

As Muitas Faces do Humanitarismo

Versão original: The many faces of Humanitarianism, publicado em PARRHESIA NUMBER 2, 2007, pp 1–28

Tradução realizada com o fomento do Edital de Apoio a Periódicos Científicos da FAPERJ.

Costas Douzinas

Costas Douzinas (LLB (Atenas) LLM PhD (Londres)) é professor de direito e Diretor da Faculdade de Letras, Artes e Humanidades na Birbeck University. Prof. Douzinas ingressou no Departamento em 1992 e foi seu diretor entre 1996 e 2002. Costas estudou em Atenas durante a ditadura de Colónel, participando da resistência estudantil. Ele deixou a Grécia em 1974 e continuou seus estudos em Londres, onde finalizou seu mestrado em Direito e seu doutorado pela LSE, e em Estrasburgo, onde formou-se como professor de Direitos Humanos. Ele foi professor em Middlesex, Lancaster e Birkbeck, onde foi indicado, em 1992, como parte do grupo que formou a Birkbeck School of Law. Prof. Douzinas é professor visitante na Universidade de Atenas e foi visitante também nas Universidades de Paris, Thessaloniki e Praga. Em 1997 ele foi premiado com uma bolsa Jean Monnet fellowship do the European University Institute em Florence. Em 1998, ele foi pesquisador visitante na Princeton University e Cardozo School of Law. Em 2002, foi pesquisador na Griffith University, Brisbane e nas Universidades de Beijing e Nanjing.

Tradução de:

Carolina Alves Vestena

Doutoranda em Teoria e Filosofia do Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da UERJ e pesquisadora visitante na Universidade de Kassel, Alemanha

Helena Ferreira Matos

Aluna da Graduação em Direito da UERJ

Humanismo e Direitos Humanos

Quem é ou o que é o “humano” dos direitos humanos’ e a “humanidade” do humanitarismo? A pergunta soa ingênua, até mesmo boba. No entanto, importantes questões filosóficas e ontológicas estão envolvidas neste tema. Se são dados direitos aos seres em razão de sua “humanidade”, a natureza “humana”, com suas necessidades, características e desejos, é a fonte normativa dos direitos. A definição de humano vai determinar a substância e o alcance dos direitos. Mesmo se soubéssemos quem é o “humano”, quando começam e terminam a sua existência e os direitos a ela associados? Fetos, bebês geneticamente planejados (“designer babies”), clones, pessoas em estado vegetativo permanente são plenamente humanos? E quanto aos animais? O movimento de defesa dos direitos dos animais, desde a militância da ecologia profunda e da anti-viviseção até as suas variações ecológicas mais suaves, colocou na agenda política a diferenciação legal entre humano e animal firmemente e elaborou um grande número de projetos de direitos dos animais. Este artigo examina a ideologia do humanismo em suas diversas transformações e permutações. Começa com a história dos conceitos de humanidade e de natureza humana.

O conceito de “humanidade” é uma invenção da modernidade. Tanto Atenas quanto Roma possuíam cidadãos, mas não “homens”, no sentido de membros da espécie humana. Homens livres eram atenienses ou espartanos, romanos ou cartagineses, mas não eram pessoas; eles eram gregos ou bárbaros, mas não humanos. A palavra *humanitas* apareceu na República Romana. Era uma tradução de *paideia*, a palavra grega para cultura e educação, e foi definida como *eruditio et institutio in bonas artes*.¹ Os romanos herdaram a ideia de humanidade da filosofia helênica, em particular do Estoicismo, e a usaram para distinguir entre o *homo humanus*, o romano educado, e o *homo barbarus*. O “homem humano” era regulado pelo *jus civile*, possuía algum conhecimento da cultura e filosofia grega e falava a forma culta do idioma – ele era como um pós-graduado que lê *Greats* em Oxford e fala com um sotaque um pouco mais chique e elegante. O *homo barbarus* era

¹ Erudição e treinamento sobre a moral e as artes.

submetido ao *jus gentium*, carecia da sofisticação do homem de verdade e vivia na periferia do império. O primeiro humanismo foi resultado do encontro entre as civilizações grega e romana, e foi usado pelos romanos para fixar sua superioridade sobre o mundo. De modo semelhante, o humanismo do início da era moderna da Renascença italiana reteve a nostalgia pelo passado perdido e a exclusão dos que não se igualavam àquele período. Ele foi apresentado como um retorno aos protótipos gregos e romanos e tinha como alvo o barbarismo da escolástica medieval e o norte gótico.

Uma concepção diferente de *humanitas* emergiu na teologia Cristã, formidavelmente capturada na afirmação Paulina de que não há grego ou judeu, homem livre ou escravo. Todos os homens são igualmente parte da humanidade espiritual, que é justaposta à divindade e ao mundo inanimado da natureza. Todos podem ser salvos pelo plano de Deus para a salvação. A igualdade universal – ainda que de caráter espiritual –, um conceito desconhecido aos clássicos, adentrou o cenário mundial. No entanto, a base religiosa da humanidade foi abalada pelas filosofias políticas liberais do século 18. O fundamento da humanidade foi transferido de Deus para a natureza (humana), inicialmente concebida de uma forma deísta, e hoje compreendida de forma científica. Ao final do século 18, o conceito de “homem” veio a existir e logo se tornou o valor absoluto e inalienável ao redor do qual girava o mundo inteiro. A humanidade, o homem como existência da espécie, adentrou o estágio histórico como a combinação peculiar das metafísicas clássica e cristã.

