a pluralism without limits. In: COOPER, Davina. **Challenging Diversity**. Rethinking equality and the value of difference. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 15-39. Disponible em: <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511488764.002>>. Acceso em: 4 abr. 2018.

CORREAS, Oscar; DEL GESSO, Ana María. Naturaleza Lingüística y Origen de los Derechos Humanos. In: CORREAS, Oscar (Org.). **Acerca de los Derechos Humanos**, apuntes para un ensayo. México: Coyoacán, 2003. p. 11-20.

CORREAS, Oscar. Los Derechos Humanos. Entre la historia y el mito II. **Crítica Jurídica, Revista latinoamericana de política, filosofía y derecho**, v. 26, p. 17-34, 2007a. Disponible em: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/16768>>. Acceso em: 4 abr. 2018.

CORREAS, Oscar. **Pluralismo Jurídico**, otros horizontes. México: Coyoacán, 2007b.

CORREAS, Oscar. **La Criminalización de la Protesta Social**. México: Coyoacán, 2011.

CRUZ PARCERO, Juan Antonio. **El Concepto de Derecho Subjetivo**. México: Fontamara, 2012.

DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire**. The political philosophy of cosmopolitanism. London: Routledge, 2007.

DWORKIN, Ronald. La Desobediencia Civil. In: DWORKIN, Ronald. **Los Derechos en Serio**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993. p. 304-327.

DWORKIN, Ronald. **El Imperio de la Justicia**. Barcelona: Gedisa, 1992.

DUSSEL, Enrique. **20 Tesis de Política**. México: Siglo XXI, 2006.

EAGLETON, Terry. **Ideología**, una introducción. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

FLORES MAGÓN, Ricardo, “El derecho de rebelión”, in **El derecho de rebelión**, Madrid: Consejo Editorial Cámara de Diputados, 2014. p. 11- 14.

FOUCAULT, Michel. **La historia de la sexualidad 1**: La voluntad de saber. México: Siglo XXI, 2009.

FOUCAULT, Michel. “No al Sexo Rey”. In: FOUCAULT, Michel. **Un Diálogo sobre el Poder y Otras Conversaciones**. Madrid: Alianza, 2008. p. 146- 164.

GROSSI, Paolo. Códigos, algunas Conclusiones entre dos Milenios. In: GROSSI, Paolo, **Mitología Jurídica de la modernidad**. Madrid: Trotta, 2003a, p. 67-93.

GROSSI, Paolo. ¿Justicia como Ley o Ley como Justicia? Anotaciones de un historiador del derecho. In: GROSSI, Paolo. **Mitología Jurídica de la Modernidad**. Madrid: Trotta, 2003b. p. 21-38.

GUASTINI, Riccardo. Contribución a la Teoría del Ordenamiento Jurídico. In: FERRER BELTRAN, Jordi; RATTI, Giovanni B. (Org.). **El Realismo Jurídico Genovés**. Madrid: Marcial Pons, 2011. p. 81- 116.

GUNN, Richard. Notas sobre Clase. In: HOLLOWAY, John (Org.). **Clase ≅ Lucha**, antagonismo social y marxismo crítico. Buenos Aires: Herramienta, 2004. p. 17-32.

HART, Herbert L. A. **The Concept of Law**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HOLLOWAY, John. El Estado y la Lucha Cotidiana. **Cuadernos políticos**, v. 24, p. 7-27, 1980. Disponible em: <<http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num24.html>>. Acceso em: 23 jan. 2016.

JELLINEK, Georg. **La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

KELSEN, Hans (1927). “Ansprache (contribution to the discussion of Erich Kaufmann’s lecture Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung)”, **Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtler**, 3, DeGruyter

KELSEN, Hans. **Teoría Pura del Derecho**, introducción a la ciencia del derecho. 2. ed. México: Coyoacán, 2008.

KELSEN, Hans. **Teoría Pura del Derecho**. 3. ed. México: Porrúa, 2009.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil**. Madrid: Alianza, 2006.

LUKÁCS, Gregor. **Historia y Conciencia de Clase**, estudios de dialéctica marxista. Buenos Aires: Razón y Revolución, 2009.

MARX, Karl. Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía. In: MARX, KARL. **La Cuestión Judía** (y otros escritos). Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. 2014. [1903].  
Disponível em: <<http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>>.  
Acesso em: 23 jan. 2016.

MUÑOZ FERRER, Manuel; CARRASCO LUNA, Juan Roberto Luna. **Presencia de Doctrinas Constitucionales Extranjeras en El Primer Liberalismo Mexicano**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

MUTUA, Makau. Savages, Victims, and Saviors: the metaphor of human rights. **Harvard International Law Journal**, v. 42, n. 1, p. 201-245, 2001. Disponível em: <[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1525547](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1525547)>. Acesso em: 23 jan. 2016.

- NINO, Carlos S. **Derecho, Moral y Política II**. Buenos Aires: Gedisa, 2007.
- PASQUINO, Gianfranco. Revolução. In: BOBBIO, Norberto et al. **Diccionario de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. p. 1121-1131. v. 2.
- PASHUKANIS, Eugeny B. **Teoría General del Derecho y el Marxismo**. México: Grijalbo, 1976.
- PORTANTIERO, Juan Carlos. **Los Usos de Gramsci**. Buenos Aires: Grijalbo, 1999.
- POULANTZAS, Nicos. **Hegemonía y Dominación en el Estado Moderno**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- ROBESPIERRE, Maximilien. Proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. 24 de abril de 1793, en la Convención. In: BOSC, Yannick et al. (Org.) **Por la Felicidad y por la Libertad**. Discursos. Barcelona: El viejo topo, 2005, p. 194- 202.
- ROBESPIERRE, Maximilien. Sobre el Deber de Insurrección. (Digo que si no se levanta el pueblo entero, la libertad está perdida) 29 de mayo de 1793, en la Sociedad de Amigos de la Libertad y de la Igualdad. In: BOSC, Yannick et al. (Org.). **Por la Felicidad y por la Libertad**. Discursos. Barcelona: El viejo topo, 2005. p. 220- 222.
- ROSS, Alf. El Concepto de Validez y el Conflicto entre el Positivismo Jurídico y el Derecho Natural. In: ROSS Alf. **El Concepto de Validez y otros Ensayos**. México: Distribuciones Fontamara, 2006. p. 13- 45.
- SCHIAVONNE, Aldo. **Ius**. La invención del derecho en occidente. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009.

SOBERANES, José Luis. **Sobre el Origen de las Declaraciones de Derechos Humanos**. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2009.

STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto et al. (Org.). **Diccionario de política**. México: Siglo XXI, 2011. p. 1190- 1202. v. 2.

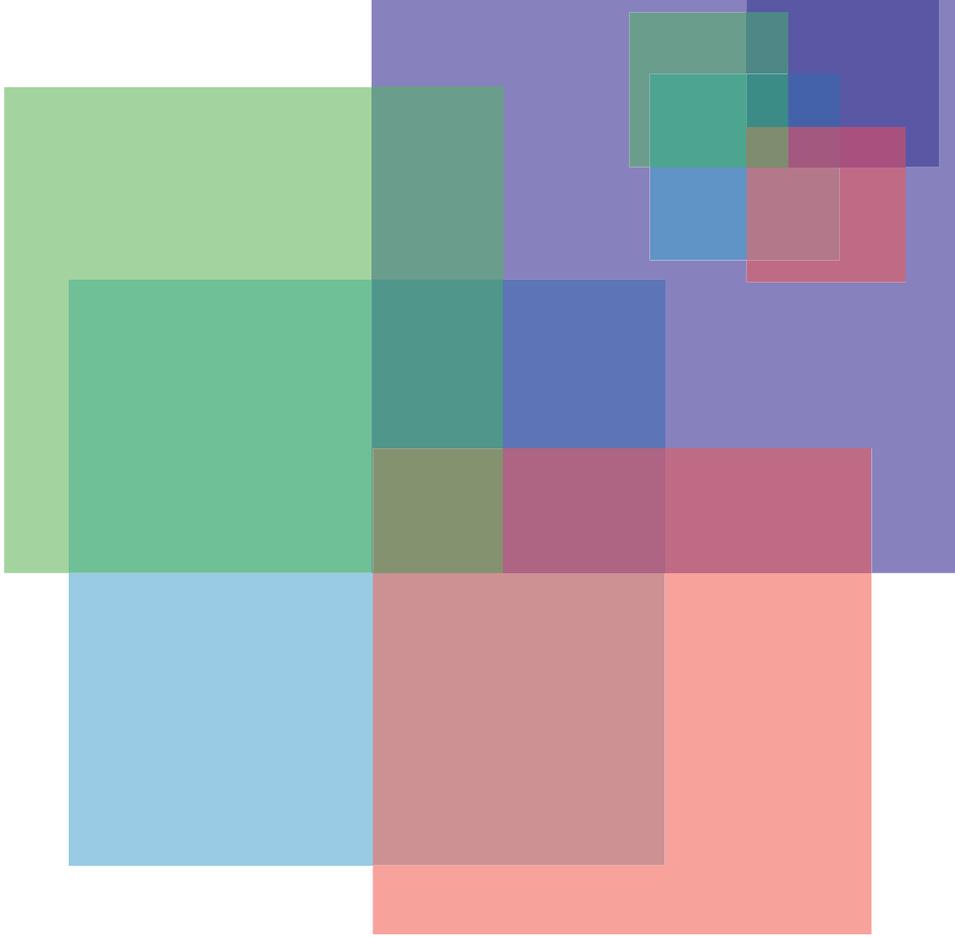
STUČKA, Pēteris Ivánovich. **La Función Revolucionaria del Derecho y del Estado**. Barcelona: Península, 1969.

TAMAYO, Rolando. **Introducción Analítica al Estudio del Derecho**. México: Themis, 2011.

TAPIA, Sergio. Poder como Dominación. Una reducción útil para las visiones tradicionales del derecho. **Derecho y Crítica Social**, v. 1, n. 2, p. 411-446, 2015. Disponible em: <<https://derechocriticasocial.com/numero-abierto>>. Acceso em: 23 jan. 2016.

TIGAR, Michel; LEVI, Madeleine. **El Derecho y el Ascenso del Capitalismo**. México: Siglo XXI, 1986.

VILLEY, Michel. La Génesis del Derecho Subjetivo en Guillermo de Occam. In: VILLEY, Michel. **Estudios en Torno a la Noción de Derecho Subjetivo**. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976. p. 149- 172.



# CAPÍTULO 11

# A memória como coisa do passado e do futuro: o poder associado à atribuição de nomes e memória coletiva

*Yasmine Hamdi Loza\**

*A memória não se lembra, mas recebe a história que sobre ela se derrama. É deste modo que a beleza, beleza passada renascida numa canção desajustada ao contexto do momento, se torna trágica? Uma nação, marcada a ferro e desmoronando-se no diálogo da vontade humana contra o aço; uma nação, erguendo-se com uma voz altiva vinda dos céus — uma voz singular que une o que não pode ser unido e que aproxima o que não pode ser aproximado. A capacidade de falar fugiu para muito, muito longe. Pegou nas suas palavras e desapareceu. Esta voz não é a voz da nossa tortura, não é a voz da loucura.*

Mahmoud Darwish (1995)

## Introdução

No presente capítulo, pretende-se explorar a contínua perpetuação ou construção da memória através de estruturas de poder que influenciam ou moldam a consciência e a ação sociais, com particular enfoque no Egito. Numa era governamental pós-colonial e num mundo de crescentes disparidades políticas, sociais e econômicas, as desigualdades, discriminações e divisões perpetuadas através de certos esquemas de memória estabelecidos nas práticas nacionais têm de ser evidenciadas e questionadas para permitir a

---

\* Aluna do Doutorado em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. *E-mail*: <yasmine.hamdi.loza@gmail.com>.

capacitação de (uma) memória(s) *alternativa(s)* como agente(s) de mudança e emancipação. A análise da presença ideológica e física da memória no Cairo e no Egito contemporâneos realça a poderosa ligação que existe entre a política e o poder associada à atribuição de nomes a espaços públicos e à datação/recordação da *história* nacional. Os discursos influentes, os meios através dos quais estes são produzidos e a respectiva capacidade de, simultaneamente, retratar e transformar o modo como a política e o poder formal e informal, associado à atribuição de nomes, funcionam na sociedade — glorificando ou silenciando histórias do passado — mostram até que ponto as representações e os registros do passado histórico moldam continuamente os esquemas mentais, a consciência social e as lutas políticas relativamente à transformação e aos direitos humanos.

O potencial da memória como condicionadora do futuro, em oposição à memória como passado estanque e inescapável, é o foco de uma potencial transformação social, de uma identidade e representação cultural autodefinida. Os discursos de poder hegemônicos que regem a sociedade e o espaço público são analisados em termos do respectivo poder de sinalizar aquilo que é o orgulho nacional e a vitória, e também em termos daquilo que *recordam* e que tornam visível. Rothberg (2009, p. 3, tradução nossa) descreve uma “linha direta entre a lembrança do passado e a formação da identidade no presente”, a “articulação do passado na memória coletiva como luta pelo reconhecimento em que só pode haver vencedores e vencidos” — e a violência e injustiça que tais desequilíbrios epistemológicos de conhecimento acarretam. Ao mesmo tempo, enquanto a designação de espaços públicos, praças, estátuas, edifícios e ruas glorifica um determinado passado ou elemento da identidade nacional, a infraestrutura urbana também silencia a derrota, as minorias que não se enquadram nas categorias principais de *cidadania*, bem como os nomes de ditadores derrotados, desse modo constantemente reproduzindo e definindo a hegemonia

nacional. O poder contemporâneo das narrativas alternativas “da base para o topo”, incluindo arte de rua, ativismo nas redes sociais e relatos individuais por escrito, é explorado pela respectiva capacidade de ocupar de forma gráfica e visível esses espaços públicos que as silenciam. Sinalizadores adequados das lutas nacionais são atos e mecanismos de resistência e reconstrução da memória, que abraçam identidades inclusivas multidimensionais, moldando a consciência e a ação sociais, em vez de perpetuarem a hegemonia de narrativas passivas, que enfrentam formas duplas, ou mesmo triplas, de patriarcado e repressão.

A análise teórica explora a memória como uma reconstrução constante de um passado, na especificidade de um país do Sul Global ou do dito terceiro mundo, cujo passado histórico e realidades modernas se confrontam na Memória e na sua produção de narrativas de influência, que têm de ser reconhecidas como *coisa do futuro*. A questão da produção de conhecimento e memória é analisada a partir de um quadro temporal alargado de identidade nacional, de um passado antigo a um país moderno com dificuldades num mundo de hierarquias e estruturas de poder que dominam os mecanismos e regimes de verdade. O caso do Egito não é isolado, nem em relação a outros países árabes ou africanos, nem em relação a países europeus. Cada cidade e respectiva designação de espaços públicos, pontes, estátuas de figuras ilustres e feriados nacionais refletem um determinado mecanismo ideológico do poder que o cria e o torna digno de glorificação, celebração e reconhecimento. Ao definir uma única história, são silenciadas existências e lutas à margem desse enquadramento. Rothberg (2009, p. 14, tradução nossa) apela a uma “memória multidimensional”, simultaneamente “coletiva e histórica, ainda que nunca divorciada dos indivíduos e das respectivas biografias”, e questiona o que a esfera global considera “mais perturbador” nas violações dos direitos humanos. A consciência pública requer uma análise da apropriação da memória, da política e das posições epistemológicas que assume

e perpetua, admitindo que escolhe uma determinada história e, por conseguinte, um determinado futuro, que considera dignos de reconhecimento e recordação.

A injustiça, o silêncio e a “consciência da inevitabilidade de desajustamento [...] [exige] a rearticulação da relação histórica para além dos paradigmas de singularidade” (ROTHBERG, 2009, p. 14, tradução nossa). As narrativas não podem também ser centralizadas em oposição umas às outras, nem como esforço individual, mas sim como esforço coletivo e contínuo. O ato de produzir Memória tem um poder transformativo, especialmente em lutas contra-hegemônicas pelos direitos civis, que ocupam o silêncio com som e atuam como oposição aos dispositivos formais do Estado. No caso do Egito, para efeitos do presente capítulo, as reflexões sobre os dispositivos dominantes de construção e sinalização da memória, e a política de memória contemporânea “*a partir de baixo*” que se lhes opõe e os questiona, estão a ser avaliadas num momento de perturbação e transformação política e de recorrentes violações dos direitos humanos.

São examinados estudos de caso sobre a produção e utilização de espaços públicos, bem como a atribuição e alteração do nome de praças, monumentos, datas relevantes e feriados nacionais, para demonstrar o modo como as estruturas “do topo para a base” e as produções históricas de orgulho nacional são impostas, silenciando outras. Simultaneamente, o aumento da presença *informal* de narrativas contemporâneas do passado e da memória, assim como a atribuição de nomes diferentes no domínio público, incluindo na arte, no grafite revolucionário e nas redes sociais, que os questionam produzindo novos sinalizadores de memória e identidade, também têm impacto direto na consciência coletiva e na ação social. Deste modo, a Memória é analisada em termos da sua política apropriativa

como dispositivo nacional do Estado, explorando o *poder de atribuir nomes* na acepção daquilo que pretende revelar e glorificar e do que pretende esconder e silenciar, se não mesmo extinguir completamente. Evoca-se a relação entre memória e consciência social coletiva e individual para realçar a capacidade influenciadora e transformativa de reivindicar narrativas individuais e coletivas do passado histórico.

As ideologias repetidas, sustentadas pela memória coletiva nacional, intimidam as liberdades básicas, excluem as minorias étnicas e religiosas, além de apagarem e suprimirem a realidade do presente político através da instrumentalização do passado. A globalização, o capitalismo, o patriarcado e as desigualdades sociais contaminam em grande parte o que é recordado e o que é silenciado — gerando apatia política no que toca a essas disparidades e violações dos direitos humanos. Construindo e tomando consciência do potencial futurista da memória, a memória torna-se uma forma de emancipação. A construção constante de narrativas múltiplas que induzam à participação como eventos políticos não isolados expõe, mobiliza e transforma a política do poder e as diferentes formas de exploração existentes no passado e que ainda hoje persistem com designações diferentes.

No presente capítulo, advoga-se a necessidade de reivindicar as epistemologias situadas da memória e as narrativas de recordação e esquecimento que influenciam o reconhecimento social, a identidade, a cultura e o progresso através do processo de descolonização da(s) memória(s) sociopolítica(s) do passado. O processo de reconhecer as formas como a memória afeta em larga escala os discursos atuais de ação e inação definidos pelas estruturas de poder dominantes tem a capacidade de produzir uma ligação no interior das sociedades e entre as sociedades, mas também uma ligação à relação do presente com o passado e, conseqüentemente, também com o futuro.

## 1 A política do poder da memória: infraestrutura urbana e *identidade* nacional

Em grande medida, a infraestrutura física de uma cidade reflete a história e a identidade nacionais, reproduzindo as noções hegemônicas de vitória e força necessárias à sua sustentação. O Egito ecoa a política da atribuição de nomes nas suas transformações, em nível nacional, entre monarquia e república, com o regime presidencialista e devido à influência externa pela ocupação francesa, de 1798 a 1801, e britânica, de 1881 a 1922 (que manteve alguma presença militar até 1954). A prova desta ocupação é silenciada, ou então, de certo modo, glorificada pelas elites da sociedade, como se estas tivessem convidado pessoalmente os intrusos estrangeiros e agora se orgulhem das oportunidades, do contato com línguas estrangeiras, das imposições europeias/ocidentais que foram disseminadas e do conhecimento que foi produzido naquilo que se designa por Oriente, através do olhar dos colonizadores. Ao mesmo tempo, os nomes das ruas e dos edifícios inaugurados pelos franceses ou ingleses foram substituídos por nomes árabes, que os localizam e manifestam a glorificação do orgulho nacional, seja de dinastias árabes, conquistas muçulmanas ou civilizações do Antigo Egito (nomes nos túmulos e estátuas de faraós, por exemplo, a cidade de Mênfis e a praça Ramsés). A derrota é amplamente silenciada ou suplantada por uma memória de vitória, e a colonização é apropriada, quase como se fosse algo desejável ou como se o Egito convidasse os poderes estrangeiros para o seu seio, simplificando as realidades complexas. Em *On Collective Memory*, Halbwachs (1992, p. 46, tradução nossa) descreve um adulto que tenta reconstruir o seu passado lendo de novo um livro de infância:

Que fosse continua a existir entre a ténue recordação de hoje e a impressão que guardámos da nossa infância, que sabemos que era vívida, precisa e forte. Esperamos, por conseguinte, que uma nova leitura do livro complete a vaga

memória anterior e, assim, nos permita reviver a memória da nossa infância.

De modo semelhante, a *consciência coletiva* da nação reproduz uma época idealizada, glorificada, uma sensação ou noção da época à qual os egípcios associam as suas raízes, apesar do hiato entre a era antiga e a sociedade contemporânea. De fato, os nomes e as referências ao Antigo Egito que ligam o presente a um passado mais ou menos apagado da memória, como, por exemplo, a réplica de estátuas, são *glorificados* como características de identidade, como cidadãos faraó, apesar das enormes e alienantes diferenças entre o Egito atual e o Egito de então; são eles que formulam a sua identidade, o turismo, o orgulho e a situação política como nação do Norte de África e do Médio Oriente/Árabe. A produção de memória liga-se, deste modo, às estruturas de poder nacionais e globais, incluindo o sistema legal, e à importância da memória para o fortalecimento deste processo.

Isto significa que têm de recorrer à sua memória. Mesmo quando raciocinam e argumentam, muitas vezes sem darem conta, estes juízes enquadram o seu pensamento em formatos que foram introduzidos numa data precisa e que têm o cunho de um período remoto. Isto mostra o quão profundamente o pensamento legal está influenciado pela história. Mas todas estas tradições e precedentes, todo o ritual envolvido nas formalidades da justiça, a autoridade que é indissociável de certos nomes, o prestígio de determinadas formas de argumentação — não será tudo isto um produto da própria função? (HALBWACHS, 1992, p. 140, tradução nossa).

De modo semelhante, passados mais recentes, que retratam esta situação fisicamente em espaços públicos visíveis e na infraestrutura urbana, são aclamados e honorificados. Os nomes de muitas pontes, incluindo a Ponte 6 de Outubro (que glorifica a vitória do Egito em 1973 sobre os israelitas que ocupavam a Península do Sinai) e a Rua 23 de Julho (que glorifica a revolução de 1952), refletem orgulho nacional e vitórias específicas, selecionadas para

futura recordação, ecoando o silêncio de outras perdas e derrotas perante Israel. As manifestações de vigor e orgulho militar são ostensivas em toda a cidade, que exhibe orgulhosamente museus e aviões militares numa representação física de poderio e segurança nacional. O mesmo se aplica à data 5 de junho de 1967, que marca o acontecimento *El Naksa* (calamidade ou maldição em árabe), conhecido por *Dia Naksa* ou *Youm el Naksa* (o dia do contratempo/da maldição). A vitória de Israel e a conseqüente derrota do Egito e da Síria é um motivo para glorificar a Guerra de 6 de Outubro e, adicionalmente, esta data é atualmente recordada pela reabertura do Canal de Suez a 5 de junho de 1975, refletindo uma história nacional de vencedores, em vez de vencidos, e de orgulho, em vez de vergonha e fraqueza.

## **2 Ocupação de espaços e produção de memórias de consciência e ação**

Trouillot (1995) afirma: as presenças e ausências materializadas em fontes (artefatos e entidades que tornam um evento num fato) ou arquivos (fatos coligidos, tematizados e processados como documentos e monumentos) não são neutras, nem naturais. São criadas.

Neste ato de construir a memória e refletir sobre vitórias e perdas, estas não são “meras presenças e ausências, mas menções ou silêncios de vários tipos e graus”, acrescentando que o *silêncio* é um processo ativo de silenciamento de um “facto ou indivíduo” e que, ao fazê-lo, “se participa na prática do silenciamento” (TROUILLOT, 1995, p. 48, tradução nossa). Durante a era Mubarak, o seu nome foi glorificado em hospitais, escolas, cafés e outros museus nacionais, tal como sucedeu com o nome da anterior primeira-dama, Suzanne Mubarak, em outras organizações. Quase da noite para o dia, depois de ele ter sido afastado do poder a 11 de fevereiro de 2011, os seus honrados nomes foram removidos e substituídos,

incluindo o da estação de metro Mubarak, que recebeu o nome Al Shohadaa, que significa *mártires* em árabe, da revolução egípcia de 2011. A Praça Tahrir, cujo nome significa Libertação, que recebeu o nome da revolução de 1919 e cujo nome lhe foi oficialmente atribuído durante a revolução de 1952, foi o ponto central da revolução de 2011, altura em que também recebeu informalmente o nome de Praça dos Mártires, como ato de resistência.

A atribuição informal de variados nomes era muito ativa nas formas de expressão: a ocupação em massa dos espaços públicos, tais como praças, e a utilização de nomes poderosos transformaram as ruas da cidade no palco da revolução, mostrando a força dos números e a persistência das pessoas nas ruas, que cantavam “ergue a cabeça bem alto, és egípcio” até Hosni Mubarak ter sido afastado do poder a 11 de fevereiro de 2011. Ocupando o espaço público, “os artistas ajudaram a humanizar uma área que, durante os piores confrontos, se encontrava pejada de pedras lançadas e vidros partidos” e “as paredes da cidade tornaram-se documentos complexos, escritas e reescritas como páginas desconjuntadas da Wikipédia” (JANKOWICZ, 2016, s/p, tradução nossa), onde os cidadãos acrescentavam o seu toque de cor e a sua autodocumentada memória dos acontecimentos, das perdas e da luta contínua.

A instrumentalização do orgulho nacionalista e da cidadania distinguia a população do governante e exigia justiça social imediata. A reação do Estado às expressões de liberdade e às lutas pela emancipação denota as ameaças ao aparelho do Estado e à estabilidade nacional: “este ano já viu ataques repetidos à liberdade de expressão, tais como raides e o encerramento de espaços artísticos e de publicações” (JANKOWICZ, 2016, s/p, tradução nossa). O poder de reunir, desenhar e disseminar imagens icônicas e panfletos organiza fisicamente e demonstra a persistência da população, e a ostensiva ameaça às aparentemente intocáveis estruturas nacionais/cívicas do Egito, exibida em nível internacional, foram narrativas que contribuíram para a revolução e a tornaram

num marco histórico. A praça permaneceu ocupada como local de encontro organizado de civis e como local de protesto, e as ruas da cidade encheram-se de cor pela primeira vez. Os grafites e a arte revolucionária ocuparam as memórias de datas e vitórias anteriores com as realidades, as lutas e os atentados aos direitos humanos de hoje, em formas alternativas de expor as invisibilidades que eram reproduzidas. Apesar de serem constantemente apagados, os grafites foram documentados on-line e publicados em livros, incluindo no livro *Walls of Freedom*.

Os mártires da revolução foram glorificados pelos manifestantes, não pelo Estado, através da atribuição informal de nomes, provando o poder desta ao chamar Praça dos Mártires à Praça Tahrir e criando poderosas apresentações visuais das pessoas cujas vidas foram ceifadas. A arte e o grafite revolucionário ocuparam o espaço público e, mais de cinco anos passados desde o início da revolução, continuam a enfrentar um problema: “os murais grafitados que surgiram nas paredes do Cairo foram uma reação espontânea à revolução egípcia. No entanto, apesar da sua importância cultural, estão a ser demolidos numa tentativa de limpar a cidade [...] ou será que é para apagar o passado?”, afirma Jankowicz (2016, s/p, tradução nossa) num artigo, no jornal *The Guardian*, intitulado “Erase and I will draw again” (em português, “Apagai e eu desenharei de novo”). A luta por detrás do grafite revolucionário do Cairo refere-se especificamente aos murais no Cairo, nomeadamente na rua Mohamed Mahmoud, perto da Praça Tahrir. Este era e continua a ser um espaço de arte revolucionária, conflito e luta, e a representação gráfica da resistência que o aparelho do Estado preferiria silenciar e apagar. Ao mesmo tempo, o poder de produzir localmente narrativas de memória é manifestado na luta contra o Estado de continuar a registrá-la de formas visíveis. As ações governamentais de *limpeza* das zonas da baixa da cidade e de qualquer cor ou arte revolucionária foram tentativas de restaurar a normalidade e a ordem, bem como de ocultar eventuais ameaças ao

aparelho nacional: “Este muro é a última prova física de que houve uma revolução”, assevera Morayef, no artigo do jornal *The Guardian*. “Em termos da nossa memória nacional e da nossa história recente, estão a danificar algo que pensávamos que iria permanecer como um dos ícones tangíveis. Se formos agora à Praça Tahrir, é como se nada tivesse acontecido” (JANKOWICZ, 2016, s/p, tradução nossa). Na realidade, tem sido um espaço de reconstrução, uma luta constante entre a construção e a recolha de memória, ação e consciência social, e os poderes que a apagam e negam. A socióloga Mona Abaza (apud BOYNE, 2012, s/p, tradução nossa) afirmou:

É interessante ver a forma como o público está a reagir aos murais. Como alguns transeuntes abrandam e demoram o seu tempo a meditar sobre o que cobre as paredes. Alguns emocionam-se ao verem os retratos dos mártires. Alguns sentem a necessidade imediata de comunicar com alguém que ali se encontre. No entanto, nem todos gostam de graffiti. Também se obtêm reações muito negativas, que isto é o caos e deveria ser removido imediatamente.

O ato de redesenhar imagens e mensagens políticas poderosas, ocupando e reocupando virtualmente o espaço público e definindo informalmente as identidades e realidades das cidades e das pessoas é um ato contínuo que, conseqüentemente, continua a desafiar, ameaçar e persistir, ao mesmo tempo que é registado e marcado como ato histórico de resistência aos discursos dominantes do poder.

As instituições, em particular as universidades, representam uma controvérsia física e ideológica. O campus da Universidade Americana do Cairo (UAC), localizado na baixa da cidade, gerou controvérsia com tentativas ideológicas e académicas de reivindicar cidades e atos revolucionários, mas, na prática, apagou os murais pintados nas suas paredes: nesse mesmo campus, “numa conferência intitulada Cidades Criativas: Reenquadrando a Baixa da Cidade [em inglês: Creative Cities: Re-framing Downtown], o artista de graffiti El Teneen distribuiu uma versão do poster do evento, ao qual se

sobrepuja a frase: ‘Que criatividade há em destruir muros com graffiti revolucionários?’ [em inglês: How creative is taking down revolutionary graffiti walls?]

 (JANKOWICZ, 2016, s/p, tradução nossa). O conflito existente entre a organização deste tipo de conferências, promovendo ação e justiça social e, ao mesmo tempo, a destruição dos muros circundantes veicula as reconstruções da memória, os seus mecanismos e o aparelho de poder que tende a apaziguar, se não a condenar, atos *contra-hegemônicos*.

As violações dos direitos humanos praticadas na praça não foram silenciadas, mas sim reconhecidas e divulgadas, principalmente através das redes sociais e não através de canais de televisão ou jornais nacionais/controlados pelo governo, incluindo, desde o início, um dos principais eventos desencadeadores que serviu para unir os manifestantes. Trata-se do brutal assassinato de Khaled Said sob tortura policial: “Somos todos Khaled Said”. Seguiu-se depois a tragédia do Massacre de Maspero, que resultou na morte de 28 cristãos coptas egípcios e 212 feridos, e a batalha do Camelo. Apesar da segregação, dos meios sociais, étnicos, de classe e de infraestrutura física que marcam a divisão e a diferença (por exemplo, os muros, e o que se encontra dentro e fora desses muros, impedido de entrar), as pessoas estiveram em uníssono contra as atrocidades. É importante salientar que Maspero é o nome da união egípcia de difusão de rádio e televisão, uma fonte de notícias fulcral que influencia a ação social e a memória. Cada movimento distinguia claramente a população das forças de segurança e do Estado, e, a dada altura, obrigou a polícia a abandonar as ruas, após a amplificação das tensões sectárias. Os artistas de grafite rebateram esta situação misturando símbolos religiosos do Islão e do Cristianismo em coexistência ou *eed wahda* (uma mão/unidos). Ganzeer, um conhecido artista de grafite, transmitiu uma forte mensagem irônica retratando o Conselho Supremo das Forças Armadas (SCAF) como uma figura amordaçada e vendada, com a legenda “Máscara da Liberdade: uma Dádiva do SCAF para os

amados filhos da nossa pátria... atualmente em estoque por tempo ilimitado!” (em inglês: Mask of Freedom: A Gift from SCAF to our beloved sons of our homeland... Currently in stock for an unlimited period!) (STEAVENSON, 2011). Apesar do reconhecimento nacional e global, Ganzeer foi preso pela distribuição de pôsteres da “Máscara da Liberdade”, o que indica a reação do governo a qualquer ameaça ou crítica que influencie as tentativas informais, os registros e os desafios à memória social coletiva por parte da população.

Apesar de não terem ocorrido mudanças drásticas desde esse dia e de as perdas terem sido muitas, é evidente que a memória da revolução de 25 de janeiro, destes nomes e datas, de movimentos como o de 6 de abril, estão ainda gravados na mente das pessoas e continuam a significar uma possibilidade de esperança. De modo semelhante, quando a Irmandade Muçulmana foi afastada do poder a 30 de junho de 2013, houve conflito sobre a respectiva designação; colocava-se a pergunta se esta seria uma segunda revolução, uma correção (ou um realinhamento) da revolução de 25 de janeiro, ou um golpe de Estado, tal como foi visto por muitos países que não estavam preparados para reconhecer uma *mudança inconstitucional de governo*.

Trouillot (1995, p. 151, tradução nossa) salienta que “a historicidade da condição humana requer também que as práticas de poder e domínio sejam renovadas” e que é “essa renovação que nos deve preocupar mais, mesmo em nome dos passados”. Nas redes sociais, o ativismo, as notícias, os nomes dos mártires, a opinião pública política e as realidades alternativas são expressas através de imagens, *hashtags* e discussões on-line. Existe potencial de transformação, mas a internet e as redes sociais são limitadas em termos de alcance e acessibilidade aos letrados, aos que têm acesso à internet, a um computador ou a meios de comunicação globais. Tal exclui todos os que não possuem essa acessibilidade, a menos que alguém escreva por eles, ou que a sua história seja

descoberta e registrada por alguém que tenha acesso. Além deste fator de exclusão, em que apenas são registradas e divulgadas as notícias das pessoas com acesso à internet, principalmente por pessoas que se exprimem em inglês ou em outra língua que não o árabe, situação de particular relevância no que toca ao palco global, há outras falhas a assinalar. A milícia por detrás de algumas organizações, incluindo organizações radicais, depende amplamente das redes sociais para controlar as discussões e espiar a oposição. A questão “quem produz que informação?” tem de ser colocada constantemente. Trouillot (1995, p. 150-151, tradução nossa) afirma o seguinte:

A autenticidade implica uma relação com o que é conhecido que duplica os dois lados da historicidade: envolve-nos como atores e também como narradores. Desse modo, a autenticidade não pode residir em atitudes perante um passado discreto mantido vivo através de narrativas. Quer invoque, reivindique ou rejeite O Passado, a autenticidade só prevalece em relação a práticas atuais que nos envolvem como testemunhas, atores e comentadores — incluindo práticas de narração histórica.

O poder de atribuir nomes e a construção e produção de memória são constantemente evidentes em canais noticiosos, em manuais de história e nas mídias. Quase sempre provém de uma perspectiva de poder específica ou, pelo menos, é facilitado e reconhecido através de uma fonte ou de um mecanismo de poder. É por estes motivos que os esforços para promover uma pluralidade de fontes de produção de conhecimento e de experiências se repercutem na sociedade de modo a expor e representar mais do que uma narrativa.

A ação da memória “da base para o topo” para uma transformação social fez-se ouvir nas redes sociais, assumindo a responsabilidade de respeitar, recordar e glorificar os mártires — uma vez que o Estado não o fez — através de artigos, discursos, grafites nos espaços onde eles lutaram e caíram, permitindo que a sua causa e

a sua luta permaneçam vivas, lado a lado com a cruel injustiça da sua morte. Os exemplos disto foram mais fortes após o Massacre de Port Said, dos confrontos de Maspero e do assassinato de Khalid Said. Adicionalmente, em resposta à cobertura das mídias em nível global e à naturalização do conflito, a utilização on-line de *hashtags* (por exemplo: *#notinmyname* [em português: *#nãoemmeunome*] por muçulmanos e árabes contra o terrorismo e a islamofobia) no ativismo induziu uma revolução em que as pessoas podem falar por elas próprias e ocupar espaços públicos (reais e virtuais) de formas gráficas visíveis provenientes de múltiplas narrativas, uma vez mais demonstrando o poder associado à atribuição de nomes.

A atribuição de nomes e o poder que a ela se associa são muito importantes na língua árabe para reproduzir crenças cognitivas, para refletir ligações sociais e para representar assuntos não seculares ou politicamente patriarcais de inclusão e exclusão. Um nome é, de certo modo, permanente e, através desta ligação aos valores tradicionais, “a sociedade de ontem e os sucessivos períodos de evolução social são perpetuados hoje” (HALBWACHS, 1992, p. 120, tradução nossa). As crenças religiosas e a tradição são uma força motriz preponderante nas sociedades árabes, em que a linha entre o espiritual e o político se confunde. A ambiguidade desta matéria e, apesar de tudo, a prevalência do Islão político na lei e na sociedade remetem para o que Halbwachs (1992, p. 120, tradução nossa) adicionalmente afirma:

Tal sucede sem dúvida porque ainda sentimos que a religião desempenha uma função na nossa sociedade, tal como em qualquer outra, e porque nos questionamos se, preocupados que estamos com outros assuntos, poderíamos simplesmente inventá-la, caso não estivesse presente. Porque respeitamos a religião e hesitamos em modificar as suas formas. Mas o mesmo se passa em relação à maioria dos elementos do passado que preservamos e de todo o sistema de valores tradicionais que — como sabemos — já não corresponde às condições atuais da lei, da política ou da moralidade.

Refletindo mais profundamente a forte ligação e o forte significado simbólico que ligam a atribuição de nomes e a religião, bem como as razões mais profundas que se associam à crença e à consciência social, “o mais importante na consciência de uma pessoa que fala é o significado das suas palavras” (HALBWACHS, 1992, p. 170, tradução nossa), na linguagem e nos sistemas de atribuição de nomes. Halbwachs (1992, p. 73, tradução nossa) refere que “parece que, em algumas sociedades primitivas ou antigas, cada família tem à sua disposição um leque limitado de nomes, entre os quais tem de escolher os nomes que pode atribuir aos seus membros”. Então, porque os nomes são atribuídos aos repertórios das sociedades, e dada a prevalência da imposição de alguns nomes, um indivíduo pode ficar “encurralado pelas suas memórias [quando] tenta, sem sucesso, amalgamar as preocupações da sociedade atual com as de grupos de tempos idos; o que lhe falta é o apoio, precisamente dos grupos que já desapareceram” (HALBWACHS, 1992, p. 73-74, tradução nossa). O poder da atribuição de nomes constitui o perigo de uma armadilha desconjuntada, um passado alienado do presente, ao atribuir nomes tanto de indivíduos como das sociedades que os rodeiam às infraestruturas urbanas. A capacidade de atribuir nomes e a memória não hegemônica podem, deste modo, refletir-se de forma poderosa na produção de representações, lutas e narrativas exatas das identidades.

A diferenciação da identidade através da seleção de nomes também é demonstrada pela contestação e pela formação da identidade, por exemplo, a tendência para mudar o nome das ruas exclusivamente para nomes árabes: a rua principal de Heliópolis, um bairro de classe alta no Cairo que tinha recebido o nome do seu fundador, o barão Empain, designa-se agora Elnazih Khalifa. Um argumento que também se utiliza neste contexto é o do nacionalismo *vs.* ocupação estrangeira. Qualquer pessoa que defenda a preservação do nome original da rua é considerada, de certa forma,

traidora. A cidade encarna a história nacional do país, escrita por poucos, refletindo-a e revivendo-a ao fazê-lo.

Uma vez que as pessoas acabam sempre por morrer, uma sociedade feudal tem de se regenerar continuamente através de uma renovação constante de homenagens, através de novos méritos e atos de coragem. Não basta colocar material novo em estruturas antigas. Visto que as próprias pessoas e as suas ações — e a memória dessas ações — constituem a estrutura desta vida social, estas estruturas desaparecem quando as pessoas e as famílias em questão desaparecem. É, por conseguinte, necessário reconstruir outras estruturas, do mesmo modo e seguindo as mesmas linhas, que todavia não terão exatamente a mesma forma ou o mesmo aspeto (HALBWACHS, 1992, p. 124, tradução nossa).

A reprodução da memória ou do legado está, assim, associada ao poder de atribuir nomes e às implicações sociais que tais estruturas hegemônicas produzem e reproduzem, reivindicando dessa forma uma identidade através do completo silenciamento e da contestação de outra, de modo a refletir os fortes laços políticos, religiosos e nacionalistas que unem a sociedade política e social egípcia. Os discursos de exclusão na vida social e política cotidiana são evidentes nas representações da história e na recusa em escapar a certos passados inalienáveis. No entanto, são também visíveis em termos de questões de direitos humanos relativas a visibilidades, existência, cidadania, silêncios e na necessidade de dispositivos de memória transformativos, para que outros sons e identidades sejam ouvidos e definidos, em vez de estarem sujeitos às mesmas repetições constantes que levam diretamente aos padrões societais de produção, transformação e desenvolvimento.

## **Conclusão**

A discussão teórica sobre a produção de discurso e a memória, enquanto mecanismo que reflete diretamente e molda a consciência e a ação social, foi usada para explorar os elementos de identidade

encontrados nas ruas e nos espaços públicos do Cairo. O poder associado à atribuição de nomes e à utilização de datas provenientes de recordações hegemônicas do passado político, além de fortes afiliações religiosas, espelham o orgulho nacional do país e a sua noção de ordem, identidade e orgulho glorificado. Apesar de o presente capítulo se centrar no nível nacional, as influências da esfera global na representação de histórias, no sofrimento pelas perdas e no reconhecimento da diversidade numa região mais alargada árabe e do norte de África, permanecem questionáveis. Os discursos de produção de conhecimento e a naturalização do conflito, da revolta e da agitação na região, evidente nas reações, na cobertura e na discussão por parte dos noticiários, não fazem justiça nem às identidades individuais das pessoas nem à política de memória transformativa das respectivas sociedades. A trajetória do mapeamento histórico da recordação e do esquecimento, silenciando o passado, continua a revelar e a ocultar informação e narrativas a partir de um ponto de poder hegemônico. O que é pré-europeu não é pré-história, e o que é pré-colonial não ocorreu antes da existência da humanidade. A escrita, a verbalização e a produção de narrativas estão em constante crescimento, em especial na era das redes sociais, com o aumento do ativismo e um palco global de discussão mais alargado. As diferenças atraem mais ódio, mas isso deve-se à alienação anterior do dito “outro”. As redes sociais e a internet colocaram uma comunicação mais rápida ao alcance de uma audiência mais vasta, permitindo que os produtores de narrativas aumentem, apesar de ainda estarem limitados pela capacidade de falar e comunicar em inglês ou em outra língua, ler e escrever em árabe, ter acesso à internet, ter computador.

Ainda assim, as palavras e as narrativas estão a ocupar justamente os espaços que antes estavam contra elas, seja nos espaços públicos urbanos, como, por exemplo, a presença de mulheres e homens na Praça Tahrir durante a revolução egípcia, ou através de meios acadêmicos e outras fontes de produção de conhecimento,

ocupando espaços para se definirem e divulgarem a si próprias e às suas necessidades, ou nas mídias a partir de *baixo*, confrontando as acusações do discurso dominante, a islamofobia e os silêncios gritantes perante atrocidades e massacres, dependendo da sua localização geopolítica. Sinalizadores adequados de memória e da luta civil retratariam com maior exatidão a diversidade da oposição aos mecanismos formais do Estado e aos silêncios de impotência não documentados. A necessidade de uma memória multidimensional para reconhecer e unir segregações (nacionais, regionais, árabes, africanas, sul-sul, norte-sul) num palco de memória não isolado seguiria ultrapassando hiatos e alienações com atos de solidariedade e uma política de conexão. Revelar e reivindicar aquilo que se tem feito (desa)parecer silencioso é necessário para contestar em nível nacional e global as histórias imutáveis da mentalidade de vencedores e vencidos, que não existem só no Egito, mas em cidades que foram colonizadas e também em cidades de colonizadores, onde continuam a reprimir realidades.

A história e a memória têm de ser reconhecidas e instrumentalizadas como coisas de futuro, em vez de pertencentes a um passado imutável e repetitivo para facilitar uma construção mais exata de definições, interesses societários, representações e progresso dos direitos humanos. A era da resistência depende de o poder associado à atribuição de nomes e a memória de passados e futuros serem reivindicados por vozes contra-hegemônicas, que nem sempre concordam com os mecanismos formais de conhecimento (e repressão). A apropriação das narrativas e definições numa tentativa de fazer parte da reconstrução da identidade e da memória é um processo coletivo e contínuo de emancipação social. Os esforços gráficos e visíveis que refletem as preocupações e lutas reais dos cidadãos foram e continuarão a ser incluídos como sinalizadores adequados de construção da memória e de transformação societária, moldando e transformando o dispositivo de repressão e os silêncios destrutivos dos cânones dominantes de produção da história.

## Apêndice

FIGURA 1 – “Máscara da Liberdade”, de Ganzeer



“Máscara da Liberdade”, de Ganzeer, descrevendo o SCAF (Conselho Supremo da Forças Armadas), que assumiu o governo do Egito desde o afastamento de Mubarak, em fevereiro de 2011. Ganzeer, que em árabe significa *corrente*, é um pseudônimo utilizado pelo artista, que ganhou fama e reconhecimento no Egito e em nível internacional. Um corajoso protagonista na arte e no design de rua que, reagindo aos tempos e aos assuntos, foi reconhecido pelo *The Huffington Post*, que o colocou numa lista dos “25 artistas de rua de todo o mundo que estão a abalar a arte pública”, enquanto *Al-Monitor.com* o colocou numa lista das “50 pessoas que moldam a cultura do Médio Oriente” (WIKIPEDIA, 2018, s/p).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOYNE, Roy. **Interview with Mona Abaza on Graffiti and the Egyptian Revolution**. 2012. Disponível em: <<http://www.theoryculturesociety.org/interview-with-mona-abaza-on-graffiti-and-the-egyptian-revolution>>. Acesso em: 3 jul. 2016.

DARWISH, Mahmoud. **Memory for Forgetfulness**. August, Beirut, 1982. Berkeley, CA: University of California, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **On Collective Memory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

JANKOWICZ, Mia. **“Erase and I Will Draw Again”**: the struggle behind Cairo’s revolutionary graffiti wall. 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/cities/2016/mar/23/struggle-cairo-egypt-revolutionary-graffiti>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

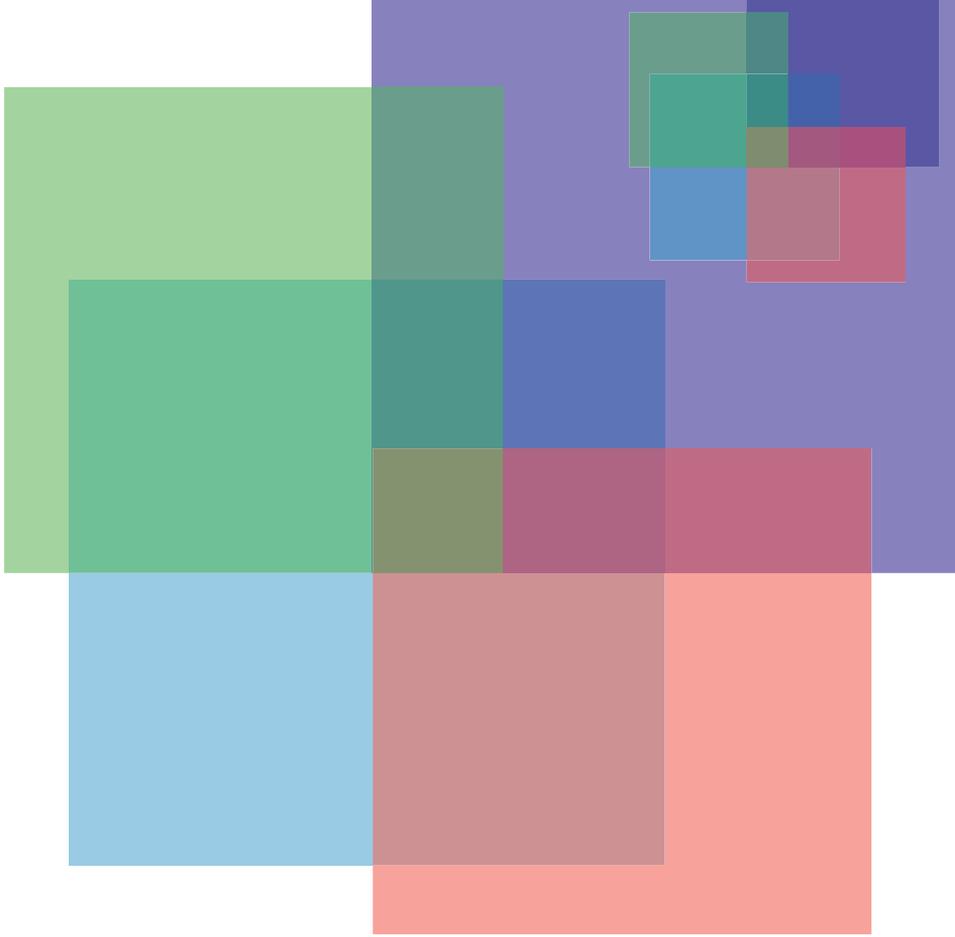
ROTHBERG, Michael. **Multidirectional Memory**: remembering the holocaust in the age of decolonization. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

STEAVENSON, Wendell. **Revolution in Cairo**: a graffiti story. 2011. Disponível em: <<http://www.newyorker.com/news/wendell-steavenson/revolution-in-cairo-a-graffiti-story>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past**: power and the production of history. Boston, MA: Beacon, 1995.

WIKIPEDIA. **Ganzeer**. 2018. Disponível em: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Ganzeer>>. Acesso em: 15 mar. 2018.





# CHAPTER 1

# Silence is a sound: resistance as an (im)possible memory<sup>1</sup>

Ana Rita Alves\*

## Emancipation and obliteration: an introduction

I came across the book by Harriet A. Jacobs displayed on a shelf of a library where I usually go. Out of curiosity I started to flick through it and in no time I came to realise how, through an autobiographical and intimate narrative, Harriet was able to portray an entire system of both racial and patriarchal oppression — constantly underlined by herself as such. In the course of *Incidents in the life of a Slave Girl* (1993 [1861]), Harriet denounced both the violence of chattel slavery in every-day life and her tremendous resilience towards the subordination, humiliation and dehumanization entailed by that same system. To that extent, Jacobs's personal account not only recalls other stories of individual resistance in times of slavery<sup>2</sup> but also relates to memories on processes of collective struggle. This is the case of the *Revolution of San Domingo* (1791–1803) where the violence of the *masters* over the enslaved, under a particular kind

---

\* Centre for Social Studies, University of Coimbra Email: alves.ritalopes@gmail.com

<sup>1</sup> This work is co-financed by the European Social Fund, through the Human Potential Operating Programme and by National Funds through the Foundation for Science and Technology under the scope of the Doctoral Fellowship with reference number PD/BD/114056/2015. The author would particularly like to thank Gustavo Santos Elpes, Mara Pieri, Ana Cristina Santos, Bruno Sena Martins and Sílvia Rodrigues Maeso.