Para o humanismo, há uma essência universal do homem, e essa essência é o atributo de cada indivíduo que é o sujeito real.² Michael Ignatieff é característico quando escreve que “nossa espécie é una, e cada um dos indivíduos que a compõe tem direito a igual consideração moral”.³ Como mera

² ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Traduzido e editado por Bem Brewster. Londres: Verso, 1969. p.228. “Se a essência do homem é um atributo universal, é essencial que existam sujeitos concretos como dados absolutos; isso implica em um empirismo do sujeito. Se esses indivíduos empíricos são homens, é essencial que cada um carregue em si mesmo o todo da essência humana, se não de fato, ao menos em princípio; isso implica em um idealismo da essência.”

³ IGNATIEFF, Michael. *Human Rights as Politics and Ideology*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

existência, o homem aparece sem diferenciação ou distinção em sua nudez e simplicidade, unido a todos os outros em uma natureza vazia, privado de características substantivas a não ser seu livre-arbítrio, razão e alma – os elementos universais da essência humana. Este é o homem dos direitos do homem, alguém sem história, desejos ou necessidades, uma abstração que tem tão pouca humanidade quanto possível, já que ele abandonou todos aqueles traços e qualidades que constroem a identidade humana. Se, segundo Heidegger, a subjetividade é o princípio metafísico da modernidade, é a personalidade legal, o “homem” dos direitos do homem, o sujeito de direitos, que exemplifica e move a nova época. Um mínimo de humanidade é o que permite ao homem reivindicar autonomia, responsabilidade moral e subjetividade legal.

A ideia de que a essência da humanidade seria encontrada em uma cifra humana que carece das características que fazem de cada pessoa um ser único é bizarra. Essa ainda é a ideologia dominante do liberalismo. Francis Fukuyama repetiu recentemente as ortodoxias do século 18 no contexto da engenharia genética. “Quando nós tiramos todas as características contingentes e acidentais de uma pessoa, permanece alguma qualidade humana essencial por debaixo, que é digna de um certo nível mínimo de respeito – chame-a de fator X. Pele, cor, aparência, classe social e riqueza, gênero, contexto cultural, e até os talentos naturais de uma pessoa são todos acidentes de nascimento relegados à classe de características não essenciais. Mas, no âmbito político, nos é exigido respeitar as pessoas igualmente, com o fundamento de que elas possuem o fator X.”⁴ Para Fukuyama, as diferenças que criam nossa identidade são superficiais e acidentais, características contingentes sem grande importância. Nesse ponto, ele repete a alegação de Rawls de que os princípios de justiça só podem ser acordados entre pessoas que não possuem conhecimento de seus talentos, necessidades e desejos específicos, que permanecem ocultos sob um véu de ignorância.⁵ Porém, diferentemente de

⁴ FUKUYAMA, Francis. *Our Postmodern Future*. Londres: Profile, 2002. p. 149.

⁵ Do outro lado do espectro liberal, Jurgen Habermas, em “The Future of Human Nature” (Cambridge: Polity, 2003) detecta o “fator X” na “integridade da natureza humana”. Integridade é a base da racionalidade e, por sua vez, da ética universal da espécie humana, sobre a qual

Rawls e Habermas, que descobrem o fator elusivo que define a essência da humanidade em características transcendentais e em uma ética da espécie, Fukuyama o procura em nossa herança genética. Podemos todos ser diferentes, mas por detrás de idiosincrasias acidentais se esconde uma equivalência universal, um certo *je ne sais quoi* que nos confere nossa dignidade humana.

Contudo, se olhamos para a pessoa real que desfruta dos “direitos do homem”, ela é e permanece um “*man all too man*” – um cidadão próspero, um homem heterossexual, branco, urbano. Esse homem de direitos condensa em sua identidade a dignidade abstrata da humanidade e as prerrogativas reais de pertencer à comunidade dos poderosos. Em outras palavras, as diferenças superficiais acidentais de raça, cor, gênero, etnia foram definidas consistentemente como desigualdades que sustentam a dominação de uns e a sujeição de outros, apesar do fator X, comum e subjacente. Poder-se-ia descrever a história dos direitos humanos como o esforço constante e sempre mal sucedido de acabar com a distância entre o homem abstrato e o cidadão concreto; de agregar carne, sangue e sexo ao contorno pálido do “humano”. A persistência durante a história dos bárbaros, humanos inumanos, os “vermes”, “cachorros” e “baratas” de nossos campos de concentração mais antigos e mais recentes, como a Baía de Guantánamo e Abu Ghraib, o potencial de aniquilação do mundo pelas criações da humanidade, assim como as evoluções recentes em tecnologia genética e robótica indicam que nenhuma definição de humanidade é definitiva ou conclusiva. A maestria da humanidade, como a onipotência de Deus, inclui a habilidade de redefinir quem ou o que conta

estão baseados os direitos humanos. A moralidade universal dos direitos humanos e os princípios de liberdade e igualdade são parte as “ética da espécie”. Intervenção genética e bebês planejados geneticamente são inaceitáveis, porque eles violam essa integridade e nosso auto-compreensão moral. Ação moral, argumenta Habermas, faz uma distinção entre o “feito pelo homem” e o “crescido” a partir de corpos humanos dados a nós pela natureza. Essa distinção permitiu o desenvolvimento da moralidade e da democracia autônomas, as maiores conquistas da racionalidade universal, mas agora é ameaçada pela intervenção genética. Enquanto as culturas diferem entre si, o auto-reconhecimento moral é o resultado da “visão que diferentes culturas tem de ‘homem’, que - em sua universalidade antropológica – é o mesmo em todos os lugares”. Já que, para Habermas, essa auto-compreensão não é determinada culturalmente, ela deve ser um dado antropológico. O conceito liberal é evidente. O humanismo moral ocidental, a tradição mais local de todas, é declarada uma categoria antropológica universal. O “fator X” de Fukuyama, evitando dar conteúdo à constante antropológica, parece mais crível do que a “ética da espécie” de Habermas.

como humano e até mesmo de se autodestruir. Dos escravos de Aristóteles a bebês “geneticamente planejados”, clones e ciborgues, as fronteiras da humanidade têm se transformado. O que a história nos ensinou é que não há nada sagrado em nenhuma definição de humanidade e nada eterno em relação ao seu escopo. Não existe “fator X” comum.

O significado de humanidade, como a fonte normativa fundamental, é disputada hoje pelos universalistas e relativistas, as duas expressões mais proeminentes do humanismo pós-moderno. O universalista alega que valores culturais e normas morais deveriam passar por um teste de aplicabilidade universal e consistência lógica, e frequentemente conclui que se há uma verdade moral, mas muitos erros, cabe a seus agentes impor esta moral aos outros. Os relativistas e comunitaristas (já que o relativismo é uma posição meta-ética) partem da observação óbvia de que valores são dependentes de um contexto e tentam impô-los sobre aqueles que discordam da opressão da tradição. Em Kosovo, sérvios cometeram massacres em nome da comunidade ameaçada (a nação sérvia devia manter Kosovo perpetuamente em seu “berço” e oprimir albaneses que viviam ali como grande maioria). Os aliados bombardearam em nome da humanidade ameaçada e em apoio de direitos universais, mesmo se a relação entre os direitos de albaneses kosovares e o bombardeio de civis em Belgrado não seja imediatamente aparente. Ambas as posições, quando definem o significado e valor da humanidade, consideram tudo o que a elas resiste como absolutamente descartável, sem exceções. Elas exemplificam, talvez de formas diferentes, o desejo metafísico contemporâneo: tomaram uma decisão axiomática em relação ao que constitui a essência da humanidade e a seguem com um obstinado desprezo por argumentos opostos.

O individualismo de princípios universais esquece que cada pessoa é um mundo e surge em uma existência comum com outros, esquece que nós estamos todos em comunidade. Ser em comum é uma parte integral de ser a si próprio (*self*): o ego (*self*) está exposto ao outro, ele é posto na exterioridade, a outra parte da intimidade do eu (*self*). Antes de mim vem o outro (“da mãe”) (“*Before me comes the (m)other*”). Eu sou eu porque o outro e a linguagem me

chamou “tu”, “Costas”. Minha face está sempre exposta aos outros, sempre virada para um outro e defrontada com ele ou ela, nunca virada para mim mesmo. Por outro lado, estar em comunidade com outros é o oposto do ser comum comunitário ou de pertencer a uma comunidade essencial. A maioria dos comunitários define comunidade por meio da tradição, história e cultura em comum, as várias cristalizações passadas cujo peso inescapável determina as possibilidades presentes. A essência da comunidade comunitária (*communitarian community*) é frequentemente compelir ou “permitir” que as pessoas encontrem sua “essência”, “humanidade” comum, agora definida como o espírito da tradição, ou a nação, religião, o povo, o líder. Nós temos que seguir valores tradicionais e excluir o que é estranho e diferente. A comunidade como comunhão aceita os direitos humanos somente até o ponto em que eles ajudam a submergir o Eu dentro do Nós, até a morte, o ponto de “comunhão absoluta” com a tradição morta.⁶

Se abandonarmos a essencialidade da humanidade, os direitos humanos aparecem como construtos altamente artificiais, um acidente histórico da história política e intelectual europeia. O conceito de direitos pertence à ordem simbólica de linguagem e lei, que determina seu escopo e alcance com pouca consideração para com categorias ontologicamente sólidas, como a de homem, natureza humana ou dignidade. O “humano” de direitos ou a “humanidade” do humanitarismo pode ser chamado de um “significante flutuante”. Como um significante, é somente uma palavra, um elemento discursivo, não sendo ligado nem automaticamente nem necessariamente a qualquer significado ou sentido particular. Pelo contrário, a palavra “humano” é vazia de todo sentido e pode ser associada a um número infinito de significados. Como resultado, ela não pode ser completa e definitivamente ligada a qualquer concepção especial porque transcende e sobredetermina todas elas⁷. Mas a “humanidade” dos direitos humanos não é só um significante vazio, ela carrega um capital simbólico enorme, um excedente de

⁶ Veja NANCY, Jean-Luc. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

⁷ Para o uso do conceito psicanalista de ‘sobredeterminação’ em teoria política, veja LACLAU, Ernesto e MPUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Traduzido por Winston Moore e Paul Cammack. Londres: Verso, 1985. p.97-105.

valor e dignidade dotado pelas revoluções e declarações e aumentado por cada nova luta que adota a retórica dos direitos humanos. Esse excesso simbólico torna o “humano” em um significante flutuante, em algo que combatentes de lutas políticas, sociais e jurídicas querem cooptar para sua causa, e explica sua importância para campanhas políticas.

A partir de uma perspectiva semiótica, os direitos não se referem a coisas ou outras entidades materiais no mundo, mas são combinações puras de signos jurídicos e linguísticos, palavras e imagens, símbolos e fantasias. Nenhuma pessoa, coisa ou relação, é, em princípio, fechada à lógica dos direitos. Qualquer entidade aberta à substituição semiótica pode se tornar sujeito ou objeto de direitos; qualquer direito pode ser estendido a novas áreas e pessoas, ou, alternativamente, retirados das existentes. Direitos civis e políticos foram estendidos enquanto direitos sociais e econômicos, e então enquanto direitos relativos à cultura e ao meio-ambiente. Direitos individuais foram suplementados por direitos de grupo, nacionais ou dos animais. O parlamentar espanhol Francisco Garido propôs recentemente uma resolução para criar direitos dos animais para grandes símios, os animais mais próximos geneticamente dos humanos.⁸ O direito à liberdade de expressão ou a férias anuais pode ser acompanhado por um direito de amar, de fazer festas ou de que sejam televisionados diariamente episódios antigos de Star Trek. Ou, como disse um ministro britânico, todos temos um direito humano a aparelhos de cozinha que funcionem devidamente. Se algo pode ser posto em forma de linguagem, pode adquirir direitos e pode, certamente, tornar-se objeto de direitos.