<sup>2</sup> Cf. Prince *et al.* (1988) and Equiano (1789).

of *total institution* (Goffman, 1961) — chattel slavery — had (also) led to an insurrection. San Domingo became the only revolutionary process that successfully constituted a rebellion both against the enslavers and their mother countries (Nimako and Willemsen, 2011), leading to the establishment of the first Independent Black Republic, in 1804 — Haiti (Small e Walvin, 2012). Nevertheless, the account additionally mirrors other histories, other attempts at collective resistance, namely in Jamaica, Antigua or the United States, which were British colonies back then, as testified by the First Maroon War (1730–1740), the Stono’s Rebellion (1739) or the Tackey’s Revolt (1760), to name only a few (Small and Walvin, 2012). Likewise, it is also important to underline the existence of memories on Maroon communities, which were also important spaces in the anti-slavery resistance movement (Small and Walvin, 2012). These communities that were constituted by former enslaved served as a shelter where an unchained life was possible and as a place of political resistance to slavery and colonialism. One of the more well-known Maroon communities was *Quilombo dos Palmares* (1605–1694), in Brazil. And, lastly, the role of free blacks is also part of this story of resistance, since they not only lobbied through publications and abolitionist movements but also “played an important role on aiding to runaways”, both within national and international networks (Small e Walvin, 2012: 47), as Harriet Tubman’s emblematic experience.

Notwithstanding their capacity to persist over time, all these experiences constituted acts of insurrection and rebellion against chattel slavery that testify how “fear of death, violence and torture was not enough to quell the spirit for freedom” (Small e Walvin, 2012: 44), making enslaved Africans survivors rather than victims (2012: 44). Because of this, the “history of slavery can be written in terms of slave resistance”, testifying how “Africans have always refused to submit enslavement and have utilised diverse tactics for asserting their humanity and affirming their dignity” (2012:

41). This resistance was collective and individual, spontaneous and planned, violent and passive and “carried out by men, women and children” at “local, national and international levels” (2012: 41). Nevertheless, neither the individual story of Harriet nor the collective uprising in San Domingo are usually displayed in contemporary historical narratives, contributing to the silencing of important world-wide historical events, the removal of centrality of enslaved blacks in fighting for their own freedom and the redemption of whiteness through the supposed universalization of rights, in particular France and the United States of America.

Acknowledging that History is a collective narrative on past events and a particular form of allocating memory and making it somehow present, we have to take into account that some memories become stronger than others (Traverso, 2012) due to particular matrixes of power-knowledge production (Maeso and Araújo, 2015). Thereby, *absences* are actively produced as such, for they correspond to *non-credible alternatives* being thus constituted as *impossible objects* of the social sciences (Santos, 2002: 246). In this essay I intend to depart from the analysis of Harriet Jacobs’ narrative in *Incidents in the life of a Slave Girl* (1993 [1861]) and relate it to C.L.R James’s depiction of the Haitian Revolution in *The Black Jacobins* (1989), analysing how the intertwining of both works can lead to a better understanding of the history of oppression and rebellion against chattel slavery. Drawing particularly on the work by Michel-Rolph Trouillot (1995), Kwame Nimako and Glenn Willemsen (2011), I aim to comprehend the logics behind these same historical silences, their legacies in the way slavery is presently remembered and grasp some of their consequences. This will expose the fact that, as Nimako and Willemsen (2011) once argued, emancipation is an *unfinished business*.

# 1 Struggle and Resist

## 1.1 Harriet's story

Harriet Jacobs was an abolitionist born enchained in North Carolina, possibly in 1813. As many other black women, by that time she was someone else's *property*<sup>3</sup> and after her mother's death she was sent to the house of her mother's *tutor*, a *kind* woman that taught Harriet how to read and write. However, by the time Harriet was twelve the *tutor* had passed away and Harriet was bequeathed to one of the *tutor's relatives*. From this day on Harriet was imprisoned under cruel conditions by the Flint family. At this time she was coming of age and Doctor Flint, the *master* of the house, started to develop an obsession about her that was constantly materializing into sexual harassment. Determined to resist Mr Flint's onslaught and hoping that things would eventually change, Harriet constantly undermined his authority by talking back, defying and sabotaging his intentions and plans. These attitudes, according to Small and Walvin (2011), were common features of individual black resistance in the times of slavery, especially by women. During the years, Harriet fantasized more and more about becoming a free woman since her captivity was exacerbated by Doctor Flint's sexual obsession with her, who constantly invaded her intimacy and prevented Harriet from having a life of her own. After seeing her only love and her only chance of happiness cast away, Harriet decided to get pregnant from a white man in order to force Doctor Flint to let her go, through marriage. Unexpectedly, he refused to free her and she ended up in her grandmother's house, still enslaved and fearing for the future of her beloved children because, according

---

<sup>3</sup> In the course of the essay, a number of words related to notions of 'mastery' and 'property' appear in italic format. This is so in order to both map and denaturalize a set of concepts that conceal processes of material and symbolic violence under chattel slavery, particularly by maintaining unquestioned notions of objectification and dehumanization. For further debate cf. Nimako (2015).

to the *partus sequitur ventrem* legislative principle, infants should follow their mother's condition (Davis, 1983).

Devoted to God, the principle of freedom and to her children, Harriet realized that the only way she could ever be free was by joining many other friends and relatives by running away to the northern states. The depictions of runaways are pervasive throughout the book. Thereby, in the aftermath of disobeying once again the *master's* instructions and being sent away to a cotton farm as a form of punishment, Harriet decided to escape. One night, while everybody was sleeping, she slowly crept down the stairs and ran away never to return again. After finding shelter in a variety of different places, Harriet ended up confined in the only secure place she could find: a tiny spot in the attic of her grandmother's house. It is important to understand that according to Gutman, even though "countless slave families were forcibly disrupted [...] the bonds of love and affection, the cultural norms governing family relations, and the overpowering desire to remain together survived the devastating onslaught of slavery" (*apud* Davis, 1983: 23). Patiently waiting for an opportunity to escape to the northern states — where slavery had already been abolished — she accompanied, in silence, the growth of her child and the episodes of the city for seven years through a little hole in the roof and secret conversations with her grandmother Marthy and her uncle Philip. However, time did not seem to deter Flint's obsession for Harriet and even when she was able to finally escape by boat to Philadelphia and thereafter to other cities in the north, he never ceased to pursue her and to bring her back to slavery, continuously reasserting his privileges as a white male. Nonetheless, in the meanwhile, Harriet was able to forge a plan to surreptitiously *buy* her children from Flint's family and, even if haunted by a ghost of uncertainty and danger, they managed to reunite again and start a new life. At last, after Mr Flint's death and a set of other vicissitudes, her then current *mistress*, Mrs. Bruce, acknowledged Harriet's story and *bought*

Harriet's freedom out of the Flint's family. Nevertheless, violence persisted in Harriet's life as a free woman, through formal racial segregation and everyday racism (Essed, 2002) since "by the time slavery was legally abolished, the enslaved had already been labelled, represented and misrepresented" (Nimako, 2015). Indeed, according to Avery Gordon, chattel slavery is an "ending that is not over" as "something of it continues to live on" (Gordon, 2008: 139).

In order to contextualize Harriet's narrative, it is important to underline that "the slave narrative", like *Incidents in the Life of a Slave Girl*, became a form of "popular sociology of freedom" (Gordon, 2008: 143). By combining the autobiographical, the ethnographical, the historical, the literary and the political it allowed to both denounce slavery and lobby for its abolition (2008: 143). Nonetheless, as observed by Gordon (2008), it is also important to acknowledge the role played by the (white) abolitionist movement, seen as a contribution to prompt the narratives (e.g. producing, distributing) but simultaneously limiting their potentialities.<sup>4</sup> Still, they remained fundamental socio-political instruments to fight racial slavery. Throughout Harriet's depictions of the reality her eyes could catch, she described slavery in all its cruelty and brutality, emphasizing its consequences in the intimate course of the lives of blacks in the United States, during the 19<sup>th</sup> century. However, she incessantly also showed the solidarity ties between family, friends, enslaved and abolitionists. Harriet's story gives an important testimony of the reality of slavery, patriarchy, white privilege and the ambiguities of abolition, paving the way to a discussion on the persistence of racial segregation after abolitionism, proving that emancipation was, by then, still an *unfinished business* (Nimako and Willemsen, 2011). Harriet's accounts express the condition of an enchained woman who grew up with an untenable desire to be free. This is also the focus of the analyses I will provide, following

---

<sup>4</sup> For further details, cf. Gordon (2008).

Angela Davis when she states that “from the numerous accounts of the violent repression overseers inflicted on women, it must be inferred that she who passively accepted her lot as a slave was the exception rather than the rule” (1983: 29).

## 1.2 Daughters, women and mothers: between racialization and genderization

Angela Davis argues that under the system of chattel slavery women as well as men were first of all (field) workers since “compulsory labor overshadowed every other aspect of women’s existence” (1983: 11). Nonetheless, women were seen as even more profitable since “*they cost less to capitalize and to maintain*” (1983: 18). Due to the fact that slavery was a patriarchal system, as Harriet Jacobs insisted upon, racial and gender discrimination intertwined, subjecting women to a double and somehow different kind of exploitation. In this sense, women “suffered in different ways” because “they were victims of sexual abuse and other barbarous mistreatment” and “inherently vulnerable to all forms of sexual coercion” (Davis, 1983: 13–14). However, it is important to underline that the process of genderization of the oppression occurred following the desires and necessities of slavery, both a system of physical and symbolic degradation, and a racialized rationality:

Expediency governed the slaveholders’ posture toward female slaves: when it was profitable to exploit them as if they were men, they were regarded, in effect, as genderless, but when they could be exploited, punished and repressed in ways suited only for women, they were locked into their exclusively female roles. (Davis, 1983)

In that sense, harassment and rape in particular were “un-camouflaged expression[s] of the slaveholder’s economic mastery and the overseer’s control over Black women as workers” (Davis, 1983:

13) and ultimately as property, through physical and coercive appropriation of their bodies and their dignity. Sexual exploitation was “a weapon of domination, a weapon of repression, whose covert goal was to extinguish slave women’s will to resist, and in the process, to demoralize their men” (1983: 34). Following the work of Eglá Martínez Salazar, rape seems to be the embodied expression of a broader “gender and racialized genocide” (2012: 216), entailing chauvinist notions of femininity and attempts at colonial domestication:

If Black women had achieved a sense of their own strength and a strong urge to resist, then violent sexual assaults — so the slaveholders might have reasoned — would remind the women of their essential and inalterable femaleness. In the male supremacist vision of the period, this meant passivity, acquiescence and weakness. (Davis, 1983: 35–36)

The exposure of the black enslaved female body to violence and humiliation was a form of embodying authority and producing dehumanization. Furthermore, it contributed to reaffirm hegemonic asymmetries between men and women, by constantly placing (black) women as subalterns to (white) male authority and to chattel slavery as a system. Nonetheless, racialization was so instrumental to the maintenance and legitimation of racial slavery as a racist and capitalist system that gender appeared as a floating signifier. Consequently, the (dis)continuity of *universal* notions of femininity were activated in accordance. A prime example of this is the fact that the “ideological exaltation of motherhood — as popular as it was during the nineteenth century — did not extend to slaves” (Davis, 1983: 14). In the eyes of the *slaveholders*, black women “were simply instruments guaranteeing the growth of the slave labor force”, they were seen as ‘breeders’ — “animals, whose monetary value could be precisely calculated in terms of their ability to multiply their numbers” (1983: 14). It was precisely under this

rationality that the children could also be sold, just like animals were. Therefore, under the Eurocentric rationality of racial slavery, there were no mothers, no children and no families; the enslaved were not humans but rather racialized bodies, conceptualized as objects, property and capital. And, in this sense, according to Davis, in such a context, all of them were, in a way, equally subjected to this structural racialized violence:

Black women were equal to their men in the oppression they suffered; they were their men's social equals within the slave community; and they resisted slavery with a passion equal to their men's. This was one of the greatest ironies of the slave system, for in subjecting women to the most ruthless exploitation conceivable, exploitation which knew no sex distinctions, the groundwork was created not only for Black women to assert their equality through their social relations, but also to express it through their acts of resistance. This must have been a terrifying revelation for the slaveowners, for it seems that they were trying to break this chain of equality through the especially brutal repression they reserved for the women. (Davis, 1983: 34)

However, due to the tenacity of past and present forms of patriarchal oppression, the role of all women that fought slavery was mostly ignored by historians (Small and Walvin, 2012) and therefore did not qualify as a memory in the fight against slavery. Yet, this is only a chapter in a broader obliteration process of black resistance against chattel slavery that remains to be told, heard and understood.

### 1.3 The Revolution of San Domingo

The so-called *Black Jacobins* successfully rose up against both chattel slavery and colonialism between 1791 and 1803, in San Domingo (now Haiti), a former colony that was considered by

then the *crown jewel* of an emergent French Republic. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1989 [1938]), written by Cyril Lionel Robert James, is an account of those events. Born in Trinidad in 1901, under British colonial rule, C.L.R. James was both a historian and a pan-Africanist activist. As such, *The Black Jacobins* is neither an autobiography nor a contemporary depiction of the events: it is both a temporally detached and a politically engaged academic narrative on the historical context that led to the Revolution and a detailed portrait of that same process. Accordingly, James starts by depicting the inception of colonial brutality in San Domingo with the arrival of Christopher Columbus and the decimation of the indigenous populations as well as the introduction of chattel slavery and the degradation of the African populations. Through a careful illustration of the process that led to the establishment of Haiti as the first Black Republic in world history, James opposes notions of property to those of freedom and agency. Covering the main events of the utmost successful collective insurrection against slavery, James elects Toussaint L'Ouverture, a former literate enslaved man, as its most prominent figure. Although highlighting Toussaint's important role both in terms of his military career as well as being a politician, the author argues that "Toussaint did not make the revolution. It was the revolution that made Toussaint" (James, 1989: x).

In spite of the richness of James' entire account, I will focus in particular on the first chapters of the book, since it is in these pages that the author discusses the conditions of oppression that led to the context of the revolution. As it will be possible to grasp, even though C.L.R. James talks about a different geographical and political context than the one depicted by Harriet Jacobs, the mechanisms and the logics of oppression exposed by both remain extremely similar. Also, this applies to the will to break the chains and fight mass incarceration under racial slavery. As such, the differences between Harriet and James's accounts seem to be related

to a question of language and scale more than anything else, since they depict and provide critiques to an institutional racialized power that “was largely based on ownership of enslaved property, and legal enforcement or support for slavery” (Small, 2015: 229). Thus, institutions, both civic and religious, “were almost inextricable from slavery” since the “entire system was enforced with the power of the state” (2015: 229). According to Kwame Nimako, slavery was a *legal institution* that was “sustained through violence” and “based on the apparatus of the state” (2015: 185). Therefore, considering the resemblances between (French) colonialism and (North-American) internal colonialism regarding chattel slavery, I envisage a dialogue between Harriet and James’ narratives in which the former could enrich the latter in detail and subjectivity, while the latter can imprint a broader historical and political context to the former. I argue that this will help to grasp some of the complexities of a silenced matter: resistance and the interconnection between the individual and the collective.

#### 1.4 The unbearable fact of resistance

The first part of the book *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* is a historical narrative on *racial governmentalities* (Hesse, 2007) and the physical, symbolic and material violence they entailed. Under a system that “acquir[ed], distribut[ed] and exploit[ed] lands” (Mudimbe, 1988: 16) through colonial domination, racial slavery represented for the European powers a solution that allowed for a massive exploitation of the work force, though not reduced to it (Nimako, 2015). This was particularly important to the development of the plantation system as a new form of production that eventually led to industrialization and capitalism, as Sydney Mintz (1985) well portrayed. Within this system, the word ‘slave’ became a synonym for black (Sweet, 2003), testifying a process of racialization that entailed

degradation, objectification and dehumanization. Dehumanization was both a premise and a consequence within this racialized power structure in which acute efforts to bestialize blacks were constantly produced. In the words of C.L.R. James:

Worked like animals, the slaves were housed like animals, in huts built around a square planted with provisions and fruits. These huts were about 20 to 25 feet long, 12 feet wide and about 15 feet in height, divided by partitions into two or three rooms. They were windowless and light entered only by the door. The floor was beaten earth; the bed was of straw, hides or a rude contrivance of cords tied on posts. On these slept indiscriminately mother, father and children. Defenceless against their masters, they struggled with overwork and its usual complement-underfeeding. (James, 1989: 10–11)

Thus, symbolic and physical violence was, by then, ever-present in order to both maintain and legitimize chattel slavery. This violence could range from the examination and appropriation of people's bodies to starvation or punishments or deprivation of education opportunities. The last seemed to constitute a colonial effort for the enslaved to "remain the brute beast they [the enslavers] want him to be" (James, 1989: 17). According to James, physical violence was so common that "the stranger in San Domingo was awakened by the cracks of the whip, the stifled cries, and the heavy groans of the Negroes who saw the sun rise only to curse it for its renewal of their labours and their pains" (1989: 10). This routine resulted in huge death rates amongst the enslaved. Yet, against all racist odds, the enslaved "remained, despite their black skins and curly hair, quite invincibly human beings with the intelligence and resentments of human beings" (1989: 11). It is also important to highlight that the intention "to cow them into the necessary docility and acceptance" was also seen as a mean for *slave-owners* to guarantee their safety, constantly reified by "a régime of calculated brutality and terrorism" (1989: 11–12).

For a long time, as a response, the enslaved resisted individually through hunger strikes, poisoning their masters and even suicide. But on the night of 22 of August, after the *Bwa Kayiman* — the voodoo ceremony where the uprising was carefully and finally planned — the enslaved rose in massive revolt. According to James, this happened not only because they understood that the situation was favourable but also due to the fact that they realized that individual resistance, even if important, would not end slavery. In this context it is important to underline the central role played by cultural resistance, namely through religion (Small e Walvin, 2012). Although voodoo ceremonies were expressly forbidden in San Domingo, they kept happening and it was precisely during these meetings that networks were built and the uprising was designed. People “make their own history, and the black Jacobins of San Domingo were to make history which [...] alter the fate of millions of men and shift the economic currents of three countries” (James, 1989: 25). Hence, after talking back so many times (as did Harriet) or being so violently humiliated (as all were), the night came for them to kill their *masters* and to burn the plantations they had painstakingly cultivated, leaving chaos and erasing the traces of tyranny. Subsequently, as Frantz Fanon argued elsewhere, colonialism and, in this case, slavery “is violence in its natural state, and it will only yield when confronted with greater violence” (Fanon, 1963: 61) and therefore, as recalled by C.L.R. James:

Yet in all the records of that time there is no single instance of such fiendish tortures as burying white men up to the neck and smearing the holes in their faces to attract insects, or blowing them up with gun-powder, or any of the thousand and one bestialities to which they had been subjected. Compared with what their masters had done to them in cold blood, what they did was negligible, and they were spurred on by the ferocity with which the whites in Le Cap treated all slave prisoners who fell into their hands. (James, 1989: 89)

Through the depiction of C.L.R. James, we can testify that what happened in San Domingo was a revolutionary call, a cry, a shout, a scream that was finally able to raise the lower but persistent voices, such as Harriet's voice and that of many other individuals that fought against racial slavery. Reading these books was remarkably important for me, both as a student and as a person and therefore the question remains: why are these stories not available in the public discourse, namely in textbooks, if the history of slavery was also about slave resistance, as Stephen Small (2015) has previously argued?

## **2 Resistance: the (im)possible memory**

In the remarkable work *Silencing the Past: Power and the Production of History*, the Haitian anthropologist Michel-Rolph Trouillot (1995) explored the production of silences within dominant historical narratives. One of the silences identified relates precisely to the constitution of the Revolution of San Domingo as a *non-historical event*. Therefore, in the course of his analysis, Trouillot drives us back to that same past that has been actively silenced. He goes back to the time of the French Revolution and the supposed universal extension of rights to all humankind, through the *Declaration of the Rights of Man and the Citizen*. Yet slavery was still pervasive in San Domingo. This contradiction shows us how the Abolition of slavery was/is (not) a European moral question (Nimako and Willemsen, 2011), but rather the result of a long process of resistance by the enslaved blacks in San Domingo (as in many other geographies) and their definite desire to be free. Nevertheless, western rationality — which both enabled and was enabled by the system of colonialism and racial slavery — strongly widespread among westerners, could not frame the possibility of blacks to envision freedom (Trouillot, 1995). Thus, excluding any “possibility of a revolutionary uprising in the slave plantations”

(Trouillot, 1995: 73). Yet, if it was even slightly conceived, it was both severely punished and trivialized, as comprehensively depicted by Harriet Jacobs in the aftermath of the insurrection of Nat Turner and his followers, in Virginia, in 1831 (Jacobs, 1993: 107–114). Therefore, both violence and resistance were framed as exceptional. And, accordingly, “each possible instance of resistance was treated separately and drained of its political content” (Trouillot, 1995: 83). This was the case with Harriet’s brother, Benjamin, “a slave that dared to feel man” (Jacobs, 1993: 33). The acts were accommodated to the facts and by that time the powerful fact was racial slavery. To that extent, any enslaved person who dared to rebel would be framed as a “maladjusted Negro, a mutinous adolescent who eats dirt until he dies, an infanticidal mother, a deviant” (Trouillot, 1995: 83). In consonance, the denial of resistance was a trace of that same system, provided by that same rationality. In other words, acknowledging resistance was impossible since it entailed both recognizing the humanity of the enslaved and the possibility that something was wrong with the system (Trouillot, 1995). Ironically, the fact that this same rationality underestimated the enslaved turned out to make more room for resistance. Therefore, the denial of the enslaved agency facilitated the *(im)possible* revolution by providing spaces to “formulate strategies” and prepare it (1995: 73). Additionally, as depicted by C.L.R James, according to the Governor of San Domingo and to many others “slavery proved it to be the happiest form of society known” (James, 1989: 112), leading Europeans to not understand why the enslaved would ever revolt. Again, this turned the Revolution into a “history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened” (Trouillot, 1995: 73). The author proceeds by arguing that:

The events that shook up Saint-Domingue from 1791 to 1804 constituted a sequence for which not even the extreme political left in France or in England had a conceptual frame of

reference. They were “unthinkable” facts in the framework of Western thought. (Trouillot, 1995: 84)

Thus, when the first news of the uprising reached Paris, the first reaction was disbelief. The French could neither conceive the possibility of blacks organizing themselves, nor that they could defeat the French Army (Trouillot, 1995) in order to break down “this idyllic state of affairs” (James, 1989: 113). As such, acknowledging resistance was threefold impossible. Furthermore, when confirmation of the rebellion arrived, the approach was to discredit the role of the enslaved and attribute it to somebody else (Trouillot, 1995). Nevertheless, when faced with the fact that the uprising was happening, the only solution that seemed to remain was denial. This implied, among other things, the non-recognition of Haiti as an Independent State, with several severe consequences to the territory and the population. As time went by, silence and trivialization of that same historical event took shape through what Trouillot (1995) called *formulas of erasure* and *formulas of banalization*, explaining that:

Effective silencing does not require a conspiracy, not even a political consensus. Its roots are structural. Beyond stated — and most often sincere — political generosity, best described in the U.S. parlance within a liberal continuum, the narrative structures of Western historiography have not broken with the ontological order of the renaissance. This exercise of power is much more important than the alleged conservative or liberal adherence of the historians involved. (Trouillot, 1995: 106)

Through this process, the Revolution of San Domingo was obliterated in the dominant historical narrative and this is most likely to persist while we do not change the terms of this dominant conversation (Mignolo, 2009). Notwithstanding, there have been attempts to decolonize the dominant narrative on slavery,

colonialism and racism. Arguably, both narratives provided by Harriet Jacobs and C.L.R. James present essential contributions to it. Following Enzo Traverso (2012) both their accounts can be understood as *weak memories* in the sense that they don't have any visibility or recognition. The reasons for that lie in the fact that they are disruptive of the *stronger memories* and here, in particular, of the *myth of modernity* (Dussel, 1993). Therefore, both facts — individual and collective resistance — are trapped in a broader frame of what Nimako and Willemsen (2011) called the *social forgetting of slavery*. This obliteration is related to the very fact that “what happened in Haiti [...] contradicted most of what the West has told both itself and others about itself” (Trouillot, 2005: 107).

## Conclusion

Harriet Jacobs and C.L.R. James produced two different kinds of memories. Whereas Harriet's is an intimate autobiography and an account as an enslaved woman that risked her survival for her freedom, C.L.R. James's work is a historical account from the point of view of a social scientist that tried to retell a silenced event. Yet, both recall similar notions of oppression, racism and dehumanization as well as solidarity, resistance and freedom. Furthermore, both narratives seem equally obliterated from dominant narratives on colonialism and racial enslavement.

Silvia Maeso and Marta Araújo argue that these dominant debates are definitive examples “of Eurocentrism as a paradigm of knowledge production and interpretation” (Maeso and Araújo, 2015: 13). And although, according to the authors, the last years have seen “a re-emergence of political and academic interest in the history and in memorialization of slavery”, the way the debate has been framed remains very problematic (2015: 13). In the first place, transatlantic slavery is often conceived as “an exceptional process or an appendix to the history of Europe” (2015: 14). And

although “acknowledging the negative impacts of slavery in Africa, broadly omits the benefits it brought to Europe: Atlantic slavery is approached as a process happening over there — in the colonies — with little relevance to European history” (2015: 14), leading to the depoliticization of the *racialized governmentalities* entailed by both colonialism and enslavement. Furthermore, the idea of a *naïve epistemology* (2015: 14) is often mobilized in order to justify the scarce debate on the transatlantic slavery within Western historiography, which masks particular configurations of power-knowledge production (2015). And lastly, the fact that slavery is often depicted and perceived as a universal and ubiquitous phenomenon not only contributes to its naturalization, but also erases from history what was in fact its organizing principle: ‘race’ (Maeso and Araújo, 2015; Nimako and Willemsen, 2011). Moreover, a fourth argument may be added: the obliteration of resistance among the enslaved as a form of denying both the structural violence of the system and the agency of the enslaved. And, to that extent, the works of Harriet and James can be understood as *impossible objects* of a Eurocentric scientific knowledge production or canon. As a consequence, discourses on the moral authority of *the West over the Rest*, in what rights and freedoms are concerned, continue to be pervasive, neglecting the fact that the very philosophical modern/eurocentric conception of the *Human* was not built on a void, but rather anchored on a particular historical and political context. It is important to notice that such a notion, that came to impose itself widely through a process of *epistemological racialization* (Hesse, 2007), is an extensively excluding one. Hence, the idea of the *Human*, far from being universal and neutral, is ontologically and morally constructed upon colonial and racist governmentalities and, as such, racialized. As a consequence, the notion of Human Rights is in itself axiomatic, since it also entails the production of *human rightness* (Baxi, 2006: 182). Therefore, the persistence of colonial rationalities that conceal the fact of black resistance within

chattel slavery, contribute to persistently deny the agency of the racialized subjects of modernity. Furthermore, it is also important to scrutinize what appears as historical coincidences, in particular the fact that the former colonial geographies where the people were persistently kidnapped and humiliated under chattel slavery (as well as the ones where the enslaved dared to collectively revolt, like Haiti) are some of the poorest regions in the world, which make them the primary target of humanitarian discourse and practice. In these contemporary contexts, violence, both historical and contemporary, so many times prompted by colonialist and neo-colonialist practices, continue to be concealed or masked.

Living and writing *Incidents in the Life of a Slave Girl* could be understood as an act of resistance against a system of formal segregation; writing *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* might also be understood as a similar act of resistance. Accordingly, recalling these memories nowadays within the public debate is still, as it seems, an act of disobedience and disruption in itself. Past silences resonate in present ones, showing us that emancipation is (still) an *unfinished business* (Nimako e Willemsen, 2011). Indeed, the social memory on slavery — that is in part the *social forgetting of slavery* (2011) — is not just a history which remains to be told, but something ghostly that persistently haunts us in the sense that “to be haunted is to be tied to historical and social effects” (Gordon, 2008: 190).

## REFERENCES

- Baxi, Upendra (2006), "Politics of reading human rights: Inclusion and exclusion within the production of human rights", in Saladin Meckled-García and Basak Çali (org.), *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law*. New York: Routledge, 182–200.
- Davis, Angela Y. (1983), *Women, Race & Class*. New York: Vintage Books.
- Dussel, Enrique (1993), "Eurocentrism and Modernity", *The Postmodernism Debate in Latin America*, 20(3), 65–76.
- Essed, Philomena (2002), "Everyday Racism", in David Goldberg and John Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Oxford: Blackwell Publishers, 202–216.
- Equiano, Olaudah (1789), *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*. London: Author's edition.
- Fanon, Frantz (1963 [1961]), *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Goffman, Erving (1961), *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books.
- Gordon, Avery F. (2008), *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Hesse, Barnor (2007), "Racialized modernity: An analytics of white mythologies", *Ethnic and Racial Studies*, 30(4), 643–663. Doi: <https://doi.org/10.1080/01419870701356064>
- James, Caryl .L.R. (1989), *The Black Jacobins*. New York: Vintage Books.

- Jacobs, Harriet A. (1993), *Incidentes na Vida de uma Escrava: Autobiografia*. Lisboa: Antígona.
- Martínez Salazar, Eglá (2012), *Global Coloniality of Power in Guatemala: Racism, Genocide, Citizenship*. Toronto: Lexington Books.
- Maeso, Silvia R.; Araújo, Marta (2015), “Eurocentrism, Political Struggles and the Entrenched *Will-to-Ignorance*: An Introduction”, in Marta Araújo and Silvia Maeso (eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1–22. Doi: [https://doi.org/10.1057/9781137292896\\_1](https://doi.org/10.1057/9781137292896_1)
- Mignolo, Walter (2009), “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”, *Theory, Culture & Society*, 26(7–8), 159–181. Doi: <https://doi.org/10.1177/0263276409349275>
- Mintz, Sydney W. (1985), *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking–Penguin.
- Mudimbe, Valentin-Yves (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Nimako, Kwame (2015), “Conceptual Clarity, Please! On the Uses and Abuses of the Concepts ‘Slave’ and ‘Trade’ in the Study of the Transatlantic Slave Trade and Slavery”, in Marta Araújo and Silvia Maeso (eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 178–191. Doi: [https://doi.org/10.1057/9781137292896\\_10](https://doi.org/10.1057/9781137292896_10)
- Nimako, Kwame; Willemsen, Glen (2011), *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation*. London: Pluto Press.
- Prince, Mary *et al.* (1988), *Six Women’s Slave Narratives*. New York: Oxford University Press.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237–280. Doi: <https://doi.org/10.4000/rccs.1285>

Small, Stephen (2015), “Social Mobilization and the Public History of Slavery in the United States”, in Marta Araújo and Silvia Maeso (eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 229–246. Doi: [https://doi.org/10.1057/9781137292896\\_13](https://doi.org/10.1057/9781137292896_13)

Small, Stephen; Walvin, James (2012), “African Resistance to Enslavement”, in Marten Schalkwijk and Stephen Small (eds.), *New Perspectives on slavery and colonialism*. Amsterdam: Amrit/Ninsee, 41–49.

Sweet, James H. (2003), “Spanish and Portuguese Influences on Racial Slavery in British North America, 1492–1619”, Proceedings of the Fifth Annual Lehrman Center International Conference at Yale University, *Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race*.

Traverso, Enzo (2012), *O Passado, modos de usar*. Lisboa: UNIPOP.

Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.



## CHAPTER 2

# The social and environmental impacts of palm oil sourcing: a human rights concern

*Gildete de Araujo Lima\**

## **Introduction**

Globalisation and technological advances facilitate the flow of goods and services between countries in all continents, fostering trade without borders. However, the continuous consumption/production appetite of developed nations coupled with the increasing purchasing power of emerging countries has made the demand for commodities soar in such a way that it is putting a growing and unsustainable pressure on the world's natural and social resources. Certain productive chains have been more affected than others, implying an augmentation of risks and impacts associated to it. This is the case of one particular raw material, the palm oil (including the PKO — Palm Kernel Oil), which demand is only expected to rise in the coming years.

Palm oil is the most traded vegetable oil in the world, accounting for 33.6% of global production,<sup>1</sup> becoming, in 2012, the fourth most traded agricultural commodity in monetary terms at over U\$35.5 billion (Peñaranda *et al.*, 2015). Its versatility is highly appealing to the market, with a variety of sectors able to benefit

---

\* University of Coimbra, CES PhD programme Human Rights in Contemporary Society.  
E-mail: gildeted@yahoo.com.br.

<sup>1</sup> 2013 data (Peñaranda *et al.*, 2015).

from it covering the food, toiletries, cosmetics and biofuel industries. Global palm oil consumption has increased fivefold since 1990, and as its use grows so do the environmental and social problems related to it. This reality must be understood in order to promote human dignity and sound environmental practices throughout its productive chain.

The palm oil segment is a good example of how the outcomes of globalisation forces generate equally global concerns, and how the Global North's interests historically prevail over a weakened South. The Global North concept should be amplified, which means extrapolating the geographical narrative, as not only external and wealthy nations exert pressure, but also local powers that act in ways to disenfranchise their own countrymen. As Santos (2006) points out, the central characteristic of globalisation is that the interests and ideologies of hegemonic groups clash with those of counter-hegemonic or subordinate social groups on a world scale (Santos, 2006). This chapter brings to the surface market facts that indicate the supremacy of the world market demand, supported by local businesses and governments, which incur a high cost for the minorities who need to make their living by subjecting themselves to players they have absolutely no voice or power against.

The main goal of this work is to explore the controversy behind the palm oil industry by pointing out the pressure this trade imposes over environmental and social resources. The first part of the article establishes important facts about the overall market, which helps explaining its relevance; then it highlights the human rights violations as well as the impacts on the environment that, in turn, end up generating social adversities. The article goes on by addressing the so-called sustainable sourcing and asks if this is indeed a possibility, and finally it questions the surge of certifications, most especially the *Roundtable on Sustainable Palm Oil — RSPO* and its efficacy in promoting a sound business model.

## 1 Relevant facts about the palm oil industry

To briefly explain how the crop was introduced in the main producer areas, we should mention that the Dutch and English first established plantations in Indonesia and Malaysia during the late nineteenth and early twentieth century. This oil was initially used in candle-making and as an industrial lubricant, but demand increased drastically from the 1950s as the market got to know it better and expanded its use to several other industries (Schoeman, 2015).

At present, palm oil related problems have been at stake in countless business and human rights discussion forums, while a large part of the world population is asking itself what's with this palm tree that it is so important and creates so much buzz. The fact is that this ingredient — either palm oil or palm kernel oil — is present in roughly 50% of what people consume on a daily basis as it is in their chocolate, margarine, cookies, pizza dough, noodles, ice-cream, bread, shampoo, soap, detergent, lipstick, cooking oil, biodiesel and so on (Paddison *et al.*, 2014). It might not be seen on the labels, as it is often 'hidden' behind synonyms or is a component of another described raw material, but it is most certainly there.<sup>2</sup>

One of the things that make palm oil so alluring is the fact that it is a very productive crop compared with similar ones in that it produces more oil per hectare than any other substitute. One reason is because it can be extracted from both the fruit's pulp/flesh and the kernel. Indeed, experts say that coconuts produce nearly half as much oil per acre, while canola and soybeans produce only a tenth (Datamonitor, 2010). The *Roundtable Sustainable Palm*

---

<sup>2</sup> The ingredients that are most often composed of palm oil or contain it in their formulation are: Vegetable Oil, Vegetable Fat, Palm Kernel, Palm Kernel Oil, Palm Fruit Oil, Palmate, Palmitate, Palmolein, Glyceryl Stearate, Stearic Acid, *Elaeis Guineensis*, Palmitic Acid, Palm Stearine, Palmitoyl Oxostearamide, Palmitoyl Tetrapeptide-3, Sodium Laureth Sulfate, Sodium Lauryl Sulfate, Sodium Kernelate, Sodium Palm Kernelate, Sodium Lauryl Lactylate/Sulphate, Hydrated Palm Glycerides, Ethyl Palmitate, Octyl Palmitate, Palmityl Alcohol (WWF, n.d.).

*Oil-RSPO* reinforces this by stating that oil palm tree needs less than half the land required by other crops to produce the same amount of oil. The same Datamonitor (2010) study also affirms that palm oil is comparatively cheap to produce — it has been called “the world’s cheapest vegetable fat” (2010: 4–5) — which is seen as a ‘promising’ crop to feed the growing world population. This can, indeed, be an important fact to take into consideration given the considerable challenges in providing food security for an expanding global population (Datamonitor, 2010).

Additionally, there is an increasing demand for biofuel as renewable sources of energy have gained special importance, with many governments seeing it as a way to meet their climate change targets as well as to provide security for energy supplies. Hence, palm oil has become an alternative for hydrocarbon fuels too (Datamonitor, 2010).

Palm oil also excels for its cooking characteristics because it maintains its properties even under high temperatures. In addition, its special texture and absence of smell make it a perfect ingredient for several products since it also has natural preservative effects, extending the shelf life of products (RSPO, n.d.).

In 2013, 59.6 m metric tons of palm oil were produced (Paddison *et al.*, 2014). Indonesia and Malaysia accounted for 84.8% of the global production and 87.3% of the world exports (Peñaranda *et al.*, 2015). Indonesia stands out as the largest producer, bringing 33.5 m metric tons to the market annually, while Malaysia ranks in second place with 20.35 m metric tons. The list goes on with Thailand, Colombia, Nigeria and other minor producers (Paddison *et al.*, 2014) which are also located in the humid tropical zones of the planet where this palm tree flourishes. Global production has doubled in the last decade and is supposed to double again by 2020 (Paddison *et al.*, 2014). It is expected to triple by 2050 (Peñaranda *et al.*, 2015), mostly driven by the expansion of emerging markets and their increasing commodity demand (Paddison *et al.*, 2014).

In Indonesia alone, palm oil areas expanded nearly 100-fold between 1961 and 2013 to meet the business pressure (Peñaranda *et al.*, 2015). The largest palm oil consumers nowadays are India, China and European Union, followed by Pakistan, United States, Bangladesh, Egypt and the rest of the world.

In spite of the efforts of certain market sectors to promote sustainable palm oil plantation and trade, only 5.4 m metric tons of a total production of 59.6 m metric tons were sold as certified sustainable palm oil, based on data from 2014 (Paddison *et al.*, 2014).

## **2 Social and environmental impacts of palm oil production**

Statistics state that the palm oil industry has provided a large number of jobs and led to economic growth in the two major producing countries, Indonesia and Malaysia. Government authorities in these nations claim that cultivating palm oil has also helped to alleviate poverty and foster rural development, reasons that led them to provide considerable support for the industry (Oosterveer, 2015). However, palm oil production and consumption have become highly controversial as they leave a conspicuous social and environmental footprint, as explained below.

Because of the immense and growing demand as well as plantation expansion in Southeast Asia, the deforestation rate in that area has also increased in an alarming way. The actual numbers vary, but the World Resources Institute estimates that Indonesia alone has lost 6 m hectares of primary forest<sup>3</sup> — an area half the size of England — from 2000 to 2012. This results in higher GHG (greenhouse gas) emission as clearing the forest releases a high level of carbon dioxide and methane which directly contributes to global warming (Paddison *et al.*, 2014). Burning is the most common

---

<sup>3</sup> “Palm oil is reportedly the most significant cause of rainforest loss in Indonesia and Malaysia” (Datamonitor, 2010: 6).

method of clearing forests and this releases an enormous amount of carbon. Indonesia was ranked the third largest carbon emitter in 2012 due to this practice and this massive release of carbon dioxide makes the palm oil industry one of the world's major contributors to global climate change. Forest burning also causes other harmful environmental effects: the more the rainforest is destroyed, the drier and more susceptible these lands become to fires, landslides and flooding (Schoeman, 2015). Needless to say, these environmental concerns link directly to social consequences as well.

The expansion of palm oil plantation has also been causing habitat and biodiversity loss in the region, putting certain species at high risk of extinction. The orangutan became the most emblematic case and some sources, such as Friends of the Earth, say that the orangutan could be extinct within 12 years if rainforest destruction continues at the current rate. But the extinction threats go beyond orangutans. In Sumatra and Borneo, palm oil proliferation also threatens elephants, tigers and rhinos (Datamonitor, 2010).

The palm oil sector is also a major cause of water pollution in Southeast Asia and there is a high potential for damage to the local water ecosystem. Oil palm effluents are heavy on fertilizers which cause aquatic contamination when discharged, so the industry is directly associated with impacts on water availability and quality. Local communities have been reporting that drinking water has indeed become a public health hazard due to oil palm-related expansion (Peñaranda *et al.*, 2015). Additional environmental concerns are also involved, since local communities have been complaining about the decline in air quality caused by activities on plantations, such as the forest clearance and soil erosion, especially at early stages of the tree growth, before the palm canopy is established. In some cases, eroded soil can even contaminate water sources. The soil is more deteriorated than that used by other agriculture and vegetation, causing land infertility — mostly derived from the substantial use of fertilisers, which are required since “local soils

are fertile for local crops, but not fertile enough for oil palm” (2015: 28). The destruction of other (and more suitable) land crops not only causes environmental effects but also has social consequences as it directly affects the livelihood of many local small farmers who depended on such crops (Paddison *et al.*, 2014).

All that has been said so far is actually a good lead-in to the discussion of other direct social impacts, considering entire communities have been eliminated and displaced throughout Indonesia and Malaysia to provide space for plantations. Large producers are able to buy land concessions over which local indigenous groups have no power whatsoever to gain legal ownership (Schoeman, 2015).

Although the Malaysian courts have recognized these peoples’ rights to their lands, the Malaysian government has been reluctant, even bordering on hostile, to enforcing these decisions and recognizing such customary rights [...] Indigenous communities continue to lose their lands as governments grant palm oil companies concessions both in Indonesia and Malaysia, but the human rights violations also extend to even more serious abuses, as communities have been forcibly removed or coerced into giving up land. (Schoeman, 2015: 1094–1095)

That being said, it clearly indicates that the expansion of large-scale plantations to the detriment of indigenous communities has been fostering persistent conflicts between local communities and producers over land ownership, fostering land scarcity, rising land prices, and the steady marginalisation of smallholders (Oosterveer *at al.*, 2015).

Working conditions at the plantations are also very critical. The system relies heavily on immigrant labour — mainly from nearby areas — either because some locals refuse to subject themselves to the job or because there are not enough of them to meet the demand. Abuses often start in the workers’ home towns, where they are recruited through agent networks that charge workers for getting them a job. Some fees have to be paid before laborers arrive

at the plantations, so they accumulate debts even before they start working (Villadiego, 2015). Human rights violations go beyond as the hiring process can also involve labor trafficking, debt bondage and unfair payments. Some workers are hired by the day without any kind of contract, which heightens risks for them and impunity for the employers. Many immigrant workers are undocumented and tied to a specific employer, making it impossible for them to look for better opportunities elsewhere. Children born to these undocumented workers are considered 'stateless children' because they cannot prove their nationality. As a result, they cannot access government services such as health and education. It is estimated that there are around 60,000 stateless children in the Malaysian state of Sabah alone. Child labour has also been reported in this sector in Malaysian and Indonesian regions, mainly due to the high harvesting quotas plantations impose on these children's parents (Villadiego, 2015). Health impacts associated with specific working conditions, without appropriate health care, are also reported in some areas, such as the handling of dangerous chemicals, heavy workloads and work-related injuries (Peñaranda *et al.*, 2015).

This is a grave statement on the palm oil workers' situation, who remain unprotected as local labour laws are weak and human rights protection does not seem to be at the top of government agendas. It is important to highlight, though, that the exploitation of workers is not exclusive to the palm oil sector. Other commodities, such as sugar, rubber, and other crops also rely on a vulnerable workforce (Villadiego, 2015) that has no other option but to submit to exploitive conditions.

### **3 Sourcing and Production. Can these processes be sustainable?**

Schneider and Wallenburg (2012:243) state that organisations are as sustainable as their upstream supply chain, meaning that

companies that aim to embrace corporate responsibility/sustainability practices must involve their suppliers and establish environmental and social standards for their performance. Much of this concept falls into the implementation of sustainable sourcing — any operation related to purchasing/procurement and the overall supplier interface — with the prospect of relationship development and performance evaluation being based on socially and environmentally sound production practices. More simply put, it can also be understood as “managing all aspects of the upstream component of the supply chain to maximize triple bottom line performance” (Schneider and Wallenburg, 2012:244), although no specific definition has ever been coined for the term *sustainable sourcing*.

Global supply chain networks are often complex and involve multiple scales, locations and actors, which *per se* significantly amplifies the lack of transparency, hence control. Issues can also be perceived in monopoly and oligopoly scenarios, as the more exclusive a stakeholder is, the more power it has in its hands, thus the harder it is for other parties to exert any influence on it. The oil palm value chain can involve either the vast web of players and locations or the exclusiveness of certain actors. Although there is no monopoly controlling the sector, the production and initial processing of the oil is concentrated in a limited number of large companies. This is because fresh bunches of oil palm fruits need rapid processing after harvesting in order to maintain quality, so they are sent to mills that must be located close to plantations. This aspect encourages the concentration of mills in just a few hands, thereby transferring to them a great amount of power in the decision-making process for the sector (Oosterveer, 2015).

Some end-product companies claim to have their entire palm oil supply chain under responsible sourcing<sup>4</sup> already, but the question that remains is if the global insatiable appetite for products

---

<sup>4</sup> Such as Roundtable Palm Oil (RSPO) certified.

will allow a truly sustainable productive chain. Meaning: can 59.6 m metric tons of palm oil be provided within the best practices? Furthermore, would swapping the crop be the solution, considering that the very same problems could be applied to the next (equally) highly demanded oil production? An easy answer should be avoided, but considering how the current business model operate, plus the fragility of certain CSR (Corporate Social Responsibility) initiatives, it can easily lead one to conjecture. Geibler asks a similar question and dares a straightforward answer: “Can palm oil value chain be sustainable? The answer might be ‘no’ when looking at the increasing market demand exceeding the supply of what could be deemed sustainable” (Geibler, 2013: 51). Contemporary society is putting too much pressure on the systems of production and, by extension, on natural and human resources, which encourages inferences like Geibler’s. The same author goes on by saying that “current production and consumption patterns remain unsustainable: global economic growth reaches planetary boundaries and puts increasing pressure on the natural resources” (2013: 39).

Ironically, palm oil has the potential to be a more environmentally friendly commodity than most other vegetable oils because — as already mentioned — it has a much higher yield and therefore requires less land for the same output (Schoeman, 2015). Additionally, it is a perennial crop, thus representing a steady source whereas other oilseed crops such as soybean and rapeseed, which are seasonal, do not (Oosterveer, 2015). However, despite this potential, the palm oil industry has been leaving behind a devastating footprint on both society and the environment (Schoeman, 2015), which is absolutely not sustainable in the long run.

As far as the alternative crops are concerned, Peñaranda states that “the expansion of other crops could be responsible for even more severe direct and indirect environmental and socio-economic impacts elsewhere” (Peñaranda *et al.*, 2015: 32). This is not difficult to understand in light of all the stated reasons of why

the oil palm tree has the characteristics and the potential to make vegetable oil production less impactful than any other source. It is, then, worrying to consider the future of this particular oil trade if substantial efforts are not deployed by key players. Peñaranda adds that “if palm oil sustainability is to be enhanced, then significant effort needs to be invested to solve the local socioeconomic issues that arise from oil palm expansion” (2015: 30).

Corporations are at different stages when it comes to responsible practices and their motivations to engage in them vary. Efforts to address unsustainable palm oil practices have both a proactive and reactive engagement with a few industry players, especially those with good sustainability credentials, at the forefront of the discussions and implemented actions while others are still lagging behind and limiting their steps to activities that would simply reverse or mitigate consumer backlash (Datamonitor, 2010). The take away from this is that while corporations still act reactively and not prompted by an inner impulse to commit themselves with a renewed business mindset, the situation is not likely to improve. Additionally, within complex global production systems, single value chain actors alone cannot manage key sustainability challenges effectively (Geibler, 2013).

While the International community has made an effort to switch to more sustainably produced palm oil, the absence of a legally binding international framework and weak national laws with low levels of enforcement and compliance have led to continued damaging practices. (Schoeman, 2015: 1086)

As it was already pointed out in this chapter, when the actors who have the main responsibility to protect human rights, that is governments, disregard people’s rights and show reluctance — even hostility — in recognising them, it means that little faith can be put in a system in which sourcing could be indeed sustainable, as the other actors may have even less interest or motivation in doing so.

## 4 Questioning Certification

Global voluntary agreements abound in the market and they have emerged as alternatives to an apparent state failure to enforce the law. These agreements normally have four key requirements: a voluntary basis, self-regulation among key participants, supplier involvement, and focus on a specific field (Ruysschaert and Salles, 2014). Initiated for water and forest products in the 1990s, such as the Forest Stewardship Council — FSC, these arrangements have expanded over the last ten years in various different areas, especially agricultural commodities, which include palm oil (*Roundtable on Sustainable Palm Oil — RSPO*), soy (*Roundtable on Responsible Soy — RTRS*), sugar cane (*Better Sugar Cane Initiative — Bonsucro*), cotton (*Better Cotton Initiative — BCI*), agro-fuels (*Roundtable on Sustainable Biomaterials — RSB*), aquaculture (*Aquaculture Stewardship Council — ASC*) and others (2014: 438–439). The main purpose of voluntary agreements like these is to change the behaviour of the stakeholders involved in a specific productive chain so that they can incorporate a number of good practices on a permanent basis (Ruysschaert and Salles, 2014).

Although such initiatives for global sustainability have emerged to provide solutions for the unsustainable use of resources in the global economy, actors developing standards and certification face the challenges of acquiring legitimacy and demonstrating the value of their standards (Geibler, 2013). As a matter of fact, their effectiveness is highly questionable in the light of a swollen market demand (Geibler, 2013).

Aiming to tackle the problem of flagrantly weak national regulations, a group of mostly private stakeholders came together in 2004 to create the so-called *Roundtable on Sustainable Palm Oil — RSPO*. The main goal of roundtables is to set standards that will directly contribute to make an entire commodity chain

more sustainable (Oosterveer, 2015). The World Wildlife Fund and Unilever,<sup>5</sup> the world's largest palm oil buyer, initially suggested the idea of a roundtable in 2001. The first conference was held in 2003, attended by more than 200 delegates from sixteen different countries. The RSPO was then officially established in 2004 (Schoeman, 2015) based on non-state actors' members and aspiring "to promote the growth and use of sustainable palm oil through co-operation within the supply chain and open dialogue with its stakeholders" (Geibler, 2013: 46). The RSPO attempts to mitigate the social and environmental problems linked to the palm oil chain, including the loss of biodiversity and the working conditions in its plantations (Geibler, 2013). Under the certification process, producers and end-companies must comply with a set of requirements that reflect the RSPO's Principles and Criteria (Schoeman, 2015).

Although the RSPO is considered successful in a few aspects and despite making some progress in improving sustainability performance of a sector that has been facing severe scrutiny of its current practices, its broader legitimacy has been questioned (Peñaranda *et al.*, 2015). Institutional weaknesses have prevented a transformative shift to a significantly more sustainable industry, which underscores the imperative need for government involvement to effectively address the externalities of palm oil (Schoeman, 2015). One of the most debated RSPO's weaknesses is the fact that it has traditionally been dominated by industry members — predominantly large companies — which tend to focus more robustly on the business side than on the environmental and social aspects (Schoeman, 2015). "Oil-palm interests [...] dominate the RSPO Executive Board, at least in numbers. As a result, the RSPO has a pro-industry bias and without reform, this threatens to compromise its broader

---

<sup>5</sup> The company established the intention in its 2008 Sustainable Living Plan to start using (RSPO) certified sustainable palm oil in 2008 and have all palm oil certified by 2015. In July 2012, the company announced it would already reach its target of 100% certified palm oil in that same year, three years ahead of schedule (Oosterveer, 2015: 151).

mission to promote environmental sustainability” (Geibler, 2013: 48). Additionally, the direct integration of small-scale farmers and local stakeholders is lacking (Geibler, 2013), weakening the core goals of the certification.

Another limitation is that the RSPO has not banned the destruction of forests, but urged against such practices instead. This passive attitude before deforestation has allowed RSPO members to continue business as usual, without facing proper consequences (Schoeman, 2015).

Accusations of ‘greenwashing’ have also brought major criticism against the efficacy of RSPO’s certification system [...] Companies have therefore been able to rely on their RSPO certification to advertise their products as sustainable, when in reality such certification does not guarantee that companies are actually meeting the RSPO’s requirements. This is probably due in part to the RSPO’s structural weaknesses, such as, a budget that is too small to fund successful monitoring of its members or certification bodies with the requisite experience and expertise. Furthermore, members seeking certification pay for the associated audits, risking the audits’ integrity. One simple way the RSPO could boost confidence in its certification system would be to establish an independent watchdog group that could work to ensure that the organization actually follows its mandates, and is not overly influenced by its industry majority. (Schoeman, 2015: 1101)

Furthermore, the Principles and Criteria nuances result from consensus-based voting, meaning that they are not necessarily set based on what is actually sustainable but rather on the particular arrangement of involved stakeholders within RSPO (Schoeman, 2015). Therefore, certification has been “process-driven, rather than problem-focused or driven by outcome” (2015: 1102), which can be an issue considering that Indonesia and Malaysia have

historically had weak regulations and poor law enforcement against harmful environmental and social practices (Schoeman, 2015). Also, RSPO stakeholders have joined the alliance probably with different agendas and motivations, and targeting different goals, which can range from ethical to purely pragmatic or instrumental reasons.

This suggests divergent, and perhaps, conflicting opinions within the RSPO on what constitutes sustainable palm oil. Moreover, certain RSPO definitions, criteria and processes have faced criticism by groups outside the RSPO. These divergent views within, and beyond RSPO, throw into doubt its ability to effectively promote the sustainable production and consumption of palm oil. (Peñaranda *et al.*, 2015: 17)

Notwithstanding its clear sustainable claims, some external groups see RSPO's objectives as largely ineffective. It has even been nicknamed as *Really Slow Progress Overall — RSPO*:

The Australian-based Palm Oil Action group, for example, commented that membership of the RSPO requires little quantifiable action on sustainability. The group's website stated that: 'There are no requirements upon members to have their palm oil plantations or mills audited or certified in any way. Members are simply required to comply with the RSPO Code of Conduct, which mostly contains broad statements of principles regarding sustainable practices, but without specific, quantifiable action'. Thus, a need clearly exists for the RSPO to set out more defined objectives that will demand that actual sustainable production methods are used by its member parties. (Datamonitor, 2010: 10)

Another discouraging aspect is that RSPO certification is based on a user-pays arrangement, meaning that it can be somewhat expensive even for large enterprises. It also means that smaller companies cannot always afford the certification process. Without direct government regulation, smaller firms have little incentive

to adhere to RSPO standards and are likely to continue following unsustainable practices (Datamonitor, 2010). “While voluntary partnership agreements have been necessary to fill the regulatory void in Malaysia and Indonesia, stronger national and international governmental regulation and enforcement are crucial to successfully reforming this industry” (Schoeman, 2015: 1087) as the absence of authority limits the democratic legitimacy of non-state standard-setting (Geibler, 2013). However, it is important to highlight that it is exactly because of ‘limited statehood’ — where states lack the capacity to implement and enforce the rule of law — that transnational rules set by private authorities are increasingly emerging. In some developing countries, for instance, private governance mechanisms tend to be the only form of business regulation (Geibler, 2013).

Despite visible weaknesses, setting standards and certifications does have positive effects. It can be the starting point for a learning and innovation process through stakeholder interaction, which may lead to the development of more ambitious standards.

As existing legal regulation instruments are not sufficient or not implemented in an adequate manner, sustainability certification of palm oil through the RSPO could serve as an important step towards the development of further frameworks for an ecologically oriented and socially compensating biomass trade. (Geibler, 2013: 50)

Such ambitious standards could be manifested in many ways, but it is not within this chapter’s scope to speculate on what they might be. However, it is worth noting that certification will have made a worthwhile contribution if:

- a. it paves the way for a more interconnected business relationship in which companies join forces to tackle the challenges imposed by this industry, optimising efforts and leveraging positive results;

- b. it raises consumer awareness so as to push corporations and local governments into making substantial changes, while assuring the sustainability of the implemented good practices, and
- c. it is able to transform the business-as-usual model into a less impactful one.

As far as the RSPO is concerned, bringing important stakeholders to the discussion table was a positive first step catalysed by the initiative, which cannot be disregarded. As a management system, its Principles, Objectives and Criteria can help promoting important sustainable standards of production, albeit limited by its voluntary nature which prevents capping palm oil production capacity or guaranteeing enduring transformation (Peñaranda *et al.*, 2015).

## **Concluding Remarks**

The palm oil industry clearly needs a more thorough regulation of its productive chain. This multi-billion-dollar-a-year industry has expanded enormously at the expense of both the environment and human aspects, and most probably it is not going to change its damaging attributes until grassroots initiatives and top-down regulations come together to address the very core of the industry (Schoeman, 2015).

There have been repeated good faith efforts from environmental organizations, human rights organizations, and even industry groups to voluntarily work to reform the damaging practices of the palm oil industry. These efforts have only been limited to a relatively small number of players, however, and have not been successful in turning the industry around. This is not to say that such voluntary governance efforts are not useful; in fact, the relatively few advances are fully attributable to such action, as environmental organizations in

particular have pushed even the biggest players to at least try to control some damaging practices at the start of their supply chains. Nonetheless, the regulatory absence that caused the need for such voluntary approaches is what will continue to hamper efforts going forward. (Schoeman, 2015: 1125)

While the RSPO's weaknesses seriously undermine its capacity to effectively regulate the sector, the entire concept was implemented due to the absence of other governmental regulatory framework (Schoeman, 2015), which is a step and an effort that deserve positive acknowledgment. As a way forward, enterprises should be encouraged to move beyond the voluntary standards level, by incorporating these principles at their strategic business model and setting a pattern for the laggards.

Despite all the limitations on the government and non-government side of the palm oil industry, the involvement of every single actor is crucially important in order to achieve meaningful sector transformations. Success and effectiveness depend on the extent to which the different players synergistically reinforce one another to promote an overall strategy for the best practices throughout the value chain management (Geibler, 2013). However, for real and sustainable transformation to occur, it is vital that companies rank responsible sourcing practices as their number one priority, paying close attention to productive chains that are inherently risk-prone, such as the palm oil one.

Human and environmental resources may not be able to bear high 'production costs' for very long, as current business practices persistently drain them off. Prioritising profit over environmental degradation and people's need to work cannot be acceptable, and the struggle to address this issue should be a collective one.

## REFERENCES

- Datamonitor (2010), *Palm Oil Case Study — How Consumer Activism Led the Push for Sustainable Sourcing*. London: Datamonitor.
- Geibler, Justus Von (2013), “Market-Based Governance for Sustainability in Value Chains: Conditions for successful Standard Setting in the Palm Oil Sector”, *Journal of Cleaner Production*, 56, 39–53. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2012.08.027>
- Oosterveer, Peter (2015), “Promoting Sustainable Palm Oil: Viewed from a Global Networks and Flows Perspective”, *Journal of Cleaner Production*, 107, 146–153. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2014.01.019>
- Paddison, Laura *et al.* (2014), “From Rainforest to your cupboard: the real story of palm oil — interactive”. *TheGuardian.com*, November 10. Accessed on 07.15.2016, at <http://www.theguardian.com/sustainable-business/ng-interactive/2014/nov/10/palm-oil-rainforest-cupboard-interactive>
- Peñaranda, Raquel Moreno *et al.*, (2015), “Sustainable Production and Consumption of Palm Oil in Indonesia: What Can Stakeholder Perceptions Offer to the Debate?” *Sustainable Production and Consumption*, 4, 16–35. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.spc.2015.10.002>
- RSPO — Roundtable on Sustainable Palm Oil (n.d.), “Sustainable Palm Oil”, *RSPO.org*. Accessed on 07.15.2016, at <http://www.rspo.org/about/sustainable-palm-oil>
- Ruysschaert, Denis; Salles, Denis (2014). “Towards Global Voluntary Standards: Questioning the Effectiveness in Attaining Conservation Goals — The Case of the Roundtable on Sustainable Palm Oil (RSPO)”, *Ecological Economics*, 107, 438–446. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.09.016>

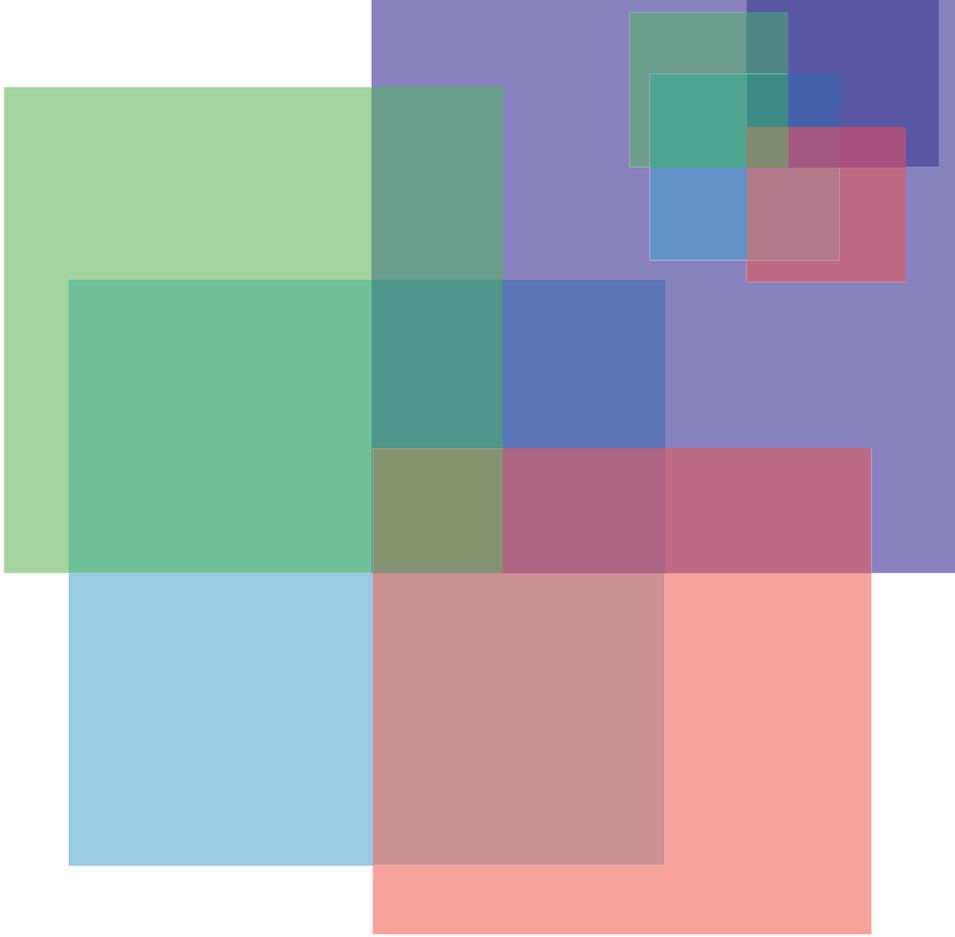
Santos, Boaventura de Sousa (2006), “Globalizations”, *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 393–399. Doi: <https://doi.org/10.1177/026327640602300268>

Schneider, Lena; Wallenburg, Carl Marcus (2012), “Implementing Sustainable Sourcing — Does Purchasing Need to Change?” *Journal of Purchasing & Supply Management*, 18(4), 243–257. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.pursup.2012.03.002>

Schoeman, Melissa (2015), “The Obvious Solution to Unsustainable Palm Oil: Why National Enforcement Remains a Necessary Mechanism Despite the Emergence of Alternate Regulatory Schemes”, *North Carolina Journal of International Law & Commercial Regulation*, 40(4), 1085–1125. Available at <http://www.law.unc.edu/journals/ncilj/issues/volume40/issue-4-summer-2015/the-obvious-solution-to-unsustainable-palm-oil-why-natl-enforcement-remains-a-necessary-mechanism-despite-the-emergence-of-alternate-regulatory-scheme/>

Villadiego, Laura (2015), “Palm oil: why do we care more about orangutans than migrant workers?” *TheGuardian.com*, November 9. Accessed on 07.15.2016, at <http://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/nov/09/palm-oil-migrant-workers-orangutans-malaysia-labour-rights-exploitation-environmental-impacts>

WWF — World Wild Fund (n.d.), “Which Everyday Products Contain Palm Oil?”, *WorldWildLife.org*. Accessed on 07.15.2016, at <http://www.worldwildlife.org/pages/which-everyday-products-contain-palm-oil>



## CHAPTER 3

# Sexual rights in the core of the UN human rights system: practices, learning, and challenges

*Gustavo Santos Elpes\**

*There is this white wall, above which the sky creates itself*  
Sylvia Plath, *Apprehensions*, 1962

## **Introduction: The unsolved problem**

In recent years, many arguments have emerged to evidence the problem of addressing sexuality and gender issues through a UN<sup>1</sup> human rights framework. Previous efforts were made to assert issues related to sexual orientation and gender identity through the UN provisions (charters, declarations, covenants, instruments and so on). The advocacy's efforts in the international arena to achieve new possibilities in terms of practices and new meanings in this area are one of the aims of this chapter.

The idea of sexual and gender rights remains deeply contested and a very controversial topic. However, the noise and tease encountered in international meetings to debate such issues evidences that we are not in a deadlock. In fact, the last 30 years have shown that we are living the opposite: all the noise gave rise to new paradigms of sexual and gender rights.

---

\* PhD candidate in "Human Rights in Contemporary Societies", Centre for Social Studies (CES), University of Coimbra. Email: [gustavoelpes@ces.uc.pt](mailto:gustavoelpes@ces.uc.pt)

<sup>1</sup> The meaning of the abbreviations and acronyms used throughout this chapter is included in a list at the end of the chapter.

As remarked by Girard (2007: 319), “the cycle of UN conferences that began with the UNCED — the 1992 Conference on Environment and Development (Earth Summit) in Rio de Janeiro, Brazil — provided an opportunity to push sexuality concerns forward”. In their way, women’s health advocates and feminist groups addressed the recognition of reproductive health as a human rights issue as part of their sexuality concerns, following a ‘population-control language’ in family planning, access to reproductive health care and gender-biased violence against women in accessing health services. The 1993 World Conference on Human Rights (WCHR) played the role of asserting ‘the sexual’ into human rights language, namely sexual rights.

Petchesky (2007) argues that a biomedical, regulatory model about population and sexuality has prevailed in many UN agencies. Within the UN system, much has been done to construct alternative discourses on body integrity and sexual justice, as well as their inseparability from social justice. These include the rejection of a heterosexual matrix, which is continuously evoked by international bodies based on documents and norms.

Extensively invoked to illuminate patterns of human rights violations to avoid and punish gender-based violence, international human rights treaties are far from adopting proactive anti-discrimination measures on sexual orientation. They have been equally insufficient in addressing a more effective protection of those who are excluded from the formal scope of human rights.

If, for example, we consider the work conducted by the Commission on Human Rights (CHR), one can easily note that the difficulties in recognizing a common ground to fight against discrimination and violence because of sexual orientation or gender identity mainly come from the UN system consisting of a group of political and state role players. Abandoning the fight cannot be based on the presumed ‘flotation’ of meanings at an international level, as well as ‘respect to differences’ regarding religious, cultural

or moral issues in face of sovereignty. It is important to recognize that the protection of international human rights standards against sexual orientation-based discrimination is part of this complex stage. For instance, deliberations within the CHR<sup>2</sup> can undermine the legitimacy of specific claims, understanding ‘sexual orientation’ as an ‘undefined term’, and addressing human rights issues based on ‘social and cultural patterns’.

Many countries try to undermine the effectiveness of non-discrimination principles on the grounds of sexual orientation, arguing that “asserting sexual orientation as a source of universal rights is culturally divisive and therefore threatening to the UN consensus” (Saiz, 2005: 12–13). To face the impact of western discourses on sexuality on UN debates (Girard, 2007: 313), many countries have been strategically using these ‘cultural and relativist arguments’ as a way of continuing to spread modal forms of discrimination in their domestic spaces.

This chapter aims to introduce and to analyze some of the aspects of this political process to contribute to understanding the expansion and the broad reconfiguration of the discussion on sexual rights in the UN system, and regarding some of the challenges in discussing discrimination based on sexual orientation. It also aims to provide the identification of the main actors involved in this debate.

## **1 Practices: the lost links**

In 1975, as the international feminist movement began to gain momentum, the UN organized the first World Conference on

---

<sup>2</sup> Saiz (2005) notes the draft resolution presented by Brazil to the CHR regarding sexual orientation in the discussion on international human rights norms. In this case, the 2003 draft resolution faced in its discussion the fact that member states of the Organization of Islamic Conference (OIC) “proposed deleting all reference to sexual orientation in the draft” (Saiz, 2005: 12). Postponed to 2004, the draft resolution then faced opposition from the OIC and the Holy See and “lukewarm support from supposedly sympathetic governments led Brazil to postpone formal discussion of the resolution for yet another year” (Saiz, 2005: 12).

Women in Mexico City. The General Assembly declared 1975 as the International Women's Year, enhancing institutional opportunities to women's rights at national and international levels. More and more state and non-state Organizations and social actors were legitimizing their broader struggles against oppression and violence perpetrated by men over women, widening the perception of equality and equity between men and women within the human rights scope. In 1979, the UN General Assembly adopted the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), increasing the fight for sexual rights within the scope of sexual and gender inequalities. The 1993 World Conference on Human Rights in Vienna, through its Declaration and Program of Action, initiated the discussion on sexual issues in a UN human rights conference or forum, acknowledging and accrediting 'the sexual' as a human rights issue and asserting 'the sexual' into human rights language, namely as 'sexual rights'. Both the 1994 International Conference on Population and Development (ICPD) in Cairo, Egypt, and the Fourth World Conference on Women (FWCW) in Beijing, China, strengthened the recognition of sexual and reproductive rights as part of universal human rights, but negotiations on sexual orientation and sexual rights followed different paths. However, as explained below, the 2007 Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity<sup>3</sup> brought further substantial changes in non-discrimination based on sexual orientation.

Concerns about LGBT human rights violations have been expressed by the United Nations human rights mechanisms since the early 1990s. The OHCHR website clearly states that:

---

<sup>3</sup> The Yogyakarta Principles were launched in 2007 at the fourth HRC session. The Yogyakarta Principles presentation at the fourth session were led by the International Commission of Jurists (ICJ) as well as with the support of human rights specialists, sexual rights advocates and former UN staff.

protecting LGBT people from violence and discrimination does not require the creation of a new set of LGBT-specific rights, nor does it require the establishment of new international human rights standards. The legal obligations of States to safeguard the human rights of LGBT people are well established in international human rights law on the basis of the Universal Declaration of Human Rights and subsequently agreed international human rights treaties.<sup>4</sup>

However, the idea of sexual and gender rights remains deeply contested. The dialogues in international meetings and in Preparatory Committees, further maintained in the corresponding UN Conferences, shows that the relation between human rights and sexuality is an ongoing and contentious process to address sexual orientation or other sexual rights in draft documents.

### 1.1 From transliteration to achievement

States party to and legally bound by treaties such as the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) or the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) are requested to comply with any decisions based on international human rights laws, and it is recommended that States bind national laws to these provisions.

The most evident challenge in this binding process is the translation and interpretation of what should/must be (and how it should/must be) enshrined in law. Yet, the Human Rights Committee (HRC) and the Committee on Economic, Social and Cultural Rights (CESCR)<sup>5</sup> try to protect the legitimacy of and to control the ‘meanings

---

<sup>4</sup> Available at <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Discrimination/Pages/LGBT.aspx>

<sup>5</sup> There are 9 core international human rights instruments, each one with its own committee of experts to monitor the implementation of the treaty provisions by its State parties. For example, the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights has established a Monitoring Body, namely, the Committee on Economic, Social and Cultural Rights; or the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination

flotation' with respect to the State's obligations under international human rights law within UN treaty bodies. Moreover, it should assist with "the interpretation and enhancement of the obligations imposed by treaty provisions" (Bevilacqua, Harper and Kent, 2014: 6).

With respect to States complying with international human rights law, in regard to sexual orientation and gender identity, relevant treaties are usually evoked to protect all persons against discriminatory acts based on sexual orientation. The containment of human rights violations on grounds of sexual orientation is imposed by other human rights fundamental principles and provisions, such as the prevalence of the principle of non-discrimination, the right to equality, the rights to freedom of expression and to privacy, the protection of the right to life and against the deprivation of liberty, and so on. However, the UN human rights system has a long way to go to establish an interpretation including *sexual orientation* in non-discrimination provisions. According to Douzinas, the battleground for constituting the legal subject is symbolic and political. Given the common aim of human rights campaigns "to link the floating and symbolic signifier to a particular signified" (Douzinas, 2000: 259), these campaigns can be understood by means of rhetorical devices such metaphors and metonymies. Here, the "Metaphor operates when a new group has established in law and fact its claims to equality and difference and has appropriated the symbolic value of the 'floating signifier'" (2000: 258), while the imaginative and rhetorical operation of metonymical transfers of meaning "[...] allows the transfer of the presumed dignity of human nature to entities which, although not strictly analogous to people, are contiguous or in some other way related to them" (Douzinas, 2000: 258).

---

against Women, whose body of independent experts monitoring its implementation is the Committee on the Elimination of Discrimination against Women. The list of all core universal human rights instruments and their monitoring bodies and additional optional protocols is available at the OHCHR website: <<http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CoreInstruments.aspx>>.

As I see it, country-based movements for sexual and gender rights, as well as the mobilization of transnational movements and activist networks on behalf of the administration of rights, are the main actors empowering the human rights narrative to attain neglected rights. Transnational activist networks with representative voices in international and governmental arenas have to deal with the challenge of ‘translating’ the demands and expectations of country-based movements.

The UN is one of the most important arenas both to find a common ground for the prerogatives of state and non-state actors in the spirit of “local-to-global and global-to-local hybridity” (Petschesky, 2007: 21), and to feed a typically<sup>6</sup> ‘transnational language’. The latter would create social spaces for citizen action in countries that have been facing an emergence of voices on changing the landscape of Sexual and Reproductive Health and Rights (SRHR), and where the expansion and extension of sexual rights involves developing new discourses.

Petchesky (2007: 20) argues that “[...] the language is now circulating in the halls and chambers of the institution and cannot easily be put back in the bottle”. She goes on to say that:

Beyond this, a human rights approach to sexuality and sexual policy implies the principle of indivisibility — meaning that sexual rights are inextricable from economic, social, cultural, and political rights. Freedom to express one’s sexual or gender orientation or to be who one is as a sexual person, to experience erotic justice, is interdependent with a whole series of other rights, including health care, decent

---

<sup>6</sup> Nathanson, Sember and Parker (2007), expressed their concerns about how transnational language of sexual rights affects the lives of people at the grassroots. For instance, they ask “how are emerging gay and lesbian communities in relatively peripheral social and economic settings creating and re-creating their own understandings of citizenship and empowerment that may or may not have the same terms of reference as LGBT and queer activism as it evolved in the centres of economic and political power — and that may have very little to do with the transnational activism focusing on sexual rights in arenas such as the United Nations?” (2007: 409).

housing, food security, freedom from violence and intimidation, and to be in public space without shame. (Petchesky, 2007: 20)

The spread of human rights discourses and how they circulate and spread creates a sort of cultural homogeneity in terms of social justice discourse. Regarding the global-local and local-global dynamics in the context of the production and circulation of ideas, the process of translating ideas among different spatialities (the global and the local arenas) is profoundly marked by a deep determinacy. This means that travelling from transnational sources (bound by legal documents and policy statements of transnational sites like the UN) to communities are not somehow ‘properly’ framed by global human rights principles and activities.<sup>7</sup> Despite the problematic conjecture of universal moral frameworks (stated in international human rights conventions) in national and local communities, as well as its tendency to shape discussions at transnational levels, the ongoing process of bringing into discussion ideas from suffering and violation at a local level to assert the validity of international law under a universal code of social justice<sup>8</sup> is still challenging.

Local cultural customs have been instrumental in maintaining the ongoing practice of discrimination and criminalization in domestic arenas. In most countries party to a specific treaty should at least constrain such practices (in face of international

---

<sup>7</sup> However, it is important to note the existence of powerful (and the imbalance of power) discourses and counter-discourses addressing certain rights in connection with sexuality or to name explicitly “sexual orientation” in the agenda of sexual rights. The “b-side” of this story is remembered by Girard (2007), who notes that “Especially because of the history of modern colonialism, Western constructs of sexuality have permeated debates in other countries and at the UN. They have been partially adopted by colonized countries, and readapted to suit new discourses” (2007: 317).

<sup>8</sup> For a perspective that is not similar but is complementary on the practices of translations from global ideas and institutions to local settings around the world, and how “translators refashion global rights agendas for local contexts and reframe local grievances in terms of global human rights principles and activities” (Merry, 2006: 39) to face specific situations of suffering and violation, see Merry (2006).

covenants, declarations, norms, instruments and additional protocols, some claims for the unpredictability of law interpretation, or the prevalence of other sources of law in domestic spaces rather than the “imposed western legal reasoning”, or the safeguard of sovereignty). It is helpful to remember that “[...] the process and scope conditions by which and under which states as well as private actors could be moved from commitment to human rights norms to actual compliance with them”<sup>9</sup> (Risse and Ropp, 2013: 4) can also be explained by the international geopolitical power of states.

## **2 Learning: The many voices**

In recent efforts, all those experiences were highly valuable in evidencing the operative perspective that recognizes reproductive rights as sexual rights and in introducing reproductive rights and sexual rights in the human rights agenda. As we will note further, one of the prevailing points is still introducing sexual orientation in the sexual rights agenda.

Petchesky (2007:19) argues that a “biomedical, regulatory model with regard to population and sexuality has prevailed in many UN agencies — UNFPA, WHO — in the past”. Within the UN system, alternative discourses have found their way to address one of the most persistent challenges in body integrity and sexual justice, as well as in their inseparability from social justice: the struggle to approve a resolution on sexual orientation in the HRC or to include a strong reference to it in UN treaties and Covenants.

At the UN, the leading international venue to develop international norms and to circulate, to bring visibility to and to locate (somehow or other, limiting the exogenous possibilities outside

---

<sup>9</sup> Following the definition provided by Risse and Ropp (2013), “commitment” means that “actors accept international human rights as valid and binding for themselves. [In the case of states] this usually requires signing up to and/or ratifying international human rights treaties” (2013: 9), while “compliance” is understood as “sustained behaviour and domestic practices that conform to the international human rights norms” ((2013: 10).

its scope) new discourses on the interrelation between sexuality and law, sexuality discussion has been systematically placed in the frame of population and development discussions. Much has been done by implicitly addressing sexuality through related subjects and their corresponding rights. According to Girard (2007: 312), the discussion on “whether to assert certain rights in connection with sexuality or to name explicitly those aspects that give rise to discrimination” has been rising since the 1990s.

Firstly, let us assume that complex interactions between transnational network<sup>10</sup> and governments have shaped the circumstances and characteristics of the struggle to recognize ‘sexual rights’ as a concept related to the human rights narrative and encompassed in human rights treaties. During struggles to foster new and more progressive norms on sexuality at the UN, negotiations have shown a lack of balance in asserting the ‘right to non-discrimination’ in ‘non-discrimination based on sexual orientation’ debates. Including mentions to ‘sexual orientation’ in UN documents has become an increasing challenge in this international multicultural arena.

The inclusion of anti-discrimination clauses based on sexual orientation offer new possibilities to frame sexual citizenship around the world. Nevertheless, the legal accomplishments of these clauses open new challenges. Regarding the role of transnational networks in pressuring for change, Keck and Sikkink remind that

---

<sup>10</sup> In using the term “transnational network” for the purposes of this chapter, I mean only the domestic and international NGOs, highlighting the interactive advocacy process in which actors are organized to transform the terms of a specific debate as well as to promote causes, ideas, norms and lobby for policy changes, collectively and for group interests. In order to analyse this specific form of relationship with states seen from within the UN international arena, the restrictive use of the “transnational network” term here will not focus on other relevant social actors, such as local social movements, regional and international intergovernmental organizations, the media etc. By “network”, I understand the “the forms of organization characterized by voluntary, reciprocal, and horizontal patterns of communication and exchange. [...] In spite of the differences between domestic and international realms, the network concept travels well because it stresses fluid and open relations among committed and knowledgeable actors working in specialized issue areas” (Keck and Sikkink, 1998: 8).

when channels between the state and its domestic actors are blocked, the boomerang pattern of influence characteristic of transnational networks may occur: domestic NGOs bypass their state and directly search out international allies to try to bring pressure on their states outside. (Keck and Sikkink, 1998: 12)

However, the challenge increases when the ability to establish contacts involves dispersed or fragmented actors, or when governments are inaccessible to group claims or constrain practices of non-state actors. This is the case of several countries where domestic groups and activism work on gender and sexuality issues are formally forbidden or inhibited.<sup>11</sup>

Building on the “boomerang effect” analysis (Keck and Sikkink, 1998), Risse and Ropp (2013) describe a so-called “spiral model” that explains the types of socialization processes towards states non-compliant with human rights norms. Regarding the “causal relationships between various state and non-state actors and associated processes” (Risse and Ropp, 2013: 5), they put forward five distinct phases. (1) ‘Repression’, because of the degree of repression that social actors and groups face in some states, in which “the resulting informational vacuum made it extremely difficult for opposition groups to convince authoritarian leaders” (2013: 6). (2) ‘Denial’ refers to transnational group actions in gathering information on human rights violations, and the lobbying of international human rights organizations for democratic states to react to the continuing refusal of violators to recognize the validity

---

<sup>11</sup> By analysing state perpetrators, the conditions and mechanisms in which the complex *modus operandi* of social action between states and transnational activist networks tries to enforce the “move from commitment to compliance” becomes more apparent (Risse and Ropp, 2013: 5). However, they continue, “with regard to consolidated autocratic regimes...persuasion [discursive socialization mechanism] could prove to be ineffective” (2013: 18). Here, the “rule-consistent behaviour” phase in the compliance of states to human rights norms, described by Risse and Ropp (2013), is particularly interesting in the way that it highlights the results of social actors seeking international support to “triumph over their domestic opponents” (2013: 7).

of international human rights norms and their denial in engaging those norms in the domestic realm. (3) ‘Tactical concessions’ refer to the ways a repressive state can use an instrumental tactical concession perspective “in order to get the international human rights community ‘off their backs’” (2013: 6). (4) A ‘Prescriptive status’ is achieved when the states grant human rights norms through a “well-defined set of state actions and associated practices such as ratifying-relevant international treaties and their optional protocols, changing related domestic laws” (Risse and Ropp, 2013: 6), among other attributions. Finally, (5) The ‘Rule-consistent behaviour’ involves processes at both domestic and international level to achieve “behavioural change and sustained compliance with international human rights” (2013: 7).

The discussion process on discrimination based on sexual orientation crosses all 5 phases. The relationship between states and transnational groups within the UN clarifies how the socialization process operates so that struggles may achieve the results they aimed at.

## 2.1 A useful landscape to improve the non-discrimination principle

The Yogyakarta Principles were probably the most important movement and well-succeeded strategy to bring antidiscrimination laws for LGBT people to the international human rights system of law. The rights in these Principles are closely linked to those within the ICCPR and ICESCR, especially the articles on non-discrimination and on the right to legal recognition. Most notably, “the Yogyakarta Principles provide clear guidelines to States and the international community on how international human rights law applies to sexual orientation and gender identity” (Bevilacqua, Harper and Kent, 2014: 7).

In respect to matters of definition implied by the Principles defining binding legal standards with which all States must comply, it is worth noting that

sexual behaviour (what people do) is different from both sexual orientation or desire (object choice or fantasy) and sexual identity (which may or may not coincide with behaviour or desire). And all three are distinct from gender behaviour, gender orientation, and gender identity (subjectivity). (Petchesky, 2007: 13)

Furthermore, the strategy launched by the “Call for Action Worldwide against Discrimination and Abuse” (the Yogyakarta Principles) can be a helpful resource both to countries and to the broader society to face discrimination and violence. Cviklová (2012), bearing in mind the Yogyakarta Principles “which aim at the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity” (2012: 56) adopted through international documents ratified by most UN member states, asserts that “the reasons for the initiative were to remind UN members that they have been signatory to the international norm” (2012: 56). He also reports that

a uniform system of law governing human rights at the international level in the field of sexual orientation and gender identity as a subject of non-discrimination would be a very good means of ensuring the fundamental freedoms of all... (Cviklová, 2012: 56)

In Cviklová’s words, the Yogyakarta Principles

can be characterized as a set of principles that aim at the application of international human rights law standards to address the abuse of the human rights of LGBT people as well as issues of intersexuality. [...] The aim of these principles is to improve the interpretation of human rights treaties

but, they have not become part of international human rights law yet. (Cviklová, 2012: 48)

Consequently, the Yogyakarta Principles address a broad range of human rights standards, providing both instruments for action and, at the same time, new challenges for State compliance.

### **Conclusion: From sexual rights to sexual justice**

When sexual and reproductive rights were brought up, their contents were linked to the demands and claims of a specific agenda based on feminist movements. Violence experienced by women and the violation of women's rights were at the core of the sexual rights agenda, and its association to reproductive health issues was an important consequence of feminist struggles that were bringing up and/or correcting the understanding of rights as including the experience of women in particular. The legacy of women activism in bringing sexual, reproductive, and health rights to the UN Human Rights Council is immeasurable. However, I agree with Rios (2006) on the need to broaden the concept of sexual and reproductive rights, and to further

advance in the comprehension of sexual rights and reproductive rights in the broader picture of human rights [...], because sexual rights and reproductive rights are legal categories meant to question social phenomena and relations that are not only set by women [...]. Such rights are prominently necessary in discussions on sexual expressions, here understood in a broader way, including homosexual, heterosexual, bisexual, transsexual and transvestite sexual orientations. (Rios, 2006: 79)

Taking into consideration the principle of indivisibility underlying sexual rights discussion, as well as the recognition of sexual rights as human rights, the consequences of not framing

sexual-orientation-related rights within a broader concept of sexual rights can drastically affect peoples' lives. Those who are not recognized as full legal subjects cannot organize or access specific rights. Compartmentalizing individuals into those who are and those who are not covered by law induces non-recognition. This compartmentalization may "recognize some aspects of self (formal equality and dignity), withhold recognition from others (the necessary material preconditions for the effective enjoyment of dignity), finally, devalue or dismiss still others (sexual orientation and identity as a prime example)" (Douzinas, 2007: 324).

Across the complex dynamics discussed above, transnational advocacy networks in the UN international arena are fundamental to negotiation, bringing both local and global consensus over sexuality issues and non-discriminatory practices. The challenge to define and to set *sexual orientation* in legal documents within the scope of the UN meets, comes against, and collides with the multiplicity of cultural frameworks. In a multi-vocal context such as UN meetings, the ability to negotiate requires both a huge sensibility in dealing with different discursive regimes, and the need to embed differences into the principles and legal documents that constitute human rights law. At the same, in view of the coalition-building strategies, the

political project of human rights and sexual rights [continually] reinvent their meanings so that they are social and individual, global and local, theoretical and practical, inclusive and specific, visionary and operational, about the body and about the collective body, all at the same time. The 'beyond' beyond dichotomous thinking is political solidarity. (Corrêa, Petchesky and Parker, 2008: 223–224)

According to Corrêa, Petchesky and Parker (2008: 223), we should not "dispense with the language of human rights, but neither

can we accept it as fully adequate or complete”.<sup>12</sup> Searching for a ‘equally open and pluralistic strategy’, Rodríguez-Garavito (2014) argues that a more horizontal *modus operandi* promoting the interaction among different actors in a diverse ecosystem of collaboration and complementarity is needed to strengthen human rights, in order to expand human rights theory and practice, and to open “spaces for new actors, themes, and strategies that have emerged [...], to capture and maximize this diversity” (Rodríguez-Garavito, 2014: 505).

As human rights law has been formally conceptualized, it has not yet been able to destabilize the forces of dominant meanings related to gender and sexuality issues. Throughout this chapter, it was possible to see how arduous and defiant this process is.

As asserted by the International Commission of Jurists (ICJ),

In the case of discrimination and violence against LGBT individuals, there is often a protection gap. A man who is physically assaulted because of his sexual orientation or gender identity cannot file a complaint with the Special Rapporteur on Violence Against Women. If he is not a human rights defender, he cannot go to the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights Defender. If the situation did not involve expression or assembly and he is not being detained and he has not been killed, it may be difficult for him (or his family) to meaningfully access the special procedures. Such an individual could slip through the cracks in the UN human rights system. (ICJ, 2013: 7)

When sexual and gender identity discourses operate with reference to international standards, the global structure of human rights principles and norms does not seem to be enough to guarantee that sexual rights can be safeguarded in the key-reading of human

---

<sup>12</sup> In this sense, Goodale (2007) asks “How, for example, does the employment of human rights as a normative framework actually affect the ongoing set of causes of vulnerability, regardless of how this is defined?” (2007: 31).

rights issues. A number of countries (if not all UN state members) keeps using strategies to keep some inequalities untouched. It is not unusual to see states maintaining “an appearance of compliance while doing nothing or while doing something that is quite different to what international law specifies as human rights” (Merry, 2006: 48).

In the meantime, the challenge in addressing a steadier place for discrimination on the basis of sexual orientation remains. Between promises of justice and the interruption of perpetuating oppressive practices, exclusions and several forms of violence, there is still a long way to go to overcome the many abysses. In the languages<sup>13</sup> of human rights norms and standards, “most human rights utterances constitute ‘performative speech acts’” (Baxi, 2006: 173). The author goes on to say that “human rights textualities and sexualities go together” (Baxi, 2006: 182). Along this typifying language that builds and destroys beautiful things, part of our hopes are in the ruins, by which new buildings can always be edified.

*I want to give thanks to the divine  
Labyrinth of causes and effects [...]  
For Reason, that will never give up its dream  
Of a map of the labyrinth [...]  
For morning, that gives us the illusion of a new beginning  
Jorge Luis Borges, Another poem of gifts*

---

<sup>13</sup> As noted by Baxi (2006), there are “and in raw plenitude, not just one but many worlds of human rights. The dense, often labyrinthine, intertextuality of human rights far from (to evoke Roland Barthes) ‘releasing a single “theological” meaning’ [...], constitutes a ‘multidimensional space in which a variety of meanings, none of them original, bend and clash’” (2006: 175).

## **List of abbreviations and acronyms**

<b>CEDAW</b>	Convention/Committee on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women
<b>CESCR</b>	Committee on Economic, Social and Cultural Rights
<b>ECOSOC</b>	Economic and Social Council
<b>FWCW</b>	Fourth World Conference on Women
<b>HRC</b>	Human Rights Council
<b>ICCPR</b>	International Covenant on Civil and Political Rights
<b>ICESCR</b>	International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights
<b>ICJ</b>	International Commission of Jurists
<b>ICPD</b>	International Conference on Population and Development
<b>LGBT</b>	Lesbian, gay, bisexual, transgender
<b>NGO</b>	Non-governmental organization
<b>OHCHR</b>	Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights
<b>SRHR</b>	Sexual and Reproductive Health and Rights
<b>UDHR</b>	Universal Declaration of Human Rights
<b>UN</b>	United Nations
<b>UNCED</b>	United Nations Conference on Environment and Development
<b>UNFPA</b>	United Nations Population Fund
<b>UNHRC</b>	United Nations Human Rights Committee
<b>WCHR</b>	World Conference on Human Rights

## REFERENCES

Baxi, Upendra (2006), "Politics of reading human rights: Inclusion and exclusion within the production of human rights", in Saladin Meckled-García and Basak Çali (eds.), *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law*. London: Routledge, 167–184.

Bevilacqua, Catherine, Harper, Elizabeth; Kent, Catherine (2014), "Sexual Orientation and Gender Identity: Iran's International Human Rights Obligations", *Legal Research Series*, The Human Rights in Iran Unit, University of Essex. Available at <https://www1.essex.ac.uk/hri/documents/briefing-sexual-orientation.pdf>

Corrêa, Sonia; Petchesky, Rosalind; Parker, Richard (2008), "Postscript: dreaming and dancing — beyond sexual rights", *Sexuality, Health and Human Rights*. Abingdon: Routledge, 219–224.

Cviklová, Lucie (2012), "Advancement of human rights standards for LGBT people through the perspective of international human rights law", *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, 3(2), 45–60.

Douzinas, Costas (2000), *The end of human rights. Critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Hart Publishing.

Girard, Françoise (2007), "Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN", in. Richard Parker, Rosalind Petchesky and Robert Sember (eds.) *Sex Politics: Reports from the Front Lines*. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 311–358. Available at <http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/index.php>

Goodale, Mark (2007), "Locating rights, envisioning law between the global and the local", in Mark Goodale and Sally Engle Merry (eds.), *The Practice of Human Rights: Tracking law between the global and the local*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–38. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819193.001>

ICJ — International Commission of Jurists (2013), *Sexual orientation and gender identity in international human rights law: The ICJ UN compilation (2013 Fifth updated edition)*. Genève: ICJ. Available at [http://icj.wpengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2013/06/SOGI-UN-Compil\\_electronic-version.pdf](http://icj.wpengine.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2013/06/SOGI-UN-Compil_electronic-version.pdf)

Keck, Margaret E.; Sikkink, Kathryn (1998), “Transnational Advocacy Networks in International Politics: Introduction”, *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1–39.

Merry, Sally Engle (2006), “Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle”, *American Anthropologist*, 108(1), 38–51. Doi: <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>

Nathanson, Constance A., Sember, Robert; Parker, Richard (2007), “Contested Bodies: The Local and Global Politics of Sex and Reproduction”, in Richard Parker, Rosalind Petchesky and Robert Sember (eds.), *Sex Politics: Reports from the Front Lines*. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 383–412. Available at <http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/index.php>

OHCHR. OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER. UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Discrimination/Pages/LGBT.aspx>.

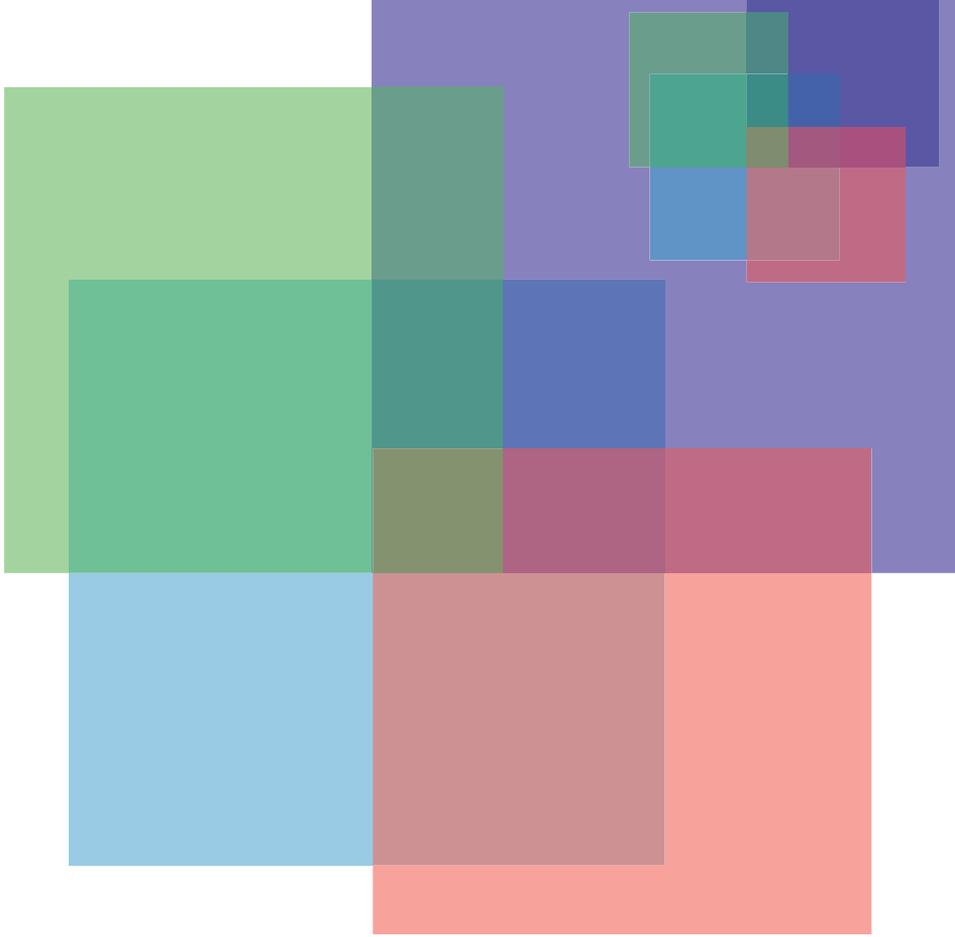
Petchesky, Rosalind (2007), “Sexual Rights Policies across Countries and Cultures: Conceptual Frameworks and Minefields”, in Richard Parker, Rosalind Petchesky and Robert Sember (eds.), *Sex Politics: Reports from the Front Lines*. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 9–25. Available at <http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/index.php>

Rios, Roger Raupp (2006), “Para um direito democrático da sexualidade”, *Horizontes Antropológicos*, 12(26), 71–100. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832006000200004>

Risse, Thomas; Ropp, Stephen C. (2013), "Introduction and overview", in Thomas Risse, Stephen C. Ropp and Kathryn Sikkink (eds.), *The persistent power of human rights: from commitment to compliance*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–25. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139237161.003>

Rodríguez-Garavito, César (2014), "The future of human rights: from gatekeeping to symbiosis", *Sur-International Human Rights Journal*, 11(20), 498–509. Available at <http://www.conectas.org/en/actions/sur-journal/issue/20/1007380-the-future-of-human-rights-from-gatekeeping-to-symbiosis>

Saiz, Ignacio (2005), "Bracketing Sexuality: Human Rights and Sexual Orientation — A Decade of Development and Denial at the UN", *SPW Working Papers, No. 2*. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch. Available at <http://www.sxpolitics.org/es/wp-content/uploads/2009/03/workingpaper2.pdf>



## CHAPTER 4

# Human rights and LGBT rights: dominant discourses and resistance practices in the spanish State<sup>1</sup>

*Luciana Moreira Silva\**

## **Introduction**

As some critics have suggested, human rights have been manipulated, with a particular human rights discourse being attached to a set of ideas that uphold and even reinforce a liberal and neoliberal scheme. In this respect, and in line with Samuel Moyn (2014), human rights and neoliberalism feed off each other, reinforcing neoliberalism and drawing a line between the rights that are admissible and defensible and those that are not admissible or defensible — that is, those rights that get in the way of neoliberal interests.

With the aim of discussing this claim, I will examine the fieldwork carried out within the project INTIMATE — Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe,<sup>2</sup>

---

\* Doctoral Programme in Human Rights in Contemporary Societies, Centre for Social Studies, University of Coimbra (CES/UC). E-mail: <lucianamoreira@ces.uc.pt>.

<sup>1</sup> The research that has led to these findings has received funding from the European Research Council, under the European Union Seventh Framework Programme (fp/2007-2013) / ERC Grant Agreement “intimate — Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe” [338452].

<sup>2</sup> Coordinated by Ana Cristina Santos at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra.

specifically the interviews held with experts (activists and/or political experts), as part of a specific study conducted between April and July 2015 on lesbian coupledom. To this end, I will examine how LGBT rights can be defended<sup>3</sup> in order to achieve equality within the neoliberal discourse on human rights, and the effectiveness of LGBT rights in Spain, an almost unique example in terms of the legal advances made in such a short period of time as the three decades that have passed since Franco's dictatorship. In relation to the effectiveness of LGBT rights in Spain, I will analyse how bisexuals, gays and lesbians have managed to progressively access rights in the Western world, as well as look at the efforts made by social movements in Spain to achieve legal rights. Based on interviews I held in Madrid in 2015 with activists and political figures, I will try to understand the extent to which the interviewees apply a more normative or more resilient discourse according to their knowledge of legal and/or social changes within Spain, as well as the extent to which interviewees consider that these changes have had a positive impact on people's lives.

## **1 Human rights, LGBT rights and neoliberalism**

There is no doubt that human rights are a work in progress, an ongoing struggle to identify silences and inequalities in the name of universal equality among human beings. Nevertheless, it is also true that human rights are a Western creation, and for that reason not as universal as they are claimed to be. As Tom Campbell (2006) points out, some authors trace the beginnings of the history of human rights back to events and documents that emerged in Europe, which are linked solely to people and states in

---

<sup>3</sup> The rights of lesbian, gay, bisexual and trans persons. I use the concept of "LGBT rights" as an umbrella term to refer to non-standard sexual and gender identities, although I consider that the focus of this text is, above all, the achievement of rights by gays, lesbians and/or bisexuals; in other words, rights related to sexual orientation and in particular lesbian couples.

Europe and North America: Westphalia, the Magna Carta, the Bill of Rights (1689), the Universal Declaration of Human Rights, and so on. Moreover, these documents were always written following tensions or conflicts between Western political powers which meant that states were obliged to generate strategies to protect themselves from violence or encroachment upon their rights by other Western states. Human rights have always responded to critical moments in time that have led to the establishment of a discourse based on dignity and liberty. Notwithstanding, this dignity and liberty is based on a Western liberal revolution, which is also rooted in huge inequalities.

As maintained by Costas Douzinas (2007), another important aspect of this criticism is the very concept of what it means to be a human, which varies throughout the world. The scope of rights depends on this concept. Douzinas claims that a “minimum of humanity is what allows man to claim autonomy, moral responsibility and legal subjectivity” (Douzinas, 2007:53). In this sense, there is an essential and dangerous link between citizenship and fundamental rights. The legal system and bureaucracy have penetrated humanity to such an extent that those people with a better knowledge of the Western language of human rights have more of a privilege when it comes to making their demands known. Douzinas (2007:56) states that a “refugee whose claim to enter the recipient country has been constructed in human rights terms is a more privileged subject — more ‘human’ — than someone else”.

Another criticism of the conventional discourse on human rights comes from Samuel Moyn (2014), who criticizes the way in which “international human rights can offer a toolbox of legal and other standards to guide, tame, and ‘civilize’ an era of transnational market liberalization that has generally improved the human condition” (Moyn, 2014: 149). Moyn believes that the criteria used to evaluate the failure of strategies in the sphere of human rights are very superficial. The solution to this problem would be

to demand more sophisticated assessment criteria and develop a political framework capable of protecting them, recognizing that merely defending the concept of human rights at times of extreme inequality is simply naive.

These authors are aware of the risk of constructing a human rights discourse as a modern and optimistic process characterized at all times by constant improvement, while failing to link colossal human rights violations with a selfish, capitalist and neoliberal Western structure. On the one hand, as defended by Moyn, there is a subtle sense of civilizing the other that stems from European colonialism, as if Europe — and the United States — could eternally shoulder what Rudyard Kipling termed, in his eponymous poem, the white man's burden. On the other hand, there is a certain cynicism behind human rights, given that the West continues to commit brutal human rights violations and arbitrary actions — above all, in dealings with the non-Western world.

Authors writing in the sphere of queer theory also voice strong criticisms of this system. Lisa Duggan (2002) links the work of neoliberalism to a policy of assimilating LGBT demands. For Duggan, the neoliberal model is principally associated with economic and commercial policies, the “brand name for the form of pro-corporate, ‘free market’, anti-‘big government’ rhetoric shaping Western national policy and dominating international financial institutions” (Duggan, 2002:177). Although the author is referring to the situation of the United States, this model has been applied to — and, to a great extent, has an impact on — many other parts of the world. Duggan goes further, linking this economic endeavour to a cultural endeavour in the following sense:

in a wide range of cultural policy territories—from public spending for culture and education to the ‘moral’ foundations for welfare reform, from affirmative action to marriage and domestic partnership debates—neoliberalism’s profoundly

antidemocratic and antiegalitarian agenda has shaped public discussion. (Duggan, 2002: 177)

In line with this definition, it can be understood how work for LGBT rights was adjusted to fit in more or less easily with a model that ostensibly seemed democratic, universalist and expansionist but ultimately reveals a neoliberal sexual policy that makes efforts to assimilate — at least in legal terms — primarily bisexuals, gays and lesbians into a neoliberal system based on consumption and Western economic expansion.