Os únicos limites à expansão ou contração incessante de direitos são convencionais: a efetividade de lutas políticas e a lógica limitada e limitante do Direito. As lutas de direitos humanos são simbólicas e políticas: seu campo de batalha imediato é o significado de palavras, como “diferença” e “similaridade” ou “igualdade” e “alteridade”, mas, se bem sucedidas, elas têm consequências ontológicas – elas mudam radicalmente a constituição do sujeito de direito e

⁸ SINGER, Peter. *Great Apes Deserve life, liberty and the prohibition of torture*. The Guardian, 27 de maio de 2006, p. 32.

afetam as vidas das pessoas. Um refugiado cuja reivindicação de adentrar o país que o receberá foi construída em termos de direitos humanos é um sujeito mais privilegiado – mais “humano” – do que outro, cuja reivindicação é vista como simplesmente econômica, o que o torna um sujeito “falso”. De forma semelhante, a reivindicação de gays e lésbicas de serem admitidos no exército possui maior chance de sucesso se for apresentada como uma reivindicação de direitos relacionada à discriminação do que se atacar a irracionalidade da exclusão com fundamentos no direito administrativo.⁹ Seu sucesso têm repercussões mais amplas do que a proteção do emprego no exército. A posição daqueles que reivindicam muda com o resultado, sua identidade se torna mais completa e adquire mais nuances através do reconhecimento oficial de sua sexualidade. Se aceitamos a visão psicanalítica de que as pessoas não possuem identidades essenciais fora aquelas construídas em discursos e práticas simbólicas,¹⁰ um propósito chave da política e do direito é de reparar significados e fixar identidades, fazendo os elos contingentes e históricos entre significantes e significados permanentes e necessários. Porém, tais tentativas só podem ser parcialmente bem sucedidas, porque a obra do desejo nunca para. Se o direitos humanos são a causa e o efeito do desejo, eles não pertencem aos humanos, direitos humanos constroem humanos.¹¹

Podemos concluir que a “humanidade” não pode agir como fonte normativa a priori, e que não se manifesta na questão de regras jurídicas e morais. A humanidade não é uma propriedade partilhada, ela não tem base nem fim, é a definição da ausência de fundamento. Ela é discernível na surpresa incessante da condição humana e em sua exposição a um futuro aberto ainda não decidido. Sua função não jaz em uma essência filosófica, mas

⁹ Compare R. v. Ministério da Defesa, ex parte Smith [1996] 1 All ER 257 CA com Smith v. Grady v. UK, Número do Pedido ECHR 33985 e 33986/96, Julgamento de 27 de Setembro de 1999. As cortes britânicas chegaram à conclusão de que a dispensa do exército não era desproporcional, mas a Corte Europeia de Direitos Humanos decidiu que isso significava uma violação do direito à privacidade no art. 8 da Convenção.

¹⁰ O texto de referência é LACAN, Jacques. *The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience*. In: LACAN, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Traduzido por Alan Sheridan. Londres: Routledge, 2001.

¹¹ Veja o capítulo 2 de meu *Human Rights and Empire: A Filosofia Política do Cosmopolitismo*. Routledge, início de 2007.

em sua não-essência, no processo interminável de redefinição e na tentativa contínua, porém impossível, de escapar ao destino e à determinação externa. Nessa ontologia, o que me liga ao outro não é a filiação comum da humanidade, a etnia comum ou mesmo a cidadania comum. Cada um é um mundo único, o ponto de amarração de memórias singulares, desejos, fantasias, necessidades, encontros planejados e aleatórios. Esse infinito conjunto de eventos, pessoas e pensamentos, constantemente em mudança, não é repetido e nem repetível, é único para cada um de nós como nossos rostos, inesperado e surpreendente como um amor à primeira vista. Cada um é único, mas essa singularidade sempre é criada junto de outros, o outro é parte de mim e eu sou parte do outro. Mas o meu ser – sempre um ser em conjunto – está permanentemente em movimento, sendo criado e recriado nos infinitos encontros com os mundos únicos de outros seres singulares. Essa é a ontologia do futuro cosmopolitismo.

A humanidade não possui valor normativo intrínseco. Ela é, entretanto, continuamente mobilizada em campanhas políticas, militares e, recentemente, humanitárias. O Humanitarismo começou sua carreira como uma regulação limitada da guerra, mas agora expandiu-se e afeta todos os aspectos da cultura e da política. A parte a seguir examina o humanitarismo militar de nossas guerras recentes, enquanto a última explorará os efeitos do humanitarismo sobre os cidadãos do mundo ocidental.

Humanitarismo militar

O movimento humanitário começou no século 19. De acordo com a visão comumente aceita, o evento-chave foi a fundação do Comitê Internacional da Cruz Vermelha por Jean-Henri Dunant, em 1859, depois que ele testemunhou o massacre generalizado de combatentes na batalha de Solferino entre a França e a Áustria. Dunant protagonizou a adoção da Convenção de Genebra de 1864, por meio da qual os governos acordaram permitir o acesso aos campos de batalha a hospitais móveis neutros, ambulâncias e equipes médicas. Na 2ª Guerra Mundial, a Cruz Vermelha havia

se estabelecido como a maior organização humanitária, responsável por monitorar as convenções de Genebra, que codificavam as leis de guerra e estabeleciam regras para o tratamento humano de prisioneiros de guerra. O direito humanitário tradicional é o corpo do direito internacional, que procura regular o uso da força durante conflitos armados, a versão moderna do *jus in bello*. Seus princípios nucleares foram desenvolvidos para além de somente uma teoria de guerra, e são bastante básicos e amplos: o uso da força deve ser o último recurso; deve ser mantida uma distinção durante hostilidades entre pessoal militar e civis; todos os esforços devem ser feitos para minimizar fatalidades de não-combatentes; finalmente, o uso da força deve ser proporcional ao seu objetivo.

Um uso menos técnico do termo humanitarismo se refere aos esforços feitos por organizações e governos para aliviar um sofrimento em massa após grandes catástrofes naturais e para ajudar populações em guerra ou conflitos civis. Combinando ambos os tipos de humanitarismo e desfrutando da melhor reputação, a Cruz Vermelha adotou, em 1965, sete princípios fundamentais que se tornaram o código de regras da ação humanitária: humanidade, imparcialidade, neutralidade, independência, serviço voluntário, unidade e universalidade. A característica principal da Cruz Vermelha e do humanitarismo deveria ser, de maneira mais geral, como indicam esses princípios, seu caráter apolítico e sua neutralidade em relação aos protagonistas de guerras e de desastres naturais. Outras entidades beneficentes e Organizações Não Governamentais (ONGs) como a Oxfam, Save the Children e Christian Aid adotaram a mesma postura apolítica. A Anistia Internacional, por exemplo, fez campanhas por prisioneiros de consciência sem considerar suas visões políticas.

De início, o humanitarismo não fazia distinções entre guerras boas e ruins, causas justas e injustas, ou mesmo entre agressores e inocentes. Ele estava comprometido com a redução direta e imediata do sofrimento humano através da proteção de prisioneiros de guerra e de civis envolvidos em conflito ou através de alívio da fome e auxílio médico. Como o interesse pelo desenvolvimento e pelos direitos humanos cresceu nos anos setenta e oitenta,

as ONGs adotaram essas preocupações e promoveram políticas de apelo popular. Um ponto alto do humanitarismo foi a campanha Live Aid em 1984-5 para levantar fundos para o combate à fome na Etiópia. Levada a cabo mesmo com a indiferença governamental, a ajuda humanitária tinha poucas condições políticas e evitou associar-se com objetivos ocidentais estrangeiros ou de defesa. De fato, até 1989, a divisão entre a ajuda ao desenvolvimento estatal com fins estratégicos e prioridades ideológicas e o humanitarismo politicamente neutro e baseado em necessidades era claro.

Todavia, essa distinção clara se tornou turva após o fim da Guerra Fria. As raízes do novo humanitarismo se encontram no envolvimento crescente do ocidente em assuntos internos do mundo em desenvolvimento e no uso de sanções econômicas e de força para fins humanitários. O movimento, para além dos objetivos de salvar vidas e reduzir o sofrimento até chegar ao humanitarismo recente de mais força, tem duas vertentes. A primeira cresceu a partir de situações de conflito. Ela estendeu seu envolvimento da provisão de assistência imediata às vítimas para um comprometimento com a solidariedade e defesa e uma preocupação com a proteção e segurança a longo prazo de grupos em risco. A segunda vertente, que lida com catástrofes nacionais como a fome, a seca ou o recente tsunami, expressou interesse no desenvolvimento a longo prazo de países pobres para além das políticas de auxílio malsucedidas dos governos. Esse humanitarismo mais amplo e mais profundo foi obrigado a fazer escolhas estratégicas a respeito de objetivos a serem priorizados e grupos a serem assistidos. Uma vez que o princípio da neutralidade foi quebrado, o caminho foi aberto para, nos anos 90, várias ONGs advogarem a intervenção militar ocidental para fins humanitários.

Essa politização do trabalho de assistência está em conflito com o perfil apolítico de que depende a apreciação pública pelas ONGs. Como resultado, as ONGs se tornaram extremamente preocupadas em reafirmar sua tradicional neutralidade e reputação apolítica. Uma forma de reconciliar prioridades conflitantes e de justificar escolhas de políticas era apresentá-las na linguagem da moralidade e da ética em vez da linguagem da política. Os direitos humanos se tornaram o vocabulário de preferência desse novo tipo de humanitarismo e

são frequentemente utilizados para mascarar decisões complexas e controversas. Em alguns conflitos, a justiça da causa é clara; na maioria deles, ela não é. A indefinição da linha que divide os direitos humanos e o humanitarismo levou a consequências perturbadoras. Algumas políticas e regimes regulatórios foram traduzidos para a linguagem dos direitos, outros não o foram. O tratamento de prisioneiros de guerra, por exemplo, foi em grande medida deslocado da linguagem do direito internacional da regulação e dos limites da ação estatal para aquela dos direitos dos presos. Os efeitos dessa mudança são evidentes na asserção americana de que os prisioneiros da Baía de Guantánamo não possuem direitos porque eles são assassinos maléficos e uma ameaça à segurança ocidental. Essa é uma clara violação das Convenções de Genebra, mas pode ser justificada na linguagem dos direitos humanos. Os direitos humanos com seus princípios e contra-princípios e sua preocupação de criar um equilíbrio de direitos são muito mais fáceis de manipular do que proscricões claras da ação estatal.