As a consequence, I consider it to be absolutely necessary that we keep in mind that granting rights can sometimes represent a mere formal change targeting those groups that do not bring into question the capitalist and neoliberal system on which the human rights project is constructed. On the other hand, given the scope of this work, it is also necessary to understand the extent to which the granting of formal rights to groups of people including LGBT has an effective impact on the lives of people, or whether it is just a strategy for assimilating such groups into the Western economic system. In this respect, Phelan indicates that

in sexual discourse, hypo-descent<sup>4</sup> serves to consolidate heterosexual identity by locating any queer desire in ‘queers’ safely outside of straight people. It also fixes gays and lesbians as types rather than agents. Thus while naturalizing queer identities appears as an empowering option within liberal discourse it does so by hiding the complexities of queer lives. (Phelan, 1997: 64–65)

Lisa Duggan, Shane Phelan and other authors argue that the neoliberal discourse assimilates LGBT and queer identities into a normative model. At the same time, as Phelan suggests, these

---

<sup>4</sup> “Hypo-descent” is the term used for the automatic classification of the children from the union of people in distinct socio-economic or ethnic groups to the socially subordinate of these groups.

identities are situated on the other side of a line in a space for non-heterosexual practices; reserved for all sexual discourses that do not fit into the hegemonic discourse. Likewise, a close examination is also required of the tensions between assimilationist politics and the experiences of LGBT people whose rights are supposedly being guaranteed.

## **2 Assimilationism, politics, activism and sexuality**

Regarding sexual and political identities, it is important to approach them with an understating of their semiotics and of the meaning of the terms gay, lesbian, bisexual and queer. The concept of queer is more recent and wide-ranging, encompassing sexual orientation, gender, sexual identity, and other categories such as class, ethnicity, age, dis/ability, etc., which also challenge the norm, thereby taking on a broader political and academic meaning. Shane Phelan (1997) explores the meaning of queer as a political identity and its great power for challenging the heteronormative regime. Queer theory and the discourses of queer activism have been developed based on the most radical methods that disrupt normative sexual and cultural models, fighting against the assimilation not just of gays and lesbians but society in general into a supposedly reasonable, egalitarian and democratic system that conceals a capitalist, patriarchal and unequal regime, that of neoliberalism. As argued by Jasbir Puar (2007), based on the enormous differences between queer action and white, classist and almost exclusively male homonormativity, we are living in queer times, and:

queer times require even queerer modalities of thought, analysis, creativity, and expression in order to elaborate upon nationalist, patriotic, and terrorist formations and their imbricated forms of racialized perverse sexualities and gender dysphorias. (Puar, 2007: 204)

On the other hand, some LGBT movements still find it difficult to accept radical queer models. In the case of Spain, from the interviews that I held with activists and political figures it is interesting to note how some of the interviewees omit or even reject queer theories and activism, while others embrace them as a radical form of fighting against the politics of cultural and economic normativity within the so-called European debt crisis.

Indeed, one of the most significant hallmarks of LGBT and queer activism is that LGBT rights are human rights and as such, as has been argued before, are linked to criticism of a Western, neoliberal, capitalist system. As touched upon previously, a human rights scheme can be used at a local or regional level to maintain a certain status quo, in particular with regard to the economic and social systems that frame these human rights. Increasingly, homophobia is penalized, while civil partnerships and marriage are permitted in more countries and the right to parenthood is being extended to gay and lesbian couples with a view to ensuring that — at least at a legal level — these people can fit into a Western and capitalist system which is, paradoxically, based as much on individualism as on the family. Ultimately, the family is the perfect platform for consumption, but also for assistance and care, a fact that facilitates the dismantling of the welfare state which, when it is strong, can represent a great enemy of liberalism and capitalism. Thus, consumption lies behind assimilation into the norm. Margot D. Weiss states the situation as follows:

Politics has retreated from the public sphere into the domestic, the intimate. In this newly privatized setting, it is the relationship within families, structured through consumption, rather than a civic relationship between individuals and the state, that serves as the locus for engagement: consumer citizenship. In this context, sexuality emerges as a highly contested and conflicted zone. As the public sphere itself is increasingly accessed, debated, and imagined in private,

personal, intimate terms, sexuality grafts the cultural to the economic. (Weiss, 2008: 89)

If we examine the case of Spain from a broader macro-structural perspective, consumer citizenship is a reality, above all in Madrid. Assimilationism of gays — and lesbians into a lesser extent — can be clearly observed in the current process of gentrification that has taken place in the LGBT neighbourhood of Chueca in Madrid: the growing appearance of LGBT symbols in specialist stores, LGBT hotels and hostels, saunas (the majority of which are gay saunas), LGBT travel agencies and, of course, Pride Madrid, which has gradually become a conventional consumerist festival.

In relation to this, even though LGBT and queer people in the Western world are capable of employing the human rights discourse to defend themselves and fight for their rights, they also face a tremendous risk of falling into the neoliberal assimilationist trap. We also need to be conscious of the fact that LGBT rights have not been accompanied by deeper changes to legislation, and even less at social and/or cultural levels. Thus, LGBT and queer activism, which have different focuses (and taking in consideration that the queer movement is more radical destabilizing the normative system), work to fight against the discrimination that is exacerbated by a neoliberal regime. As Ana Cristina Santos states:

The idea that people — often citizens — are entitled to recognition and protection from discrimination based on the intimate and sexual lived experiences highlights the need to challenge and expand the mainstream notions of citizenship (Phelan, 2001), namely by queering it and creating the space for dissident sexualities (Bell, 1995; Bell and Binnie, 2000). (Santos, 2013: 37)

In this respect, it is interesting to note that Mónica Redondo, an activist in lesbian and queer associations since the 1990s who is

currently involved in the queer collective Asamblea Transmaricabollo de Madrid, maintained in our 2015 interview that even in the sphere of legal equality:

queer and LGBT movements still have a lot of work to do. Marriage is a right, and it is great to have equal marriage but it is a very small achievement in comparison with all the work that is still required. We should not fool ourselves in this respect. (Interview with Mónica Redondo, 2015)

From a queer perspective, Mónica Redondo points out that it is still necessary to work to combat the established economic and cultural order. Meanwhile, it is only fair to point out that changes in the legal sphere represent a very important step in the path towards social change. One of my interviewees, who is a feminist and political figure who I opted to maintain anonymous, states:

What happens is that the law legitimizes. As soon as a law says that gays and lesbians are equal before the law, this makes them symbolically and socially equal — it's not entirely like that but... [...] There is nothing more radical than achieving equality of rights, and that is what we are going to do, and yes, in order to do that, we have to talk with the right wing, it's essential to talk with the right wing. Because this has nothing to do with... In one sense this has nothing to do with political ideologies. (Interview with Anonymous, 2015)

According to the interviewee, Spain is a pretty equal country. Nevertheless, Mónica Redondo, Inmaculada Estévez (activist involved in the Fundación Triángulo, which provides guidance for a group of older lesbians) and Isabel Gómez (spokesperson on lesbian issues for Spain's most important LGBT association, the FELGTB,<sup>5</sup>) all of whom are activists in this field, agree that recognition in the

---

<sup>5</sup> Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (Spanish State Federation for Lesbians, Gays, Bisexuals and Transsexuals).

legal system is a long way from true equality with heterosexuals. In general, people have to approach LGBT or queer associations or other institutions that defend human rights in order to feel safe and seek legal and emotional support. Inmaculada Estévez states that:

Yes, of course it happens. Couples do experience harassment. Why don't they make the news, why don't people know about it? Probably because we don't report it. I am convinced that 90% of attacks on lesbian couples or lesbians are not reported. [...] I know cases of people who, while they haven't actually been sacked from their job, have experienced their lives being made... Yes, they've been harassed. (Interview with Inmaculada Estévez, 2015)

Likewise, Isabel Gómez focuses on a lack of effective protection for LGBT and queer people, maintaining that she constantly receives complaints from the FELGTB, mainly related to incidents of "harassment in the street and other types of harassment such as a female couple who lived in an apartment and their neighbour was constantly harassing them" (interview with Isabel Gómez, 2015).

Based on these interviews, it is hard not to conclude that some LGBT and queer people do not feel safe or respected in society. Although collective rights have been achieved, there is still a long way to go before LGBT and queer people enjoy full individual rights and individual respect.

To conclude this section, it is important to highlight that despite legal equality, if access to rights also means access to citizenship (and this is indeed the case), for some LGBT and queer people there is still a gap between being gay, lesbian, transsexual or bisexual and being a citizen with full rights. Both LGBT and queer activists criticize this deficit, even though they work in different spheres.

### 3 From legal equality to a nationalist discourse

As stated previously, the assimilation of queer identities into a normative economic regime gave rise to the concept of homonormativity, which, to return to Duggan, is more of a political and economic strategy that targets the LGBT population. That author calls this

a politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions but upholds and sustains them while promising the possibility of a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption. (Duggan, 2002: 179)

Within the US context, Jasbir Puar is also very critical of homonormativity, linking the concept with a “US sexual exceptionalism” (cf. Giorgio Agamben). In this respect, she claims that this US exceptionalism is the product of “a narrative claiming the successful management of life in regard to a *people*” (the US population), which is notable because “an exceptional form of national heteronormativity is now joined by an exceptional form of national homonormativity, in other words, homonationalism” (Puar, 2007: 2). According to the author, homonationalism is a barometer that facilitates an understanding of how bisexuals, gays and lesbians evaluate the achievements made in the country when it comes to LGBT rights, and the extent to which these achievements are turned into a matter of national pride, alongside an almost xenophobic attitude and indifference to the racial and national privileges inherent in the framework of homonormative policies.

If we apply Puar’s analysis to the Spanish context, it is important that we analyse the stark ideological division that has characterized Spain — even before the Spanish Civil War — as an example of a permanent state of exceptionalism. The poet Antonio Machado wrote a poem on the two Spains, referencing the political division between the progressive, constitutional and secular left and a

reactionary, patriotic and religious right, a division that drove the country into a horrific civil war. The idea of these two Spains struck such a chord in people's minds that today the concept continues to be cited almost as a proverb. Indeed, the idea also inspired historian Paul Preston, who expanded the idea in his book *Las tres Españas del 36 (1936: Three Visions of Spain)* with the aim of discussing a progressive option inherited from the other two positions that would lead to the current Spanish democracy. The transition to democracy brought about in the social and cultural spheres great changes based on a strong feminist movement, and LGBT and queer activism, as well as the political aim of transcending dictatorial conservatism and moving closer to other countries adhering to a liberal logic. This means that Spain's conventional LGBT discourse still contains a kind of sexual exception constructed on a discourse approaching homonationalism, based on the framework of LGBT rights in this country.

In this respect, a certain national pride could be detected in one of my interviews with a person involved in activism and politics in Spain, who I decided to maintain anonymous. This is a discourse that is proud of — but also idealizes — the rapid progress made in the granting of LGBT rights in Spain, seeming to fail to take into account the macro-structure of homonormative policies with economic purposes:

So I think the reason is that when Franco died and democracy arrived, when it comes to sexual freedoms, sexual ethics and rights related to relationships and sexuality, we progressed very quickly. We went so quickly that we overtook everyone else, who progressed more slowly. (Interview with Anonymous, 2015)

In order to sustain this pride on the legal changes that have taken place in Spain, the interviewee ignores the recent (2013) setback represented by PP politician Ana Mato's denial of access

to medically assisted reproduction on the national health system to lesbians and single women.<sup>6</sup> It is important to note that the rejection of this measure and of other changes required in access to parenthood makes no mention of the enormous financial burden placed on lesbian couples when accessing medically assisted reproduction techniques in the private health sector:

I think there is legal discrimination in assisted reproduction, in the law, but I don't think it is very... I don't think it is even very effective. It is significant, but it isn't very effective. Assisted reproduction is in itself something that is done in the private health sector — everyone that I know... Because it takes a thousand years in the public health system, and even more so now with cuts; that is, nobody gets access to it, whether heterosexual or... That is to say, there is a significant legal discrimination, but it barely affects the lives of anyone. (Interview with Anonymous, 2015)

It is important to point out that the nationalist discourse on LGBT rights has almost entirely ignored other important social changes — such as a more liberal sexuality that can, in part, be attributed to the feminist movement — that have made it possible to gradually improve our understanding of homosexual practices and/or identities. As Raquel Osborne highlights, “the trinomial equation sex=marriage=reproduction as the predominant model in our societies has also collapsed, giving rise to the range of ways of experiencing sex, relationships and maternity/paternity which are spreading in the world today” (Osborne, 2008:87).

---

<sup>6</sup> Ana Mato served as Spain's Minister of Health, Social Services and Equality from 22 December 2011 to 26 November 2014, at which point she resigned due to her involvement in a corruption scandal. The Partido Popular (People's Party, PP) is a Spanish right-wing conservative party.

## 4 Types of activism and their resistance strategies

As evidenced above, despite legal equality and nationalist discourses, there is a gap between being gay, lesbian, bisexual or transsexual and being a citizen with full rights. This is why social movements and associations are still an important network and safe space where the majority of effective actions with some level of queer focus are organized. In reference to the law on civil partnerships, Gracia Trujillo also explains that the problem is that legal changes should be followed by social changes, but that this did not happen in the past and is not happening now either:

Criticism of the priority given to the law on common-law couples by a large part of the LGBT movement does not mean, however, that queer groups were against sexual minorities achieving legal progress. These changes are perceived as something positive, but they are not shared as central political objectives of mobilization. (Trujillo, 2008: 219)

Moreover, we must highlight the words of Margot D. Weiss (2008) and her assessment of a practical example of the different points of view on marriage held by activist movements: on the one hand, the perspective of the National Coalition for Sexual Freedom (NCSF), an advocacy organization representing BDSM, swing and polyamorous communities; and the perspective of the Gay Shame queer activist group on the other. The author claims that:

Gay Shame's critique in the face of citywide support for marriage equality and the NCSF's deployment of married, heterosexual normalcy to defend a kink conference represent differing strategies available to activists in the neoliberal United States today. (Weiss, 2008: 88).

The author believes that "sexuality is a crucial point of mediation between the intimate and the social, the private and the public,

and bodies and body politics”, and that “these new forms of queer activism might point a path out of the social imaginary of U.S. neo-liberalism itself” (Weiss, 2008: 97–98). The author takes a more cautious position while upholding certain actions on the part of institutional groups, as long as such actions in some way confound and question the normative system. In other words, the assimilation/subversion dichotomy is reductionist, since even within organizations understood to be assimilationist it is possible to find practices that go beyond the rejection or acceptance of marriage as an institution (the same goes for other legal and/or social standards) and that bring with them a subversion of heteronormativity. BDSM is a sexual practice that does not fit in with traditional assumptions on sexual practices; nevertheless, it cannot be understood as something at a far remove from people who have entered into a marriage.

The interviews held clearly demonstrate that both forms of activism — those that employ more assimilationist strategies and those that resort to more radical strategies — are participating in stronger forms of resistance and are capable of sustaining a more efficient network providing care, assistance, and legal and emotional support than that provided by the state itself when it comes to meeting the needs of LGBT and queer people. A good example is that mentioned by Isabel Gómez, the FELGTB interviewee, on the protocols of the Federation and trade unions:

Now we have created a protocol and we are working with trade unions so that the unions can take on the role of spokespersons, so that when a worker doesn't know what to do they are the ones who are trained, and are trained to be able to make their demands heard as rights and that this obfuscation cannot happen at the level of the spokesperson that is meant to represent them. (Interview with Isabel Gómez, 2015)

Another important form of resistance can be found in social mobilization, which uses strategies that have an impact on social

morals and traditionalism with a much stronger queer focus. This is not a new strategy, either in Spain or within other queer protests. Raquel Osborne recalls the first lesbian street action in Spain, when a couple engaged in the first lesbian kiss in public:

Support for two women arrested for openly kissing in the street led to the first *Besada* (“kissathon”) in the history of feminism and lesbianism in Spain in 1987. This type of protest has been repeated at numerous feminist or gay demonstrations, attracting the attention of the media and giving visibility to lesbians for the first time. (Osborne, 2008: 94)

In this respect, it seems that Spanish activism was able to learn lessons from its roots, given that current forms of protest continue to offer a resource for social struggles. Mónica Redondo gives two good examples: firstly, she points out that “at the last Pride [2015] [...] we even saw a small group of *femme* lesbians<sup>7</sup> protesting with banners saying *lesbianas reivindicando el derecho a parir* [lesbians demanding the right to breed]” (Redondo, 2015). It is interesting to note that when describing the act of giving birth they avoided using the traditional Spanish expression “dar a luz” (give birth) with the aim of opposing the normative system and its discourse.

Redondo also bases her views on her perception of the potential consequences of the years of the crisis and how she was pleasantly surprised, going on to underline broad intersectional resistance strategies resulting from the documentary *Yes We Fuck!*, in which some transgender persons from Madrid participated with people with disabilities in a crip/queer alliance:

And nevertheless, creativity multiplies in times of crisis, doesn't it? And I also think this is interesting, in this respect, at this time. When the crisis — the swindle — began,

---

<sup>7</sup> A stereotype of lesbian and queer subcultures used to characterize lesbians that take on more feminine roles traditionally associated with women.

I thought that this was going to be a catastrophe for lesbian groups and it doesn't seem to be that way. It seems that many people are reacting, mobilizing, moving away from that very aesthetic activism that existed before and that never moved beyond the merely aesthetic. [...] trans guys, from the former Pandi Trans, participated in the documentary *Yes We Fuck!* and have started doing things that seem to me to be very interesting. (Interview with Mónica Redondo, 2015)

Thus, a discourse based on individual and community rights is also used to criticize neoliberal measures. In this sense, it is necessary to take into account the changes that are taking place, albeit little by little, understanding that it would be a mistake to undervalue the concept of human rights and legal equality. Nevertheless, the road to follow involves a critical assessment of discourses, taking advantage of positive aspects such as the meaning that LGBT and queer movements give to these discourses as a form of struggle against inequality. Moreover, these movements — and, above all, those with a more radical perspective — can combat and are combating the neoliberal focus in human rights, superimposing on LGBT and queer struggles other issues such as ageism, ableism, racism, capitalism, patriarchy, and so on, without devaluing the general concept of human rights.

## **Conclusion**

To conclude, I would like to recall the words of Tom Campbell (2006:78): “it is important to be suspicious about grandiose appeals to rights, particularly when expressed in abstract terms, because of the background ideologies that come into play when we seek to give the more concrete expression”. In my opinion, this is the case of LGBT rights in the Western world, and that a less careful vision of the granting of rights can be confusing. To a large extent, there is a neoliberal ideology behind the granting of rights that works to assimilate (mainly) rich, white homosexual men into the

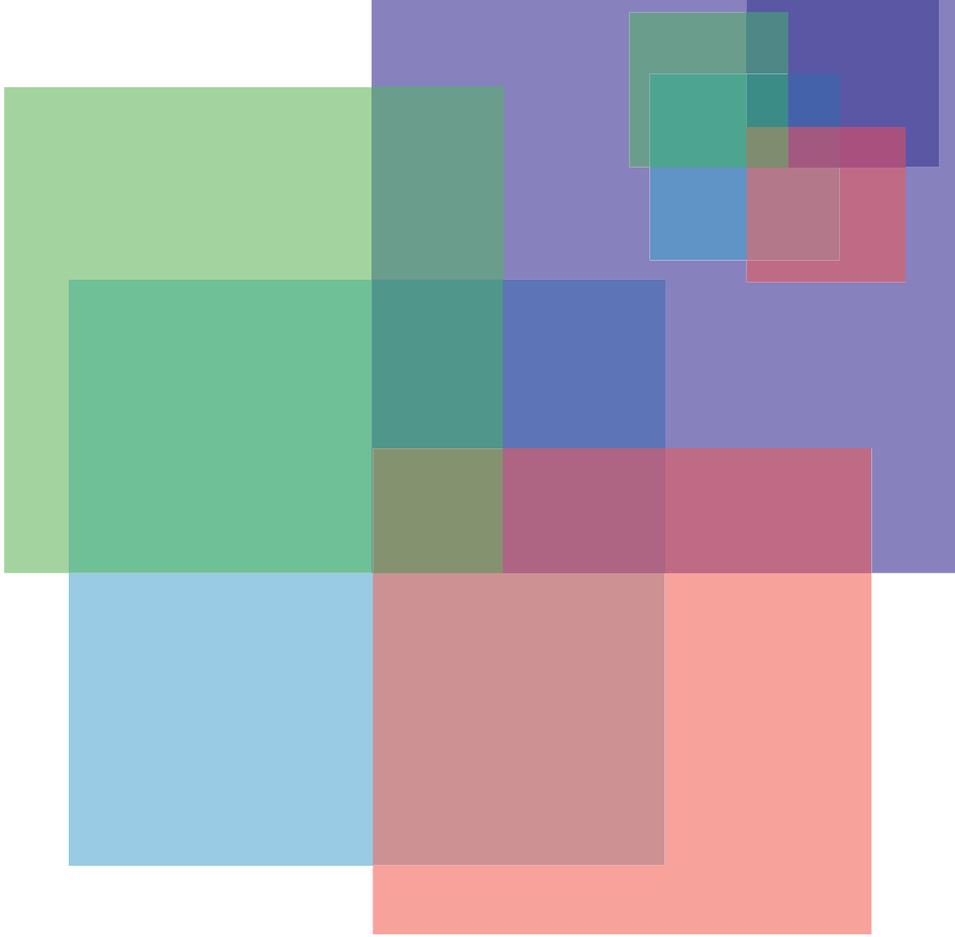
existing Western system which is capitalist, patriarchal and sexist. Nevertheless, continual reports of violence, demands, and the need for direct action on the part of activist groups highlight that this assimilation is an economic strategy, and is a far cry from substantial representation of the LGBT population (and the extent of representation depends on the various identities in question), with concepts such as homonormativity and homonationalism being applied before laws, measures, or political/business actions with the aim of fostering massification. Ultimately, these economic and national strategies have minimal consequences for the general population, and even less so on the LGBT sector of the population, given that the focus of action continues to be a struggle against everyday adversities by highly radical and less radical collectives alike.

In this respect, the interviews carried out with Mónica Redondo and Isabel Gómez, who represent very different activist groups, are extremely interesting. Gómez spoke of an alliance between an LGBT federation and a trade union, which allowed me to explore the disruptive queer power of trade unions (and trade unions — at least in southern Europe — have a conservative left heritage that is to a certain extent sexist and homophobic), which are working to combat a lack of protection for LGBT workers. Even more significant are the examples given by Redondo linked to the documentary *Yes We Fuck!* and the corporeal power of a group of femme lesbians who use the jargon of the protest to achieve legal and social change.

Finally, while assimilation and/or nationalism seem to partially embody an intention to achieve legal changes with a view to accommodating the lives of LGBT and queer people, declaring their rights to be at least officially “defensible” in a society marked by heteronormative standards, it also seems that, from a historical point of view, resistance is playing an important role in social and cultural change and the subversion of such standards. Ultimately, given that our desires are always finding new demands and new forms of being and resisting, it seems that resistance is an ongoing — probably eternal — process.

## REFERENCES

- Campbell, Tom (2006), *Rights: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Douzinas, Costas (2007), *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Duggan, Lisa (2002), "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", in Russ Castronovo and Dana D. Nelson (eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 175–194.
- Moyn, Samuel (2014), "A Powerless Companion: Human Rights in the Age of Neoliberalism", *Law and Contemporary Problems*, 77(4), 147–169.
- Osborne, Raquel (2008), "Entre el rosa y el violeta. Lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de unos amores difíciles", in Raquel Platero (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*. Barcelona: Merlusina, 85–105.
- Phelan, Shane (1997), "The Shape of Queer: Assimilation and Articulation", *Women & Politics*, 18(2), 55–73. Doi: [https://doi.org/10.1300/J014v18n02\\_03](https://doi.org/10.1300/J014v18n02_03)
- Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822390442>
- Puar, Jasbir (2013), "Rethinking Homonationalism", *International Journal of Middle East Studies*, 45(2), 336–339. Doi: <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>
- Santos, Ana Cristina (2013), *Social Movements and Sexual Citizenship in Southern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Doi: <https://doi.org/10.1057/9781137296405>
- Trujillo Barbadillo, Gracia (2008), *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Barcelona and Madrid: Egales.
- Weiss, Margot D. (2008), "Gay Shame and BDSM Pride: Neoliberalism, Privacy, and Sexual Politics", *Radical History Review*, 100, 86–101. Doi: <https://doi.org/10.1215/01636545-2007-023>



## CHAPTER 5

# Crime or dissent? Notes on the criminalization of protest in Brazil and Spain

*Lúisa Acabado\**

## **Introduction**

In this chapter, I argue that the contemporary legislative penalization of social protest uses a grammar of human rights to justify attempts to normalize contentious politics. The main idea is to expose some of the main features of two state initiatives restraining protesters' rights, unveil its grounds and foresee its impacts. I undertake this attempt taking into consideration my personal experience as a criminal lawyer acquainted with protest prosecutions and trials.

In the first part of this chapter, I will explore the idea of a right to protest in international human rights law, framing its concept and taking into consideration some of the more relevant fragilities of the western modern legalist approach to human rights, based on the concrete right to protest example.

The second part presents a critical outlook on two cases that exemplify recent legal initiatives restraining protesters' rights: (i) the Spanish reform on legislation regulating protest, with a particular focus on the Organic Law on the Protection of Citizens'

---

\* PhD Human Rights in Contemporary Societies. Email: [luisa.catarina.acabado@gmail.com](mailto:luisa.catarina.acabado@gmail.com).

Security (LPCS), and (ii) the Brazilian discussion leading to the enactment of Law 13.2060 of 16 March 2016 redefining terrorism.

The objective is to expose these initiatives as examples of the hegemony of human rights as a discourse to restrain human rights and present the criticisms triggered from a politics *for* human rights (Baxi, 2005: xiv), appraising some of the most relevant reactions already known.

In the third part, I will expand on the theoretical framework of the Penal State (Wacquant, 1998) as a *technique for the invisibilisation of social “problems”* in order to frame the above-mentioned examples as attempts to invisibilise contentious dissent, shielded by ‘security’ as a politic *of* human rights (Baxi, 2005: xiv), outlining its foreseeable impacts on social movements’ strategies.

## **1 The right to protest in international human rights law**

As an individual or collective method of expressing dissent, protest involves “non-routinized ways of affecting political, social, and cultural processes” (della Porta, 2006: 165).

For the purpose of this chapter, I will consider “protest” as a gathering of any number of people regardless of forms of organization or authorization (thus covering planned or spontaneous activities) as well as their peaceful or eventually violent character.<sup>1</sup> This notion includes marches, *sit-ins*, distribution of leaflets, exhibition of banners or any kind of slogans, as well as *symbolic disruptive direct action* (Mead, 2010: 11) such as occupations or blockages.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Explicitly covering assemblies that are initially peaceful but subsequently involve acts of violence, including acts of violence that are severe and widespread and endanger public order (such as riots).

<sup>2</sup> See Fenwick (2002: 424) for an extensive classification of protest from *peaceful persuasion to forceful physical obstruction and violence* or Tarrow (2011: 99) for an ordering of social movement’s repertoire of contention between disruption, violence, and contained behaviour.

Even if it is somehow difficult to draw a line between a right to protest or ‘resistance’ as *mass popular action, which rejects and challenges ideologies and structures of power supporting domination or oppression* (Douzinas, 2014: 86) and the so-called revolutionary radical socio-political change, this chapter is focused on non-revolutionary political dissent. This means I am targeting the ability of individuals to freely express their political dissent or opinion in civil society, not including the divide between resistance and rebellion (Douzinas, 2014: 86) or protest and direct action (Mead, 2010: 11) in the present analysis.

Scholars usually justify the need to protect the right to protest as a measure of democratic maturity, emphasising the ability to participate in different forms of political protest as a safety-valve in the five-year period in between elections (Mead, 2010: 1), or as a direct means of allowing democratic participation to occur outside election periods (Fenwick, 2002: 422). As Verta Taylor and Nella Van Dyke (2004) stress, the possibility to mobilize creative repertoires of action to protest is fundamental to enable the participation of non-routine political actors.

Inhibition or over regulation in relation to protests indicates a state’s tendency to be repressive regarding civil liberties.

Although international human rights instruments have no legal provision putting forward the right to protest, it is commonly accepted that it typically involves the exercise of two closely connected rights — the right to freedom of expression and the right to peaceful assembly — that are inscribed in all human rights instruments<sup>3</sup> and are usually seen as foundational for democratic societies. The right to freedom of expression precedes the right

---

<sup>3</sup> See, respectively, articles 19 and 20 of the 1948 Universal Declaration of Human Rights (UDHR); 19 and 21 of the 1966 International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR); 10 and 11 of the 1950 European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (ECHR); 13 and 15 of the 1969 American Convention on Human Rights (ACHR); 9 and 11 of the African Charter on Human and Peoples’ Rights (ACHPR); 11 and 12 of the 2000 Charter of Fundamental Rights of the European Union.

of peaceful assembly<sup>4</sup> and they both have roots in modern *jus naturale* theories and in the struggle for personal freedoms in the XVIII and XIX centuries.

I emphasize that an attentive look into a right to protest on the crossroad between the rights to freedom of expression and peaceful assembly allows a move beyond the traditional approach characterising civil and political rights as individualistic, more fundamental, and easier to implement and to define than economic social and cultural rights and dependent on mere cost-free inaction.

Firstly, collective action (as a way to express protest or dissent) exemplifies an entanglement between individual and collective rights. Secondly, the right to protest has no hard-core definition unlikely to be disputed. Thirdly, even if civil and political rights are supposed to serve negatively to protect the individual from excesses of the state, as Helen Fenwick notes (2002: 78), freedom of assembly may not merely be secured by an absence of interference by the public authorities; states may have positive obligations to intervene in order to avoid any interference with freedom of assembly. From another perspective, just as for economical social and cultural rights, resources are demanded. It is not costless to ensure that state bodies, public servants or police officers protect participation in political life and costs cannot only be asserted in a direct sense (Galligan and Sandler, 2004: 35).

The previous notes contribute to an overall idea that civil and political rights are not a *systematic agenda of “negative liberty”* (Berlin, 1969: 130; Ignatieff, 2000: 323).

Variations on the exact content of the right to protest are clearly understandable when we mention some of the restrictions commonly set to its fulfilment, such as requirements of warnings or

---

<sup>4</sup> Both rights can be tracked back to 1791 First amendment to the US Constitution. Before that, the 1689 England’s Bill of Rights already established the right of ‘freedom of speech in Parliament’ and the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, of 1789, specifically affirmed freedom of speech as an inalienable right.

administrative authorizations to march, demonstrate or assemble in public places; compliance with schedule or spatial restrictions; obedience to constraints imposed on itineraries; duties to respect, cooperate or obey state security forces; obligation to respect order and to ensure the normal functioning of institutions or services; requirements on certain items of clothing like the ban on the use of masks or articles similar to balaclavas that conceal personal identity.

And, even if both rights called to substantiate a right to protest admit lawful restrictions necessary for national security, public order, public health or morals, or the rights and freedoms of others (the so called “claw back clauses”<sup>5</sup>), it is more than evident that the state’s responses to protest frequently violate demands of legitimacy, proportionality or necessity.

Apart from the Steven Barkan (2006) research agenda addressing the criminal proceedings arising from political dissent, studies on the policing of protest such as the work of della Porta and Reiter (1998) are the most common analyses on reactions of states to political dissent. From a different perspective, in the next section I propose a critical outlook on state legal initiatives restraining protesters’ rights.

## **2 The Spanish and Brazilian reforms in context**

Considering the current trend in criminalising collective action and trivializing the state of emergency (Ricardo Peñafiel: 2015),<sup>6</sup> there are numerous examples of repressive and unlawful legislative state reactions to protest. My selection was based on the fact that both the Spanish and the Brazilian proposals came

---

<sup>5</sup> See for example the wording of articles 19.3 and 21 of the ICCPR or 10.2 and 11.2 of the ECHR.

<sup>6</sup> Peñafiel (2015) highlights how the exercise of a fundamental right to protest is considered a threat to democracy through the analysis of four types of legitimization of repression of collective actions in Quebec, Chile, Ecuador and Venezuela.

from the executive powers governing the corresponding countries,<sup>7</sup> and raised reactions that were particularly mediatised during the last couple of years.

The content of the Spanish and the Brazilian reforms is clearly different. The Spanish initiative is a broad intervention on several laws while the Brazilian is a mere redefinition of the notion of terrorism, a redefinition that can also be appraised in the ‘Spanish case’. The main resemblance is that both initiatives are grounded on a concept of security as an effective means to combat threats to democracy and guarantee the free exercise of human rights.

Both initiatives are not set in stone, and this analysis is necessarily provisional and schematic insofar as it tackles legal developments and reactions that are on-going and unfinished.<sup>8</sup>

## 2.1 The Spanish gag laws

The Spanish ‘leyes mordaza’<sup>9</sup> (gag laws) are a set of legal reforms that have taken place since 2014 involving the regulation on private security providers, the reform of the criminal code and the LPCS.

The Law on Private Security<sup>10</sup> follows a trend to privatise security activities based on the belief that security as a *social value* will be reinforced by sharing competences with private actors.<sup>11</sup> Its

---

<sup>7</sup> The Spanish Organic Law 4/2015, of 30 March 2015, on the Protection of Citizens’ Security is the result of a proposal presented by Mariano Rajoy’s Government and the Brazilian project was presented by two Ministers of Dilma Rousseff’s Government.

<sup>8</sup> Both reforms have already been approved, but they may be revoked by an eventual forthcoming parliamentary consensus in that sense.

<sup>9</sup> The expression is inferentially used to name the whole reform jointly or the LPCS on its own.

<sup>10</sup> Law 5/2014, of 5 April 2014, available at <https://www.boe.es/boe/dias/2014/04/05/pdfs/BOE-A-2014-3649.pdf>

<sup>11</sup> According to the preamble «Security, understood as a basic pillar of coexistence pursued by the public power of the state under monopoly regime, both in its preventive and investigatory arms, finds the realization of security activities by other social partners or private stakeholders an opportunity to be strengthened and a way to articulate the

importance is reinforced by the fact that, one year later, the criminal code reform equates private security guards to public servants for the purpose of the commission of criminal offences against authorities.

In what concerns the criminal code reform,<sup>12</sup> there are three main features to understand its impact on the right to protest. First of all, there is a reform on the legal types of crime related to attacks on public authorities, resistance and disobedience. Those crimes are broadened to include their commission against private security agents acting under the supervision of relevant law enforcement authorities, and enlarged by the inclusion of a new type of crime punishing lack of respect or due consideration for authorities.<sup>13</sup>

Moreover, there is a change in the regulation of ‘public disorder’. On the one hand, the elements of the legal type of crime are altered to transform the specific intention of endangering public peace from an element of intention into an element of fact<sup>14</sup> broadening the scope of punishment. On the other hand, there is a new type of crime punishing the invasion or occupation of a public or private legal entity’s domicile, causing relevant disturbance of the public peace or entity’s regular activity, and new circumstances of qualification are added to cover facts committed during a demonstration or a gathering.<sup>15</sup>

---

recognition of citizens power to create or use private security services with the profound reasons on which the public security service is based» (translated by the author). All quotations were translated by the author.

<sup>12</sup> The reform is devised by 2 laws from 30 March 2015: Organic Law 1/2015, revising the Criminal Code, available at <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3439.pdf>, and Organic Law 2/2015, available at <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3440.pdf>, altering the section of terrorist offenses.

<sup>13</sup> See article 556, nr 2.

<sup>14</sup> The new redaction of article 557 punishes the disturbance of public order irrespective of the specific intention of endangering public peace that was previously demanded.

<sup>15</sup> See article 557 bis, third subparagraph.

Thirdly, during 2015, the Spanish Criminal Code was also reviewed to include a new definition of terrorism<sup>16</sup> that emphasizes the intention of the perpetrators, establishing that the commission of any serious crime affecting main juridical values will be considered terrorism, when carried out with the purpose of: (1) overthrowing the constitutional order, eradicating or severely destabilizing the functioning of political institutions or economic structures of the state; (2) seriously disturbing public peace; (3) seriously destabilizing the functioning of an international organization; (4) provoking a state of terror in the population (or part of it).

The LPCS «envisages the regulation of a plural and diversified set of acts, of a distinct nature, aimed at protecting citizen security through the protection of people and property and the maintenance of civil peace»<sup>17</sup>. The preamble of the law presents citizen security as the guarantee to freely exercise rights and freedoms recognized and protected by democratic constitutions, and therefore as an essential element of the rule of law. It regulates personal documentation and identification; proceedings for restoration and maintenance of citizen security; the powers of security administrative police and a sanctioning regime for categorised infringements.

The categorisation of administrative offenses distinguishes between very serious, serious and minor infringements, describing an impressive amount of actions that give rise to an automatic fine,<sup>18</sup> in case they are not independently investigated in a criminal proceeding (the administrative proceeding is thus subsidiary towards criminal proceedings). To display the potential for repression of

---

<sup>16</sup> Article 573 was inspired by the framework decision (2002/475/JHA) and amending decision (2008/919/JHA) that define terrorist offences, as well as offences related to terrorist groups or offences linked to terrorist activities, and set down the rules for transposition in EU countries.

<sup>17</sup> See article 1.

<sup>18</sup> Infringements will be sanctioned according to the classification with fines from 30.001 to 600.000 euros (very serious); 601 to 30.000 (serious) and 100 to 600 euros (minor).

protest inscribed in the LPCS, I will describe the most relevant behaviours framed as infringements in the following paragraphs.

One of the four very serious infringements described in article 35 contemplates the promotion or organization of non-reported or forbidden assemblies or demonstrations in basic services facilities or proximities, as well as the intrusion on those facilities, in case there is danger to life or physical integrity.

Article 36 categorises 23 serious infringements. Among them, at least ten have relevant impact on protest: disturbing citizen security in public events (nr 1); seriously disturbing citizen security during assemblies or demonstrations in front of political institutions (nr 2); disruption in streets, public spaces or facilities producing a serious deterioration of citizen security (nr 3); obstructing the performance of public functions (by authorities, civil servants or statutory corporations) (nr 4); resisting or disobeying a person in authority or agents of such persons (nr 6); refusing to dismiss assemblies or demonstrations when legitimately requested by the authorities (nr 7); disturbing an assembly or demonstration (nr 8); trespassing basic services facilities causing disturbances to its operation (nr 9); lack of cooperation with State security forces and bodies in investigating offenses or preventing citizen security disturbance (nr 15); as well as the non-authorized use of images and personal or professional data of authorities or members of the State security forces endangering their personal or familial security (nr 23).

Finally, from the seventeen minor infringements set in article 37, at least six target protest: assembling in places of public transit or demonstrating in breach of the law (nr 1); non-compliance with restrictions imposed to pedestrian circulation or itinerary during public acts, assemblies or demonstrations causing minor alterations (nr 3); lack of respect or consideration towards members of State

security forces and bodies protecting security (nr 4<sup>19</sup>); occupation of or permanence in property against the owner or tenant's will as well as road occupation(nr 7); climbing buildings or monuments without authorization (nr 14); removing fences or any other elements used to establish security perimeters (nr 15).

The fact that infractions automatically receive administrative sanctions means there is no judicial review unless there is suspicion that a criminal offence<sup>20</sup> has been commissioned setting up what Garcia calls an administrative criminal law for the enemy (2015: 171). The law also provides for the creation of a central registry for infringements against citizen security which will enable control over recidivism<sup>21</sup> introducing the idea of a database for administrative infringements.

The highly controversial character of the reform emerges from its wording and reactions grounded on the content of freedom of expression and peaceful assembly were quick to come.

Non-judicial reactions brought together a broad range of institutional<sup>22</sup> and non-institutional actors<sup>23</sup> arguing the reform is problematically dissuading freedom of expression and peaceful assembly due to an excessive use of administrative sanctions, together with the use of ambiguous and diffuse concepts and the ban to use images of public authorities.

---

<sup>19</sup> One of several anecdotal examples of this particular infringement is the fine applied to a truck driver for having called a police officer 'colleague', at: <http://www.diariosur.es/malaga-capital/201508/05/mordaza-multa-euros-camionero-20150805184222.html>, accessed on 30 December 2015.

<sup>20</sup> In that case, the administrative procedure will be sustained until the criminal decision is taken and continued afterwards.

<sup>21</sup> Recidivism is one of the aggravating circumstances together with the use of violence, threat or intimidation or undertaking activities with covered face preventing identification (see article 33).

<sup>22</sup> The Spanish gag laws were the object of critical remarks shared by the UN Special Rapporteur on the rights to freedom of peaceful assembly and association, the Council of Europe Commissioner on Human Rights and United Nations Human Rights Committee.

<sup>23</sup> One of the most creative initiatives was a demonstration with holograms

Judicially, two appeals<sup>24</sup> on grounds of unconstitutionality<sup>25</sup> are pending in the Spanish Constitutional Court and, on a regional level, an application has been lodged at the European Court of Human Rights (ECHR), claiming that article 36.23 of the LPCS violates the right to freedom of expression.

## 2.2 The Brazilian (re)definition of “terrorism”

Law 13.2060 of 16 March 2016 is an amendment to the 2013 law on criminal organizations<sup>26</sup> establishing that the law will be applicable to terrorist organizations, and putting forward a definition of terrorist organisation.

The legislative proposal’s statement of reasons (PLC 101/2015) mentioned that *terrorist organizations are one of the biggest threats to human rights and strengthening of democracy, a scenario that should compel Brazil to benefit from world debates and create a law to protect individuals.*

Terrorist organizations are defined as “those whose preparatory or executory acts occur for reasons of ideology, politics, xenophobia, discrimination or prejudice based on race, colour, ethnicity, religion or gender aiming to provoke terror exposing people, property, safety or public peace to danger”.

---

<sup>24</sup> The Parliament of Catalonia brought an action of unconstitutionality against articles 35.1; 36.1,2,8, 23 and 37.7 of the LPCS and another action was lodged by over 50 Members of Parliament against articles 36.23 and 37.1.3.7 of the LPCS.

<sup>25</sup> As many other national constitutions, article 102 of the Spanish Constitution of 1978 provides a special status to the IHRL establishing that ‘The norms relative to basic rights and liberties which are recognized by the Constitution shall be interpreted in conformity with the Universal Declaration of Human Rights and the international treaties and agreement on those matters ratified by Spain’.

<sup>26</sup> Law nr. 12.850 of the 2<sup>nd</sup> August 2013 defining criminal organization and regulating its investigation, means of obtaining evidence, correlated criminal offenses and criminal proceeding, available at [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2013/lei/112850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112850.htm)

One of the first wordings of the PLC 101/2015 defined terrorism as the “practice by one or more individuals [of a set of classified actions] inspired by political or ideological reasons”. Thus, the main innovation is an attempt to define the concept of terrorist organization, referring to political or ideological reasons as a typified reason for the commission of acts of terrorism.

To fully acknowledge the purpose of restricting public protest, one must note that the previous wording of the article already established that the law was enforceable against international terrorist organizations, whose actions occur or seemed likely to occur in Brazilian territory.

The first reactions to the PLC 101/2015 were so strong that a paragraph explicitly excluding the application of the law for individual or collective conducts within demonstrations, social movements or trade unions was added. Still, the wording is not unquestionable, and remains contested because the definition allows many activities, currently acknowledged as being criminal, to be re-designated as terrorism, and encompasses a number of forms of public protest. Reactions were immediately felt. One of the criticisms made during the discussion of the legislative proposal may be found in a manifest repudiating the initiative<sup>27</sup> that presented it as a step backwards in terms of political participation, predicting its use against social movements.

### **3 Policies of human rights?**

Even if the content of the cases is clearly different, a close reading of the LPCS preamble and of the explanatory letter accompanying the draft which gave rise to Law 13.2060 of 16 March 2016 reinforces the idea that the universalization of a human rights

---

<sup>27</sup> The manifest, *online* at <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Manifesto-de-repudio-a-tipificacao-do-terrorismo/4/34688>, was signed by several different personalities and more than 90 associations.

discourse forces those who openly or covertly oppose the fulfilment of a right to protest to use it as a discourse. As Santos (2014: 22) notes, we are witnessing *the increasing massive violation of human rights in the name of human rights, the destruction of democracy in the name of democracy*.

There is nothing innovative in the use of human rights as a *grammar of governance* (Baxi, 2005: 15). The analysis of the multiplicity of readings allowed by human rights concepts and norms is transversal to the work of several scholars. Upendra Baxi's work is particularly valuable in understanding the dynamics between inclusion and exclusion in human rights practices.

Exploring the distinction between statecraft politics *of* human rights as a means for legitimation of governance and domination and the politics *for* human rights or practices of human rights activism as a tradition of the oppressed (2005: xiv), Baxi acknowledges the hegemonic function of the former consisting of *making whole groups of people socially and politically invisible* (2005: 46). His argument is not only historical (explaining the transition from a modern to a contemporary human rights paradigm) but also analytical towards the multiplicity of actions assembled under the authority of human rights.

Considering the different concrete forms a protest may assume, and foreseeing the several different restrictions it may be submitted to under regulations like those exemplified, human rights assume the role of a 'floating signifier' as something that political actors *want to co-opt to their cause in order to benefit from its symbolic capital* (Douzinas, 2000: 255).

In this context, the penalization of protest works as an invisibilisation tool. The possibility of having committed an administrative or criminal offense blurs one's agency as a dissident or protester, labelling his acts as mere transgression.

Elaborating on the features of law-enforcement policies targeting the dispossessed, Loic Wacquant explores the idea that

penalization laws serve as a *technique for the invisibilisation of* “social problems” (2009: xxii), and puts forward a threefold utility of the penal apparatus (2008: 16; 2009: 7). I argue this is embedded and redirected towards protest by the LPCS when (i) it bends those recalcitrant to ideological discipline by increasing the cost of dissidence with fines varying between one hundred and six hundred thousand euros; (ii) neutralizes disruptive elements through the immense obstacles imposed on any initiative; and (iii) reaffirms the authority of the state in daily life through vague concepts of ‘order’, ‘risk of damage’ or respect.

As an impressive attempt to invisibilise dissent, the above-mentioned laws are shielded by an idea of ‘security’ as politics of human rights (Baxi, 2005: xiv).

Reflecting on the punitive turn of a Neo-Darwinist state against categories of dispossessed people in the USA, Wacquant (2009: 243) considers it not as a response to the growth of crime or violence but rather as a strategy to impose a regime based on dissocialized wage labour. Wacquant’s Penal State finds its premises on the rise of neoliberalism, imposing a “right to security” that finds its consecration in the need to maintain a performance of strength felt by a state progressively emptied of its social economic functions (*idem*). His analysis perceives penal expansion as a core component of the retooling of public authority conveyed by an *alarmist, even catastrophist discourse on “insecurity”* (2009: 2).

Perceiving ‘security’ as a broadened concept invoked in increasingly non-military issues, such as politics and home affairs (Peoples, 2010), scholars stress its performativity. As Buzan says «in security discourse, an issue is dramatized and presented as an issue of supreme priority; thus by labelling it as security, an agent claims a need for and a right to treat it by extraordinary means» (1998: 26).

The introduction of security as the guarantee to freely exercise fundamental rights, and therefore as an essential element of the rule of law as staged in the LPCS, or the presentation of terrorist

organizations as a major threat to human rights occurring in Law 13.2060 of 16 March 2016, perform that role through the binarism “liberty *versus* security”.

On the same track, while referring to the anti-terrorist legislation promulgated following the UN Security Council Resolutions adopted after 9/11, Santos (2007: 7) mentions a state of exception coexisting with constitutional regularity that «hollows out the civil and political content of basic constitutional rights and guarantees».

This ‘securitization trend’ is transversal in both examples. On the one hand the Spanish gag laws, besides extending security tasks to private actors and broadening crimes related to disobedience and ‘public disorder’, have in the LPCS a major example of an ideological prevalence of ‘security’ over freedom of expression and peaceful assembly (Garcia, 2015: 171). On the other hand the draft which gave rise to Law 13.2060 of 16 March 2016 included ideological reasons in a definition of terrorism aimed at preventing threats to human rights and strengthening democracy.

From a different perspective, protest and dissent are invisibilised through the penal drive also because it mangles their intervention potential by reducing repertoires of action. By targeting legitimate acts of political dissent as *a threat to the general security* these initiatives may produce what Donatella Della Porta (2006: 247) calls the normalization of protest as “normal politics”, allowing stigmatization and repression of “uncivilized” forms of contentious politics by the police.

## **Final comments**

This chapter intended to expand the notion of a right to protest questioning its usefulness for those who intend to publicly express political dissent and for those who want to regulate and restrain political activism. Notwithstanding its strong foundations within the right to freedom of expression and the right of peaceful

assembly, variations on the exact content of the right to protest make it an easy prey.

I used two particular state legislative proposals located in Spain and Brazil to explore the use of a grammar of human rights to justify, on one hand, the restrictive regulation of protest by means of penalization of conducts through the amplification of criminal concepts and the recourse to administrative criminal law, and the securitization trend on the other. Drawing on these legislative initiatives, I argue that rather than a contradiction between a human rights discourse and authoritarian practices imposed by security drives, the contemporary penalization of social protest finds its feeding ground within the human rights discourse itself, using it for a normalization of contentious politics. Taking into consideration some main features, such as the extension of security activities to private stakeholders; the reformulation of crimes against public authority; the redefinition of 'terrorism' on ideological premises, or the creation of a broad range of administrative sanctions exempt from previous judicial review, the two major trends I highlight are penalization and securitization.

As I outlined, the Spanish reform on legislation regulating protest and the Brazilian discussion leading to the definition of terrorism by Law 13.2060 of 16 March 2016 are interesting examples of the hegemony of human rights as a discourse to both restrain and protect human rights. They perform a very restrictive state approach to protest, menacing the potentialities of political intervention of non-routine political actors.

While the application of the dynamics of securitization allowing the appeal to an extraordinary penalization would find it much more difficult to succeed without performing a protection of human rights, different actors challenging such reforms are also invoking the substantive content of human rights to sustain their demands.

On-going attempts to challenge the legal initiatives I addressed are grounded on the content of freedom of expression and peaceful assembly and unveil these initiatives as steps backwards in terms of political participation.

## REFERENCES

- Barkan, Steven E. (2006), "Criminal prosecution and the legal control of protest", *Mobilization: An International Journal* 11(1), 181–195.
- Baxi, Upendra (2005), *The Future of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Baxi, Upendra (2006), "Politics of reading human rights: Inclusion and exclusion within the production of human rights," in Meckled-García, Saladin and Çali, Basak (org.), *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law*. New York: Routledge, 182–200.
- Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Buzan, Barry; Ole Wæver; Jaap de Wilde (1998), *Security: A New Framework for Analysis*. London: Lynne Rienner.
- della Porta, Donatella; Reiter, Herbert (eds.) (1998), *Policing protest: The Control of Mass Demonstrations in Western Democracies*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- della Porta, Donatella; Mario Diani (2006), *Social movements: an introduction*. Oxford: Blackwell [2<sup>nd</sup> ed.].
- Douzinas, Costa (2000), *The end of human rights*. Oxford: Hart Publishing.
- Douzinas, Costa (2014), "Philosophy and the right to resistance", in Costas Douzinas and Conor Gearty (eds.), *The meanings of rights: The philosophy and social theory of human rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 85–105. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139227124.008>
- Fenwick, Helen (2002), *Civil Liberties and Human Rights*. London: Cavendish Publishing.

Galligan, Denis; Sandler, Deborah (2004), “Implementing Human Rights”, in Simon Halliday and Patrick Schmidt (eds.), *Human Rights Brought Home: Socio-Legal Perspectives of Human Rights in the National Context*. Oxford: Hart Publishing.

Garcia, David Bondia (2015), “La criminalización de la protesta: ¿Un nuevo reto para los derechos humanos?” in David Bondia (ed.), *Defender a quien defiende Leyes mordaza y criminalización de la protesta en el Estado español*. Barcelona: Icaria

Ignatieff, Michael (2001), *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mead, David (2010), *The New Law of Peaceful Protest: Rights and Regulation in the Human Rights Act Era*. Oxford: Hart Publishing.

Peñafiel, Ricardo (2015), “La criminalisation de la participation citoyenne par des conceptions consensualistes des démocraties participatives”, *Revue québécoise de droit international*, Hors-série (mars 2015), 247–271. Available at <https://www.sqdi.org/fr/la-criminalisation-de-la-participation-citoyenne-par-des-conceptions-consensualistes-de-la-democratie-participative/>

Peoples, Columba; Nick Vaughan-Williams (2010), *Critical Security Studies: An Introduction*. London: Routledge

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), 45–89. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40241677>

Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Tarrow, Sidney G. (2011), *Power in movement: social movements and contentious politics*. New York: Cambridge University Press [3<sup>rd</sup> ed.]. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511973529>

Taylor, Verta; Nella Van Dyke (2004), “Get up, Stand up: Tactical Repertoires of Social Movements” in David Snow, Sarah Soule and Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: Blackwell, 262–293. Doi: <https://doi.org/10.1002/9780470999103.ch12>

Wacquant, Loïc (1998), «La tentation pénale en Europe», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 124(1), 7–26. Doi: <https://doi.org/10.3406/arss.1998.3260>

Wacquant, Loïc (2008), “Ordering Insecurity: Social Polarization and the Punitive Upsurge”, *Radical Philosophy Review*, 11(1), 1–19. Doi: <https://doi.org/10.5840/radphilrev20081112>

Wacquant, Loïc (2009), *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822392255>

## **Legislation:**

BRAZIL. Lei nº 13.260, de 16 de Março de 2016. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista; e altera as Leis nos 7.960, de 21 de dezembro de 1989, e 12.850, de 2 de agosto de 2013. Available at: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2013/lei/112850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112850.htm) Acesso em: 2 Apr. 2017.

BRAZIL. Projeto de Lei da Câmara nº 101, de 2015. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista; e altera as Leis nºs 7.960, de 21 de dezembro de 1989, e 12.850, de 2 de agosto de 2013. Available at: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/122772> Accessed on: 2 Apr. 2017.

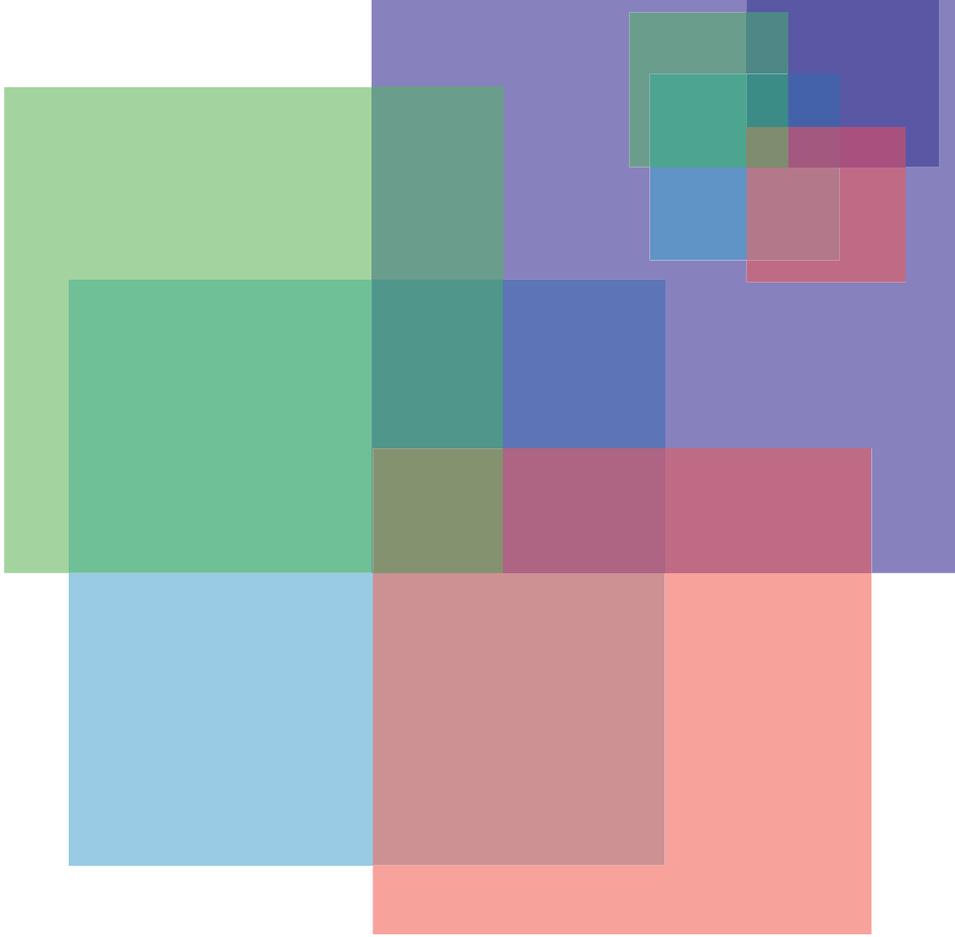
SPAIN. Constitución Española. BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978, páginas 29313 a 29424 Available at <https://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf> Accessed on: 2 Apr. 2017.

SPAIN. Ley 5/2014, de 4 de abril, de Seguridad Privada. BOE núm. 83, de 5 de abril de 2014, páginas 28975 a 29024. Available at: <https://www.boe.es/boe/dias/2014/04/05/pdfs/BOE-A-2014-3649.pdf> Accessed on: 2 Apr. 2017.

SPAIN. Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. BOE núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27061 a 27176. Available at: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3439.pdf> Accessed on: 2 Apr 2017.

SPAIN. Ley Orgánica 2/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, en materia de delitos de terrorismo. BOE núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27177 a 27185. Available at: <http://boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3440.pdf> Accessed on: 2 abr. 2017.

SPAIN. Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. BOE núm. 77, de 31 de marzo de 2015, páginas 27216 a 27243. Available at: <https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3442.pdf> Accessed on: 2 Apr. 2017.



## CHAPTER 6

# Are we humans or are we (queer) dancers? The Fascinating Paradox of Queer Rights

*Mara Pieri\**

## **Introduction**

In recent years, several organizations and nations have acknowledged the importance of rights connected to sexual orientation and gender identity. Nevertheless, the struggles that activists faced to see those rights recognized mostly involved specific claims which were considered representative of all LGBT people in the world, such as protection against discrimination, right to marriage and rights to create families.

Not surprisingly, queer subjects were basically not participating in the party: the more LGBT rights were included in the global human rights project, the more queer claims were perceived as radical and marginal voices. Michael Warner opens his enlightening book *Fear of a queer planet* (1993) with a question: what do queers want? Within the debate on human rights, we could reframe the question as: what do queers claim? Is what they claim different from what has been recognized as LGBT rights? Is it possible to think of an encounter between the human rights global system and queer rights? Also, do queer theories have something to add to counter-hegemonic perspectives on human rights?

---

\* PhD Human Rights in Contemporary Societies. Email: marapieri@ces.uc.pt

The aim of the article is to explore the areas of debate opened by these questions, in particular the complex but fascinating contradictions contained in the *queer rights* concept. In the first part, I will analyse the emergence of a debate on queer rights within the contemporary human rights discourse. Taking contradiction as an epistemological starting point, I will refer to queer rights as a figuration and a concept, in order to explore three paradoxes. I will finally argue that the paradoxical features of queer rights represent a counter-hegemonic perspective on human rights, as they enlighten normative presumptions on which the mainstream discourse on human rights is based.

## 1 Queer rights as a paradox

The first necessary step to look into the issue is to acknowledge that the term *queer* has been the object of multiple misunderstandings, manifold manipulations and careless uses. While it gained visibility and accountability within social sciences, its radical trait was lost in translation and *queer* ended up being a useful, appealing, cool substitute of the dull acronym *LGBT*. As frequent as in other disciplines also within the human rights context it is not uncommon to find *queer* used as an umbrella term for gay, lesbian, bisexual, trans and non-conforming identities (with being left to the most various interpretations). So, the first step is to acknowledge that queer rights are not *LGBT rights*, nor more general *sexual rights*; neither are they the leftovers of LGBT rights, or what is left to discuss after a large amount of sexual rights have been defined and recognised. *Queer* is used here to refer to practices rather than identities, to epistemologies rather than objects: as a standpoint that starts from a deviation line in order to read hegemonic grids (Ahmed, 2006). In this sense, it relates to a permanent disidentification, a deconstructive approach committed to the impossibility of inclusivity and the unwillingness to stick with fixed terms.

A discussion on *queer rights* does not only question if and how it is possible to think of them as a fruitful political figuration; in doing so, it also casts light on some of the contradictions, abyssal lines (Santos, 2007) and fractures that characterize the hegemonic discourse on human rights as rooted in a neoliberal, capitalist, Western-centred perspective.

As Sabsay (2013) and Thoreson (2011) note, though, queer perspectives were themselves born within a Western-centred context: we then need to approach human rights recognising hegemonic understandings of *queer*, acknowledging that what is queer in a place, in others could be not queer at all, or could even be normative. *Queer* is regarded here as a floating signifier: as the emergence of homonationalism (Puar, 2007) and queer liberalism (Eng *et al.*, 2005) shows, the danger of reification of a universal *queer approach* may lie in different contexts.

Nevertheless, this floating character of the term *queer*, which has been both considered a mark of unreliability and a sign of epistemological positioning, should not scare. Indeed, in a counter-hegemonic discourse on human rights, the concept of *human* has also been recognized as a floating signifier. As Douzinas (2007) underlines, what *human* means has been rooted into historical, socio-economic and political discourses so deeply that it has become an empty signifier: while its enormous symbolic capital grows, it is more and more likely to be claimed or vanquished by very different subjects.

Therefore, the combination of two floating signifiers turns out to be a triggering perspective: not only with the aim of reading specific connections between human rights and queer politics, but also in order to understand global dynamics of politics and power.

A debate on queer rights thus opens space for an intersectional, anti-normative, critical perspective within human rights: a perspective that starts from sexuality and gender to encompass various issues. As Warner states:

Every person who comes to a queer self-understanding knows in one way or another that her stigmatization is connected with gender, the family, notions of individual freedom, the state, public speech, consumption and desire, nature and culture, maturation, reproductive politics, racial and national fantasy, class identity, truth and trust, censorship, intimate life and social display, terror and violence, health care, and deep cultural norms about the bearing of the body. (Warner, 1993: xii)

Therefore, queer politics are not only a matter of sexuality. Just as feminist theories opened an immeasurable field of production when they de-centred the issue of women in favour of more comprehensive analyses of social and power relations through gender (Sabsay, 2013), queer works as a lens through which it is possible to have a broader, deeper understanding of social and power relations: a way to analyse the *given* and frame the *chosen* (Warner, 1993).

Given this framework, we may include in the definition of *queer rights* claims and voices that specifically challenge understandings of sexuality, such as the debate on non-monogamous relationships (Klesse, 2014); families based on friendship, care or choice (Goldberg and Allen, 2013); sexualities and disabilities (McRuer, 2006); genderqueer/agender narratives (Halberstam, 2012). These are only a few examples of a varied and expanding body of knowledge related to queer perspectives.

For the present discussion, though, I will focus on *queer rights* particularly as a figuration, as a malleable concept, in order to explore its effective viability in political practice. I thus choose to begin from the imaginary potential of the concept, as exploring its contradictions may lead us to a better understanding of contradictions in reality. Given this premise, it appears evident that *queer rights* may constitute an oxymoron: the anti-normative, fluid character of queer epistemology seems to have no possibility of embracing the normative consistence of human rights. However,

it is precisely in this paradox that we shall find the most interesting insights for debate. In ancient Greek literature, a paradox is something that goes *against* (παρά) the *common opinion* (δόξα) and turns surprisingly truthful or useful in order to understand human condition. It is based on a potentially negative tension that turns out to be awkwardly positive, still without losing its contradictory elements: a paradox does not have a happy ending, but it does not result in an apocalypse. A paradox constitutes a powerful tool in analysing the core contradictions of the human rights project and critiquing the *doxa*, challenging hegemonic discourses.

The paradox of queer rights may be analysed through the lens of the inner tensions that emerge from different perspectives. In order to do so, the original meaning of the Latin expression *versus* represents a valid aid: it indeed describes the opposing reciprocal direction of two elements towards each other, a contraposition between two parts that find themselves in disagreement only in the action of encountering. In this sense, I will use the expression *versus* in order to explore three paradoxical aspects of queer rights.

## 2 Queer versus human

In her poem “Mi derecho a ser un monstruo”, the Argentinian transactivist and artist Susy Shock (2011: 23) states:

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo.  
Ni varón ni mujer.  
Ni XXY ni H2O.  
[...] Mi derecho a explorarme,  
a reinventarme.  
Hacer de mi mutar mi noble ejercicio.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “I claim my right to be a monster. / Neither man nor woman. / Neither XXY nor H2O. [...] My right to explore myself, / to reinvent myself. / To transform my variance into a noble practice”.

In the poem, Susy Shock claims her right to be abnormal and to be free to explore her identities outside normalcy: the right to be recognized in her *noble practice* of undoing categories, walking the wire of identity and mixing roles.

While proposing a clear discourse on rights, the poem also talks about the monstrosity of normativity, about the violence hidden in the process of labelling identities. Queer perspectives actually nurture a form of Otherness, which is freeze-dried in the origin of the word itself: *queer* results from a re-appropriation of an insult, a process of positive re-nomination and a will to transform oppression into liberation (Halberstam, 2011). It recalls and worships the history of oppression of all those subjects which in different times and places were denied humanity because of their *chosen* identity, labelled as beasts, animals, freaks, monsters or identified as what Gopinath defines “the impure, the inauthentic and the non-reproductive” (*apud* Eng *et al.*, 2005: 8).

As Butler (2009) notes, in order to access human rights, a previous recognition of *being human* within certain boundaries is needed. This same kind of humanity is thus exactly what is often denied to queer subjects. In queer politics, it is also a distinguishing feature claimed as a mark to be proud of. Through time, scholars such as Mario Mieli (1977), Michael Foucault (1976), Judith Halberstam (1995), together with artists and activists, have challenged the idea of humanity as a representation of a specific idea of normality.

Being human means being movable within a system of power, being recognized as a passive subject in a certain role: the recognition and subsequent allocation of humanity is guaranteed if no deviant lines are performed. As Butler states, “a subject emerges through a process of abjection, jettisoning those dimensions of oneself that fail to conform to the discrete figures yielded by the norm of the human subject” (2009: 141). The refusal of this process leads to being recognized as a spectre, a monster: a condition of

sub-humanity, part of a more complex allocation of power dynamics. Within the same logic, while drawing from a universal claim of equal humanity for all living people, the human rights normative discourse actually regulates which kind of humanity is to be allocated and which subjects are then worthy of being recognized as humans. When it comes to queer subjects, then, it is not only a matter of being allocated with a certain recognition of humanity (i.e., a certain protection through rights) but also an issue of what kind of humanity is required. This discourse is oriented to a natural conception of humanity, which sees it as an objective feature: so, whenever queer subjects focus on the disruption of normalcy, they actually perform against this same idea of humanity (Beger, 2004; Thoreson, 2011). Not surprisingly, images like “being against nature”, “acting like a monster” or “having sex like beasts” are deployed in political arenas by defenders of a natural, heteronormative conception of humanity toward those who do not follow conventional scripts.

A first paradoxical aspect is then rooted in the *human* part of *human rights*. Recognizing queer subjects as subjects of rights means recognizing their connection to practices which are entrenched in some kind of *other than human* scope: post-humanity, monstrosity, cyborgs (Haraway, 1991) or any other form of differentiation of the normative concept of what is a human being and what makes a life liveable are then a reaction, and a contraposition, to *that kind* of humanity featured in the human rights project. This evident contrast reveals humanity and its allocation as a questionable issue, which cannot be taken for granted nor expected to be significant everywhere and for everyone: the universal claim of “we are all humans” shows its cracks when confronted to those who deviate from standards.

### 3 Queer versus normal

A second paradox relates to an epistemological aspect: “human rights are about establishing particular normative boundaries; queer, if anything, is anti-normative” (Langlois, 2014: 3). Doubtlessly, the use of concepts and frameworks of human rights creates an inevitable connection to a normative aspect, even if critically posed: the tension for human rights “entails a veritable desire for the law” (De Genova, 2010: 117). Human rights were firstly conceived and defined within a heteronormative framework: a “heterosexual matrix” (Butler, 2000) in which the *established facts* were neo-liberal conceptions of privacy, marriage, gender, coupling, and natural family. Later, the concepts of *sexual orientation* and *gender identity* became normalized and flattened to a set of determined manifestations, fixed in a grid, an intelligible model of gender and heterosexual/homosexual binary division (Waites, 2009). In this backdrop, queer subjects do find themselves out of the picture — regardless of their will to be or not to be included in it.

A normalization process of this model develops together with the emergence of “particular epistemologies regarding sex, sexuality, and sexual subjectivity” (Thoreson, 2011: 16) that results from the inclusion of sexual rights in the global human rights project. With the aim to recognise and define subjects of protection, rules and definitions are created, ambiguities are erased in favour of clear identifications of who are the sexual subjects of rights. When sexual politics enter the world of human rights, a re-conceptualization of the whole institutional, legal and political framework that works to regulate and put rights into practice is needed. This also leads to the creation of “a normative standard, to which human beings are expected to identify with, assimilate to, support, engage with, or in the ‘marginal case’, react against” (Langlois, 2014).

The recognition of general sexual rights as human rights, thus/ therefore, is clearly “limited to those willing to define themselves

by these limited categories” (Kollman and Waites, 2009: 13). As a result, the framework is articulated in such a way that it limits certain claims in favour of others, expressed in a prescribed, fixed mode; also, it establishes how and who is able to access the status of “sexual Other” (Sabsay, 2013). When sexuality is reduced to a fixed set of modes, with no connection to other spheres of life or to the possibility of changing, blending, subverting these same modes, it becomes an ontological category. Furthermore: it also reproduces a model born in the Global North, culturally and historically connected to Western conceptions (Massad, 2007). The recognition of (relative) freedoms to specific fringes of the vast LGBT community has a price: subjects who do not conform to the model of the public lesbian, the monogamous gay, the FtM transsexual or the Western queer liberal, are silenced and forgotten. Again, queer experiences are left out of the picture and the Global North epistemological approach to sexuality is imposed as a universal model.

In search for a more inclusive concept, some have proposed using a broader definition of *sexual rights* instead of LGBT (Drucker, 2000; Altman, 2001; Saiz, 2004); others have advanced the possibility for transgender people or non-conforming queers to claim general *human rights* instead of specific rights connected to their identity (see Currah, Juang and Minter, 2006). These attempts actually seem inadequate in transforming the core process that produces the naturalized conception of sexual subjects: the basis of production of victims, subjects and bearers of rights needs to be contested and completely re-framed in order to create a significant change in the dominant discourse on human rights.

Queer subjects are then called to face a double challenge. On the one hand, the regulatory and normative apparatus of human rights, which universalises a specific epistemology of sexuality: a conception which states that “gay rights are human rights and human rights are gay rights” within a framework which excludes

some subjects from the political arena. On the other, the normalization trend of LGBT movements: while usurping the queer political agenda (Burke and Bernstein, 2014), they actively encourage the epistemology of mainstream human rights without questioning its founding principles. Queer subjects instead of being “on the right side of history” appear to be “on the wrong side of the empire” (Lind, 2014).

The normative/anti-normative paradox makes you wonder whether it is possible to contest the normative basis of human rights from queer perspectives without completely dismantling its foundations, in order to gain a deeper comprehension of the alignment between rights and recognition and to move from “being out of the picture” to being those “disturbing the nice picture” (Ahmed, 2006).

#### **4 Queer versus nation-state**

In a chapter in *American Homo: Community and Perversity*, Jeffrey Escoffier and Allan Bérubé photographed the emergence of a new generation of angry, critical and outrageous young people facing a great challenge: “to bring together people who have been made to feel perverse, queer, odd, outcast, different and deviant, and to affirm sameness by defining a common identity on the fringes” (1998: 203). This *different sameness* or *similar difference* was contained in the paradoxical expression of *queer nation*. They fought for a political promise: to queer nations from within, to dismantle sexual orientation and gender identity as a matter of the state and to contest politics of assimilation that did not question the heterocentric framework they were based on. What happened was actually quite the contrary: instead of queering the nation, nation-states seized specific queer issues and absorbed them into nationalist narratives (Sabsay, 2012). From *queer nation*, thus, two fronts controversially opened, particularly in the last decade. First, as nation-states hold a major power in the definition of citizenship

and in promoting assimilationist solutions to sexual subjects, queer politics are supposed to be *versus* nation. Secondly, the tension with the nation-state has brought about a tension *versus* LGBT rights when deployed as part of nationalist narratives, what Puar (2007) calls *homonationalism*.

Nation-states and their sovereignty are indeed one of the normative sites in which human rights are put into practice: in a neo-liberal context, they are the operative arm of global politics, where declarations take place, conventions become normative and laws set the standards of humanity.

So, if nation-states offer the practical framework for normative processes contained in the epistemological paradox of 'queer *versus* normal', they also function as a comfort zone that embraces, at least some, LGBT claims. Through a process of assimilation, "gay and lesbian rights are reconstituted as a type of reactionary (identity) politics of national and global consequences" (Eng *et al.*, 2005: 4).

As Wendy Brown underlines, human rights are deployed as a result of a discursive power construction, so they "almost always serve as a mitigation — but not a resolution — of subordinating powers" (2000: 231). In a global context, LGBT rights or a particular understanding of sexual rights are conceived as universal, natural and objective; in national contexts, they become particular, normative and exclusive. As a consequence, the aim to protect the *injured sexual Other* results from internal processes of political, historical, social factors, and specific sexual epistemologies are deployed as forms of control over bodies. Furthermore: in Western countries, where there has effectively been a major recognition of LGBT rights within national contexts, the so-called advancement in LGBT rights has been transformed into a modernity marker. This argument is used as a new form of Orientalism, in which modern countries celebrate sexual diversity within a self-narrative of freedom and claim the need to protect themselves and their citizens against the brutal countries that do not treat their women and

their homosexuals (Rao, 2014) well: the level of protection toward certain LGBT rights comes to define the capacity of nations to be aligned on the common progressive path toward ever-expanding freedom. Paradoxically, then, discourses on sexual citizenship become functional to liberal binary oppositions between we/they, modernity/underdevelopment, freedom/oppression.

Therefore, the inclusion of LGBT rights within the human rights system produced a distortion which resulted in strengthened national control over bodies and identities: encouraged by the promise of recognition, visibility and inclusion, many LGBT movements and organizations have happily crossed the comforting gate of national laws; in doing so, they actually sustained assimilationist national projects and ended up creating a form of *queer liberalism* (Eng *et al.*, 2005).

However, it appears misleading to consider the relationship between queer politics and nation-state just a matter of sexual rights: homonationalism, queer liberalism and assimilationist LGBT politics represent “a return of the colonial, or a return of the colonized” (Santos, 2007: 6), which affects queer subjects, *in primis*, but also citizens of the Global North and Global South.

Given these premises, it is definitely hard to see possibilities of debate on queer rights without a debate on the strict connection between the global human rights system and the sovereignty of nation-states. Queer claims function as a litmus paper demonstrating the contradictions between the alleged universality of human rights and the politics of inequalities, oppression and exclusion conveyed in the name of freedom. The concept of queer rights is meant to largely exceed the nation-state framework. This constitutes a political paradox: if rights are understood as means for the nation-states to engage into new practises of control and regulation of bodies and existences, there is much evidence that even *queer* and *rights* are words that produce an epistemological and political displacement, disorientation, puzzlement. It is exactly

in this destabilizing effect that we can find the fruitful power of the paradox. Bearing in mind they “might involve disorientation, without legislating disorientation as a politics” (Ahmed, 2006: 158), queer politics may today represent a radical counter-hegemonic perspective on human rights.

## 5 Dancing on paradox

The concept of *queer rights* has been discussed through its paradoxes, which then originates other contradictions and gives rise to historical, political and epistemological questions. Undoubtedly, then, it is not a sterile figuration: contradictory and awkward as it may seem, it actually makes room for further debate.

One of the issues that remain open for future development is the actual political viability of queer rights within a human rights framework: the paradoxes examined seem to suggest this viability as impossible. In this sense, the concept may represent a failure. But, if queer is also an art of failure — a joyful one (Halberstam, 2011) — then a debate on queer rights completely fulfils the expectation of revealing the unintelligible and incompatible while not defining rigid categories to seize it. It is then in the fractures, in the controversial interstices, in the shadowed corners of the debate that the most useful traces for a queer political path may be found.

Firstly, queer rights as a figuration function as trigger points that reveal the contradictions and inequalities embedded in the neoliberal understanding of human rights, showing how (neo)colonialism, nationalism, capitalism, patriarchy, homophobia work in a shared chain of creation of power inequalities. In this regards, to question the human rights system from a queer perspective means to take a counter-hegemonic positioning: a possible answer to the quest for concepts and instruments able to fight the abyssal lines without reproducing them (Santos, 2007).

Secondly, a debate on queer rights acquires more significance when it reaches a cross-disciplinary perspective: that is, queer rights should not be an issue only for queer scholars, nor, of course, should queer rights be seen as the only contribution from queer scholars on a critical approach to human rights. Both Weber (2014) and Langlois (2014), for example, question the apparent absence of queer theories in International Relations studies; as does Lind (2014), denouncing the heterosexual structure which still relegates queer approaches to an untrustworthy voice, as sexual politics had nothing to do with international politics. On the contrary, queer rights represent a fruitful paradox that may serve the purpose of expanding, deepening and exploring issues on human rights and, in general, the connections between transnational, national and local politics, politics of borders and intimacies.

Third, a queer approach to human rights may create connections to an intersectional understanding of social structures, where the focal issues are not single individual bearers of individual rights, but subjects that position themselves within a network of different rights at the same time and that change their positions according to the different power connected to those roles. Recent developments in queer studies presented interesting contributions about intersectionality as an epistemological standpoint (Eng *et al.*, 2005; Ahmed, 2006). In human rights discourse, it is often hard to grasp an intersectional view, basically because “it is rare to find the injuries of racism, sexism, homophobia, and poverty harboured in the same corners of the law” (W. Brown, 2000: 236). An intersectional perspective on queer rights may open interesting fields of research on what may be called *intersectional rights* or *rights of intersectional subjects*: the capability to understand subjects as bearers of multiple positionings and rights according to their own specificities (M. Brown, 2012).

Clearly enough, the debate I have presented so far may never result in a formulation of a set of queer rights like the right to

marriage, which has become a defined vessel for LGBT mainstream movements. On the contrary, queer rights have great potential as long as they serve the purpose of giving evidence to the forms of exclusion within the global human rights system. As a transitory tool, they are useful in order to understand the contemporary connections at a local, national and global level. As the terms *queer*, *human* and *rights* are to be deeply discussed and dismantled in their bias, their main advantage could be exactly their friability. In this sense, it is particularly pertinent/important/ to observe the work of activists and movements that have engaged in the challenge of queer politics starting from a local level and bringing it into transnational networks of collective, intersectional re-definition of spaces and issues on queer politics. These movements deal with queer claims both on a local and on a transnational level, proposing queer politics that engage with rights without reifying them. In this perspective, they represent examples of a possible connection between a theoretical debate on queer rights and a political practice emerging from it.

In conclusion, the paradoxical nature of queer rights urges us to dance on a floor which is constantly disrupted, but we need to recognize that the ruins left after the disruption do actually leave space for unexpected insights into the fractures as they never cease their action of moving toward each other in order to reinforce their oppositional tension. The acknowledgement that *human* and *rights* are as questionable as *queer*' creates a great potential. A queer perspective on human rights should indeed start to engage with the floating character of concepts that constitute reality: ultimately, to transform *human* variance into a noble practice.

## REFERENCES

- Ahmed, Sara (2006), *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822388074>
- Altman, Dennis (2001), *Global sex*. Chicago: University of Chicago Press. Doi:
- Balibar, Étienne (2002), *Politics and the other scene*. London: Verso.
- Beger, Nicole J. (2004), *Tensions in the struggle for sexual minority rights in Europe: que(e)rying political practices*. Manchester: Manchester University Press.
- Brown, Michael (2012), “Gender and sexuality I: Intersectional anxieties”, *Progress in Human Geography*, 36(4), 541–550. Doi: <https://doi.org/10.1177/0309132511420973>
- Brown, Wendy (2000), “Suffering Rights as Paradoxes”, *Constellations*, 7(2), 208–229. Doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00183>
- Burke, Mary C.; Bernstein, Mary (2014), “How the Right Usurped the Queer Agenda: Frame Co-optation in Political Discourse”, *Sociological Forum*, 29(4), 830–850. Doi: <https://doi.org/10.1111/socf.12122>
- Butler, Judith (2000), *Antigone’s claim: Kinship between life and death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2009), *Frames of war: when is life grievable?* London: Verso.
- Currah, Paisley, Juang, Richard M.; Minter, Shannon (2006), *Transgender rights*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- De Genova, Nicholas (2010), “The queer politics of migration: Reflections on ‘illegality’ and ‘incurability’”, *Studies in Social Justice*, 4(2), 101–126. Doi: <https://doi.org/10.26522/ssj.v4i2.997>

Douzinas, Costas (2007), "The Many Faces of Humanitarianism", *Parrhesia Journal*, 2, 1–28.

Drucker, Peter (2000), *Different rainbows*. London: Gay Men's Press.

Duggan, Lisa (2003), *The Twilight of Equality? The Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.

Eng, David L.; Halberstam, Judith; Esteban Muñoz, José (2005), "What's queer about queer studies now?" *Social Text*, 23(3–4, 84–85). Available at [http://socialtext.dukejournals.org/content/23/3-4\\_84-85.toc](http://socialtext.dukejournals.org/content/23/3-4_84-85.toc)

Escoffier, Jeffrey; Allan Berubè (1998), *American homo community and perversity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

Goldberg, Abbie E.; Allen, Katherine R. (2013), *LGBT-parent families: innovations in research and implications for practice*. New York: Springer. Doi: <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-4556-2>

Halberstam, Judith (1995), *Skin shows: gothic horror and the technology of monsters*. Durham, NC: Duke University Press.

Halberstam, Judith (2011), *The queer art of failure*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822394358>

Halberstam, Judith (2012), *Gaga feminism: sex, gender, and the end of normal*. Boston: Beacon Press.

Haraway, Donna Jeanne (1991), *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.

Klesse Christian (2014), "Polyamory: Intimate practice, identity or sexual orientation?" *Sexualities*, 17(1–2), 81–99.

- Kollman, Kelly; Waites, Matthew (2009), “The global politics of lesbian, gay, bisexual and transgender human rights: an introduction”, *Contemporary Politics*, 15(1), 1–17. Doi: <https://doi.org/10.1080/13569770802674188>
- Langlois, Anthony J. (2014), “Tracing the threads: queer IR and Human Rights”, Accessed on 16.12.2015, at <http://www.e-ir.info/2014/10/26/tracing-the-threads-queer-ir-and-human-rights/>
- Lind, Amy (2014), “‘Out’ in International Relations: Why Queer Visibility Matters”, *International Studies Review*, 16(4), 601–604. Doi: <https://doi.org/10.1111/misr.12184>
- Massad, Joseph Andoni (2007), *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- McRuer, Robert (2006), *Crip theory cultural signs of queerness and disability*. New York: New York University Press.
- Mieli, Mario (1977), *Elementi di critica omosessuale*. Torino: G. Einaudi.
- Petchesky, Rosalind P. (2009), “The Language of ‘Sexual Minorities’ and the Politics of Identity: A Position Paper”, *Reproductive Health Matters*, 17(33), 105–110. Doi: [https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(09\)33431-X](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(09)33431-X)
- Puar, Jasbir K. (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822390442>
- Rao, Rahul (2014), “Queer Questions”, *International Feminist Journal of Politics*, 16(2), 199–217. Doi: <https://doi.org/10.1080/14616742.2014.901817>
- Sabsay, Leticia (2012), “The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernisation of Sexuality”, *Citizenship Studies*, 16(5–6), 605–623. Doi: <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.698484>

Sabsay, Leticia (2013), “Queering the Politics of Global Sexual Rights?” *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 13(1), 80–90. Doi: <https://doi.org/10.1111/sena.12019>

Saiz, Ignacio (2004), “Bracketing Sexuality: Human Rights and Sexual Orientation: A Decade of Development and Denial at the UN”, *Health and Human Rights*, 7(2), 48–80. Doi: <https://doi.org/10.2307/4065348>

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), 45–89. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40241677>

Shock, Susy (2011), *Poemario Trans Pirado*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.

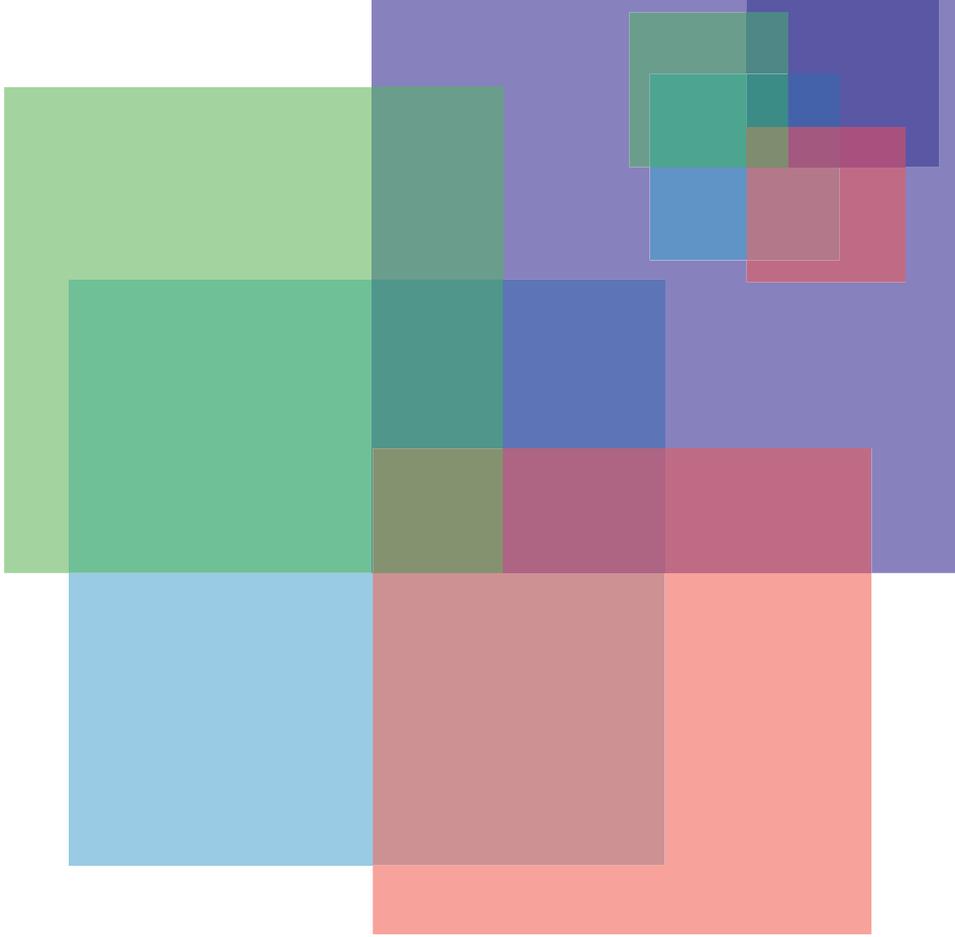
Thoreson, Ryan Richard (2011), “The Queer Paradox of LGBTI Human Rights”, *Inter Alia, a Journal of Queer Studies*, 6, 1–27.

Waites, Matthew (2009), “Critique of ‘sexual Orientation’ and ‘gender Identity’ in Human Rights Discourse: Global Queer Politics beyond the Yogyakarta Principles”, *Contemporary Politics*, 15(1), 137–156. Doi: <https://doi.org/10.1080/13569770802709604>

Warner, Michael (1993), *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Weber, Cynthia (2014), “Why Is There No Queer International Theory?” *European Journal of International Relations*, 21(1), 27–51. Doi: <https://doi.org/10.1177/1354066114524236>

Wilkinson, Cai; Langlois, Anthony J. (2014), “Special Issue: Not Such an International Human Rights Norm? Local Resistance to Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Rights — Preliminary Comments”, *Journal of Human Rights*, 13(3), 249–255. Doi: <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.931218>



## CHAPTER 7

# Ruling human dignity: on the (de)construction and legitimacy of neoliberal rationality

*Mónica Soares\**

*The normative reign of homo oeconomicus in every sphere means that there are no motivations, drives, or aspirations apart from economic ones, that there is nothing to be human apart from 'mere life'. Neoliberalism is the rationality through which capitalism finally swallows humanity — not only with its machinery of compulsory commodification and profit-driven expansion, but by its form of valuation.*

Wendy Brown (2015)

## Introduction

Neoliberalism has been discussed by several authors from different yet related perspectives, ranging from understandings intended to debate the history of neoliberal political theories, philosophies and ideological foundations (Harvey, 2005; Howard and King, 2008), the economic policies and financial engineering practices (Mirowski, 2013; Zabkowicz and Czech, 2015), and also the social implications (Wacquant, 2001; 2009) which can be covered by the neoliberal umbrella. Since it is an omnibus and underground word often deployed in a pejorative sense, naming neoliberalism does not make it a more consistent, clear-cut and well-articulated ground of analysis. In fact, its specific existence is arguable since some authors reject the term or

---

\* Centre for Social Studies (CES), University of Coimbra; Centre for Studies in Human Development (CEDH), Catholic University of Portugal.

prefer to do not define it (Chossudovsky, 2003; Satz, 2010; Wolin, 2008) even if engaging in similar contestations developed by *self-identified* neoliberal critics. On the one hand, the above perspectives tend to translate different contributions that are focusing and discussing different *smithereens* of what we may call neoliberal rationality.<sup>1</sup> Throughout this chapter, these approaches will be used to portray and provide a more comprehensive analysis of neoliberalism's foundations.

On the other hand, this unclear and uneven nature is the hallmark of neoliberal rationality, a distinctive feature which can to some extent explain the difficulty of defining and materialising it. As I discuss later, this invisible and volatile character is one of the powerful key elements of this rationality, granting the power needed to create and universalise a model of normative reasoning or discursivity (cf. Brown, 2006; 2015; Foucault, 2008) constantly and eclectically redrafted in context-specific ways (Anderson, 2015; Brenner, Peck and Theodore, 2010; Peck, 2010; Ong, 2006; 2007).<sup>2</sup> In other words, the policies, practices, ideologies and effects ascribed

---

<sup>1</sup> In this chapter, the notion of neoliberalism is often replaced by *neoliberal rationality* because it captures neoliberal's focus as a cognitive scheme (i.e., a mode of reason) or, following a phenomenological approach, as a narrative grid. It is beyond the scope of this chapter to provide an avenue to discuss the differences between these particular approaches and metaphors, used in manifold (although fragmented) contributions which see neoliberalism as a rationality and/or as a frame (for a more detailed discussion see Anderson, 2015). Even so, the distinctive character of the approaches relying on metaphors of 'reasoning' and 'discursivity' must be acknowledged because they translate two irreducible and different epistemological ways of understanding subjectivity and living experience. In general terms, reasoning is typically connected with terms such as 'cognitive processes', 'schemes of thought' and other information-process metaphors. Discursivity is more deeply associated with terms such as meaning structures, discourses, and signifying-subjectifying, and similar constructivist metaphors. Unless driven by the previous contributions of specific authors, this work will favour a discursivity based-approach, as the concept of 'phenomenological roaming' exemplifies.

<sup>2</sup> Note that even rationality can undergo changes over time, like the transition from a productive to an increasingly financialised economy shows (Brown, 2015). Also, other authors have recently highlighted the impure, incomplete and hybrid nature of neoliberalism by advancing conceptualisations such as *neoliberalism as a mobile technology* (cf. Ong, 2006; 2007), *cohabitation* (Clarke, 2008) or *neoliberalisation* (cf. Brenner, Peck and Theodore, 2010; Harvey, 2005; Peck, 2010). For different reasons, I will clarify and return to these conceptions later in this chapter.

to neoliberalism can be multiple — they can even contradict the original and conventional political philosophies attached to it — because they assume different formats depending on the context they are developed in. At the same time, what they have in common is that they obey a market paradigm able to create and to reinforce specific subjectivities and regimes of truth ascertaining what can be spoken and intelligible. Aspiring currently to be a revolutionary, omnipresent and dominant international regime of truth, neoliberal rationality faces the challenge of prompting a governable market rationality within never-ending worlds.

Following these ideas, my argument in this chapter is that neoliberal rationality is modifying and ruling (at least, from a global north perspective) the contemporary views of human dignity by underlining and gradually disseminating a subtle market-mimicking framework for coping with human suffering and social problems. Within this framework, rights serve to provide the minimum standards needed to enter market places. Likewise, human rights can also be developed as *businesses* and caring for others is a corporate social responsibility thanks to increased market value. But this framework goes further than institutional practices; it is founded on and echoed in different micro-discourses of everyday life as people regularly tend to accept and accommodate a specific conception of a dignified human being as they live in accordance to these institutions, ideologies and systems of power spearheading neoliberal rationality. At the end of this work, I briefly emphasise the importance of liberation psychology as a framework to deconstruct neoliberal rationality.

## **1 Neoliberalisms and histories to tell: An economic medicine? An unexpected and drifted journey?**

Historically, neoliberalism is not a mere rediscovery of classical liberal philosophies and economics, generally characterised

by individualism, the naturalisation of the markets, voluntary contracting, minimal government and rule of law (Howard and King, 2008). It is generally rooted from the mid-1970s onwards in countries like United States, the United Kingdom and Chile after an enduring stage of contention in processes like marketization and commodification through various global and national regulatory arrangements (e.g., the Bretton Woods system, welfare systems) (Brenner, Peck and Theodore, 2010; Harvey, 2005). But a closer look at the neoliberal thinking shows that it has been a major global north project since the 1920s:

Identifiable (and even explicitly self-identifying) forms of neoliberal thinking have existed on both sides of the Atlantic at least since the 1920s, with ordoliberalism in Germany, the reconstruction of Austrian economics, and the first 'Chicago School' around Henry Simons [...] These contrarian moves, it must be remembered, occurred against the backdrop of an almost implacably hostile ideological terrain [...] its journey from the margins to the mainstream was not guided by some secret formula or determinant blueprint; its zigzagging course was improvised and more often than not enabled by crisis. Perplexingly, its success as an ideological project reflects its deeply contractor nature, as a combination of dogmatism and adaptability, strategic intent and opportunistic exploitation, principles and hypocrisy. (Peck, 2010: 10)

An expansionist project was not at first targeted by neoliberal proponents; in fact, it was an embryonic and *counterhegemonic project* living at the margins. But neoliberalism has opportunistically escalated worldwide by emerging in diverse geopolitical and geo-economic conditions as a reaction to different failures and problems (Brenner, Peck and Theodore, 2010), usually fostered through external policies regulated by the International Monetary Fund (IMF) and the World Bank (WB) (Chossudovsky, 2003). Because it has progressively become a hegemonic and market-disciplinary

economic rule, neoliberalism has cemented an apparent interconnected world economy full of promises but also of dissonances, inconsistencies and betrayals.

In political economy, neoliberalism tends to be distinguished by proclaiming markets<sup>3</sup> efficiency wherein market-driven solutions are safeguarding individual freedoms (Harvey, 2005). Everything can be virtually marketable or commodified. Even when recognising possible market failures, proponents of neoliberalism tend to see these as collateral damage (Satz, 2010) or as governable flaws (Peck, 2010). In contrast to classic liberal theories, neoliberalism does not perceive markets and competition as naturalised or granted realms. In fact, neoliberalism tends to be misunderstood as a deregulation-seeking model; rather, it is about a self-contradictory form of regulation-in-denial (Peck, 2010). In order to be operative, markets need to be defined and constrained by regulatory forces like states and the rule of law. Rather than restraining or removing markets' power, national and international, legal and non-legal, public and private regulations serve to preserve and to reinforce it. Rights provisions and procedures, banking and taxation systems are mobilised for different purposes such as jurisdiction, resolution of conflicts or organisation of collective goods like education and justice (Satz, 2010).

Neoliberalism is, then, targeting economics, states and the rule of law alike. Deflected from any kind of democratic commitments, state sovereignty is repeatedly endangered by neoliberal rationality and its economisation code (Brown, 2015). This narrowing process towards the state's regulatory and democratic expectations relies more on soft power than on hard power (Brown, 2015). This means that market-driven policies and practices are not market-imposing

---

<sup>3</sup> Supported by different social institutions, markets can be defined as the social relations and transactions of certain goods, products or assets. Markets should be differentiated from the market economy. The latter is an abstraction referring to the links and coordination among different markets in time and space (Satz, 2010).

but rather market-disciplinary. Gradual, tactical and insidious recalibrations are vital to develop commodified forms of social life (Peck, 2010).

In this scenario, neoliberalism is entrenched within an international and globalised mission of market-disciplinary policies and practices. Inter-jurisdictional policy transfer and transnational rule-regimes are crucial to the ongoing journey of neoliberal rationality (Brenner, Peck and Theodore, 2010). Economists like Michel Chossudovsky (2003) show how international macroeconomic restructuring — rooted in the core of the neoliberal project — is a form of *economic medicine* engaging routinely in the depreciation of local economies, the usurpation of local resources through privatisation, the escalation of national taxations, the opening up of international fares, and other actions. These external policies are thus underlined as doctrines, pure top-down, strict practices led by the IMF and the WB worldwide. Exercised in the name of structural adjustment, local development, humanitarianism and poverty reduction, debt management and austerity measures are the double-bind of this expansion.

But this strict view of the internationalisation of a world economy is not consensual among neoliberal critics. Some authors (Brenner, Peck and Theodore, 2010; Peck, 2010) focused on *neoliberalisation* as a more appropriate and encompassing conceptualisation. Rather than imagining some prototypical form of neoliberalism, vernacularisation emerges as a grid of analysis, stressing its variegated character (i.e., it produces geo-institutional differences across places, territories and scales) and path-dependent character (i.e., it will inexorably collide with diverse regulatory landscapes, yet they are going to be assimilated in heterogeneous ways). To some extent, both perspectives reflect the evolution, the re-shaping and the paradoxes associated with the expansion and enunciation of the *neoliberalisms*. Firstly, Chossudovsky's work seems to be more aligned with the initial experiments during the neoliberal

dawning in the end of the last century. His work clearly set out to take a broader picture of the emerging project that still did not appear to be everywhere. But a growing academic interest in neoliberalism made it even more invisible. The vernacularised-concept of neoliberalisation is developed within this context when neoliberalism has already been documented and is considered to be in expansion. The *economic medicine* was targeted, but it has come to be unpredictable, volatile and imprecise. In this regard, neoliberalisation tries to make sense of the various practices and implications related to the market-disciplinary roaming in order to geographically undertake neoliberalism as a traveller, a dynamic and invisible compound.

Broadly speaking, some additional practices and implications are: an ever-growing corporate influence on governments, the increase of discrepancies between different countries around the world; the elimination of *dependency cultures* through the reform of taxation systems and introduction of social policies oriented to protect people in more vulnerable situations; the intensification of social inequality; cyclical financial meltdowns; the tremendous environmental impact; the commodification of every human need, and, finally, the financialisation of everyday life (Chossudovsky, 2003; Brown, 2015; Howard and King, 2008; Klein, 2015).

However, a different outlook on neoliberalism's multiple offshoots and fluctuating meanings counted up so far suggests that, although it functions as their cradle, neoliberalism goes far beyond economics, finances, ideologies and politics. Borrowing the ideas of Michel Foucault (2008), Aihwa Ong (2006, 2007), Cornelissen (2015) and Wendy Brown (2006, 2015), I see neoliberalism first and foremost as an order of normative reason, one that is a rationality comprising a different scheme of valuation which creates new specific subjectivities and regimes of truth. This perspective entails comprehending neoliberalism as a biopolitical, discursive and migratory technology of governance.

## 2 The Neoliberal Order of Normative Reason: How did we come to be *homo oeconomicus*?

The commonplace of neoliberalism as being everywhere can be described through a colonial rationality, a dominant and still-emerging paradigm travelling not only on geographical scales but also in mind-sets or narratives. By portraying neoliberalism as rationality working as a distinct paradigm or a grid of intelligibility I am not rejecting the historical, ideological, theoretical and practical considerations embodying neoliberalism. Instead, I am stressing the scattered schemes of reason (using a cognitive metaphor) or grids of discourse (using a narrative metaphor) guided by economic values and metrics (cf. Brown, 2015; Foucault, 2008). These are binding the creation of subjectivities and regimes of truth within our everyday contemporary discourses. As Wendy Brown (2015: 30) points out, neoliberalism as a rationality accounts for its ascendant character that “takes shape as a governing rationality extending a specific formulation of economic values, practices and metrics to every dimension of human life”. Neoliberal rationality thus features a high permeability in order to turn “human beings exhaustedly as market actors, always, only, and everywhere as ‘homo oeconomicus’” (Brown, 2015: 31).

The translation of neoliberal rationality into mind-sets or narratives should not be seen as a rigid and imposed process. The creation of subjectivities goes with a dynamic and complex process of negotiation (Moane, 2003): individuals are not self-defined, expected to be passive recipients either of power’s instituted realities or of oppression. Individuality is created in a pluralistic and heteroglossic space where competing knowledge and other social forces are ever-present. Within this imaginary space, not every scheme of thought or narrative matrix has the same power to reify subjectivity and determine what counts as reality. To a large extent, *homo oeconomicus* — as a distinctive subjectivity and as a

by-product of neoliberal rationality — is turning out to be hegemonic through a semantic ability to cohabit by displacing, subordinating and accommodating principles of justice, cultures, citizenship and other imaginaries (Brown, 2015; Clarke, 2008). *Homo oeconomicus* refers then to the ascendant and preliminary character of a rational and measurable creation of the human being extended and strengthened into previously isolated realms of life (Brenner, Peck and Theodore, 2010; Boltanski and Chiapello, 2005; Peck, 2010). In order to study or to work everyone has to be *homo oeconomicus* since neoliberal rationality is ingrained in settings like education and workplaces and, more recently, seeded in everyday life:

[neoliberal rationality] is more often enacted through specific techniques of governance, through best practices and legal tweaks [...] [it] governs as [a] sophisticated common sense, a reality principle remaking institutions and human beings everywhere it settles, nestles, and gains affirmation [...] [it] is more termite-like than lion-like... its mode of reason boring in capillary fashion into the trunks and branches of workplaces, schools, public agencies, social and political discourse, and above all, the subject. (Brown, 2015: 35–36)

Nowadays other features of neoliberal rationality should be acknowledged, in particular its universalised (rather than universal) nature and human capital focus (Brown, 2015). The first concerns the non-homogenous, non-imposing and disguised translations of neoliberal rationality across the globe, coalescing its geographical (global/local scales) and phenomenological roaming (audiences and subjects). This observation is important to avoid a totalising and rigid account on how neoliberal rationality is translated and phenomenologically absorbed in different times and spaces (Anderson, 2015). Hence it is compatible with the analysis fostered by conceptualizations like neoliberalisation (Brenner, Peck and Theodore, 2010; Peck, 2010) or neoliberalism as a mobile technology (Ong, 2006, 2007).

Inflected in a Foucauldian and vernacularised-conception of planetary regulation, this latter notion posits the dynamic set of migratory logics of government (Neoliberalism *with a big N*) responsive to contingencies, grammars and strategic entanglements (neoliberalism *with a little n*). Neoliberalism (*with a big N*) is a hegemonic conception of governing which paradoxically needs to be translated (neoliberalism *with a little n*). As Clarke (2008) posits, neoliberalism's most remarkable achievement lies in a double dynamic of translation: different repertoires are decoded in the light of neoliberal rationality and then reassembled for audiences and subjects.

This is also the point made by Ben Anderson (2015), with, however a particular interest in *neoliberalism affects* as mediators in this process of translation. In his view, neoliberalism represents an ongoing and unfinished interplay of *feelings of existence* in which "particular neoliberalisms emerge as logics actualized in diverse forms of 'neoliberal reason' [...] reordering government and/or life through market (in the form of competition) via styles of thinking-feeling" (Anderson, 2015: 7). Anderson believes this complex process of affective translation represents a balance between affective atmospheres (i.e., energising the neoliberal reason as it travels and changes) and is accompanied by structures of feeling, these being particularly and puzzlingly translated into concrete policies and projects.