A ênfase posta pelo governo britânico na proteção dos direitos da maioria frente ao terrorismo, após os bombardeios de julho de 2005 em Londres, é consistente com a legislação de direitos humanos. A maioria dos direitos substantivos da Convenção Europeia de Direitos Humanos pode ser limitada ou restrita pelo interesse de segurança nacional ou pela proteção dos direitos de outros. Quando a segurança nacional se torna segurança humana, quando “os outros” são definidos como qualquer um que pode ser afetado por um ato terrorista (potencialmente todos), há muito pouco que essas qualificações pouco específicas possam desautorizar. Nesse sentido, a irritação do governo britânico com os juízes que consideraram a detenção sem julgamento e o controle imposto por outros sobre suspeitos de terrorismo uma violação de direito humanos era justificada. Como o escopo da linguagem dos direitos humanos se expande e a maioria das reivindicações e contra-reivindicações políticas e sociais estão nela expressadas, a proteção conferida pelas proibições claramente formuladas no direito internacional se torna enfraquecida. Quando tudo se torna verdadeira ou potencialmente um direito, nada atrai a proteção total ou especial de um direito superior ou absoluto.

Esses acontecimentos levaram à convergência entre trabalho humanitário e retórica e políticas governamentais. Como arguiu recentemente David Kennedy, um influente jurista internacional de Harvard, o humanitarismo contemporâneo não é mais o clamor de dissidentes, ativistas e manifestantes, mas sim um vocabulário comum que reúne o governo, o exército e antigos radicais e ativistas de direitos humanos.¹² Os dissidentes pararam de marchar e protestar. Em vez disso, eles se tornaram participantes na criação de políticas e até no planejamento militar governamental. Kennedy aprova essa evolução e reserva suas críticas mais fortes aos radicais restantes, idealistas e ativistas. A acusação é longa: os humanitaristas radicais acreditam em generalizações abstratas, eles não aceitam responsabilidade pelas consequências de logo prazo de suas ações e ficam felizes em criticar governos pelas margens; diferentemente de governos e formuladores de políticas, eles não realizam análises de custo-benefício de suas atividades; seu comprometimento para com princípios gerais de melhorar a humanidade, a ser levado a cabo por meio de uma reforma constitucional, medidas jurídicas e criação de instituições os cega tanto a respeito da inadequação das ferramentas quanto em relação aos efeitos adversos de suas atividades; eles se veem como *outsiders* e desviam seus olhares do poder em geral e de seu próprio poder especificamente.¹³ Kennedy conclui que os humanitários acreditam, de forma arrogante, que a história progredirá pela adoção de seus princípios e fórmulas. Essas relíquias do “bom samaritano” de uma era anterior julgam o poder extrinsecamente “de convicção religiosa, direito natural, direito positivo” e tentam pateticamente preservar sua “visão ética”.

Contudo, isso tem mudado. Desde pelo menos o final da Guerra Fria, “muitas vozes de humanitaristas se sentiram mais confortáveis para falar sobre a concretização de seu projeto realista.”¹⁴ Pessoas que passaram uma vida inteira se sentindo às margens do poder frequentemente acham difícil imaginar que poderiam herdar a terra desse modo. Eles foram admitidos nos corredores e bastidores do poder e essa união anormal abre caminho para o

¹² KENNEDY, David. *The Dark Side of Virtue*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

¹³ *ibid.* p. 327-329.

¹⁴ *ibid.* p. 227.

futuro. Essa evolução pode ser uma notícia chocante para membros da Anistia Internacional enchendo envelopes para apoiar presos políticos. Há ampla evidência, no entanto, para corroborá-la. Colin Powell afirmou, antes da guerra do Afeganistão, que “ONGs são um multiplicador de força tão grande para nós, uma parte tão grande de nossa equipe de combate... [Nós estamos] todos comprometidos com o mesmo singular propósito de ajudar a humanidade...’ Nós dividimos os mesmos valores e objetivos, então combinemos forças do lado da civilização”.¹⁵ Antes da guerra do Iraque, o governo americano ofereceu concessões para organizações de assistência para que se juntassem à coalizão. Eles tinham de mostrar seu vínculo com os valores morais americanos e preocupação com civis. A Cruz Vermelha e a Oxfam argumentaram contra aquela guerra, corretamente antecipando uma catástrofe humanitária, enquanto o Médicos Sem Fronteiras, uma organização que participou ativamente em campanhas pela guerra do Kosovo, permaneceu neutra. A Bernard Kouchner, seu fundador, foi imputada a criação do termo *droit d’ingerence humanitaire* e se tornou o vice-rei de Kosovo, nomeado pela ONU.

A maior parte das ONGs, no entanto, aceitaram o financiamento governamental e se juntaram ao esforço de guerra. Elas se tornaram subcontratantes, competindo com empresas privadas por participação no mercado. Como colocou o diretor da USAID, ONGs sob contratos com os Estados Unidos “são um braço do governo norte americano e deviam fazer um trabalho melhor enfatizando seus laços com a administração Bush, se quiserem continuar a receber dinheiro.”¹⁶ O diretor de programas da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional no Afeganistão concordou: “Nós não estamos aqui por causa da seca e da fome e da condição das mulheres. Estamos aqui por causa do 11 de setembro. Estamos aqui por causa do Osama Bin Laden.”¹⁷ ONGs de assistência agora trabalham com as

¹⁵ BRAUMAN, Rony; SALIGNON, Pierre. *Iraq: In search of a Humanitarian Crisis*. In: WEISSMAN, Fabrice (org.). *In the shadow of just wars*. Londres: Hurst, 2004. p. 269-270

¹⁶ *Ibid.* 284. Em uma história bizarra que exemplifica como governos ocidentais exploram o trabalho de ONGs, os russos expuseram, em 2006, dois espões trabalhando para a inteligência britânica que usavam pedras falsas para esconder receptores para coletar e transmitir dados secretos. Os contatos e beneficiários dos espões eram diversas ONGs de direitos humanos russas.