Second, human capital emphasises that neoliberal rationality is not just about wealth generation. *Homo oeconomicus* is not only a figure of production and exchange, it is also a project in itself, a portfolio of value and credit rating (Brown, 2015). Put simply, neoliberal expansionism turned human beings into complete living and breathing assets measured by competitive market value. Self-governable assets in a Foucauldian sense: it is not just what we make and how we are developed in accordance with an economic code, rather that our own sense of being human is always

(and possibly) exposed to self-evaluation and self-regulation in any time and space. Every subject becomes “an entrepreneur, an entrepreneur of himself” (Foucault, 2008: 226).

But in the end, is *homo oeconomicus* no longer about profit-expansion, speculative markets and capital accumulation? It is, certainly, but many failures have been proven in different parts of the world and it has been resisted by other repertoires, even though these have been later disregarded, co-opted or accommodated. Neoliberal rationality is always on the move, ready for experimenting and still searching for a suitable place so that it can be everywhere. In this regard, *homo oeconomicus* is as yet the most successful place. Too big to capture, a depoliticised and chameleonic structure of (self)-governmentality, a heteroglossic wordplay that bends the biopolitics of power that helped to create it. To sum up, neoliberalism can be understood as an enmeshment of two major stories. A history of emergence related to birth, representing an exit from the margins and the initial experiments, and an enunciation history embedded in expansionistic market-disciplinary scales and market-mimicking languages and consciousness.

### **3 The Neoliberal Rule over Human Dignity: What *homo oeconomicus* is worthy of?**

The creation of new subjectivities and regimes of truth brings resonance to the discourses about human dignity. Yet there is a sinuous and poorly-articulated connection between neoliberal rationality — as previously defined — and human dignity, depending on neoliberalism’s interconnection with different meanings of human dignity. Indeed the ensuing analysis is a general critical exercise about the smithereens of neoliberal rationality which are narrowing and walling in our contemporary conceptions of human dignity, but without problematising human dignity’s meanings themselves. In fact, human dignity is an unfixed concept subject to multiple

temporal and spatial circumstances, as well as to different historical, cultural or political-economic forces. Even so, some ontological and outlining features can be pointed out such as the autonomy (i.e., self-determination), the intrinsic value (i.e., human beings as having worth by virtue of existing) and the social value of the human person (i.e., the shared ideals about a *good life*) (cf. McCrudden, 2008; Barroso, 2010). Thus, human dignity is here taken as a broad category comprising the ways in which a *good existence* or a *good life* will be constructed. The ultimate organizing question is: what is *homo oeconomicus* worthy of? The possible answers are mainly absorbed by a global north perspective and they are pointing to institutional (human rights included) and to everyday discourses.

In a more pragmatic perspective, the neoliberal rule over human dignity initially acknowledges the severe impact of markets, corporate capital and financial risk activities on human dignity. Framed in a human rights discourse, in recent years several reports (Caliari *et al.*, 2010; Roca and Manta, 2010; Way and Shire, 2009) have converged to the point that financial meltdowns, corporate capital investment and speculative finances are assaulting human rights, especially socioeconomic ones. This process can be grasped in the collusion between corporate investment and business ventures that damages the rights of communities, local workers and individuals (and groups).

A second type of link between finances and human rights arises when we acknowledge how current financial instruments and principles are changing macroeconomic dynamics. Several countries have become more and more dependent on bond investors to carry out social programmes and public services. For instance, the *roll-over risk*, which is the risk that bond investors will refuse to keep buying public debt, holds states to ransom, diverting more of a nation's resources to repay bonds than to use on social expenditure (Dowell-Jones and Kinley, 2011). Remarkably, these criticisms provide visibility to the link between markets and different

social problems, and to the limitations of individualistic and traditional human rights approaches to dealing with socioeconomic entitlements.

However, to fully capture the nature of neoliberal rationality and discuss its rule over human dignity we have to go further. The neoliberal rule over human dignity is also about the creation of phenomenological grids, a bending game of words wherein a market model expansionism arises to deal with social problems and human suffering. Subsequently, it is found in the languages which institutions use to face the problems created by the market rule but without breaking with the neoliberal mode of reason. Languages such as *corporate social responsibility*, *social entrepreneurship* and *human rights businesses* are then vulgarised and uncritically established. Firstly — as I also explore in this chapter with several examples — these languages are often translated into interconnected individual (i.e., personal justifications for self-involvement) and general ideological justifications (i.e., justifications about the common good) for oppressive economic structures (Boltanski and Chiapello, 2005).

Secondly, these languages also meet each other in concrete roamings of neoliberal rationality. Let's take the above-mentioned ideas: *human rights*, *social entrepreneurship* and *corporate social responsibility*. One derived concept of corporate social responsibility is (corporate) social risk. Usually evoked by corporations and other powerful economic actors (e.g., World Bank) this concept serves to endorse the role of corporations in so-called social risk management, that it is the corporations' mission to intervene in an *individualised social risk* by providing minimum guarantees to the most vulnerable subjects (Acselrad and Pinto, 2009). Nonetheless, this idea enhances the ideal of neoliberal subject as a social entrepreneur for himself. As Acselrad and Pinto (2009) discuss later in their paper, social risk management seeks to stimulate in those same individuals the acceptance and self-management of social

risks by adopting a *social entrepreneurship* conduct as the way to deal with individualised social problems. What these languages seem to foster at once is precisely a way for corporations to deal with the unwelcome effects of social problems on their own success and profit-driven interests. The public legitimacy and common-sense backdrop of this process is frequently given by means of an appealing *human rights* discursivity: social risk management embodies corporations' concerns with a compensatory politics for the more fragile individuals and communities.

But corporations, states and institutions and so forth are not safeguarding civic, social or economic entitlements like the social contract or the welfare theorists have designed them. For example, Brown (2015) argues that under neoliberal rationality no minimal guarantee of security, protection or survival can be taken for granted. *Homo oeconomicus* holds no established security; he has to manage his own hazardous existence differently from the old archetypes of social security. Notwithstanding minimal guarantees, language plays an important role in the construction of neoliberal rationality for human dignity. It appears as a sanitized language conforming to market rules and fostering an illusion of equality that paradoxically fortifies and normalises inequality. For instance, looking at the work of L  ic Wacquant (1999, 2001, 2009), this minimal rationality seems to be present in the continuous dismantling of the welfare-state in countries of the global north.

Taking the specific case of the United States of America, Wacquant shows that what remains of the welfare-state can be characterised as a *charitable state*. In other words, the social programmes aimed at helping vulnerable people have proved to be inadequate and fragmented after the establishment of neoliberal governmentality. The aim is not to reinforce social bonds or to fight social inequality. These social programmes are just mitigating blatant poverty, making it less visible to public view and demonstrating

the moral compassion society feels for those of its members with less market value, albeit knowing that they deserve this position.

Social insecurity measured by market value is no longer just about the ones pushed to the bottom of the social and economic hierarchies in a classicist sense. As Cornelissen (2015: 16) points out, neoliberal rationality could perhaps turn every human being into an entrepreneur that can be alienated from the structural problems affecting their life, or subject to debt and punishment to different extents, but always insecure:

We should not make the mistake of thinking that neoliberalism only punishes the unlucky few; because even those who are not sacrificed on the neoliberal altar of the market's divine will be left unsatisfied, depressed, overworked or mentally ill. The neoliberal subject, in sum, is more or less ignorant, more or less indebted, and more or less exposed to abjection and punishment; but always insecure, always submitted to anonymous forces. (Cornelissen, 2015: 16)

The metric model, then, recasts human dignity in a different idiom: there is a certain *amount of dignity* which an individual seems to deserve according to his/her market value or competitive position. An investment metaphor is used to translate the calculation of a *subject of value* (Smith, 1997 *apud* Clarke, 2008). *Homo oeconomicus* is now worthy of a measurable dignity but he himself is not completely able to calculate and grasp it at a given time and place. Therefore he has to take responsibility for a possible precarious or impoverished existence, and also for the failures of the structural arrangements guided by market principles, like the differential access to health care or housing shortages (Lazzarato, 2011).

In everyday life, *homo oeconomicus* is often translated into the ideological keystones used to justify unequal and market driven systems (cf. Jost, Blout, Pfeffer and Hunyady, 2003; Laurin, Gaucher and Kay, 2013). Below, I will also look at some psychosocial thoughts

and dynamics which can help to understand the content and translations of neoliberal rationality in everyday discourses on what it means to be a dignified human. These concepts alone do not account for neoliberal rationality, but they can help to comprehend it and to foster a psychosocial perspective focused on this analysis (Bay-Cheng *et al.*, 2015). This discussion is organised around two central contradictions of the *human capital mind-set*: progressive freedom and the (un)equal subject.

### 3.1 The illusion of progressive freedom and sacrifice: ‘real human suffering is something from the past’

In neoliberal rationality, subjectivity is constructed based on pure choice and decision sustained by a complex connection between notions of negative and positive freedom (Satz, 2010). Freedom from interference and hierarchies (negative freedom) in particular is nurtured in order to guarantee that any individual is in control of their own life, a space of (self-)governmentality (positive freedom). Clearly, this argument endorsing neoliberal rationality puts forward an abstract notion of freedom stripped of the pernicious effects of what happens when individuals are left with few social entitlements (Satz, 2010). But in addition, neoliberal rationality also incorporates a tacit notion of progressive freedom. An historical assumption rooted in the eighteenth-century Enlightenment, when, for the first time in recorded history it was possible for human beings to shape their future, which means being free from enslavement and suffering (Wolin, 2008). A simple and fragile promise: to be unconstrained and autonomous individuals. But more often than not, neoliberal subjects are caught up in a scramble of unintelligible forces which are constitutive of the market and restrictive of their own reality. The same market forces which are heuristically and historically deemed as liberators and therefore ought to be safeguarded. An untold version of this history remains undermined,

however. One of the most powerful mechanisms of capitalist ideals is the use of “already-existing” devices or values (Boltanski and Chiapello, 2005: 20) such as liberty and autonomy. Accordingly, these values — their emergence and endorsement — are usually discussed as by-products of the economic development achieved by neoliberal policies and practices. By doing so, liberty and autonomy are withdrawn from the specific reading brought to them by neoliberal rationality. Instead, these are seen as consequences of the success and expansion of a ruling economic order.

By recalling Hayek’s work on individualism and economic order, Cornelissen (2015) has emphasised the importance of an *attitude of humility* raised by neoliberal rationality, a moral injunction whereby individuals are grateful for the wisdom and development promoted by the market economy. Driven by the recognition that injustices and biases are things from the past, neoliberal subjects recognised that other systems of social organisation have not operated as equitably as the current self-interested ones. Progressive freedom is thus a project of joint responsibility to be defended. It is a space of promises and commitments constructed in a post-industrial, globalised, post-prejudice and meritocratic world (Bay-Cheng *et al.*, 2015).

To certain extent, this can explain the everyday legitimacy of the supposed social sacrifices needed to preserve a system in which we can self-affirm ourselves as free subjects. Market dependency is then visible even when the system is under threat because people feel dependent on the system, so they are more motivated to defend and justify it, being more vulnerable to the idea that their outcomes depend on the system’s success (Kay and Zanna, 2009). Interestingly, some authors (e.g., Cornelissen, 2015; Lazzarato, 2011) have expressed this system-dependency in the *debtor subject* which is reinforced as the financialisation of everyday life gets more and more prevalent. This does not concern only money debts but moral debts, too. *Homo oeconomicus* has to refund behaviours,

plans, and subjective commitments. As the Media implicitly tends to portray, markets are trusting us; we have to repay the *mere existence* which markets are gifting us. Whoever feels like a *debtor* is more easily controlled, and surely this requires an “[...] ‘ethic-political’ constitution in order to transform every individual into an indebted economic subject” (Lazzarato, 2011: 52).

### 3.2 The (un)equal subject and the normalisation of social inequality: ‘everyone is getting what they deserve’

Progressive freedom is coupled with a lack of social obligation, thus overtly and paradoxically legitimising social inequality:

The conception of freedom is linked with a normatively diminished conception of the person. [...] Neoliberal theory deals with private subjects who ‘do and permit they will’ according to their own preferences and value orientations [...] they are thus not equipped with any moral sense of social obligation. The legally requisite respect for private liberties that all competitors are equally entitled to is something very different from the equal respect for human worth of each individual. (Habermas, 2001: 94)

Neoliberalism is founded on a putative ideological basis that everyone is equal without any kind of privilege being assigned for gender, race or status. But firstly, individuals are equal inasmuch as they are willing to strive and pursue resources, opportunities and success in a self-interested system of recompenses (Bay-Cheng *et al.*, 2015). Secondly, individuals being equally entitled to *minimum guarantees* does not mean they are of equal worth, as Habermas (2001) observes. The illusion of equality remains. Still composed of breathing human assets, social inequality thus becomes a vulgar feature of the world.

In political psychology, the “belief in a just world” (Lerner, 1980) tends to be used to explain why people vindicate and reinforce

systems of inequality. Believing in a just world means that the world is a fair place where people do not simply get what they deserve, they also deserve what they get. An internal locus of control is postulated to explain failures and problems, blaming individuals for the conditions they live in. This is also the argument of meritocracy: we are left free to pursue our goals with effort. Apart from that, we should not expect anything. In this scenario, even minimal public assistance tends to be seen as an advantage taken by the more vulnerable, living at society's expense, and who should be made responsible for their own poor management (Lazzarato, 2011).

### **Conclusion: Contesting the neoliberal rule over human dignity and the role of psychology**

What exists beyond the invisible and clichéd neoliberalism? How can we promote and bolster discourses still not colonised by neoliberal rationality? If it is too big to capture and too powerful to *just leave*, how can we contest and break this paradigm within our everyday lives? How can we question a rationality which legitimises unequal systems on which we see ourselves so dependent? How can psychology as a self-understood science promoting subjective change reinforce new insights, new discourses, and better metaphors in an age of economic metrics?

The most important figure in liberation psychology, Ignacio Martín-Baró (1994; 1996) would start by stating the importance of building and reinventing realities by changing the way people communicate and act. Born in the 1960s, and spread throughout all Latin America during the 1970s, liberation philosophies have sprouted in the arts, academia, pedagogies, theologies, social and popular movements, and in other areas. Within psychology, one of the most remarkable insights of liberation philosophies is the politicisation of psychology in itself, in particular by using psychological knowledge with political ends to break with dominant and

oppressive socio-economic relations. For liberation psychology, this exercise happens not only in intersubjective or political realms, but also the subject's construction, languages and consciousness.

In his best-known book — *Writings for a Liberation Psychology* — Martin-Baró (1994) contends that new ways of applying psychology to social problems can be developed. He believes that psychology largely serves the interests of the *status quo* because it does not fully address social transformation as a whole process requiring changes and the reinvention of discourses (see also Moane, 2003; Montero, 2007). Founded on principles like de-ideologisation (the construction and deconstruction of the ideological underpinnings that sustain oppression), liberalised praxis (the destitution of the binary theory-practice or academia-grassroots) and consciousness, liberation is also an ongoing and unfinished project, but it has a non-colonial, transparent, critical, and participative rationality. Opening up new horizons and new possibilities for action requires a critical pedagogy and a decoding dialogue that go hand-in-hand with the de-ideologisation of everyday experience:

We know that knowledge is a social construction. Our countries live burdened by the lie of a prevailing discourse that denies, ignores, or disguises essential aspects of reality [construction]. [...] To de-ideologise means to retrieve the original experience of groups and persons and return it to them as objective data. [...] This process of de-ideologising common sense must be realized as much as possible through critical participation in the life of the poorer people, a participation that represents a certain departure from the predominant forms of research and analysis. (Martin-Baró, 1996: 31)

With very little expression outside Latin America, today the praxis of liberation psychology is reduced and underestimated in the global north (Burton and Kagan, 2009). Even so, liberation approaches, methodologies and practices may play an important role

in the contestation of neoliberal rationality because it recognises the problem of subjectification (Teo, 2015) coupled with the intent of social transformation. To push neoliberalism outside its invisible world is to change the way we speak about ourselves as individuals, denaturalising and questioning the thinned and hegemonic visions about what it means to be human. Yet a critical approach to mobilising liberation psychology to deal with the neoliberal rule over human dignity is still needed. Thus far, we should keep in mind its principles and praxis of consciousness-in-action which are central to the contestation of hegemonic versions of human dignity.

## REFERENCES

- Acselrad, Henri; Pinto, Raquel (2009), “A gestão empresarial do ‘risco social’ e a neutralização da crítica”, *Revista Praia Vermelha*, 19(2), 51–64.
- Anderson, Ben (2015), “Neoliberal Affects”, *Progress in Human Geography*, 5, 1–20.
- Barroso, Luís (2010), “A dignidade da pessoa humana no direito constitucional Contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação”. Accessed on [http://www.luistrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade\\_texto-base\\_11dez2010.pdf](http://www.luistrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade_texto-base_11dez2010.pdf)
- Bay-Cheng, Laina, Fitz, Caroline; Alizaga, Natalie; Zucker, Alyssa (2015), “Tracking Homo Oeconomicus: Development of the Neoliberal Beliefs Inventory”, *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1), 71–88. Doi: <https://doi.org/10.5964/jspp.v3i1.366>
- Boltanski, Luc; Chiapello, Ève (2005), *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Brenner, Neil; Peck, Jamie; Theodore, Nick (2010), “After Neoliberalization?” *Globalizations*, 7(3), 327–345. Doi: <https://doi.org/10.1080/14747731003669669>
- Brown, Wendy (2006), “American Nightmare: Neoliberalism, Neo-conservatism, and De-Democratization”, *Political Theory*, 34(6), 690–714. Doi: <https://doi.org/10.1177/0090591706293016>
- Brown, Wendy (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*. New York: Zone Books.

Burton, Mark; Kagan, Carolyn (2009), "Towards a Really Social Psychology: Liberation Psychology Beyond Latin America", in Maritza Montero and Christopher Sonn (eds.), *Psychology of Liberation: Theory and Applications*. New York: Springer, 51–72. Doi: [https://doi.org/10.1007/978-0-387-85784-8\\_3](https://doi.org/10.1007/978-0-387-85784-8_3)

Caliari, Aldo; Way, Sally-Anne; Raaber, Natalie; Schoenstein, Anne; Balasrishan, Rahinka; Lusiani, Nicholas (2010), *Bringing Human Rights to Bear in Times of Crisis: A Human Rights Analysis of Government Responses to the Economic Crisis*. Report from ESCR-Net. Available at <https://www.escr-net.org/docs/i/1178087>

Chossudovsky, Michael (2003), *The Globalization of Poverty and The New World Order*. Pincourt, Québec: Global Research [2<sup>nd</sup> ed.].

Clarke, John (2008), "Living with/in and without neo-liberalism", *Focaal*, 51, 135–147. Doi: <https://doi.org/10.3167/fcl.2008.510110>

Cornelissen, Lars (2015), "The Human Condition in a Neoliberal World", *Critical Studies*, 1, 14–27.

Dowell-Jones, Mary; Kinley, David (2011), "Minding the Gap: Global Finance and Human Rights", *Ethics and International Affairs*, 25(2), 183–210. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0892679411000062>

Foucault, Michel (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978–1979*. New York: Picador.

Habermas, Jürgen (2001), *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.

Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Howard, Michael; King, John (2008), *The Rise of Neoliberalism in Advanced Capitalist Economies: A Materialist Analysis*. New York: Palgrave Macmillan. Doi: <https://doi.org/10.1057/9780230583924>

Jost, John; Blount, Sally; Pfeffer, Jeffrey; Hunyady, György (2003), “Fair Market Ideology: Its Cognitive-Motivational Underpinnings”, *Research in Organizational Behavior*, 25, 53–91. Doi: [https://doi.org/10.1016/S0191-3085\(03\)25002-4](https://doi.org/10.1016/S0191-3085(03)25002-4)

Kay, Aaron C.; Zanna, Mark P. (2009), “A contextual analysis of the system justification motive and its societal consequences”, in John T. Jost, Aaron C. Kay and Hulda Thorisdottir (eds.), *Social and psychological bases of ideology and system justification*. New York: Oxford University Press, 158–181. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195320916.003.007>

Klein, Naomi (2015), *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. London: Penguin.

Lazzarato, Maurizio (2011), *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Los Angeles: Semiotext(e).

Lerner, Melvin (1980), *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Springer. Doi: <https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0448-5>

Laurin, Kristin; Gaucher, Danielle; Kay, Aaron (2013), “Stability and the Justification of Social Inequality”, *European Journal of Social Psychology*, 43(4), 246–254. Doi: <https://doi.org/10.1002/ejsp.1949>

Martin-Baró, Ignacio (1994), *Writings for a Liberation Psychology*. London: Harvard University Press.

Martin-Baró, Ignacio (1996), “O Papel do Psicólogo”, *Estudos de Psicologia*, 2(1), 7–27. Doi: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002>

McCrudden, Christopher (2008), “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, *European Journal of International Law*, 19(4), 655–724. Doi: <https://doi.org/10.1093/ejil/chn043>

Mirowski, Phillip (2013), *Never Let a Serious Crises go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. London: Verso.

Moane, Geraldine (2003), "Bridging the Personal and the Political: Practices for a Liberation Psychology", *American Journal of Community Psychology*, 31(1–2), 91–101. Doi: <https://doi.org/10.1023/A:1023026704576>

Montero, Marize (2007), "The Political Psychology of Liberation: From Politics to Ethics and Back", *Political Psychology*, 28(5), 517–533. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2007.00588.x>

Ong, Aihwa (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822387879>

Ong, Aihwa (2007), "Neoliberalism as a Mobile Technology", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32(1), 3–8. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2007.00234.x>

Peck, Jamie (2010), *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580576.001.0001>

Roca, Rita; Manta, Francesca (2010), "Values Added: The Challenge of Integrating Human Rights into the Financial Sector", Report from The Danish Institute for Human Rights. Available at [http://www.humanrights.dk/files/media/billeder/udgivelser/values\\_added\\_report\\_dihhr.pdf](http://www.humanrights.dk/files/media/billeder/udgivelser/values_added_report_dihhr.pdf)

Satz, Debra (2010), *Why Some Things Should not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311594.001.0001>

Teo, Thomas (2015), "Critical Psychology: A Geography of Intellectual Engagement and Resistance", *American Psychologist*, 70(3), 243–254. Doi: <https://doi.org/10.1037/a0038727>

Wacquant, Loïc (1999), *As Prisões da Miséria*. Lisboa: Celta.

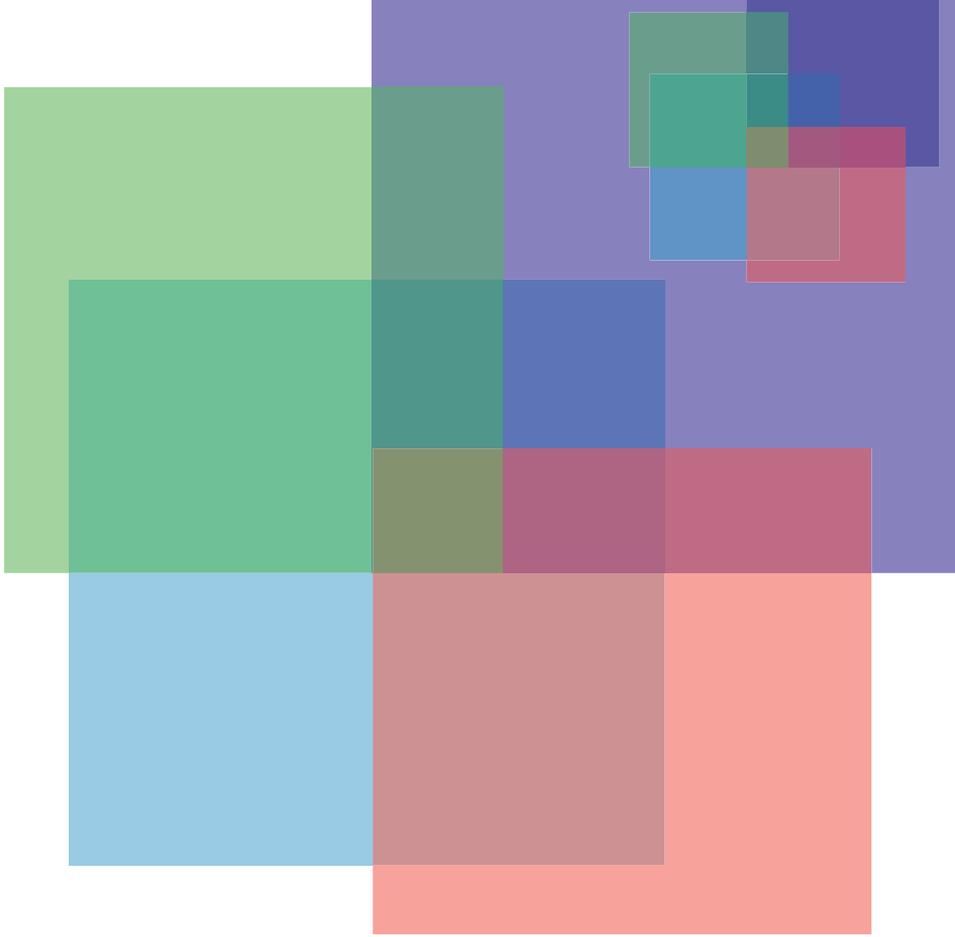
Wacquant, Loïc (2001), “The Penalisation of Poverty and the Rise of Neo-Liberalism”, *European Journal on Criminal Policy and Research*, 9(4), 401–412. Doi: <https://doi.org/10.1023/A:1013147404519>

Wacquant, Loïc (2009), *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham, NC: Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822392255>

Way, Sally-Anne; Stanton, Shira (2009), “Human Rights and the Global Economic Crisis”, Report from the Center for Economic and Social Rights. Available at <https://www.escr-net.org/docs/i/1178087>

Wolin, Sheldon (2008), *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: NJ: Princeton University Press.

Zabkowicz, Anna; Czech, Slawomir (2015), “Capitalism, Market Economy and Democratic State: The Matrix of Interests in the Global Financialized Economy”, Paper presented on the Conference *Impacts of Financialisation on Society, Environment and Economy*, Lisboa.



## CHAPTER 8

# Capitalist production, alienation and peasantry. A socio-ecological reflection in relation to development and human rights compliance

*Pablo Gilolmo Lobo\**

## **Introduction**

Crises of capital accumulation have been historically overcome either by expanding the available niches for capital investment or by increasing the level of exploitation of those already within its scope (Harvey, 2011). In both cases the goal is to continuously achieve capital's ultimate mission: to generate more capital,<sup>1</sup> as stagnated capital is just capital losing its value (2011). The last time capital largely reinvented its niches for investment was when it financialized the world economy mostly from the 1970s onwards. However, this artificial way of generating profit proved invalid when the financial bubble finally exploded in 2008, because "there is no such thing as a de-materialized economy. All the empirical data

---

\* PhD Human Rights in Contemporary Societies. Email: gilol99@hotmail.com; Scholarship FCT (PD/BD/114079/2015).

<sup>1</sup> When using 'capital' as the subject of a sentence, it is not meant to express that it possesses willingness or reasoning. From a Marxist point of view, capital is not a pile of things or money, although things or money can indeed objectify or represent it. Capital is foremost a set of social relations or, in other words, a system of social relations by which a certain class of people gains the power, the capacity to exploit others' labour to their own benefit. Therefore, when saying, for example, "capital needs..." or "capital's aim...", it is just a simpler way of saying "this particular system of social relations needs for its continuation or its own reproduction..." (Harvey, 2011).

show that economic growth requires an increase in material and energy consumption” (Reyes, 2016).

“Financial economy takes part of the surplus value from the productive economy and multiplies it — but only apparently (it creates more money, but not more capital)” (Reyes, 2016). After the explosion of the financial bubble, you can now still witness an amount of stagnated capital (i.e., capital which has not been invested) that is so gigantic that interest rates in Europe have been set virtually at 0% in an attempt to stop this non-invested (or stagnated) capital from losing value as time goes by. Investors are even buying the public debt of countries like Germany at negative interest rates, that is, they are paying to lend money. One possible explanation is that investors lose less by paying these negative interest rates than by just keeping the stagnated capital in their pockets.

Besides the continued deepening of exploitation of world’s peripheries, currently, the degree of exploitation of the existing niches is increasing, most notably, by assaulting peripheral Europe’s welfare states, downgrading labour conditions and making public services available for market gambling (i.e. privatizing health and education systems). On the other hand, one of the current forms of expansion consists in inventing a new investment niche, namely through the marketization of natural services — the so-called new green economic paradigm. Marketing natural services, such as the capacity of forests to absorb CO<sup>2</sup>, represents an immense new niche for investments. For this new niche of investment, these natural services are both theoretically infinite and materially backed, therefore keeping the main virtue of financial economy unaffected while at the same time avoiding its main problem: the fictitious character of financial capital reproduction. However, the anti-ecological consequences of this green economy have already been well documented (for example, Burkett, 1999; Foster, 2000; Guha and Alier, 2013).

Classical political economy has typically postulated that the contradictory tendencies of capitalism, as expressed in an accumulation crisis, would inevitably lead to the end of capitalism, with the necessary social struggles mediating. We have been hearing this argument since at least the mid-19<sup>th</sup> century, yet capital has always found new ways to reinvent itself, keeping the equilibrium between the growing need for accumulation and the appeasing of social protest, or even resorting to war if necessary. The difference now is that we are indeed reaching the natural limits of production at a global scale. As Klein argues, exceeding such a limit means that climate change can become the new revolutionary subject, the one finally able to end with the capitalist mode of production (Klein, 2014: 27–55).

If the green economy succeeds in making capital overcome its current accumulation crisis by making global warming a source of profit, and if in the process it is actually going to worsen the climate crisis, the paradox then lies in the own *ecological* device and repertoire in which capitalism — as a specific set of social relations — is relying upon to reinvent itself. In order to avoid the collapse of accumulation, capitalism is using a device which represents its failures and mechanisms of oppression. Will capitalism be able to comprise all of these paradoxes by pushing the natural limits of the planet to provoke an environmental destruction which threatens not only the capitalist mode of production in itself, but the whole human kind? No doubts here: if so, we are in urgent need of alternatives. And not just a certain kind of more *egalitarian capitalism* which distributes labour exploitation and accumulated capital more evenly.

## **1 Theoretical framing: the relationship between society and nature**

The relationship between capitalist society and nature is a complex and well debated subject. In their book *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Guha and Alier (2013)

approached the topic by identifying a particular kind of social conflict, namely socio-environmental conflicts which arise as a result of the environmentally harmful consequences of economic activities. These consequences, or *externalities*, are unevenly distributed among different population groups around the planet. Thus, this leads to the emergence of a particular resistance consciousness which the authors have coined as the “environmentalism of the poor”. This concept captures the class-based inequalities in relation to this kind of conflict, although the unequal impact of environmental destruction intersects other categories such as race, gender or location. In following this approach, Guha and Alier (2013) define political ecology as the study of ecological distribution conflicts: “social, spatial and temporal asymmetries or inequalities in the use by humans of environmental resources and services, i.e. in the depletion of natural resources (including loss of biodiversity) and in the burdens of pollution” (Guha and Alier, 2013: 31).

While the *environmentalism of the poor* has huge potential for observing ecological concerns as an outstanding dimension of class struggle (in contrast with middle-class, aesthetic or post-material ecological concerns), it also has the potential to induce some sort of simplification regarding the deeper implications of socio-environmental conflicts. This simplification might be a consequence of putting unequal distribution as the central topic of analysis. Although the authors state that these conflicts indeed represent deeper social contradictions, these do not become easily evident from their approach. The consequences of this simplification are not small as it may miss the systemic unity formed by production and distribution within the larger structure of value *creation* and exchange. Therefore it risks assuming that once distribution is amended, unjust economic patterns could be solved. It is a similar error than when it is stated that poverty is a consequence of unjust distribution of wealth, not of its absence, missing the role of the organization of production and the creation of value altogether.

An alternative approach would rather be to focus on the way wealth production is organized within the capitalist system, and how it in turn imposes its unequal distribution on necessity, as otherwise capital reproduction (the sole aim of capital) would just stagnate. From this point of view, it is production and the way it is organized which necessarily imposes inequalities in distribution, not distribution *per se*. However, there are important authors who put the market (that is, the social relations system and processes that regulate the exchange/transaction/distribution of goods, products and assets) as the main determinant of the capitalist mode of production and subsequent inequalities. As Karl Polanyi theorised:

Production is the interaction of man and nature; if this process is to be organized through a self-regulating mechanism of barter and exchange [the market], then men and nature must be brought into its orbit; they must be subject to supply and demand, that is, be dealt with as commodities, as goods produced for sale. Such precisely was the arrangement under the market system. Man under the name of labour, nature under the name of land, were made available for sale; the use of labour power could be universally bought and sold at a price called wages, and the use of land could be negotiated for a price called rent. (Polanyi, 2001 [1944]: 136–7)

But the issue at stake is that the cause-effect approach does not fully grasp the complexity of the interrelationships between the different spheres of the capitalist mode of production, and therefore between society and nature neither. Even from a historical perspective it could not be argued that the emergence of some prior element or feature led to the development of other resulting elements or features of the capitalist system. As Maurice Godelier puts it:

It is immediately evident that none of these four elements came to existence for the first occasion in the modern times. Producing commodities, making money with money, using

waged labourers, producing on the basis of private property of the means of production, are all social relationships which are present in past societies and epochs. The specific character of the capitalist form of production resides in the fact that these different relationships have come to get combined (Godelier, 1987: 8)

Only a dialectical approach can thus be useful in making sense of these complexities. To be sure, looking at capitalism both contemporarily and historically as a set of interrelationships between different social relations (including the market) co-determining each other, rather than a causal chain of historical events determining the shape of the next. The main problem with mechanistic approaches which isolate elements is the tendency to assume the possibility of a more humane capitalism by reforming some of its facets. Many authors after Marx himself, like David Harvey, have indeed argued that fairer, let alone just, capitalism is simply a contradiction in terms (Harvey, 2011). This does not mean that market does not impose a regulatory role over production, but that this role is at the same time subordinated to value creation at large:

The wage-labour relation presumes a severing of labourers' social ties to necessary conditions of production and a subordination of the production of necessary use values (workers' consumer goods, plus reproducible means of production) to the economic regulating power of exchange values [here, the market] [...]. This subjugation of use value to exchange value may also be viewed as *a subordination of both exchange value and use value under value as a more general social form*; [...], under capitalism exchange values become particular forms (and use values particular depositories) of value as such —of abstract or homogeneous social labour time [here, production]. (Burkett, 1999:80, emphasis added)

While a socio-ecological approach keeps in mind the dialectical character of the relationship between market and production,

there is now need to mention that every analysis needs a starting point. In this chapter, I will start from the production perspective in order to highlight some organizational characteristics of modern capitalism which entail environmental destruction against the interests of humanity as a whole. Nevertheless, from a production perspective, these characteristics are inevitably entangled with unequal distribution inherent to the market system and the conflicts it generates. As a result I aim to structurally analyse the relationship between capitalism, society and nature rather than just the conflictive manifestations resulting from their contradictions. This appears to be a promising point of departure, particularly if the aim is to propose alternatives suited to human needs socially defined, or to realize the “right to development” (as recognized in Article 22 of the African Charter on Human and People’s Rights), here understood as the right to satisfy material needs, otherwise conceptualized as social and economic rights.

Several authors have deeply engaged in social ecology, a framework developed from a dialectical-materialist perspective in order to carry out this complex theoretical work of identifying those elements of capitalism shaping human-nature relations in such a (self)destructive fashion. In this chapter, I will draw mainly on the contributions by John Bellamy Foster (2000) and Paul Burkett (1999). Both of them have rejected that Marx downgraded the role of nature in his analysis of capitalist society. However, in following these authors, it is not my intention to engage in the scholastic debate about what Marx did actually say or not say. Instead, the aim here is to engage in a materialistic approach to ecology, in such a way that it allows the structural causes of global inequalities and environmental destruction to be discussed under this light. One of the main aspects of Burkett and Foster’s approaches is that they follow Marx’s conceptualization of reality, including nature, as both “social *and* material” (Burkett, 1999: 17–23, emphasis in the original). In other words, there is a “relational holism” (Burkett, 1999),

otherwise also characterizable as a dialectical relation, between reality as socially/historically constructed (differently at different times and places, we can assume) and as a materiality which does not depend at all upon human definition (Foster, 2000, 21–66).

Both aspects, the social and the material, are combined, inter-linked, co-determined and contradictory, and both have important implications for the purpose of identifying and discussing those characteristics of capitalist production which go, necessarily, hand in hand with social and environmental destruction, distributional inequalities and the associated conflicts. Some of these characteristics will be discussed here: i) the separation of the workers from natural conditions of production a requirement for others to exploit labour and for the extraction of surplus value; and ii) the determination of production according to capital needs rather than to human needs, which in practice precludes human rights realization as it results in a rather inhuman definition of human needs, and iii) how this in turn leads to capitalist accumulation as the only possible way to generate material development, that is, to generate and organise a production process able to satisfy those human needs.

In the discussion, capitalist production will be likewise put in contrast with potentiality of an autonomous peasantry to generate viable alternatives. However, it is necessary to acknowledge that these aspects are deeply interconnected and, moreover, they are part of a larger unity which includes many more elements that cannot be covered in this chapter.

## **2 Separation of labour from the conditions of production**

It is not the unity of living and active humanity with the natural, inorganic conditions of their metabolic exchange with nature, and hence their appropriation of nature, which requires explanation or is the result of a historic process, but

rather the separation between these inorganic conditions of human existence and this active existence, a separation which is completely posited only in the relation of wage labour and capital. (Marx, *apud* Foster, 2000: 1)

One main characteristic of capitalist mode of production is the separation it imposes over workers from the social and natural means and conditions of production (see Burkett, 1999). But production is usually understood as production of commodities, or at least as production of material objects. However, Marx's concept of production must be kept in mind as being much broader, as being coherent with the ample meaning of materialism as opposed to idealism.<sup>2</sup> Production thus refers to every relationship: between humans and between humans and non-human reality, which shape (produce) social life. In Marx's own words when referring to social individuals, he is talking about "the social production of their lives" (Marx, 2001 [1859]:2). Importantly, it includes the material production necessary for human survival, but also the production of needs, affections, social bonds, norms, arrangements, political structures, and so on. So when recognizing production as defined by capitalism, I emphasize the production of all these elements to social life in the broadest sense. When it comes to the relationship between society and nature, production is likewise not only about producing food or extracting raw materials but also about producing territories, ties with nature, cosmovisions, etc. It follows that the relation between labour and capital has consequences far beyond the realm of commodity production or resource exploitation; rather, it shapes the whole set of relationships within society and between society and nature.

To put it more clearly, "[...] Marx specifies capitalism as the 'decomposition of the original union existing between the labouring

---

<sup>2</sup> We tend to assume that production refers only to commodities because Marx is mainly concerned in explaining the generation of wealth under the capitalist system, and capital wealth is just "a huge bundle of commodities" (Marx 2010 [1867]: 43. Original in Spanish).

men and their means of labour' [...] and separation from necessary conditions of production [such as nature]" (Burkett, 1999: 230). And a producer's first form of alienation is his separation from the land.<sup>3</sup> Indeed, workers' alienation from the land is not only a fundamental characteristic of capitalist production but is also at the very core of its historical genesis. In the transition from feudalism to capitalism in Europe, servants lost their bond to the land and, while this meant being free from the discretionary power of the feudal lord it also meant that as free workers possessing nothing, their only option to fulfil their material needs was to sell their labour force to others. This free character of the worker lays the foundations of capitalism, and it is built upon the capital appropriation of production conditions and the privatization of means of production. Here, we are mostly interested in the free appropriation of natural conditions, although they are necessarily connected to social conditions, likewise freely appropriated by capital.

A commodity, like all use values, is a product of both labour and nature. Value, the substance of wealth in its specifically capitalist form, is, however, simply the abstract social labour time objectified in commodities. Quantitatively, capitalism only ascribes value to nature insofar as its appropriation requires labour, even though nature's contribution to production—and to human life more generally—is not materially reducible to this labour of appropriation. In short, the value form qualitatively and quantitatively abstracts from nature's useful and life-giving characteristics, even though value is a particular social form of wealth—a particular social objectification of both nature and labour. This contradiction helps explain capitalism's tendency to despoil its natural environment. [...] [T]he common complaint that Marx's value theory

---

<sup>3</sup> Nonetheless, there are other forms of separation from the conditions of production operating within the capitalist system. As Angela Davis argues, women's housework is not part of the capitalist system of production itself but rather a *pre-condition* for production which capital freely appropriates (Davis, 1983: 201-204), just like it does with nature.

inadequately recognizes the productive role of limited natural conditions, should be redirected towards capitalism itself. (Burkett, 1999: 79)

While Marx's analysis was indeed based upon the European transition from feudalism to capitalism, free appropriation of natural conditions — such as land privatization — has the very same effect of separating the labourer from these natural conditions whatever the previous mode of production was in any particular place. This separation leaves producers owning only their labour force to sell as a means of survival all the same. Studying the different transition processes towards capitalism is an important task, but it is not the specific aim of this chapter. Thus, keeping the generalist stance for now, in a broader context, the consequences of this separation from natural production conditions are twofold.

On the one hand, such separation implies overcoming the production limitations imposed by the natural conditions of a particular place (see Burkett, 1999). The free character of labour enables capital to expand the scope of production and to create a world market of energy and raw materials so as to overcome these particular limitations. “Capitalism thus overcomes particular natural limits only by placing increasing pressure on the global biosphere as a whole” (1999: 79). The elimination of these boundaries and the resulting unconstrained character of production leads to a huge increase in the amount of wealth created and thus comprises great potential to satisfy human material needs completely. However, on the other hand, separation means that labourers, society, do not have control over their own relationship with specific natural conditions any more (Burkett, 1999). Instead capital does gain control, and since the sole aim of capital is to generate more capital, such use of natural conditions becomes controlled by profit-making activities (just as is the case with the social conditions of production) therefore defining what is produced and how it is produced in a

relationship with nature based only on capital requirements, not on human needs.

### **3 Human needs determined by capital as the driver of development**

A commodity is first an external object, a thing which satisfies human needs of one kind or another through its qualities. The nature of these needs is irrelevant, e.g., whether their origin is in the stomach or in the fancy, it makes no difference. (Marx, 2010 1867: 43)

Indeed it makes no difference for capital, in its permanent and sole aim of generating more capital, what kind of needs saleable commodities are to satisfy. But it makes a real difference for society, and for the satisfaction of our actual human needs, that is, for the realization of the right to development. Maybe the most straightforward way to look at this is to consider how production of commodities is determined by market demands and, in turn, that markets' only real demand is profit. So, the immense amount of resources spent in creating fictional needs and their naturalization as social realities aiming at expanding market demands is better explained from this point of view.

But if we were to objectively define what actual human needs are, we would probably be left with a very simple set of requirements, maybe only those indispensable to sustain life in a biological sense. Indeed, with this approach we would be left with very little differences between us and non-human animals. Therefore, we shall assume, subjectivity and inter-subjectivity do play a prominent role in defining what human needs are, thus leading to the question of how subjectivity and inter-subjectivity are constructed in a capitalist society. If we look at it from this perspective, and following Foster's explanation on what materialism is (above), there is rather nothing post-material in putting the stress on subjectivity

and inter-subjectivity. Just as labour exploitation is only possible through the alienation of producers from their natural and social conditions of production, the ability of capital to determine human needs is only possible through the alienation of our subjectivity.

However, from a socio-ecological perspective, the main point is about how these fictional needs play a role in providing a market for the huge increase in commodity production as it is now unconstrained by particular natural conditions (an increase as huge as to reach environmental destruction at a planetary scale), and how is it possible that, at the same time, the most basic human needs remain unsatisfied for the majority of the world population. In other words, it is about explaining how commodity production can increase so spectacularly as to threaten natural limits while at the same time being unable to satisfy human needs, even the most basic ones. Besides the fact that capital needs a labour force reserve stagnated in poverty in order to assure the supply of cheap workers at all times, the explanation is a rather simple one: satisfying basic needs is not the most profitable investment niche for capital. It can be profitable enough in many cases, but not for capital as a whole. In agriculture, for example:

the dependence of the cultivation of particular agricultural products upon the fluctuations of market-prices, and the continual changes in this cultivation with these price fluctuations —the whole spirit of capitalist production, which is directed toward the immediate gain of money— are in contradiction to agriculture, which has to minister to the entire range of permanent necessities of life required by the chain of successive generations. (Marx *apud* Burkett, 1999: 89)

Therefore, the potential to satisfy human needs brought about by the increase in the production of commodities (achieved, among other factors, by overcoming particular natural limits) becomes hijacked by capital's definition of the needs to satisfy. In other

words, capital itself precludes the possibility of realizing the very same potentialities it creates.

But it is obvious that in the past we have chosen the wrong weapon for our struggle, because we chose money as our weapon. We are trying to overcome our economic weakness by using the weapons of the economically strong — weapons which in fact we do not possess. By our thoughts, words and actions it appears as if we have come to the conclusion that without money we cannot bring about the revolution we are aiming at. It is as if we have said, ‘Money is the basis of development. Without money there can be no development. (Nyerere, 1968: 19)

Cancelling its own potential seems a compulsory consequence of capital’s sole purpose to generate more capital. A question arises then: does it make any sense to consider capitalist accumulation as the only and necessary way of achieving human development, of satisfying human needs? Maybe an alternative approach to accumulation is needed as some authors refer “accumulation from below” (e.g. Moyo, 2007). Arguably, this kind of accumulation would imply a different set of social relationships in which the aim of increasing wealth would have to be coherent with socially-defined needs.<sup>4</sup> However, in order to face the hypothesis posited — i.e., capitalist accumulation does not lead to human development because the latter is not the most profitable niche for investment — historically, there has been a main political answer: the state. Socialist states have assumed the thesis of the historical progressivity of capitalism,<sup>5</sup> but

---

<sup>4</sup> That is, not the accumulation of the social and material elements which bear exploitative social relations of labour.

<sup>5</sup> I have discussed the matter of the historical progressivity of capitalism elsewhere, arguing for example that the necessary bond between capitalism and colonialism poses the inevitable problem that the nations of the Global South do not have more world to colonize at their disposal, therefore it is not possible for them to develop capitalism to its standards; the only (partial) successful attempts at doing so have come hand in hand with sub-imperialism — a rather undesirable solution.

even accepting such thesis another question can still be put forward: Is the state able to organize (or control, or manipulate) capital in such a way that it responds to human needs, including the need for environmental sustainability, while at the same time avoiding capital accumulation crisis, or a crisis due to insufficient profit rates?<sup>6</sup> Theoretically, it seems to be a major challenge. Historically, this challenge has never been fully faced. While not underplaying the imperialist attacks that have put socialist states under enormous pressures each and every time they made an attempt at doing so, these states have either relied on external sources of capital or still based their growth on the exploitative conditions of the labour of their citizens. But:

Independence means self-reliance. Independence cannot be real if a nation depends on gifts and loans from another for its development. [...] How can we depend upon foreign governments and companies for the major part of our development without giving to those governments and countries a great part of our freedom to act as we please? The truth is we cannot. (Nyerere, 1968: 24–25)

This quote by Julius Nyerere, Tanzanian leader in the struggle for independence and president until 1985, is meant to bring in a final element into the analysis, namely the North/South tension inherent to the capitalist (and colonialist and patriarchal) world system. If the analysis of the elements discussed up to this point is relevant, it is so mainly because they are essential in breaking a global capitalist system which imposes a certain role to the nations of the South, namely the role of being exploited for accumulation to be directed towards northern capital monopolies. Coming up

---

<sup>6</sup> It could be argued, in this context, that in fact we already have the best capitalism possible and that capital is right in imposing austerity and privatization since otherwise the whole system would collapse. This would be only right, of course, if we take for granted that the aim should be to keep the capitalist system working.

with ways to break the structural elements in this exploitative set of social relations (as I attempt to do in the following section) is arguably a contribution to the more general objective of creating social emancipation in the South.

#### **4 Discussion: on peasant autonomy as the basis for an alternative to capitalist relationships between society and nature**

The most basic feature of communism in Marx's projection is its overcoming of capitalism's social separation of the producers from necessary conditions of production. The new union between the producers and production conditions involves a complete decommodification of labour power plus a new set of communal property rights. (Burkett, 2014: 230)

Dependency on external capital, Nyerere argues, is a means of coercion specifically affecting southern nations, which precludes any possibility of achieving national developmental goals, as they become under the command of (northern) capital's only aim of generating more capital (to be accumulated, again, in the north). Such dependency can take shape in different ways, such as gifts or loans. In the case of agricultural production, dependency comes nowadays both from the provision of inputs and the marketization of outputs and the privatization of land. Inputs for industrialized agriculture, even at a small-scale or at family farming level, depend on northern capital monopolies, namely those of the chemical industry providing fertilizers and pesticides, as well as those of the seeds industry. They have combined in such a way that the seeds they provide (both hybrid and genetically modified) need the chemicals they sell themselves in order to grow. This arrangement means that, year after year, the farmer depends on these capital monopolies to carry on with production. On the other hand, markets speculatively

set prices through speculation thus also have the power to define what and when to cultivate profitably.

Furthermore, the role of nature in the valuation of agricultural products is out of the equation, which in turn means that nature becomes marginalized in the production process. Natural conditions are therefore replaced by a set of industrial standardizations, the only natural conditions really remaining as part of the productive process being the physical space that cultivation occupies and water (if locally available), both, in any case, also commodified through privatization. This means, in turn, that the peasant, even if in close contact to natural conditions of production (namely the land and its ecosystem) becomes alienated from them all the same. The consequences of this separation, as we have already seen, imply an inhuman definition of human needs (of what to produce) and means capitalist accumulation is the only possible way to produce human development. But, how can this arrangement be overturned? How to end the separation from natural conditions and organize production according to human needs in an alternative way which does not depend on capital accumulation? How to produce *accumulation from below*? If the socialist is unable to undo these social arrangements of production but only to put them under its control by implementing *a certain kind of capitalism*, it is arguable that the answer must lie somewhere else.

The answer might lie in creating a kind of social valuation of products and accumulation that is different from the capitalist form, one that accounts for the contribution of nature to the creation of use-values. This valuation, in turn, depends on the way production and markets are organized, the attachment of the worker to natural conditions and the definition of human needs. This is precisely what agroecology does. When talking about peasant autonomy, I am referring primarily to their autonomy to produce, in connection to the particular environmental conditions of their land, rather than depending on external capital and chemical inputs. This comes,

necessarily, hand in hand with a high degree of local political sovereignty, which in turn leads to rethinking the nature of the state as a centralized political power. Autonomy in production, however, would not achieve its goals if the produced goods were still to be regulated by the market.

That is why the third element of agroecology consists in fostering local markets so production becomes directed to local needs. The scale of these local markets, however, is to be defined, and it could be that the best option would be to organize adequate markets at a national level. Lastly, the role of indigenous knowledge is of paramount importance in agroecology both to stop depending on imported technological packages and to suit agricultural practices in the particular environmental conditions of each place (see also van der Ploeg, 1990):

So value and money not only formally abstract from qualitative environmental distinctions and relationships; they also value nature so as to enable its artificial division or fragmentation. Marx expresses this fragmentation in terms of the 'dissolving effect of money,' occurring whenever money serves as 'a means of cutting up property' that would otherwise comprise 'a mass of unexchangeable, inalienable objects' [...]. Such fragmentation need not entail explicit monetary pricing, however; it can also occur via capital's free appropriation of natural conditions. Both forms of nature fragmentation are conditional upon and reinforce value's de-qualification of natural diversities and interconnections and of people-nature relations. (Burkett, 1999: 86)

From this quote we can observe another anti-ecological element of capitalist production which I have not discussed in this chapter but which is of primary importance for agriculture and agroecology. Capitalist production implies the subdivision of natural processes which are in reality deeply interconnected,

interdependent wholes. The breaking of these links, once again, leads to an environmentally destructive production process. By focusing on indigenous knowledge and adaptation of agricultural techniques to local environmental conditions without applying chemicals to the land, agroecology also rescues the ecosystem's holistic approach regarding the production process. All these elements of production and alternative marketing would imply in practice dismantling the capitalist mode of production from its core, at least in the agricultural sector. This does not mean at all that capitalism would come to an end since it is only a sectorial alternative. Other as important sectors such as energy production or industry and services do not find any alternatives in agroecology. However, agriculture is arguably the most important economic activity as it satisfies the most basic human needs. Therefore the significance of agroecology for an alternative system should not be underestimated in its contribution to social emancipation, that is, in putting autonomy versus alienation at the centre of social organization.