¹⁷ Citado em IGNATIEFF, Michael. *Empire Lite*. Londres: Vintage, 2003. p. 90-91.

forças armadas em zonas onde houveram conflitos, assumindo responsabilidade como subcontratantes de serviços públicos para a provisão de saúde e educação. A governança humanitária é “imperial porque requer meios imperiais: uma guarnição de tropas e administradores civis estrangeiros, e porque ela serve a interesses imperiais.”¹⁸ Como resultado da percepção de que as ONGs não mais são imparciais, oficiais que prestam assistência têm estado constantemente sob ataque no Afeganistão, onde “os emblemas humanitários criados para protegê-los, agora as identificam como alvos legítimos”¹⁹, enquanto as ONGs internacionais se retiraram em grande parte do Iraque após ataques letais sobre a base da ONU, a sede da Cruz Vermelha e a funcionários de ONGs. Michael Hardt e Antonio Negri comparam as ONGs com os dominicanos e os jesuítas do colonialismo, argumentando que elas agem “como as campanhas de beneficência e ordem mendicante do império.”²⁰ Não é incorreto afirmar que as campanhas midiáticas de ONGs prepararam a opinião pública para as “guerras humanitárias” e são, voluntária ou inadvertidamente, partes integrais da nova ordem que apoia e promove suas alegações morais.

Segundo David Kennedy, os criadores de políticas humanitárias trabalhando para governos, instituições internacionais e ONGs internacionais se adaptaram muito melhor às necessidades da normatização que seus ativistas contrapartes. Os humanitários que lidam com o uso da força em estreita colaboração com as forças armadas são um exemplo perfeito. As forças armadas abdicaram de sua reivindicação exclusiva do poder, e os radicais, de sua tradicional atração pelo pacifismo, para participar plenamente na criação de políticas militares e na governança pós-conflito. Advogados humanitários e funcionários de ONGs estão totalmente envolvidos no planejamento e na condução de guerras. Como seus recém-encontrados camaradas, eles veem a força como um instrumento pra se atingir determinados fins, e eles equilibram regras jurídicas e morais de forma

¹⁸ *ibid.* 59. Ignatieff se refere ao Kosovo mas sua afirmação é ainda melhor aplicável ao Afeganistão ou ao Iraque.

¹⁹ FOLEY, Conor. *Caught in the crossfire*. The Guardian, 7 de Maio de 2004. p.23.

²⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 36

instrumental. A linguagem comum une humanitários e militares em exercícios de equilíbrio, soluções de compromisso e cálculo de consequências. O vocabulário “se afastou de raízes jurídicas e se tornou marca da civilização e participação em um senso comum de comunidade ético e profissional.” Essa mistura pragmática de papéis humanitários e militares supostamente levou os militares à “boa prática” e “civilizou a guerra”. Pouco antes da guerra do Iraque, diz-se que humanitários e militares estavam falando a mesma língua, com os antigos radicais reformados aparentemente interpretando as limitações jurídicas à conduta de guerra mais permissivamente que os militares.²¹

Os militares, por sua vez, percebendo o cachê do humanitarismo, adotaram uma retórica semelhante. Alguns exemplos podem ilustrar esse ponto. De acordo com Michael Ignatieff, os ataques aéreos de Kosovo foram decididos na sede da OTAN em Bruxelas, com planejadores militares e advogados observando várias telas, com os advogados oferecendo conselhos relativos às legalidades antes que um bombardeio fosse ordenado.²² Embora esse procedimento elaborado não tenha limitado fatalidades civis, ele vai ao encontro da definição de uma “guerra humana”.²³

O Coronel Tim Collins, comandante das *Irish Guards* durante a guerra do Iraque, foi um soldado humanitário exemplar quando disse às suas tropas, antes de adentrar o Iraque, para se juntar à campanha: “Nós estamos indo para o Iraque para libertar e não para conquistar. Não colocaremos nossas bandeiras ao vento em seu país. A única bandeira que será posta naquela terra antiga é a deles próprios. O Iraque está imerso em história; é o local do Jardim do Éden, do Grande Dilúvio e o lugar de nascimento de Abraão. Pisem com leveza por ali.”²⁴ Collins logo percebeu que uma ocupação leve não é uma opção e mudou de opinião. Outro exemplo revelador foi a prática de

²¹ KENNEDY, op.cit., p. 271 e capítulo 8 passim.

²² IGNATIEFF, Michael. *Virtual War*. Londres: Vintage, 2011. p. 111.

²³ COKER, Christopher. *Humane Warfare*. Londres: Routledge, 2001.

²⁴ Dois anos depois, Collins entrou em desespero. Nenhuma arma de destruição em massa foi encontrada, a ocupação atuou como o “melhor agente recrutador para a Al-Qaeda de todos os tempos” e “se a liberdade e a chance de viver uma vida digna e estável, livre do terror, era o motivo, então eu acho que mais de 170 famílias, na semana passada, ter-se iam contentado com o que tinham sob o governo de Saddam. *The Observer*, 18 de Setembro de 2005. p. 17.

aeronaves americanas de lançar pacotes de auxílio no Afeganistão entre bombardeios. “Mísseis de cruzeiro e carne de conserva” poderia ser o lema do humanitarismo militar.