## **Conclusions**

In this chapter, I have engaged in a social *and* materialist conception of nature, aiming to explain some of the elements of a particular social construction regarding nature, namely the capitalistic one, which imposes an exploitative and self-destructive relationship between society and nature. I have also tried to expose a particular set of practices which, theoretically, would break up such capitalistic form in which nature has been historically constructed. These sets of practices, put under the umbrella of agroecology, do look at the capitalistic elements of production previously discussed and, by opposition, propose possible alternatives to each of them. However, it is worth noting that there have been, and there still are, other social constructions about nature. As noted by the Epistemologies

of the South (Santos, 2014:21–66), these other social constructions about nature follow very different principles to the capitalistic one, they are organized around different objectives, and they imply completely different cosmovisions, including the conception of nature as a subject of rights, for example (Santos, 2013).

Notwithstanding that these other conceptions about nature are social/historical constructions all the same, and not wanting to romanticise them by neglecting the fact that they are bound by the material characteristics of nature just as much as the capitalist conception, their value as bearers of alternatives to capitalism is undeniable. Different social constructions about nature are not built around the general aim of reproducing capital; many of them are rather social constructions whose main aim is to satisfy human needs in a socially just and environmentally sustainable way. Some of these conceptions about nature do include the general characteristics of agroecology posed above, although they tend to explain them in culturally different ways, by different means, be it through religious beliefs, personification of natural elements and so on. The point is that these social constructions are not built around the sole aim of profit-making and capital reproduction, but around human needs and the aim of guaranteeing the survival and material well-being of human groups.

To be sure, from a totally atheist (or non-essentialist) point of view, nature does not have a conscience, nor does it care about losing biodiversity, massive extinction or desertification. It will continue to exist all the same, with or without us. The point of environmental sustainability is our own aim as human beings, it is in our own interest. Whether this is conceptualized in these atheist terms or imbued with a mystification of nature (or any other way of socially-constructing nature) shall not be, in my view, a matter of judgement. Rather, these other social constructions about nature (or, for that sake, about any other thing) should not be judged according to how scientific they are, but rather according to their

explanatory power in a social and practical sense, that is, according to their ability to shape sustainable relationships and to bring social human happiness. As Boaventura de Sousa Santos puts it when proposing a way to value science in a socially constructive way, it is about “the kind of intervention into the world that it allows or precludes” (Santos, 2014:45).

Agroecology, in turn, tries to identify some structural elements which need to be taken into account in order to build a relationship with nature characterized by environmental sustainability and directed to satisfy human needs, and human rights, rather than the needs of perpetuating the set of capitalistic social relations. These elements, and probably many more, are already present in other conceptions of nature, maybe not scientific, but able all the same to allow a kind of intervention into the world characterized by sustainability and social justice. Indeed, it can be argued that this approach, by putting peasant autonomy at the core of production and prompting agroecology as a distinctively humane form of production, implies a different vision of human rights, one which does not become emptied in practice by the prioritization of profit over human dignity.

## REFERENCES

- Burkett, Paul (1999), *Marx and Nature. A red and green perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Davis, Angela Y. (1983), *Women, Race and Class*. New York: Vintage Books.
- Foster, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology*. New York: Monthly Review Press.
- Godelier, Maurice (1987), "Introducción: análisis de los procesos de transición", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XXXIX(4), 5–16.
- Guha, Ramachandra; Martínez Alier, Joan (2013), *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. London: Routledge.
- Harvey, David (2011), *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books.
- Klein, Naomi (2014), *This Changes Everything. Capitalism vs the Climate*. Toronto: Knopf Canada.
- Marx, Karl (2010 [1867]), *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El Proceso de Producción del Capital. Vol. I*. Madrid: Siglo XXI. Translated by Pedro Scarón.
- Marx, Karl (2001 [1859]), *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Accessed on 18.07.2016, at <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Moyo, Sam (2007), "Land in the political economy of African development: Alternative strategies for reform", *Africa Development*, 32(4), 1–34. Doi: <http://dx.doi.org/10.4314/ad.v32i4.57319>
- Nyerere, Julius K. (1968), *Ujamaa. Essays on socialism*. Dar es Salaam: Oxford University Press.

Ploeg, Jan Douwe van der (1990), “Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de acción: el caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano”, *Agricultura y Sociedad*, 56, 143–166. Available at [http://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf\\_ays/a056\\_04.pdf](http://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_ays/a056_04.pdf)

Polanyi, Karl (2001 [1944]), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*. Boston: Bacon Press.

Reyes, Luis González (2016), “¿El fin del capitalismo?” Accessed on 18.07.2016, at <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=214255>

Santos, Boaventura de Sousa (2013), “Sumaj Kamaña and the rights of the Pachamama”, in François Crépeau and Colleen Sheppard (eds.), *Human Rights and diverse societies: Challenges and possibilities*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Santos, Boaventura de Sousa (2014), “Más allá del pensamiento abismal: delas líneas globales a una ecología de saberes”, in Boaventura de Sousa Santos and Maria Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.



## CHAPTER 9

# Intercultural translation and the afro-brazilian religions

*Saskya Miranda Lopes\**

## **Introduction**

In this chapter, I analyse a certain type of dialogue that took place during the colonial and post-colonial periods in Brazil, particularly regarding Afro-Brazilian religion. It deals with an epistemological, Eurocentric form of colonialism in which the hegemony regarding culture and science of the global north has served as a homogenizing and universalizing force that is armed with a superiority and legitimacy and that has universalized culture in order to repudiate and delegitimize the knowledge of the global south. Over time, such measures encouraged an enormous deficit in the recognition, respect and enforcement of legal guarantees to the legal right to religious freedom that is inherent to human dignity and human rights.

This chapter is therefore divided into four parts. First, the manner in which a modern hegemonic rationale is instituted is discussed, who is subject to this power and to what ends. Arguments are put forth in favour of an epistemic rationality relative to the global south. The second part analyses a sort of “translation” that is

---

\* Doctoral Programme in Human Rights in Contemporary Societies, Centre for Social Studies, University of Coimbra (CES/UC). E-mail: <profsaskya@gmail.com>.

performed in this colonization process and its current decolonization perspective. The third part looks specifically at how, in the sleight of hand between two global south territories (Brazil and Africa), the distortions, generalizations and hierarchies promoted by the lack of a true intercultural translation from the colonial period until today have impeded and continue to impede the recognition of the originality of Afro-Brazilian religions in Brazil. These practices are seen as a negative reflection of the traditional religions from the African continent and, even today, violently racist reactions to these religions are still seen. The fourth part, entitled Final Considerations, summarizes the importance of a truly intercultural translation regarding the recognition and implementation process of a grammar for human dignity so that the ethnic diversity of a people might be recognized as well as the positive worth of its cultures and knowledge.

## **1 Modern rationality and colonization**

Before speaking of translation as a form of interpretation, we must ask ourselves about the conditions that precede the act of interpretation: and the principal issue here appears to be which basis of rationality serves as the foundation for this action? This is the question that has been raised by scholars such as Boaventura Santos, Walter Dignolo and Enrique Dussel: which form of rationality has been superimposed over all others throughout the past two hundred years? Why is this, and how is it that one single form of experiencing and understanding the world has become more valid than all other forms of experience?

In this process, Quijano (2005) is particularly categorical when he points out that modern rationality emerged with Descartes, and refers the extent to which the Cartesian reason has contributed, in its scientific and secular mission, to return the power of decision to humankind under the light of reason so as to find a way of producing

knowledge that responded to the demands of the capitalistic system. Thus, that which is knowable has become objectified. A relationship has been set up between the individual and nature, with the resources of the means of production and of property.

Dussel (1994) pointed out another pillar supporting the emergence of this modern rationality when he concluded that it arose together with the globalization of rationality of the great medieval European cities, “when Europe managed to face “the Others” and control them, conquer them and do violence to them, when it could define itself as a colonizer of the Others, it formed its own modernity” (Dussel, 1994: 8). The same point of view is shared by Mignolo (2008) and Quijano (2005) working from the thesis that colonialism and modernity cannot exist in isolation from each other. They are two faces of the same coin. Colonialism is the dark and invisible face of modernity that boosts and legitimizes racism and the exploitation/appropriation of Latin America.

Santos (2009), in particular, in defending the argument that all social experience produces and reproduces knowledge and that epistemology, just like all ideas about the conditions weighed in when validating a certain type of knowledge, concludes that the horizontality of the diversity of experience in the world encourages countless ways of building up knowledge.

However, Santos stated in 2002 that modern rationality is a “lazy reason” that reinforces its own visibility by way of the invisibility of knowledge and non-Eurocentric knowledge. Modern rationality is established as the only legitimate way to produce knowledge and all experiences that are distinct from the usual patterns are wasted in a true Epistemicide.

For Santos, the act of recuperating the validity of these forms of knowledge presupposes a shift from the paradigm of lazy rationality to a cosmopolitan one that is based on the sociology of absences, on the sociology of emergences and intercultural translation. For the

present work, I will concentrate on how the absences are produced in the sociology of absences, as well as on intercultural translation.

In order to understand this invisibility process, one must understand how this lazy reason takes on the four forms that are both defensive and imposing of themselves. They are: (1) the impotent reason believes that nothing can be done relative to the necessities conceived as being external to itself: (2) the arrogant reason defends its unconditional liberty to the extent of being free from the need to exercise itself. These two reasons (Santos 2002) are seen as anchoring in a lazy fashion the discussions about determinism and free will, realism and constructivism throughout history. In order to complete the quartet of lazy reasons, the author calls attention (3) to the metonymic reason that claims that authority is the only form of rationality, a reason that establishes the inferiority of all other forms of thought that, at the most, merely serve as raw material. Finally, there is (4) the proleptic reason, which sees the future as something linear, an automatic consequence of the present and which makes it unnecessary for us to worry about the future.

Metonymic reason is that which is responsible for the search for homogenization of the ways of understanding the world. Its totalizing perspective is exemplified in dichotomies in which the theoretically symmetrical parts make up the whole, masking the hierarchization of these dichotomies that always sets up a superiority of one part with regard to the others: men and women, black and white, capital and work, primitive and civilized. Thus, this reason has served as the foundation on which the world thinks in a totalizing thorough and complete fashion, on the one hand. On the other hand, this view depends on seeing one of the parts of the dichotomy as based on the other. It deepens its understanding of the world in a selective and partial manner. Reducing the multiplicity of realities in the world, and the conceptions of how one understands them, takes place with the secularization of this understanding that is based on authority and the imposition of modern Cartesian

thinking. This form of thought, however, has yet to prove its superiority by logical arguments when faced with diversity.

So, this modern reason will reduce diversity in different ways. Quijano explains how the concept of race is used as a category of modernity that is linked to identity. The phenotypes of the conquerors and the conquered serve as a hierarchy of social roles that justifies domination based on classifications and social hierarchies. In Europe, theories have been devised to explain the inferiority of the conquered peoples based on their physical characteristics in order to establish universal criteria that justify domination, slavery, exploitation and race-based divisions of labour. In this way, Western Europe places itself as the exclusive holder of rationality, of the valid experiences of modernity, and it carries out a reading/translation of all the other world experiences according to the metonymic hierarchy between primitive and civilized, traditional and modern, rational and irrational.

Dussel (1994) has demonstrated that the eclipse of the other takes place together with the construction of the “myth of modernity”. This process is based on the supposed goodness of the colonizer who was committed to sharing civilization but, in fact, a universalist rationality acts in an irrationally violent fashion upon the “other”, demanding of them that they sacrifice their own culture, their gods and cosmography in the name of that which has been determined by this modern rationality. Moreover, the myth of modernity is also an imposition of the incorporation of the new capitalist system of trade, since this is how domination is justified, as are the exploitation and eclipse of the other. Thus, violence, war and domination are to be understood as emancipation, something good that is done for the barbarians in favour of their modernization, their development. Victims are made responsible for their victimization, as all suffering was justifiable by modernization; it is an attitude that still persists today. When nature itself is at play, as are the environment, traditional communities and the advance

of modernity, the same colonizing logic of modernity is repeated in the name of civilization, as is that of capital, for the countries which are “underdeveloped” according to the standards of capitalistic globalization.

Santos (2002) reaffirms that, within the logic of modern rationality, there are many ways of translating these readings of the Others in the world as being inexistent, void or made invisible. He lists five. The first is the monoculture of knowledge, in which modern science and high culture are the only valid forms of knowledge. Everything that is not legitimized by these criteria of truth is a non-existence that will be defined as ignorance or a lack of culture. The second is the monoculture of linear time, which is to say, the belief that history has one direction and a known meaning. It sees history as inevitable and as being translated by the ideas of progress, modernization, development and globalization. It believes that the countries which have command over knowledge, whose institutions validate modern rationality, declare themselves to be the centre of the world system. These are the countries that are supposedly ahead of their time. Non-existence may well be translated into everything that is defined as backward, not modern, simple, traditional, underdeveloped. The third rationale is social classification by categories (such as racial or of gender) which are intended to make the hierarchy appear natural, and to hide its intentionality.

According to Quijano (2005), the hierarchy between the dominators and the dominated that was carried out in favour of the development of modern capitalism was mostly deeply and forcefully based on racial classifications. Santos properly emphasizes that this is crueller than the produced forms of inexistence as it carries the notion of being “an inferiority that is insurmountable because it is natural” (2002: 13). The fourth form of producing non-existence results from the logic of the dominant scale, which take precedence over all the others. Large scales have been built during

modernity: one is universality, which ignores all the specificities; and the other is globalization, which eclipses all the local realities and turns them into a non-existence that is peculiar to the location. The fifth rationale is the productive one, the monoculture of the criteria of capitalistic production, by way of which economic growth is thought of as an unquestionable goal and all productivity ought to be leveraged in order to achieve profit, whether through nature, work or human beings. Within the capitalistic logic, non-existence applies to anything that corresponds to that which is unproductive, sterile or unqualified.

All of these forms of non-existence and denial of experience are a subtraction from the world. They are the epistemicides that arise from the contraction of the present and that make up a series of wasted experiences and ways of translating the world. With the sociology of absences, Santos (2002) is dilating this present, broadening experience by freeing up the metonymic reasonings, imbuing them with credibility, other possibilities of understanding and experiencing the world by way of increasing the value of that which had earlier been classified as inferior, unproductive, obsolete, local or obscure.

Such changes presuppose a change of paradigm: the replacement of lazy reason with cosmopolitan reason, which encompasses the many forms of understanding the world that surpass the limitations of modern Eurocentric logic. The cosmopolitan reason understands that social power interacts with many divergent concepts of time and temporalities. The exchange of a totalizing concept of the modern world, which condenses the present into a mere instant and expands the future in a linear fashion, as if it were a certainty, independent of any worries. The idea of the cosmopolitan rationality is that of an expanding present that prizes the differing visions of the world, which stands in stark contrast to the waste of experience and the careful compacting of the future that is based on present action.

The visibility and credit presented by the Sociology of Absences (Santos, 2002) takes place by way of proposals to overcome the five totalizing dichotomies of metonymic reason. (1) There is a monoculture of knowledge by way of the ecology of knowledge where non-scientific knowledge is a form of knowing that is as alternative and valid as scientific knowledge. (2) The monoculture of linear time for an ecology of temporalities starts from the idea of progress that is formed by globalization as the only direction of time. It sees that time is able to encompass the many social practises in a non-residual way. Thus, traditional religious practices are not seen as anachronistic but are recognized as a way of seeing life that is as contemporary as any other, religious or not. Overcoming (3) social classification by way of an ecology of recognition, with the coloniality of power in modern western capitalism is explained by Quijano (2005). He sets up an ethnic/racial social classification that is internal to nation-states and is intrinsic to colonialism, which it has used on a global scale to disqualify those who are different, to subject them to a hierarchy as those which are inferior and to validate inequality. The proposal is delightfully simple and revolutionary: to begin recognizing equal differences, since “the differences that continue when hierarchy disappears become a strong criticism of the differences that the hierarchy demands so that it does not disappear (Santos, 2002: 19). (4) From the logic of the global scale to be replaced by a trans-scales ecology in which the goal is deglobalization of the local, as is a counterhegemonic globalization which broadens the practices and possibilities that are alternative to globalization, in which the goal is that which has not yet been integrated into localized globalism. (5) The fifth logic to overcome is that of productivity which should be replaced with an ecology of productivity. This concept values alternative systems and organizations that are popular, collective, practice solidarity and are self-managed. The said institutions would have

their credibility rescued from the productive paradigms of capitalism in which accumulation is more important than distribution.

The manner suggested in which to overcome this totalitarian and homogenizing lazy reason force and, particularly the metonymic one, far from setting up a general theory on how to do so — as this would be equally totalizing and the world has many more experiences of knowledge and ways of seeing itself than any one theory could encompass — would be a cultural translation that might serve as a tool capable of conferring reciprocal intelligibility between the global north and global south. It would distance itself from any attempt towards totalizing homogenization or hierarchization.

## **2 Intercultural translation**

The limited translation model known for limiting itself to interlinguistic transfer, where the translator is neutral with limited autonomy, has witnessed a huge conceptual evolution in recent decades with this concept shifting from the field of linguistics to the sphere of cultural studies and taking on a more interdisciplinary connotation.

It fell to post-colonialists to broaden the scope of the activity of translation. They re-analysed the “original” and the “translated” and the implications of these concepts for the cultures of identity. Wolf (2008) posits that the concept of translation becomes a central category to cultural theory and policy, seen as a reinterpretation where the subjects are studies based on the historical situational contexts and open up a range of different possible contextualizations.

Thus, the assumptions of the conceptual definition of translation, of the unity of the starting language regarding the target languages are broadened, particularly in the rupture of a Eurocentric paradigmatic unity. According to Toury (*apud* Ribeiro, 2004), a definition is applied *a posteriori* and is not dependent on a preconceived model and prescribed in a biased fashion.

Translation surpasses the scope of the text when it is applied within the field of cultural studies, of anthropology, sociology, political science and other fields. This is because every instance where one would attribute meaning when faced with difference can be interpreted as an act of translation and, when seen from the perspective of difference, cultures, social patterns and political activity would all be subject to translation.

The case of English as the lingua franca of globalization, as the dominant language, according to Ribeiro (2004), reflects the encompassing empire which advocated undivided, monological and monolingual assimilation. In such a unifying and homogenizing manner where difference is of little importance, little is said and a “homogenization without translation process” is set up, a “process by which a hegemonic country is able to promote its own localism in the shape of the universal or the global” (Ribeiro, 2004: 39). In the same manner, Santos (2014) defines hegemonic globalism in order to problematize the paradigm of Human Rights as a universal grammar of human dignity, taking into consideration their constitution under the logic of a modern and homogenizing rationality and serving the liberal political and capitalist interests throughout their historic development.

The first major document on Human Rights, the Universal Declaration of Human Rights, was written while those who wrote it were ignorant of racial, sexual and class based inequalities that subjected peoples and nations to colonial power. It was only much later that the movement to recognize certain groups as a whole — women, Afro-descendants, indigenous peoples, gays, lesbians, transgenders and religious minorities — was recognized as a violation of human rights.

It is in this sense that Santos (2002) proposed that translation be a way of overcoming the monocultures of lazy reason and of supporting the ecologies of knowledge, of acknowledging the many ways of understanding the world, of the sociology of absences. Thus,

the potential that the alterations in the concept of translation bring challenge human rights to serve as transcultural, political action.

Sally Merry (2006) aptly illustrated this discussion when she proposed the concept of vernacularization: a type of translation applied to the concepts of human rights by non-Western cultures. It seeks to carry out the translation from within, based on the social and cultural context of the people at the receiving end as intercultural translation works dynamically based not only on external forms of heterogeneity but also on the internal forms within each group. There are two forms of vernacularization: replication and hybridization.

In order to distance oneself from the mistake of transforming the different into the familiar with the subsumption of the new into preconceived terms and with the subsequent imposition of values, ideologies and patterns of the colonial central powers, vernacularization by replication is similar to the traditional model of translation. It distinguishes itself by seeking out more familiar means to understand human rights based on experiences that already exist in the context. On the other hand, hybridization takes as a starting point a process of blending local symbols, ideas and values and the production of a new hybrid element in order to translate human rights in a manner that respects the local point of view. This hybridization is, to a certain extent, similar to Wolf's position (2008) when he states that every translation process is hybridization, since no culture is pure. This claim of purity and homogeneity has served to justify the superiority of aristocracies for centuries. It represents patriarchal dominance between the sexes as well as racial hierarchy.

The colonization processes beginning in the sixteenth century in the American continent are a classic example of how atypical knowledge of the "Eurocentric rationalism is not recognized and valued in its otherness at the time of translation. Instead, it is merely cast in the mould of western modernity, and implicitly assumed

as the only valid reason” (Ribeiro, 2004: 41). Indigenous peoples, African slaves and the readings of the world built by American peoples are examples of the cruelty of a colonizing discourse, of the absence of horizontality, of a true intercultural translation.

Thus, Santos (2002) challenges intercultural translation as a means of learning about, validating and legitimizing reading, narrative and the experience about other cultures as a distinct way of seeing the world. He proposes the institution of diatopical hermeneutics, a translation which deals with the knowledge and practices of different cultures, and that studies the common concerns within different cultures and their differing ways of dealing with them. Going back to the deconstruction of modern rationality totalitarianism, the translation of knowledge and practices starts from the assumption that all cultures are incomplete and that intercultural dialogue can only enrich them in terms of what is different among them, neither better nor worse, just different.

It is interesting to reflect on this translation within the field of religions and their common proposals for a better world. This topic requires a major intercultural translation effort and to the extent that human rights become the right of the State, exercising a monopoly over them, the guarantee of religious freedom within secular State becomes the required assumption needed in order to carry out an intercultural translation about religions and among them. Obviously, this translation requires areas of contact along the borders between cultures, such areas being fields of translation. Santos pointed out (2002) a few questions that are true reflections on the importance of intercultural translation; I shall highlight some in order to set up a fair dialogue within the field of religions:

**When to translate?** At the time in which the areas of contact converge at their rhythm and opportunity and open up for a contemporary dialogue of equals, overcoming the hierarchization imposed by the lazy reason’s time linearity, where one follows the other. **Who should translate?** Merry (2006), as mentioned

above, proposes that translation is ideally carried out from within, by those who hold the knowledge and the practices that represent such knowledge, people capable of defending both realities deeply and critically. **How to translate?** It is an argumentative process based on a cosmopolitan reason and emotion, in other words, it shares different knowledge and experiences of knowing the world, starting from the contact areas which have been created between cultures and regardless of their differences. **Why translate?** So that intercultural translation might contribute towards overcoming the absences, the silencing, so that apparent conflicts might be replaced with the construction of equalities, the valuing of difference and the formation of a “constellation of knowledge and practices that is strong enough to provide credible alternatives to what is known as neoliberal globalization” (Santos, 2002: 279).

### **3 Translation and Afro-Brazilian religions**

It is impossible to speak of Brazil and the African continent without mentioning the type of “translation” that took place in shaping these identities, whether in terms of imposed visibility or invisibility. The “determinant role played by translation in redefining the meanings of culture and ethnic identity” leads Salguiero to point out the extent to which the history of the translation of the Americas is confused with the story of how the identity of this continent was formed, of how native Americans and African slaves from many different regions and ethnic groups across the continent were forced to give up their beliefs, cultures and languages in order to submit to the civilizing gesture of the European colonizer.

The possibility of a dialogue between colonizers and colonized was never considered, nor have the dominant epistemological references been questioned. Thus, the “translation” of the other was never an intercultural translation but a translation of the subsumption

of the other, of that which is different into previously known and familiar categories, an exercise of authority and reductionism.

there cannot be a mere contrast between “their” cultural order and “ours”, since the former is the product of a knowable object coming from the inside of “our” cultural order. The separation between “us” and “them” works like a mirror image — an inversion that tells us only what we want to know about ourselves. (Frow *apud* Ribeiro, 2004: 42)

Thus, there has never been dialogue because there has never been an encounter. As Dussel argues, after the conquest of the earth and the bodies, it was necessary to conquer the imagination because everything that was linked to indigenous and African culture was demonic, backward and primitive. The religious dimension of life in the world needed to be controlled according to the religious and scientific hegemony of modernity. Therefore, there has never been a meeting of cultures because there has never been a meeting of equals. Instead, the “other” has been exterminated for not having a rationality nor religious validity, an opinion which has justified the theological eclipse of the other by the superiority of European Christianity over all of the indigenous religions that existed in Brazil as well as African traditions brought by black slaves.

This eclipse of the traditional indigenous and African religions consisted of repressing any kind of worship and translating these traditions as being demonic and inferior. It was based as much on the racial logic that permitted the capture and enslavement of the African peoples as on the religiosity that sought to impose a submission to Christianity. The resistance in the *senzalas*, or slaves’ quarters, were examples of a true intercultural translation where groups of differing cultural traditions, called the nations of Candomblé — *bantos*, *iorubas* and *ewê-fons* — came together in their similarities to maintain the rites alive, the ancestry and the forces of nature which had been turned into divinities.

However, Afro-Brazilian religions had to hide for many centuries under a syncretism with Catholic religion, considered superior, in order to maintain their worship and ceremonies which were masqueraded as Christian rites and ceremonies. In this process, we can say that Afro-Brazilian religions were born of diatopic hermeneutics with the creation of hybrid translation that focused on genuinely Brazilian formations:

the rites brought by the Africans gave rise to a variety of manifestations that here found a specific formation, by way of a multitudinous syncretism that arose from the contact of the black religions with the Catholicism of the whites that was mediated or encouraged by the asymmetric relations between them. The same thing happened with the indigenous religions and much later, but not less significantly, with Kardecist Spiritism. (Prandi, 1995: 115)

However, the demonizing view of the missionaries is reinforced by the religious racist rhetoric of inferiority that is specifically orientated toward the African continent and its culture. This “other” is as outside/foreign to the law of humankind as it is of/to divine law, a fact which justifies, as we have discussed above, domination and the exploitation of labour, as much as extermination in the face of any resistance to conversion or to the process of being “civilized”. Barriendos (2011) goes even further as to state that it was not only the racialized epistemologies but also the visual representation and all of the other narratives that reinforced the understanding of the indigenous peoples and their practices — and here I include the enslaved Africans as well — as well as all their practices as being savage and primitive within a universalist and totalizing modern, lazy reason.

This construction of identity based on the beliefs and values of Amerindian and African peoples, and which is founded on a primitive and inferior racial perspective, reinforced the monoculture

of knowledge, the linearity of time and the social classification as permanent states in Africa and Latin America. Their continental geographies are not taken into consideration nor are their cultural and religious diversity, considering that the largest religious groups in Africa today are the Coptic Christians and Islam but, according to lazy reason, Africa continues to be colonized and a prisoner of the “translation” that maintains the continuous century-old view that it is backward, primitive, unproductive, ignorant and inferior.

This perspective regarding Afro-descendants and indigenous peoples supports the racism within the Brazilian social structure denying everything that is related to the memory of the black Africans that were enslaved, rejecting their own recognition as Afro-descendants and continuing even today to persecute and demonize Afro-Brazilian religions. They deny their national origins and are submitted to a crystalized view of an Africa that has been denied because it was translated as being far less than all of the experiences and views of the world that it holds.

The wide range of Afro-Brazilian religions is the result of a true intercultural translation, of resistance and the maintenance of beliefs and values when faced with the explicit prohibition by the State of any worship that differed from the official Catholic religion. Even after freedom of worship was legally recognized, these practices have continued to be associated with charlatanism, witch doctoring and are still considered crimes under the Brazilian Penal Code. Nevertheless, the manners in which the world and Afro-Brazilian religions are interpreted persist and now focus on forms of worship with greater emphasis on African traditions. For example, *Candomblé* is also known as *Xangô* in the Northeast, *Batuque* in Rio Grande do Sul, or *Tambor de Mina*, depending on where it takes place in Brazil. Nowadays, worship is more focused on indigenous divinities or even those blended with African divinities as both traditions venerate elements of nature. Examples include *Jurema*, *Pajelança*, and *Jarê* (Prandi, 1995).

The dialogue between these different cultures has been taking on the form of vernacularization by replication more and more frequently. At other times, the syncretism brought on by the dominant religion imposed is so strong that today you can find sculptures and paintings of African divinities with white, European features. And thus, Umbanda — a type of hybridization as a means of resistance and less prejudiced — emerges from the blend of indigenous and African divinities, with Catholic prayers and Kardecist Spiritism, representing a religion for all.

However, racism currently hinders the dialogue between the Afro-Brazilian and Christians with occasional exceptions in Bahia Catholicism. Moreover, there are few areas of contact that might promote a true intercultural translation between the religions in the search for common ground and this absence has resulted in people being assaulted and even killed as a result of hate crimes. Fruit of religious intolerance, violence has arisen in a widespread series of attacks: against property, people, and the moral and spiritual integrity of many followers of Afro-Brazilian religions. Their temples have been broken into and people have been killed, such as in the cases of Ialorixás Gildásia dos Santos and Deda de Iansã:

The crime took place in October 1999 when the newspaper *Folha Universal* published a photo on its cover of Mãe Gilda dressed in her sacerdotal robes to illustrate an article with the title: “Macumba charlatans swindle the pockets and the lives of their clients”. Her house was invaded, her husband was verbally and physically assaulted and her *terreiro* (house of worship, or yard) was vandalized by Evangelicals. Ialorixá was unable to tolerate the attacks and died of a heart attack on 21 January 2000.

Fifteen years after the tragic death of Mãe Gilda, the story repeated itself and in Camaçari, Bahia, Mãe Dede de Iansã

also died of a heart attack after being verbally attacked all night by an evangelistic group at the door to her yard.<sup>1</sup>

The 21<sup>st</sup> January, the day when Mãe Gilda died in Salvador of Bahia, has thus been declared the National Day against Religious Intolerance in Brazil. And there is no doubt that the concept of religious intolerance is identified with the concept of hate crimes studied in the human rights field. Studies on this issue find it hard to define all facets of this crime, pointing out its illegal and selective bias, as it is defined as violence directed at a group of people who suffer discrimination for having values at odds with most of society (Nathan, 2005).

Evangelical Christianity in Brazil has grown around 20% (Freston, 2008) and the Neo-pentecostal movement, in particular, has encouraged a discourse of hatred towards the Afro-Brazilian religions, inciting moral and psychological violence and threats, vandalism, unlawful entry and even physical violence under the auspices of the traditional demonic arguments of missionaries and inquisitors. The pre-eminence of white, European models is equally the pre-eminence of Christianity relative to all the other religions, which are regarded (or disregarded) to be of minor or primitive gods. Thus, the same colonization process that would oblige the infidel to accept “civilizing conversion”, for better or for worse, continues.

Despite the fact that Afro-Brazilian religions are constantly the target of prejudice and constant public attack, especially in the last two decades, with the rise of evangelical Christianity, the former religions have resisted, organized themselves and defended their rights more and more.

---

<sup>1</sup> National Day against Religious Intolerance. Geledés. Consulted on 20.04.2016, at <http://www.geledes.org.br/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa/#ix-zz480zlqA4M>

## Final consideration

If one takes the process described as the denial of otherness, of the identity and the dignity of those who are different, then we can think of the grammar of human rights, which is based on the concept of human dignity, as one of the potential frontiers/places where it is possible to construct a dialogue between different cultures in the field of religious representation which, based on a post-colonial translation, challenges human rights to surpass their universalist institutionalization which has resulted from imperialism and cultural secularism in order to realize the guaranteed implementation of a wide range of cultural values.

Thus, just as intercultural translation, in order to be transparent, must be able to recognize itself as a “minor” text that is unable to contemplate the full diversity that exists in the world — the different ways of being taken on by the innumerable cultures worldwide —, human rights cannot be understood as universal and homogenizing. The fairest translation is that which repudiates hierarchy and assimilation and accentuates the differences. It confronts incompleteness in order to maintain the healthy tension that the world is made up of a wide spectrum of cultural wealth and there is not always a correspondence between the source and target contexts.

Religious intolerance that results from a subsumption translation of the Eurocentric model of colonial capitalism at the same time supports a reading that is inferiorizing and racist in relation to itself and to the other and in relation to the very Brazilian religious culture and that of the African continent. It is a sad south-south sleight of hand. Dialectally speaking, the grammar of human rights also shapes possible spaces to opening up alternative paths, to the extent to which the defence of secularization and the freedom of worship have made it possible to expose the violence that has taken place in the media, in the courts and in the organization of municipal,

state and federal conferences in 2009, 2011 and 2013, conferences which have counted with the participation of representatives of many segments of Afro-Brazilian religious in a discussion of public policy and the defence of their rights, and which have permitted Afro-descendants and some *Candomblé* practitioners to recover and value their roots and African traditions as well as the language and the rites and to turn the sleight of hand into a positive movement.

## REFERENCES

- Barriendos, Joaquín (2011), “La Colonialidad del Ver. Hacia un Nuevo Diálogo Visual Interepistémico”, *Nómadas*, 35, 13–29. Available at <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3818537>
- Dussel, Enrique (1994), *1492 : El Encubrimiento del Otro : Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. La Paz: Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA. Available at <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Freston, Paul (2008), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195174762.001.0001>
- Merry, Sally Engle (2006), “Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle”, *American Anthropologist*, 108(1), 38–51. Doi: <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>
- Mignolo, Walter (2008), *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nathan, Hall (2005), *Hate Crime*. Cullompton, Devon: Willan.
- Prandi, Reginaldo (1995), “Raça e Religião”, *Novos Estudos CEBRAP*, 42(2), 113–129. Available at <http://novosestudios.uol.com.br/produto/edicao-42/>
- Quijano, Anibal (2005), “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”, in Edgardo Lander (ed.), *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO — Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Available at <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>

Ribeiro, António Sousa (2004), “Translation as a Metaphor for Our Times: Postcolonialism, Borders and Identities”, *Portuguese Studies*, 20, 186–194. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41105227>

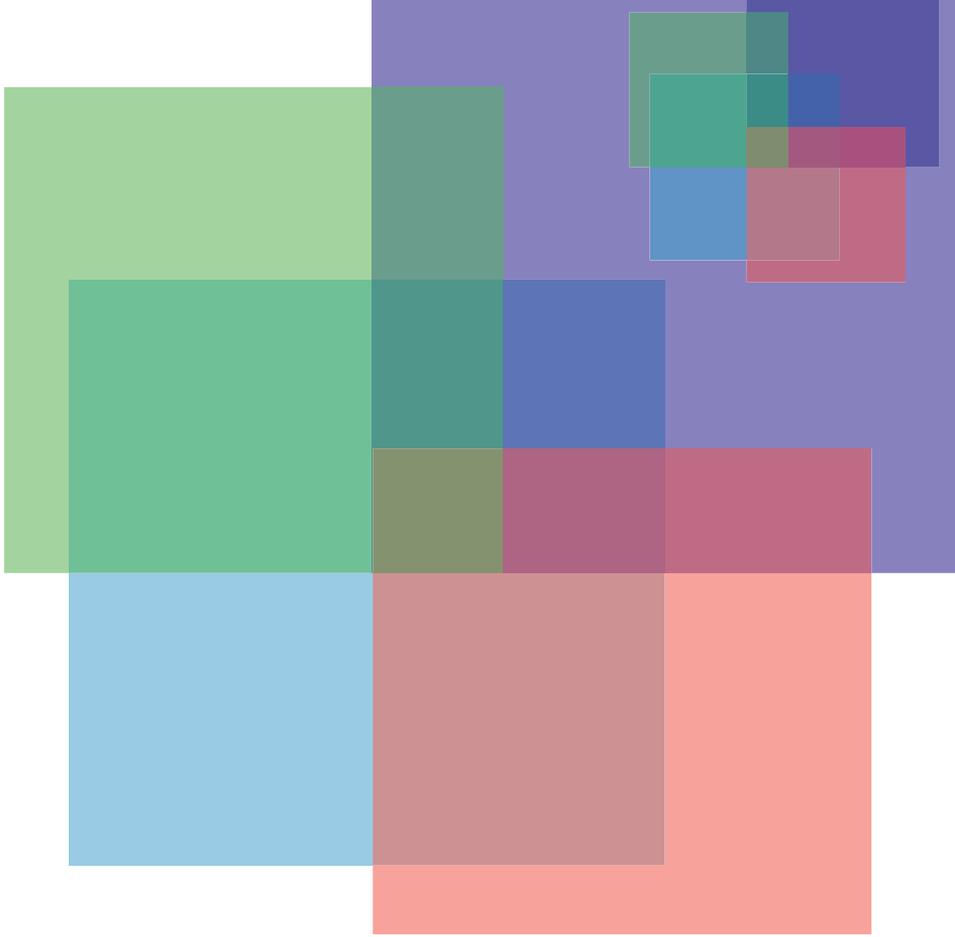
Salgueiro, Maria Aparecida Andrade (2015), “Traduzir a Negritude: Desafio Para Os Estudos de Tradução na Contemporaneidade”, *Cadernos de Letras da UFF*, 48, 73–90. Available at <http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/view/124>

Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237–280. Doi: <https://doi.org/10.4000/rccs.1285>

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES.

Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina/CES.

Wolf, Michaela (2008), “Translation — Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action”, *Transversal: Multilingual Webjournal*, April, 1–9. Accessed 24.04.2016, at [http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en/base\\_edit](http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en/base_edit)



## CHAPTER 10

# The right to rebellion: against and inside power

*Sergio Martín Tapia Argüello\**

## Introduction

Power and law; law and power. Both terms appear to be inextricably linked. For a long time, a specific point of view about law has developed the idea that this relation is natural, that it is even mutually necessary. When discussing the existence of natural law in the late twenties, Hans Kelsen made a rather enlightening statement about his own considerations:

The problem of natural law is the eternal problem of what lies behind positive law. And whoever seeks the answer will find, I fear, neither the absolute truth of metaphysics nor the absolute justice of natural law. Whoever lifts the veil without closing his eyes will confront the gaping stare of the Gorgon's naked power. (Kelsen, 1927: 54–55)<sup>1</sup>

---

\* PhD Student in Human Rights in Contemporary Societies, Centre for Social Studies, University of Coimbra, Portugal. The research from which resulted this chapter was co-funded by the European Social Fund through the Human Potential Operating Program and by the Portuguese Foundation for Science and Technology through the PD/BD/114073/2015 scholarship. The author would like to thank Ana Cristina Santos, Gustavo Elpes and specially Ana Rita Alves and Tor Krever for their constructive criticism in reviewing this chapter. Contact: parin75@hotmail.com, sergio.arguello@ces.uc.pt.

<sup>1</sup> *“Die Frage, die auf das Naturrecht zielt, ist die ewige Frage, was hinter dem positiven Recht steckt. Und wer die Antwort sucht, der findet, fürchte ich, nicht die absolute Wahrheit einer Metaphysik noch die absolute Gerechtigkeit eines Naturrechts. Wer den Schleier hebt und sein Auge nicht schließt, dem starrt das Gorgonenhaupt der Macht entgegen“*

If we follow his line of thought, there is nothing but power behind the law. It is not any kind of power but one that petrifies those who try to look straight at it; an aggressive, even unmerciful power that does not have any relation to human beings and becomes external and strange to the social relations beneath and inside it.<sup>2</sup>

This *authoritarian*<sup>3</sup> way of understanding law is not as it presents itself: a neutral approach to the characteristics of every single normative system in the history of the world; it is not even a proper description of that kind of systems in the past (or in other realities) that we can call, using a metaphor, “law”.<sup>4</sup> In modern western societies, the legal normative system has been reduced to an *external, heteronomous and authoritarian*<sup>5</sup> set of orders:

State law, on the other hand, is legislated in his name by his political superiors, now called his representatives. The three forms of subjection to God, rulers and inner self become condensed in the modern ‘nomophilia’ (love of the law): I become free — a subject — by being subjected to a law legislated (by me or) in my name. This is modernity’s law. (Douzinas, 2007: 91)

It is not a coincidence that Human Rights have arisen in this era. They must be understood as part of the reductive process of the modern western political and legal reality (Villey, 1976). The notion of *rights* in a modern sense was unknown both in the classic Mediterranean civilizations (Campbell, 2006: 5–10) and in every historical context before the reduction of the idea of *social power*

---

<sup>2</sup> This could be a good example of how legal positivism (like other positivist approaches to reality) just creates new forms of metaphysical entities to replace the old ones. Cf. e.g. the works of Alf Ross (2006) and the concept of *quasi positivism*.

<sup>3</sup> I prefer to use the word authoritarian and not *imperative* as it recognizes itself because I want to emphasize its intent to naturalize the idea of an external authority that gives *orders* as a requirement to obtain *order*.

<sup>4</sup> “It is obvious that any society, however elementary it may be, must have a set of rules, which can also be called ‘law’ (...) In this way, however, we use only one kind of analogue assimilation, that lets us understand a strange idea in a familiar way” (Schiavonne, 2009: 15).

<sup>5</sup> Cf. Grossi (2003).

and the emergence of political concepts of (formal) equality, universalism and individuality.<sup>6</sup>

Through the present chapter, I want to demonstrate that despite the traditional approaches, the ideas of social power and Human Rights as well as their mutual interactions are an important part of the signification process that allows to present a reductive idea of power and legitimate a specific form of authoritarian social relationship. As I will demonstrate, this does not mean abandoning the idea of rights, even in their legal form, but to understand the limitations and dangers that their use involves.

## **1 Some reflections on the right to rebellion**

The first step to study the relation between the concepts of power, law and human rights from a critical perspective, is to get within the borders of its connections and see how they can be problematized from there. By doing this properly, we will be able to understand that the division between them is just an ideological form (Holloway 1980: 11–12).

As I will try to explain in the next pages, there is no better option for this than the right to rebellion. It is a classical theme in the study of law and politics and we can easily find many examples of its relevance. Both characteristics allow me to use a well-known example in the Mexican context but at the same time, that makes senses in other realities:

The right to rebellion is sacred, because its exercise is essential to break the obstacles that oppose to the right to live. Rebellion, screams the butterfly when breaking the cocoon that incarcerated it; rebellion, screams the bud when tearing apart the strong crust that stand in its way; rebellion, screams the seed in the furrow when cracking the earth to get the sunlight; rebellion, screams the little human when

---

<sup>6</sup> Cf. Douzinas (2007), Correas (2007a).

leaving the maternal body; rebellion, screams the people when rising up to crush tyrants and exploiters.

Rebellion is life: submission is death. Are there rebels among the people? Life is ensured, and ensured is also art, science and the industry. From Prometheus to Kropotkin, rebels have made humanity go beyond.

Supreme right of the supreme moment is rebellion. (Flores Magón, 1910: n.p.)<sup>7</sup>

The first topic that emerges from the text is the possibility of a right to rebel. This is not a trivial concern, because at the moment we can find many examples of legislative proposals and legal interpretations that try to constrain even the more institutional and embryonic forms of rebellion, as the right to demonstrate (CDHDF, 2013), to protest (Correas, 2011) or to civil disobedience (Rawls, 1978; Dworkin 1993).

We can talk of rebellion as the attempt, whether “peaceful” or not,<sup>8</sup> to bring back through concrete demands and actions some of the principles that are assumed to have been abandoned and that constitute a substantial part of the relationship between the state and its citizens. Rebellion does not try to attack the “constituted order” as a whole, so it could be appeased with the satisfaction of its specific claims (Pasquino, 1998: 1121). In this sense, it differs from

---

<sup>7</sup> “El derecho de rebelión es sagrado porque su ejercicio es indispensable para romper los obstáculos que se oponen al derecho de vivir. *Rebeldía, grita la mariposa, al romper el capullo que la aprisiona; rebeldía, grita la yema al desgarrar la recia corteza que cierra el paso; rebeldía, grita el grano en el surco al agrietar la tierra para recibir los rayos del sol; rebeldía, grita el tierno ser humano al desgarrar las entrañas maternas; rebeldía, grita el pueblo cuando se pone de pie para aplastar a tiranos y explotadores.*

*La rebeldía es la vida: la sumisión es la muerte. ¿Hay rebeldes en un pueblo? La vida está asegurada y asegurados están también el arte y la ciencia y la industria. Desde Prometeo hasta Kropotkin, los rebeldes han hecho avanzar a la humanidad.*

*Supremo derecho de los instantes supremos es la rebeldía.”*

<sup>8</sup> This does not mean at all that I understand the possibility of a “nonviolent” rebellion because when confronting a power, even without physical violence, it is a form of foundational violence. Cf. Benjamin (2015).

revolution as it remains within the limits of the “big dichotomy” (Bobbio, 2008) of legality/illegality (Lukács, 2009).

Although there are concrete demands in a rebellion, it is easy to understand the difficulties that could exist to satisfy them. First, there is a difference between the concepts “concrete” or “specific” and *explicit*; a requirement can be misunderstood due to linguistic, cultural or even volitional issues. Second, a claim made by those rebelling may attack some of the basic principles of the *status quo* that would become impossible to fulfil without deep transformations taking place, transformations beyond the possibilities (or desires) of the institutional action. Third, the answer given by the authorities may be considered inadequate, incomplete or superseded by new conditions.

As we can see, rebellion makes a moment of crisis visible and, due to its characteristics, it can easily be transformed into the beginning of a *systemic crisis* (Portantiero, 1999) if not treated properly. If even the smallest threat of violence involves a foundational danger (Benjamin, 2015), the first question must be if rebellion could be, under certain circumstances, considered as a *right*.

### 1.1 The possibilities of the existence of the right to rebellion

We must start by asking if it is possible to talk about a *right to rebellion*, or if due to its characteristics, rebellion must always be external to the idea of *rights*. As is the case in all kinds of discussion about the relation between meanings and reality, the differences could be seen as the result of diverse *methodological perspectives*, equally valid in different contexts. Against this intention to reduce the epistemological and conceptual issues to an extreme relativistic point of view, I would like to point out that “*the election of the method is neither casual nor arbitrary, but different methods have not an identical core*” (Adorno, 2008: 113–114). So, even though

I do not embrace the objectivistic idea of the “true” answer, that does not mean I do not believe my approach is right or that I will not defend it.<sup>9</sup>

If we look at the history of the idea of rebellion, we can see that there is solid evidence that, in the past, the right to rebellion was something broadly accepted. We can find justifications for it in the work of Saint Thomas, who, even though he believed that all kind of breach of the duty to obey was evil in itself, he understood that in some cases it could be a necessary evil:

Finally we must look at what we would do if the King became a tyrant, as it could happen, and without any doubt, if the tyranny is not excessive, it is better to tolerate it for a while than to rise against the tyrant, getting into dangers that are more serious than the tyranny itself (...) If the tyranny is so extreme that it is unbearable, some have argued that it is a virtuous act for brave men to run the risk of death in order to kill a tyrant and liberate the community (...) this would be more of a threat in terms of losing Kings, than a remedy against the Tyrants: that is why we must act against their cruelty through public authority and not just on particular presumptions. First, if the right to choose a King came from the people, they could take away his power and depose him if he used his royal power abusively, and you cannot say that the people acted against the duty of obedience and loyalty when overthrowing the Tyrant, even if they had pledged an eternal oath to him, because he deserves it if he does not act like a King, so that the people can comply with what they have committed. (Aquinas, 1786: 15–17)<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Contrariwise any common sense in this case, those ideas are not mutually incompatible. Cf. Chiassoni (2011: 150).

<sup>10</sup> *“Finalmente se debe cuidar, de lo que se haría, si el Rey se convirtiese en tirano, como puede suceder, y sin duda, que si la tiranía no es excesiva, que es más útil tolerarla remisa por algún tiempo, que levantándose contra el tirano, meterse en varios peligros, que son más graves que la misma tiranía (...) Más si fuese intolerable el exceso de la tiranía, a algunos les pareció, que tocaba al poder de los varones fuertes, el dar la muerte al Tirano y ofrecerse por la libertad del pueblo al peligro de la muerte [...] así más se le seguiría de esto al pueblo peligro de perder los Reyes, que remedio, para liberarse de los Tiranos: por lo cual parece, que más se debe proceder contra la crueldad de ellos por autoridad pública, que por presunción particular. Lo primero, si de derecho pertenece al pueblo el elegir Rey, puede justamente deponer, el que habrá instituido y refrenar su potestad, si usa mal y tiránicamente del poderío Real, Ni se puede decir que el tal pueblo procede contra la fidelidad debida, deponiendo al Tirano, ahunque (sic) se le*

In his text we can find the construction of a normative vision about the right to rebellion, namely the idea of the right-duty bilateralism which creates a quasi-contractual relation, the external third-part that deems the decision made by others legitimate, the construction of a non-personal legitimacy of its existence and the differentiation between two apparently equal activities based on these characteristics. Similar ideas can also be found in the writings of the *Compañía de Jesús* (Society of Jesus) against Protestantism and in those books and pamphlets which were used as theoretical and political support of the so-called bourgeois revolutions.<sup>11</sup>

With this in mind, it is not hard to find the reasons of its inclusion in the documents that are considered the most important outcomes of these revolutions related to human rights: the Virginia Declaration of Rights (section 3)<sup>12</sup> and the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (article 2).<sup>13</sup> Even more, we can easily understand why in particular situations and contexts, some could see the rebellion not only as a *right*, but as a *duty*; the French Constitutional Act of June 24 of 1793 (Art. 35) established, in consonance with the thinking of one of its most important redactors,<sup>14</sup>

---

*hubiera sujetado para siempre, porque él lo mereció, en el gobierno del pueblo no procediendo fielmente, como el oficio de Rey lo pide, para que los súbditos cumplan con lo que prometieron*"

<sup>11</sup> E.g. Locke (2006: 221-243).

<sup>12</sup> "That government is, or ought to be, instituted for the common benefit, protection, and security of the people, nation, or community; of all the various modes and forms of government, that is best which is capable of producing the greatest degree of happiness and safety and is most effectually secured against the danger of maladministration. And that, when any government shall be found inadequate or contrary to these purposes, a majority of the community has an indubitable, inalienable, and indefeasible right to reform, alter, or abolish it, in such manner as shall be judged most conducive to the public weal" Cf. Soberanes (2009: 205-207).

<sup>13</sup> "The aim of all political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man. These rights are liberty, property, security, and resistance to oppression" Cf. Jellinek (2003: 197-199).

<sup>14</sup> Maximilien Robespierre, whose ideas could be seen in the Project of Declaration of the Rights of Man and the Citizen, presented in the National Convention on April 24, 1793 and in the speech "On the duty of insurrection (I say that if people do not rise as one, freedom is doomed)" pronounced in the Society of the Friends of the Freedom and the Equality on May 29 of that same year (cf. Robespierre, 2005a, 2005b).

that “when the government violates the rights of the people, the insurrection is, for all the people and for every part of the people, the most sacred right and the most imperative of its duties” (Ferrer Muñoz and Luna Carrasco, 1996: 195).

## 1.2 The right to rebellion as a subjective right

If we can agree that the idea of a “right to rebellion” is not a contradiction and can be understood as a possibility in a political system that does not mean that we must accept, for the same reasons, the existence of a *subjective right to rebellion*. The second issue that arises for our reflection about the possible relations between the idea of “right” and “rebellion” forces us to make a distinction: not every *right* is (or could be understood as) a *subjective right*.

In a broad sense, we talk about a subjective right when there is a *formal recognition* about certain claims for a *centralized normative order* that provides someone (in the case of *human rights*, the promise is “everyone”) with a *formal mechanism to enforce it* (cf. Parcero 2012). In western societies, there are two reductions applied to this idea. The first is that as far as the state law presents itself as the only centralized normative order possible (Douzinas, 2007), or maybe, in some soft versions of the legal monism, the only one legitimate enough to do this (Mutua, 2001), there is an assimilation between subjective and legal rights. The second, which derives from the above, says that since only legal rights have formal recognition and enforceability, they are the only rights in a proper sense, because other kinds of “rights” are nothing but isolated, illegitimate or impossible demands.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Nino (2007) offers a rather convincing explanation about this. The word we use in Latin-based or “Romance” languages to talk about rights (*derechos*, *dirittos*, *droits*, *direitos*) is necessary linked to the law (*Derecho*, *Diritto*, *Droit*, *Direito*).

The existence of a subjective right to rebellion could be a theoretical problem only if there is a monistic reduction<sup>16</sup> in the sense that the “state reduction” of the law works in modern western societies. If we accept the existence of legal pluralism, it is easy to understand that some systems could present some sort of conditions that, in other normative systems could be understood as a rebellion. Nevertheless, it would be a problem only if one of the multiple normative systems that concurs tries to present itself as the “only valid system”.<sup>17</sup> The question: Can a normative system provide the right to rebel against another system? Confuses the idea of the legal (or normative) pluralism with the coexistence of diverse legal (or normative) “systems” that have a common supra-system that would be, in a formal sense, the real normative system that makes the existence of the rules in the other systems possible. As we can see in the classic response by Hans Kelsen regarding the existence of legal pluralism between international law and the states norms, it is a common mistake:

The idea that the state law and international law are two different legal orders, independently reciprocal in their own validity, finds its justification in the existence of unsolvable conflicts between them. A more detailed research proves that in the so-called normative conflict between the norms of international law and the norms of the state’s law there is nothing that could be named like that, because the legal sentences could be described without any logical contradiction. (Kelsen, 2009: 332)<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> This means, if there is a reduction that says a community can only have one normative-legal system.

<sup>17</sup> We can see really good examples of this in how the “bourgeois” legal system presented itself in the beginning of the capitalist accumulation process. Cf. Tigar and Levi (1986), especially chapter 2 and 5.

<sup>18</sup> *“La concepción de que el derecho estatal y el derecho internacional son dos órdenes jurídicos entre sí distintos, independientes recíprocamente en su validez, encuentra justificación en lo esencial en la existencia de conflictos insolubles entre ambos. Una investigación más detallada muestra, sin embargo, que lo que se considera un conflicto entre normas del dere-*

If the rules of two “different normative systems” could be subsumed in one, then there is no such thing as normative pluralism between them, and, as argued by Kelsen, the legal monism is “inevitable” (for that system) because both would represent two different parts of the same normative order. But if we are talking about normative pluralism and not only about different (and even hierarchically organized) norms in a system with the same *rule of recognition* (Hart, 1997), the existence of normative contradictions is impossible, because there is no common rule that could mediate between them. If there is an apparent contradiction between the norms of two different normative systems in a pluralistic space, we must understand it as the result of a factual situation of the observer, a contingency that emerges from the desire of those who try to see both of them as different parts of the same thing.<sup>19</sup>

When we have a monistic view of the legal system like the “state law as the only kind of law” reduction, there has to be a way of solving all possible contradictions. In this case, the problem of the normative contradiction would be a matter of *substantive* (and that means political) or *formal*/logical validity of the norms.

In the previous section I presented a group of historical examples of the acceptance of the idea of the right to rebellion. If we look at them, we can see they refer to the *general idea* of a right to rebellion, and not to the legal approach of this. They present themselves as political statements or natural claims that can be easily fulfilled, and just one of them is contained in a legal text,

---

*cho internacional y las normas de un derecho estatal, no constituye un conflicto normativo, dado que la situación puede ser descrita en enunciados jurídicos que de ninguna manera se contradicen lógicamente.”*

<sup>19</sup> In some cases, it could be the authorities of one of the normative systems trying to build a monistic self-based system that could subsume the others. It is the case of the traditional “legal pluralism” as understood by the Constitution of Mexico (cf. Correas, 2007b). In others, it could be a part of the community that tries to subsume a common rule to another particular rule of a different system (e.g. Cooper, 2004). Both cases show a false normative pluralism claim that hides the power struggle involved.

requirement *sine qua non* of the state reduction to understand the formal recognition of the subjective rights.

For some people the fact that the French Constitution contains the phrase “right to rebellion” could be irrefutable evidence of the existence of a subjective right. To accept that answer, however, we must put away the internal limitations of the rights and the law and make a common confusion between the idea of “strong permission”<sup>20</sup> and an expression in the law about something. We must understand that there is a difference between the legal text and the existence of a legal norm (Guastini, 2011: 81–82). In some cases, the legal text contains some elements that do not have any legal significance:

Naturally, we cannot deny that the legislator can make an action — an action based on the *Gründnorm* — that in a subjective sense could be a norm that constrains certain human conduct without making another action [...] that creates a coercive action if the first occurs [...] In that case, the norm that constitutes its “subjective sense”, cannot be interpreted as a legal norm, but it must be seen as legally irrelevant. (Kelsen, 2009: 65)<sup>21</sup>

Not everything written in a law, as Kelsen understands it, is a legal norm, even if it is presented with a normative guise. In some cases, these are just descriptive issues, ethical evaluations or even moral norms without the coercive power of the rule of law.

In this case, we can see how the allegedly “subjective right to rebellion” presented in the French Constitution is a factual

---

<sup>20</sup> That is the base of the subjective law in every normative system. Cf. Alchourrón and Bulygin (1971).

<sup>21</sup> “*Naturalmente que no puede negarse que el legislador puede llevar a cabo un acto —entendiéndose que lo hace mediante un procedimiento conforme con la norma fundante— cuyo sentido subjetivo sea una norma que obliga a una determinada conducta humana sin que se lleve a cabo otro acto [...] que estatuya un acto coactivo para el caso de darse la conducta contraria [...] La norma que constituye su sentido subjetivo no puede ser interpretada como una norma jurídica sino que tendrá que ser vista como jurídicamente irrelevante.*”

description and an evaluation about what the people *must do* (in moral sense) in some circumstances. The statement lacks the juridical constraint of the legal norms and of the enforceability that comes with a formal legal mechanism to protect their demands, the *facultas exigendi* (Tamayo, 2011: 110–111) of the subjective rights.

The fact that all the examples we use in the text cannot be understood as subjective rights does not mean there are no possibilities of a subjective right to rebellion. The existence of a normative system that allows a rebellion against itself as an explicit permission and the possibility of the people to legally require an authority's intervention to prevent others (authorities or citizens) from constraining that same permission is still possible. Could a normative system create a valid norm which allows that that same normative system not be obeyed? If we look at the difference between the normative monism and pluralism, we can understand that the only possible answer for this question is a clear “no”, both in a logical and political way. A strong permission to disobey a normative system is the beginning of a new order:

From this maxim it follows that law sees violence in the hands of individuals as a danger undermining the legal system. As a danger nullifying legal ends and the legal executive? Certainly not; for then violence as such would not be condemned, but only that directed to illegal ends. It will be argued that a system of legal ends cannot be maintained if natural ends are anywhere still pursued violently. In the first place, however, this is a mere dogma. To counter it one might perhaps consider the surprising possibility that the law's interest in a monopoly of violence vis-a-vis individuals is not explained by the intention of preserving legal ends but, rather, by that of preserving the law itself; that violence, when not in the hands of the law, threatens it not by the ends that it may pursue but by its mere existence outside the law. (Benjamin, 2015: n.p.)

Rebellion is maybe the only kind of right that cannot be constrained like this. A right to rebellion that exists in a juridical way as an explicit permission with a formal mechanism of protection, creates its own limits in a negative form: the rebellion could only exist beyond the authorized actions. This is not valid only in the case of the revolutionary moment that can evolve from the rebellion, but in every way it is manifested: in protests, civil disobedience, strikes or even in the small daily struggles that every one of us faces within the repressive process of power.

If the normative system recognizes the “right to rebellion” when rebel activities take place between 10:00 a.m. and 03:00 p.m., if the rules try to limit actions in certain places, if strikes are only recognized if workers follow an administrative procedure, if a demonstration is considered illegal if people wear masks, if some words are forbidden in demonstrations,<sup>22</sup> the right to rebellion is placed in the interstices of the things that the normative system allows.

The characteristics of the right to rebellion allow us to see one of the most important contradictions in the idea of “rights” as a way of protection against the normative system. If the only option to influence a normative system is being part of it and if everything that is part of it cannot be used against that system in particular, how can we try to protect ourselves from that same system, not to mention to *change* or to *transform* it, by using rights? (Correas and Del Gesso, 2003) The answer could be in the way that rights and their relation with power is understood in traditional theories (Tapia, 2015).

---

<sup>22</sup> All the mentioned limitations are actual prohibitions or obligations in the Mexican positive law.

## 2 Rights, law and power

We can see the relation between a specific way of understanding power and the construction of the bourgeois law project. Social power is presented as a partial and incomplete form that requires an authoritarian division in society between the ones that rule and the rest that must obey. It does not matter if this division is presented as the result of a democratic process, like the idea of *representation* (Douzinas, 2007: 91) because it is the principles and not only the forms that make it possible. In that sense, the heteronomy, the “casuistic abstraction” of the rule or even the idea of some sort of universal obligation are in line with an authoritarian project (Grossi, 2008a).

One of the most important parts of this separation lies in an incomplete form of understanding power. For this approach, there is a necessary separation between “power” in a generic sense and the construction of a social power. This separation creates the idea of *necessity* of the ruler to engage in social transformation. In this essay I will take the example of *instrumentalism* to demonstrate this incomplete form of understanding power and the relation between it and the law, the state and rights.

### 2.1 The instrumental point of view regarding rights and the law

In some political and legal philosophy and practices you can find the idea that the law and rights (not only legal but even moral rights) could be *used* as an *object* for someone. It does not matter if you are talking about conservative or progressive approaches, right or left oriented policies and politics, democratic or authoritarian preferences, this idea is widespread. In “The revolutionary function of the law and the state”, P. I. Stučka gives us a clear example: “The law is a system (or order) of social relationships that corresponds to the interests of the dominant class and is safeguarded by the

organized force of that class” (Stučka, 1969: 34).<sup>23</sup> For him, the law and the state are a sort of “tool” that can be and is actually used by the dominant class in a society in order to organize the economic, social, cultural and political forms developed in that particular society.

For this author, in a class structured society there will always be class interests in the creation process of the law, so the way in which society is organized will coincide exactly with those interests. The author further argues that since we live in a society in which the bourgeoisie is the dominant class, the state and the law will have all the characteristics that this same class wants. If there is a radical change in the power structures of society, as could be the case with a revolution, and if another class (e.g. the workers) takes control of the state apparatus, they could still use the law and the state itself to transform reality. In such a context, all the bourgeois characteristics of the state and the law in the former stage will disappear in the new one because they are not inherent to the state or the law in itself, but to the way they are used in the bourgeois society. Consequently, the law and the state are no more than an empty canvas (waiting) to be filled for the new dominant class.

Starting from an instrumental approach to reality, it is easy to believe into the vast potential of rights in accomplishing a deep social transformation.<sup>24</sup> Human rights, in particular, turn out to be the perfect instrument to use against the reminiscences of the former society with all the legitimacy and the support of the state law (even if they are unacknowledged as *subjective* rights, it could be the precise moment to achieve its recognition).

---

<sup>23</sup> “El derecho es un sistema (u ordenamiento) de relaciones sociales correspondiente a los intereses de la clase dominante y tutelado por la fuerza organizada de esta clase”.

<sup>24</sup> Cf. Dworkin (1992: 15-17).

### 2.1.1 *The objectification of law, state and rights*

In the course of the instrumentalisation process, there are at least two different but certainly related problems. The first is the objectification of the social relationships of what we call “state” and “law”. As one of the most famous critiques of Stučka’s work probes, the law is not “a thing”, not in the way an object is, nor even like a mental construction separated from the human being, but a special form of social relation that occurs in modern western societies (Pashukanis, 1976). This idea, equally important in the study of the “state” (Abrams, 1988), helps us to understand that the separation of both concepts (law and state) is just a methodological issue and not a “real” and factual thing, as the instrumentalisation wishes (Poulantzas, 1969). As such, the objectification is not a neutral thing, but an attempt to hide the reality of social relationships behind a mask, like the Gorgon’s mythical veil in Kelsen’s idea. It is the beginning of an ideology.<sup>25</sup>

To achieve this goal, however, instrumentalisation requires a clear strategy. Objectification needs to present itself as a neutral process, so it is accompanied by the “naturalistic fallacy” (Moore, 1903: ch. 1 § 10). The existence of the state and the law (as an object but maybe even as a special form of social relationships) in a particular society is presented as “neutral”, as if the concept or idea of neutrality actually existed in the essence of both law and state (and if is necessary to present the neutralization process as something independent of the “object”, it is showed as an advantage, a “methodological resource” which is, at the same time, the best option). Despite this idea, the neutrality of social relationships is not a possibility in a society based on class struggles, not because of the unidirectional interests of a “dominant class”<sup>26</sup> as the instru-

---

<sup>25</sup> As both “false conscience” and a “way to understand reality” (Eagleton, 2005).

<sup>26</sup> In the case I used to illustrate the problems of the instrumentalisation there is a third problem: the idea of *class* as a closed and essentialist concept. For a more accurate con-

mentalisation presents, but due to the inner contradictions of the society itself (Marx, 1994).

### *2.1.2 The reduction of the idea of “power”*

The second and most important problem of instrumentalism is the reduction of the idea of social power that it involves. If we embrace the instrumentalist point of view regarding the construction of reality, power is a unilateral and unbeatable force to which everything is allowed.

This kind of omnipotence is impossible when conceptualizing power as a relational situation, but it is perceivable if power is understood as an object that one could actually “have”. Against that idea, we need to remember that power is a social relationship (Stoppino, 2011: 1191) and, in this sense, cannot be unilateral:

In the beginning of power relationships, there is no binary and global opposition between dominators and dominated, reflecting as a general matrix in dual “up” and “down” positions that transform into certain groups, more and more restricted to the bottom of the social body. (Foucault, 2009: 114)

This idea is crucial because we can see the potential to transform the society in it. If social power is a relational situation that cannot be unbeatable and unidirectional, that means that at the same time every power relation creates a resistance against it (Foucault, 2008: 171).

---

cept of *class*, Cf. Gunn (2004).

## Conclusions

In a society in which power is reduced to domination, the law cannot be anything more than a set of authoritarian rules which are externally imposed. This argument can be used in every normative system that implies the centralization of the decision process regarding the content of its rules. It is through this process that a division between those who command and those who must obey is created. One of the most important problems of human rights is the fact that they need this division to exist.

In fact, even if this authoritarian power presents itself as an exception, we have to acknowledge that “*the tradition of the oppressed teaches us that the ‘emergency situation’ in which we live is the rule*” (Benjamin, 1940). And in this sense, that oppression and violence are the eternal companions of the hierarchical and unequal division of society.

Despite the common sense about it, this does not mean there is no way of escaping domination. If the state of emergency is an ongoing process, we need to understand the constant emergence of anti and counter-powers within power relations (Dussel, 2006: 98). That is the most important reason of the impossibility of a right to rebellion: in a hierarchical and unequal society, rebellion is growing everywhere and cannot be constrained.

## REFERENCES

Abrams, Philip (1988), “Notes on the difficulty of studying the state (1977)”, *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58–89. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x>

Adorno, Theodor W. (2008), “Clase 9”, in *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.

Alchourrón, Carlos; Bulygin, Eugenio (1971), *Normative systems*. New York: Springer.

Aquinas, Thomas (1786), *Tratado del gobierno de los príncipes*. Madrid: Imprenta de Benito Cano. Accessed on 25.01.2016, at <http://books.google.com.mx/books?id=Wcc2XdK-jGcC&num=13>

Benjamin, Walter (2015), “Critique of violence”, in Peter Demetz (ed.), *Reflections*. New York: Schocken Books.

Benjamin, Walter (1940), “On the concept of history”, *Marxists.org*. Accessed on 28.01.2016, at <https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>

Bobbio, Norberto (2008), “La gran dicotomía: público/privado”, in *Estado, gobierno y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Campbell, Tom (2006), *Rights. A Critical Introduction*. London: Routledge.

CDHDF — Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2013), *Manifestación, movilidad y derechos humanos: una propuesta de aproximación desde los estándares internacionales*. México, DF: Centro de Investigación Aplicada en Derechos Humanos, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

Cooper, Davina (2004), “Diversity politics: beyond a pluralism without limits”, *Challenging Diversity. Rethinking Equality and the Value of Difference*, Cambridge: Cambridge University Press, 15–39. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488764.002>

- Correas, Oscar; Del Gesso, Ana María (2003), “Naturaleza lingüística y origen de los derechos humanos”, in Oscar Correas (ed.), *Acerca de los derechos humanos, apuntes para un ensayo*. México: Coyoacán, 11–20.
- Correas, Oscar (2007a), “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito II”, *Crítica Jurídica, Revista latinoamericana de política, filosofía y derecho*, 26, 17–34. Available at <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/16768>
- Correas, Oscar (2007b), *Pluralismo jurídico, otros horizontes*. México: Coyoacán.
- Correas, Oscar (2011), *La criminalización de la protesta social*. México: Coyoacán.
- Cruz Parcero, Juan Antonio (2012), *El concepto de derecho subjetivo*. México: Fontamara.
- Douzinas, Costas (2007), *Human Rights and Empire. The political Philosophy of Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Dworkin, Ronald (1993), “La desobediencia civil”, in *Los derechos en serio*. Barcelona: Planeta-Agostini, 304-327.
- Dworkin, Ronald (1992), *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Dussel, Enrique (2006), *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Eagleton, Terry, (2005), *Ideología, una introducción*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Ferrer Muñoz, Manuel; Luna Carrasco, Juan Roberto (1996), *Presencia de doctrinas constitucionales extranjeras en el primer liberalismo mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Flores Magón, Ricardo (1910), “El derecho de rebelión”, in *Regeneración*, 10 de septiembre. Accessed on 05.01.2016, at [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/ap1910/4.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1910/4.html)

Foucault, Michel (2009), *La historia de la sexualidad, tomo 1: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2008), “No al sexo rey”, in *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

Grossi, Paolo (2003), “¿Justicia como ley o ley como justicia? Anotaciones de un historiador del derecho”, in *Mitología jurídica de la modernidad*. Madrid: Trotta.

Grossi, Paolo (2003a), “Códigos, algunas conclusiones entre dos milenios”, in *Mitología Jurídica de la modernidad*. Madrid: Trotta.

Guastini, Riccardo (2011), “Contribución a la teoría del ordenamiento jurídico”, in *El realismo jurídico genovés*. Madrid: Marcial Pons.

Gunn, Richard (2004), “Notas sobre clase”, in John Holloway, (ed.), *Clase ≅ lucha, antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires: Herramienta.

Hart, Herbert Lionel Adolphus (1997), *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press.

Holloway, John (1980), “El Estado y la lucha cotidiana”, *Cuadernos políticos*, 24, 7–27. Available at <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num24.html>

Jellinek, Georg (2003), *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kelsen, Hans (1927), “Ansprache (contribution to the discussion of Erich Kaufmann’s lecture Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung)”, *Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtler*, 3, DeGruyter.

Kelsen, Hans (2008), *Teoría pura del derecho, introducción a la ciencia del derecho*. México: Coyoacán [2<sup>nd</sup> ed].

- Kelsen, Hans (2009), *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa [3<sup>rd</sup> ed.).
- Locke, John (2006), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Lukács, Gregor (2009), “Legalidad e ilegalidad”, in *Historia y conciencia de clase, estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Marx, Karl (1994), “Manuscritos de 1844 de economía y filosofía”, in *La cuestión judía (y otros escritos)*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*. Accessed on 23.01.2016, at <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>
- Mutua, Makau (2001), “Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights”, *Harvard International Law Journal*, 42(1), 201–245. [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1525547](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1525547)
- Nino, Carlos Santiago (2007), “Sobre los derechos morales”, in *Derecho, moral y política II*. Buenos Aires: Gedisa.
- Pasquino, Gianfranco (1998), “Revolução”, in Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de Política*, 2. Brasília: Universidade de Brasília, 1121.
- Pashukanis, Eugeny B. (1976), *Teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.
- Portantiero, Juan Carlos (1999), “Gramsci y el análisis de la coyuntura (algunas notas)”, in *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Poulantzas, Nicos (1969), “La teoría marxista del Estado”, in *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rawls, John (1978), *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robespierre, Maximilien (2005), “Proyecto de declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 24 de abril de 1793, en la Convención”, in *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*. Barcelona: El viejo topo.

Robespierre, Maximilien (2005), “Sobre el deber de insurrección. (Digo que si no se levanta el pueblo entero, la libertad está perdida) 29 de mayo de 1793, en la Sociedad de Amigos de la Libertad y de la Igualdad”, in *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*. Barcelona: El viejo topo.

Ross, Alf (2006), “El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el derecho natural”, in *El concepto de validez y otros ensayos*. México: Distribuciones Fontamara.

Schiavonne, Aldo (2009), *Ius. La invención del derecho en occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Soberanes, José Luis (2009), *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Stoppino, Mario (2011), “Poder”, in Norberto Bobbio *et al.* (coord.), *Diccionario de política*, t. II. México: Siglo XXI.

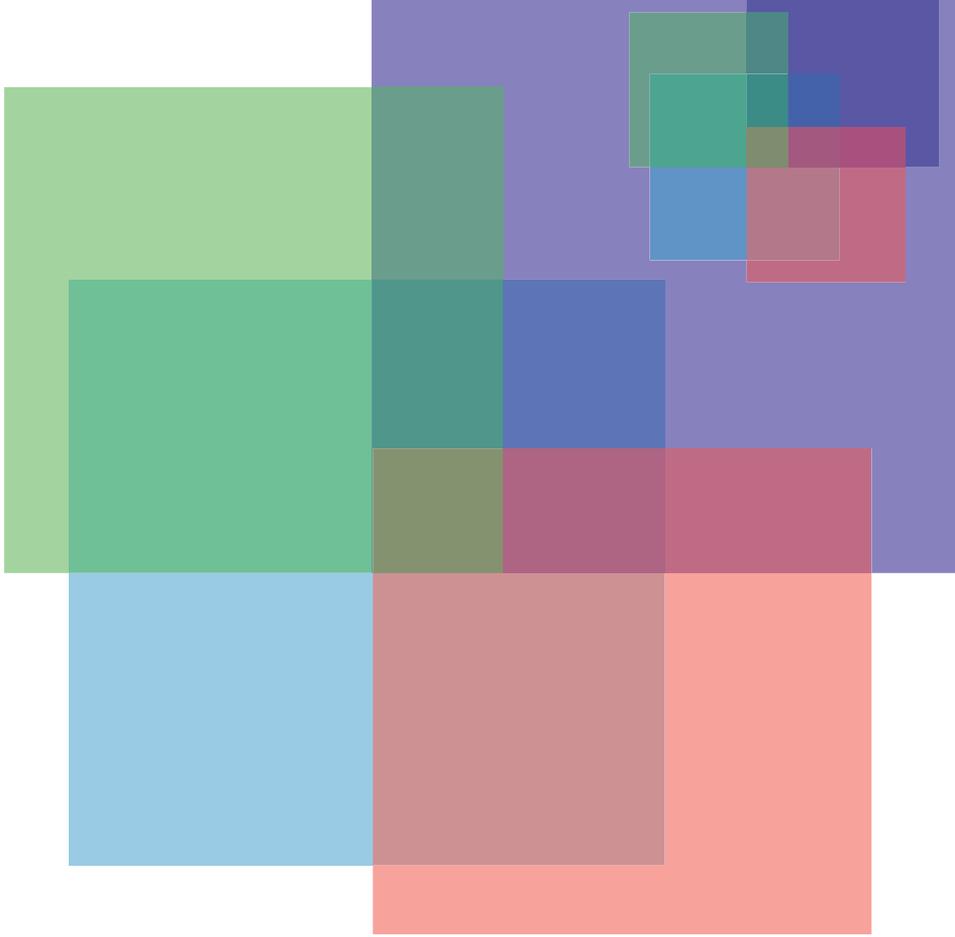
Stučka, P. I. (1969), *La función revolucionaria del derecho y del Estado*. Barcelona: Península.

Tamayo, Rolando (2011), *Introducción analítica al estudio del derecho*. México: Themis.

Tapia, Sergio (2015), “Poder como dominación. Una reducción útil para las visiones tradicionales del derecho”, *Derecho y Crítica Social*, 1(2), 411–446. Available at <https://derechocriticasocial.com/numero-abierto>

Tigar, Michel y Madeleine Levi (1986), *El derecho y el ascenso del Capitalismo*. México: Siglo XXI.

Villey, Michel (1976), “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.



# CHAPTER 11

# Memory as a thing of the past and future: the power of naming and collective memory

*Yasmine Hamdi Loza\**

*Memory doesn't remember but receives the history raining down on it. Is it in this way that beauty, past beauty come back to life in a song not suited to the context of the hour, becomes tragic? A homeland, branded and collapsing in the dialogue of human will against steel; a homeland, rising with a voice that looks down on us from the sky—a unique voice that unites what can't be united and brings together what can't be brought together. Speech has run far, far away. It has taken its words and flown. This voice is not the voice of our torture, not the voice of madness.*

Mahmoud Darwish (1995)

## Introduction

The aim in this chapter is to explore the continuous perpetuation or construction of memory through power structures that influence and shape social consciousness and action, with particular focus on Egypt. In a postcolonial governmental era and a world of increasing political, social and economic disparities, the inequalities, discriminations and divisions which are perpetuated through certain fixed memory schemas of national rule must be uncovered and challenged for the capacity of *alternative* memory(ies) as an

---

\* PhD student, Human Rights in Contemporary Societies, Centro de Estudos Sociais (CES), University of Coimbra. Email: yasmine.hamdi.loza@gmail.com.

agent of change and emancipation. Analysis of the ideological and physical presence of memory in contemporary Cairo and Egypt highlights the powerful connection to the politics and power of naming of public spaces and dating/remembling national *history*. Influential discourses, the means through which they are produced and their capacity to both portray and transform how the politics and formal and informal power of naming function in society — glorifying or silencing past histories — convey the extent to which representations and records of the historical past continuously shape mental schemas, social consciousness and political struggles in transformation and human rights.

The potential of memory as a conditioner of the future rather than as a trapped, inescapable, past, is the focus of potential social transformation, self-defined cultural identity and representation. Hegemonic power discourses which rule society and public space are analysed for their power as markers of national pride, victory and for what they *remember* and make visible. Rothberg (2009:3) describes a “direct line [which] runs between remembrance of the past and formation of identity in the present”, the “articulation of the past in collective memory as a struggle for recognition in which there can only be winners and losers”- and the violence and injustice such epistemological imbalances in knowledge impose. At the same time, while such naming of public spaces, squares, statues, buildings and streets glorifies one particular past or element of national identity, city infrastructure also silences defeat, minorities which do not fit into the major *citizenship* groupings, and names of defeated dictators, thereby constantly reproducing and defining national hegemony. The contemporary power of alternative bottom-up narratives, including street art, social media activism, and individual written accounts, is explored for its ability to occupy the very public spaces which silence it in graphic, visible ways. Proper markers of national struggles are acts and devices of resistance and memory reconstruction, which embrace multidimensional inclusive

identities, shaping social consciousness and action rather than perpetuating the hegemony of passive narratives facing double if not triple forms of patriarchy and repression.

The theoretical analysis explores memory as a constant reconstruction of a past, in the specificity of a country from the Global South or so-called third world, whose historical past and modern-day realities clash in Memory and its production of narratives of influence, which must be recognised as a *thing of the future*. The question of knowledge production and memory is analysed from a vast time frame of national identity, from an ancient past to a modern, struggling country in a world of hierarchies and power structures which dominate mechanisms and regimes of truth. The case of Egypt is isolated neither from other Arab or African countries nor from European ones. Each city and its names of public spaces, bridges, glorified statues, and national holidays reflect a certain ideological apparatus of the power which creates it and makes it worthy of glorification, commemoration and recognition. In defining one history, existences and struggles outside this frame are silenced. Rothberg (2009:14) calls for a “multidimensional memory”, which is both “collective and historical, although it is never divorced from individuals and their biographies either”, and challenges what the global sphere regards as “more disturbing” in human rights violations. Public consciousness requires an analysis of memory appropriation, politics and the epistemological positions it assumes and perpetuates by recognising whose history, and therefore future, is worthy of recognition and remembrance.

Injustice, silences and the “awareness of the inevitability of displacement [...] [calls for] the re-articulation of historical relatedness beyond paradigms of uniqueness” (Rothberg, 2009:14). Narratives must neither be centralised in opposition to each other, nor as individualized singularities — but rather as a collective and continuous effort. The act of producing Memory has transformational power, particularly within counter-hegemonic, civil struggles which occupy

silence with sound, and act as opposition to the formal devices of the state. In the case of Egypt, for the purposes of this chapter the reflections of dominant memory constructors and markers, and the counteracting contemporary memory politics from *below* that challenge them, are being assessed at a time of political upheaval and transformation and persisting human rights violations.

Case studies of the production and use of public spaces, along with the naming and renaming of squares, monuments, national dates and holidays are examined to highlight how top-bottom structures and historical productions of national pride are imposed, silencing others. At the same time, the growing *informal* presence of contemporary narratives of the past and memory, and renaming in the public domain including art, revolutionary graffiti, and social media which challenge these by producing new markers of memory and identity, also directly impact collective consciousness and social action. Thus, Memory is analysed in terms of its appropriative politics as a national state apparatus, exploring the *power of naming* in what it seeks to reveal and glorify, and what it seeks to hide and silence, if not extinguish completely. The connection between memory and collective and individual social consciousness is thus drawn to highlight the transformative influential capacity in claiming individual and collective narratives of the historical past.

Repeated ideologies which are sustained through national collective memory intimidate basic freedoms, exclude ethnic and religious minorities, and erase and suppress the reality of the political present by instrumentalising the past. Globalisation, capitalism, patriarchy and social inequalities largely pollute what is remembered and what is silenced — bringing about political apathy with respect to such disparities and human rights violations. By constructing and realising memory's futuristic potential, memory becomes a form of emancipation. Constant constructions of multiple narratives that engage as non-isolated political events, expose,

mobilise and transform power politics and different exploitations that have operated and still persist today under different names.

In this chapter, I advocate a need to claim the situated epistemologies of memory and narratives of remembering and forgetting which influence social recognition, identity, culture and progress through the process of decolonising socio-political memory(ies) of the past. The process of recognising the ways by which memory largely affects present discourses of action and inaction when defined by dominant power structures has the capacity to produce a connectedness within and between societies, but also to the relationship of the present to the past, and thus, to the future as well.

## **1 Power Politics of Memory: City Infrastructure and National *Identity***

To a large extent, physical city infrastructure reflects the national history and identity and reproduces the hegemonic notions of victory and strength required to support them. Egypt echoes the politics of naming in its transformations, both nationally between monarchy and republic, with presidential rule and due to foreign influence under its occupation by the French from 1798 to 1801 and the British from 1881 to 1922 (with some military presence remaining till 1954). Evidence of this occupation is either silenced or somewhat glorified by the elites in society, as if they had themselves invited the foreign intruders and now choose to take pride in the opportunities, exposure to foreign languages and the European/Western impositions that were spread and knowledge that was produced on the so-called Orient, through the eyes of the colonisers. At the same time, names of streets and buildings inaugurated by French or British were replaced by Arabic names, thereby localising them and manifesting glorifications of national pride, either from Arab dynasties, Muslim conquest or Ancient Egyptian civilisation (names on tombs and statues of pharaohs, for example, Memphis

city and Ramses square). Defeat is largely silenced or overshadowed by a memory of victory, and colonization is appropriated almost as if it was appealing or that Egypt welcomed foreign power in the country, simplifying the complex realities. Halbwachs, *On Collective Memory*, describes an adult in an attempt to reconstruct his or her past, rereading a childhood book:

What a gap continues to exist between the vague recollection of today and the impression of our childhood which we know was vivid, precise, and strong. We therefore hope by reading the book again to complete the former vague memory and so to relive the memory of our childhood. (Halbwachs, 1992: 46)

In a similar way, the nation's *collective consciousness* is reproducing an idealized, glorified time, an impression or idea of the time with which Egyptians associate their roots, despite the gap between the ancient era and contemporary society. In fact, Ancient Egyptian names and references that connect the present to a more-or-less erased past, for example the replication of statues, are *glorified* as identity traits, as pharaoh citizens, despite the huge and rather alienating differences between Egypt today and Egypt then; they largely formulate its identity, tourism, pride and political situation as a North African and Middle Eastern/Arab nation. The production of memory thus links to national and global power structures, including the legal system of rule, and the importance of memory in strengthening this process:

This means that they must appeal to their memory. These judges, even when they reason and argue, often without noticing it enclose their thought within forms that were introduced at a precise date, and that bear the imprint of a remote period. This indicates how deeply legal thought is pervaded by history. But all these traditions and precedents, all ritual

that is involved in the formalities of justice, the authority that clings to certain names, the prestige of certain modes of argumentation-is not all this a product of the function itself? (Halbwachs, 1992: 140)

Similarly, more recent pasts which physically portray this in visible public spaces and city infrastructure are acclaimed and honoured. The names of many bridges, including 6<sup>th</sup> of October Bridge (glorifying the 1973 Egyptian victory over the Israelis who had been occupying the Sinai Peninsula) and July 23<sup>rd</sup> Street (glorifying the revolution of 1952), reflect national pride and particular victories, which are selected for remembrance, echoing the silence of other losses and defeats against Israel. Displays of military strength and pride are loud in the city, where museums and military aircraft remain proudly on display in a physical portrayal of national strength and security. This is again seen in the date of June 5<sup>th</sup> 1967 which marks *El Naksa* (Arabic for calamity or curse), known as *Naksa Day* or *Youm el Naksa* (the day of the setback/curse). Israel's victory over and defeat of Egypt and Syria is a reason for glorifying the 6<sup>th</sup> of October War and, in addition to this, the date is remembered today for the strategic reopening of the Suez Canal on June 5<sup>th</sup> 1975, reflecting a national history of winners, rather than losers and pride rather than shame and weakness.

## **2 Occupying Spaces and Producing Memories of Consciousness and Action**

Trouillot states:

Presences and absences embodied in sources (artifacts and bodies that turn an event into fact) or archives (facts collected, thematized, and processed as documents and monuments) are neither neutral nor natural. They are created. (Trouillot, 1995: 48)

In this act of constructing memory and reflecting on wins and losses, they are not “mere presences and absences, but mentions or silences of various kinds and degrees”, adding that *silence* is an active process of silencing a “fact or an individual”, and in doing so “one engages in the practice of silencing” (Trouillot, 1995: 48). During the Mubarak era, hospitals, schools, cafes and other national museums were glorified with his name, as were other organisations which had the name of the former first lady, Suzanne Mubarak. Almost overnight, after he was ousted on February 11<sup>th</sup> 2011, the honouring names were removed, and replaced, including the metro station Mubarak which was renamed Al Shohadaa, Arabic for the *martyrs*, of the 2011 Egyptian revolution. Tahrir Square, *Tahrir* meaning Liberation, named after the 1919 revolution and officially renamed in the revolution of 1952, was the focal point of the 2011 revolution when it also became informally renamed as Martyr Square, as an act of resistance.

Informal naming and renaming was very active in forms of expression: the mass occupation of public spaces such as squares and using powerful names transformed the streets of the city into the stage for the revolution and displayed the strength in numbers and the persistence of the people in the street chanting: “Raise your head high, you’re Egyptian” until Hosni Mubarak was ousted on February 11<sup>th</sup>, 2011. Occupying the public space, “artists helped humanise an area that during the worst clashes was littered with thrown stones and broken glass” and the “city’s walls have become complex documents, authored and re-authored like ramshackle Wikipedia pages” (Jankowicz, 2016), where citizens added their touch of colour and their self-documented memory of the developments, losses, and continuing struggle.

The instrumentalisation of nationalistic pride and citizenship distinguished the people from the ruler, and called for immediate social justice. The state reaction to expressions of freedom and struggles for emancipation conveys the threats to national

state apparatus and stability: “this year has already seen repeated assaults on freedom of expression, such as raids and closures of art spaces and publishers” (Jankowicz, 2016). The power of gathering, drawing, and spreading iconic images and flyers physically organises and displays the persistence of the population, and the loud, internationally displayed threat to Egypt’s previously seemingly untouchable national/civic structures were narratives which drove the revolution further and made it historical. The square remained occupied as an organised civilian meeting space and a place of protest, and the city streets were for the first time filled with colour. Graffiti and revolutionary art, occupied the memories of previous dates and victories with today’s realities, struggles, and human rights atrocities in alternative ways to expose the invisibilities that were reproduced. Despite being repeatedly erased, graffiti became documented online, and published in books, including *Walls of Freedom*.

The martyrs of the revolution were glorified by the protestors rather than the state with the act of informal naming, proving the power in renaming Tahrir Square Martyr Square, and producing strong visual displays of the people whose lives were taken. Art and revolutionary graffiti occupied public space, and more than five years since the onset of the revolution, they continue to face a problem: “the graffiti murals that sprang up on the walls of Cairo were a spontaneous reaction to Egypt’s revolution. But, despite their cultural importance, they’re being demolished in an attempt to clean up the city [...] or is it to erase the past?” Jankowicz (2016) states in an article in *The Guardian* entitled “Erase and I will draw again”. The struggle behind Cairo’s revolutionary graffiti wall specifically relates to the murals around Cairo, particularly in Mohamed Mahmoud Street near Tahrir Square. This was and still is a space of revolutionary art, conflict and struggle, and the graphic portrayal of resistance which the state apparatus would prefer to silence and erase. At the same, the power of locally producing narratives

of memory is portrayed by the struggle against the state to keep recording it in visible ways. The government actions of *cleaning up* the downtown areas and any colour or revolutionary art have been attempts to restore normality and order, and conceal any threats to national apparatus: “This wall is the last standing evidence that a revolution took place,” argues Morayef. “In terms of our national memory and our recent history, they are damaging something that we thought would remain one of the tangible icons. If you go to Tahrir now, it’s as if nothing ever happened.” ((Jankowicz, 2016). In reality, it has been a space for reconstruction, a constant struggle between constructing and collecting social memory, action and consciousness, and the powers that erase it and deny it. Sociologist Mona Abaza stated:

It is interesting to see how the public is reacting towards the murals. How some passers-by slow down and take time to meditate the walls. Some get very emotional when they see the martyrs’ portraits. Some want to communicate immediately with you if you happen to stand nearby. However, not everyone likes graffiti. You also get very nasty reactions that this is chaos, which should be immediately removed. (Abaza *apud* Boyne, 2012)

The act of redrawing powerful political messages and images, virtually occupying and reoccupying public space and informally defining the cities’ and peoples’ identities and realities is a continuous one, and therefore it continues to challenge, threaten, and persist, while being recorded and marked as a historical act of resistance to dominant discourses of power.

Institutions, particularly universities; represent physical and ideological controversy. The downtown campus of the American University Cairo (AUC) sparked controversy with ideological and academic attempts to claim cities and revolutionary acts, but in practice it erased the murals on its walls: “at a conference on that

very campus entitled Creative Cities: Re-framing Downtown, graffiti artist El Teneen distributed a version of the event's poster, overlaid with the phrase: 'How creative is taking down revolutionary graffiti walls?'" (Jankowicz, 2016). The struggle between hosting such conferences, promoting action and social justice, and at the same time tearing down the walls around it conveys the reconstructions of memory, their devices, and the power apparatus that tends to appease if not condemn *counterhegemonic* acts.

Human rights violations in the square were not silenced but recognised and spread, mostly through social media rather than any government controlled/national television channels or newspapers, including, from the outset, one of the main triggers that moved to unite protesters. This was the brutal murder of Khaled Said under police torture "We are all Khaled Said". Then came the tragedy of the Maspero Massacre resulting in 28 deaths and 212 injured Egyptian Coptic Christians, and the battle of the Camel. Despite segregation, social, ethnic, class and physical infrastructure means of division and difference (for example with walls, and what is within them and what is outside them or walled out), people stood in unison against atrocities. It is important to note that Maspero is the name of the Egyptian radio and television broadcasting union, which is a key news source and influences social action and memory. Each movement clearly distinguished the people from the state and security forces, and eventually made the police leave the streets, after magnifying sectarian tensions. Graffiti artists countered this by mixing religious symbols of Islam and Christianity in coexistence or *eed wahda* (one hand/united). Ganzeer, a well-known graffiti artist, conveyed a strong ironic message[1] by portraying the Supreme Council of the Armed Forces as a figure gagged and blindfolded, with the caption "Mask of Freedom: A Gift from SCAF to our beloved sons of our homeland...Currently in stock for an unlimited period!" (Steavenson, 2011). Despite national and global recognition, Ganzeer was arrested for spreading "Mask of

Freedom” posters, indicating the government’s reaction to any threat or criticism which influences people’s informal attempts, records and challenges to collective social memory.

Although no drastic changes have taken place since this day and the losses were many, it is evident that the memory of the revolution of 25 January, of these names and dates, of movements such as 6 April, are still ingrained in people’s minds and continue to signify a possibility for hope. Similarly, when the Muslim Brotherhood regime was ousted on 30 June 2013, conflict appeared about naming; it was asked whether this was a second revolution, a correction (or realignment) of the 25<sup>th</sup> of January revolution, or a *coup d’état*, as it was viewed by many countries not ready to recognise an *unconstitutional change of government*.

Trouillot (1995:151) emphasises that “historicity of the human condition also requires that practices of power and domination be renewed” and that it is “that renewal that should concern us most, even if in the name of pasts”. In the social media, activism, news, names of martyrs, political public opinion and alternative realities are expressed through images, hashtags and online discussions. There is the potential for transformation but the internet and social media are limited in terms of outreach and accessibility to the literate, to those who have access to the internet, a computer, or a global means of communication. This excludes those without such access unless someone writes on their behalf, or their story is uncovered and recorded by someone who has access. In addition to this factor of exclusion, whereby only the news of people with access to the internet, and even more to the global arena, is recorded and spread, and then largely by people who express themselves in English or a language other than Arabic, there are other flaws. The militia behind some organisations, even radical ones, depend largely on social media to control discussions and spy on the opposition. The question of who is producing what information must constantly be asked. Trouillot states that:

Authenticity implies a relation with what is known that duplicates the two sides of historicity: it engages us both as actors and narrators. Thus, authenticity cannot reside in attitudes toward a discrete past kept alive through narratives. Whether it invokes, claims or rejects The Past, authenticity obtains only in regard to current practices that engage us as witnesses, actors, and commentators — including practices of historical narration. (Trouillot, 1995: 150–51)

The power of naming, and memory construction and production is constantly evident on news channels, in history textbooks and the media. It almost always comes from a specific perspective of power, or is at least facilitated by and recognised through a power mechanism/ source. It is for these reasons that efforts to promote a plurality of knowledge production sources and experiences are echoed in society to expose and represent more than one narrative.

Bottom-up memory action for social transformation has made itself heard on social media, assuming responsibility for respecting, remembering and glorifying the martyrs — since the state did not — through speeches, articles, graffiti in spaces where they fought and fell, which allows their cause and fight to live on, alongside the cruel injustice of their deaths. Examples of this were strongest after the Port Said Massacre, Maspero clashes, and Khalid Said murder. Also, in response to global media coverage and the naturalisation of conflict, the use of the online hashtag (for example: *#notinmyname* of Muslims and Arabs standing against terrorism and Islamophobia) in activism has induced a revolution where people can speak for themselves and occupy public (real and virtual) spaces in visible graphic forms from multiple narratives, again showing the power of naming.

Naming and the power attributed to it are very important in the Arabic language for reproducing cognitive beliefs, for reflecting societal attachments and for representing non-secular or politically patriarchal matters of inclusion and exclusion. A name is in a sense

permanent, and through this attachment of traditional values, “the society of yesterday and the successive periods of social evolution are perpetuated today” (Halbwachs, 1992:120). Religious beliefs and tradition are a major driving force of Arab societies, where the line between the spiritual and the political is very confused. The ambiguity of the matter and yet the prevalence of political Islam in law and society links to what Halbwachs further argues:

This is undoubtedly because we still feel that religion has a function in our society just as in any other, and because we question whether preoccupied as we are with other objects, we could simply invent it, if it were not present. For we respect religion and hesitate to modify its forms. But it is the same in regard to most elements of the past that we preserve and of the entire system of traditional values that-as we know-no longer corresponds to contemporary conditions of law, politics, or morality. (Halbwachs, 1992: 120)

Further reflecting the strong attachment, symbolic meaning connecting naming and religion, and the deeper reasons linking to social consciousness and belief, “what is foremost in the consciousness of a person who speaks is the meaning of his [or her] words” (Halbwachs, 1992: 170), in language and systems of naming. Halbwachs states that it “seems that in some primitive or ancient societies each family has at its command a store of a limited number of names among which it must choose the names of its members” (1992: 73). Then, because names are attributed to societies’ repertoires, and given the prevalence of imposing some names, an individual may become “walled in by his memories, [when] he tries unsuccessfully to intermingle the preoccupations of present society with those of bygone groups; what he lacks is support precisely from the groups that have disappeared” (1992: 73–74). The power of naming poses the danger of this disconnected trap, a past alienated from the present, in naming both individuals and their surrounding societies in city

infrastructures. The non-hegemonic capacity of naming and memory can thus be powerfully reflected in the production of accurate representations, struggles and narratives of identities.

Distinguishing identity in the selection of names is also demonstrated by defiance and identity formation, for example, the tendency to change street names to strictly Arabic names: the main street in Heliopolis, an upper class quarter of Cairo which was named after its founder, the Baron Empain, now is called Elnazih Khalifa. An argument also used here is that of Nationalism versus foreign occupation. Anyone who calls for the preservation of the original street name is considered, in a sense, a traitor. The city embodies the country's national history, written by a few, and reflects and relives it by doing so:

Since people always die, feudal society must restore itself continually through an incessant renewal of homages, through new merits and feats of valor. It is not enough to put new material into ancient frameworks. Since the persons themselves and their actions-and the memory of those actions-constitute the frameworks of this social life, these frameworks disappear when the persons and families in question vanish. It is hence necessary to reconstruct other frameworks in the same manner and following the same lines, which however will not have exactly the same form or appearance. (Halbwachs, 1992: 124)

Thus, the reproduction of memory or legacy is associated with the power of naming and the social implications that such hegemonic structures produce and reproduce, thereby claiming one identity by completely silencing and defying another, to reflect the strong political, religious, and nationalist attachments binding Egyptian political and social society. Discourses of exclusion in daily social and political life are thus evident from the portrayals of history and the refusal to escape certain alienable pasts. However, they are also apparent in terms of human rights questions of visibilities, existence, citizenship, silences and the need for transformative memory devices

for other sounds and identities to be heard and defined, thus, rather than suffering the same constant repetitions bridging directly to societal patterns of production, transformation and development.

## **Conclusion**

The theoretical discussion of discourse production and memory as a device which directly reflects and shapes social consciousness and action was used to explore elements of identity found in the streets and public spaces of Cairo. The power of naming and using dates stemming from hegemonic recollections of the political past, in addition to strong religious affiliations, mirror the national pride of the country and its sense of order, identity and glorified pride. While the focus of this chapter was on the national level, the influences of the global sphere in representing histories, grieving for loss, and acknowledging diversity in the wider North African and Arab region remain questionable. Knowledge production discourses and the naturalisation of conflict, upheaval and unrest in the region evident from news reactions, coverage and discussion, do not do justice either to the individual identities of people or to a transformative memory politics of their societies. The historical mapping trajectory of remembrance and forgetfulness, silencing the past, continues to reveal and hide information and narratives from a hegemonic point of power. What is pre-European is not pre-history and what is pre-colonial is not before humankind. The writing, speaking and producing of narratives is growing all the time, particularly in the social media era with the rise of activism and a broader global stage for discussion. Differences invite more hate, but this is due to the previous alienation of the so-called Other. Social media and the internet are providing faster communication accessible to a wider audience, thus allowing the owners of narratives to grow, although still limited, the ability to speak and communicate in English or another language, read and write Arabic, access to internet, computer.

Even so, words and narratives are occupying the very spaces that stood against them, whether in the city's public spaces like the women and men in Tahrir Square during the Egyptian revolution, or through knowledge production sources and academia, occupying spaces to define and broadcast themselves and their own needs, or in the media from *below*, confronting mainstream accusations, Islamophobia, and deafening silences to atrocities and massacres, depending on their geopolitical location. Proper markers of memory and civil struggle would more accurately portray the diverse opposition to formal devices of the state and to the undocumented silences of powerlessness. The need for multidimensional memory to recognise and unite segregations (national, regional, Arab, African, South-South, North-South) in a non-isolated memory arena would continue to bridge gaps and alienations with solidarities and a politics of connectedness. Revealing and claiming what has been made to (dis)appear silent is necessary to nationally and globally challenge fixed histories of the winners' and losers' mentality, which do not exist in Egypt alone, but in cities that have been colonised and cities of colonisers as well, where they continue to repress realities.

History and memory must be recognised and instrumentalised as things of the future rather than of a fixed repetitive past to enable the more accurate construction of definitions, societal interests, representations and human rights progress. The era of resistance relies on the power of naming and the memory of pasts and futures to be claimed by counter-hegemonic voices, which do not always agree with formal devices of knowledge (and repression). Taking ownership of narratives and definitions in an attempt to partake in reconstructing identity and memory is a collective and continuous process of social emancipation. Graphic and visible efforts reflecting real citizens' concerns and struggles have been and will continue to be included as proper markers of memory construction and societal transformation, shaping and transforming repressive apparatus and destructive silences from the dominant canons of history production.

## Appendix

Figure 1 – ‘Mask of Freedom’ by Ganzeer



Ganzeer’s “Mask of Freedom” describing SCAF (Supreme Council of the Armed Forces) which had been ruling Egypt since Mubarak’s ousting in February 2011. Ganzeer meaning *chain* in Arabic is a pseudonym used by the artist who has gained fame and recognition in Egypt and internationally. A brave protagonist in street art and design, and reacting to the times and topics, he has been recognised by The Huffington Post which has placed him on a list of “25 Street Artists from Around the World Who Are Shaking Up Public Art,” while Al-Monitor.com has placed him on a list of “50 People Shaping the Culture of the Middle East.” (Wikipedia,, n.d.).

## REFERENCES

Boyne, Roy (2012), "Interview with Mona Abaza on Graffiti and the Egyptian Revolution", *Theory Culture & Society*, November 28. Accessed on 03.07.2016, at <http://www.theoryculturesociety.org/interview-with-mona-abaza-on-graffiti-and-the-egyptian-revolution>

Darwish, Maḥmoud, (1995), *Memory for Forgetfulness. August, Beirut, 1982*. Berkeley, CA: University of California.

Halbwachs, Maurice (1992), *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Jankowicz, Mia (2016), "'Erase and I Will Draw Again': The Struggle behind Cairo's Revolutionary Graffiti Wall", *TheGuardian.com*, March 23. Accessed on 10.07.2016, at <https://www.theguardian.com/cities/2016/mar/23/struggle-cairo-egypt-revolutionary-graffiti>

Rothberg, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1–29.

Steavenson, Wendell (2011), "Revolution in Cairo: A Graffiti Story", *NewYorker.com*. July 18. Accessed on 30.06.2016, at <http://www.newyorker.com/news/wendell-steavenson/revolution-in-cairo-a-graffiti-story>

Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, MA: Beacon.

Wikipedia (n.d.), "Ganzeer", *Wikipedia.org*. Accessed on 06.07.2016, at <http://en.wikipedia.org/wiki/Ganzeer>



Centro de Estudos Sociais  
Universidade de Coimbra



PROGRAMAS DE  
DOUTORAMENTO  
FCT



Organização  
das Nações Unidas  
para a Educação,  
a Ciência e a Cultura



Universidade de  
Coimbra – Alta e Sofia  
inscrita na Lista de Património  
Mundial em 2013

Os Direitos Humanos têm sido mobilizados para a transformação social em diferentes contextos regionais, nacionais e locais. Neste quadro, este livro, composto por textos de autores internacionais com temas ligados a diferentes regiões do mundo, propõe uma agenda crítica aberta a um diálogo construtivo, intercultural, que tome em consideração lutas, conhecimentos e mundos alternativos.

ISBN: 978-85-7455-511-9



9 78 85 74 555 11 9