David Kennedy concluiu, após uma visita a um porta-aviões, que normas humanitárias foram “metabolizadas dentro das rotinas da Marinha dos Estados Unidos”.²⁵ As forças armadas são “a maior instituição de treinamento de direitos humanos” e o vocabulário do humanitarismo não está sequer perto de ser “tão efetivo como parecia a bordo do USS Independence”.²⁶ Como diz Michael Walzer, outro radical reformado, “estou inclinado a dizer que a justiça se tornou, em todos os países do ocidente, um dos testes que qualquer suposta estratégia ou ação militar tem de cumprir.... A teoria moral foi incorporada à guerra como uma restrição real de quando e como as guerras são travadas.”²⁷ Todavia, não devemos compreender tais afirmações de bravura assim tão facilmente. O general Wesley Clark, comandante da operação de Kosovo, reclamou que os “problemas jurídicos” da Europa eram “obstáculos ao correto planejamento e preparação” da guerra e que adversamente afetavam sua efetividade operacional. “Nós nunca iremos querer fazer isso novamente” ele afirmou, e o Iraque confirmou sua previsão. Só houve preocupação verbalmente com as questões jurídicas.²⁸

Mesmo se descontarmos os exageros e excesso de cuidado missionário do complexo militar-humanitário, parece estar surgindo uma burocracia e corpo de funcionários imperialistas. A união anormal de poder máximo e de seus antigos críticos parece estar em curso. Disciplinas, profissões e tarefas foram cruzadas e criaram uma nova classe profissional, os “humanitários” ou “internacionalistas”. O termo se aplica a “pessoas que aspiram a tornar o mundo mais justo, a projetos que elas lançaram no último século buscando esse fim, e aos vocabulários profissionais que surgiram para defender e elaborar tais projetos.”²⁹ O grupo inclui os suspeitos usuais: ativistas de

²⁵ KENNEDY, op. cit. p. 287, 289.

²⁶ *ibid.* 294, 296.

²⁷ WALZER, Michael. *Arguing about War*. New Haven: Yale University Press, 2004. p. 12.

²⁸ CLARK, Wesley. *Waging Modern War*. Oxford: Public Affairs, 2002. p. 421, 426.

²⁹ KENNEDY, op. cit. p. 236-237.

direitos humanos, advogados, funcionários civis internacionais, operadores de ONGs e outros bom-samaritanos, e se estende a políticos, estrategistas militares e soldados comuns, e todos aqueles cuja tarefa é difundir os princípios da nova ordem, se necessário pela força. Seja qual for a ideologia, o humanitarismo se tornou uma oportunidade de emprego. Ignatieff conclui que os “internacionalistas” controlam tudo no Kosovo. “As ruas de Pristina estão abarrotadas dos típicos Land Cruisers brancos dos administradores internacionais, e todas as casas de campo modernas nas encostas foram tomadas pelas agências ocidentais de assistência. Os funcionários de assistência sérios, com seus laptops, modems, tênis e blusas, todos pregam o mantra de “aumentar a capacidade local”, enquanto a única capacidade discernível sendo criada são os volumes de jovens que servem como motoristas, tradutores e intermediários para a comunidade internacional.³⁰ “Kabul... é um dos poucos lugares em que uma mente brilhante que acaba de sair da faculdade pode acabar em um emprego que vem com um servente e um motorista.”³¹ Não é surpreendente que a maioria dos Estados que seguem os americanos em suas guerras e ocupações são antigos poderes imperialistas, bem versados no trabalho de comandar entrepostos coloniais.

Os humanitários “ingênuos” do começo da guerra do Vietnã julgaram as ações de poder por uma perspectiva externa, como religião, direitos humanos do direito natural ou positivo e alegaram dizer “verdade ou virtude ao poder”. Seus descendentes perceberam que, se eles querem restringir o poder, devem adotar suas metas e mentalidade, tornarem-se plenos participantes nos jogos de poder e tentar influenciá-los pelo seu interior. Em termos mais prosaicos, os humanitários compreenderam que a responsabilidade envolve engajamento com o poder e abandonaram o apelo infantil do pacifismo, “o radicalismo de pessoas que não esperam exercer o poder ou usar a força, e que não estão preparadas para fazer as decisões que esse exercício e uso requerem”.³² Eles se tornaram parte da elite dirigente, os padres e missionários na nova ordem mundial. Para o ideólogo pragmático, a tarefa agora é consolidar e generalizar

³⁰ IGNATIEFF, *Empire Lite*. p. 73-74.

³¹ *ibid.* p. 94.

³² WALZER, *op. cit.* p. 14.

esse projeto de osmose entre humanitários, militares e políticos e torná-lo uma ideologia de mundo. “Temos de promover o vocabulário entre populações civis, ou precisamos fortalecer a legitimidade de humanitários profissionais como a voz de uma ética universal... uma convergência harmônica entre as sensibilidades militar e humanitária somente será alcançada uma vez que o vocabulário humanitário se torne uma ideologia de legitimidade dominante global.”³³

Essa é uma afirmação incrível. O objetivo do direito natural, dos direitos humanos e do humanitarismo foi, desde sua gênese, resistir à opressão e dominação pública e privada. Quando Kennedy lamenta os humanitários radicais que dizem “verdade ao poder” a partir de uma convicção religiosa, direito natural ou direito positivo, ele reconhece algumas das principais formalizações de desacordo e de oposição. Para aqueles que não têm mais nada em que se apoiar, os direitos humanos se tornam uma espécie de direito imaginário ou excepcional.³⁴ Os direitos humanos funcionam no espaço entre a natureza ideal e o Direito, ou entre pessoas reais e abstrações universais. A perspectiva do futuro não pertence a governos, contadores e advogados. Ela certamente não pertence a organizações internacionais, diplomatas e humanitários de profissão. Governos eram os inimigos contra os quais os direitos humanos foram inventados. A “ética universal” de humanitários profissionais, por outro lado, é um erro de nomenclatura. Seu universalismo transforma as prioridades da elite americana em princípio global; sua ética eleva a deontologia de um pequeno grupo a um código moral. Afirmar que os direitos humanos são, hoje, uma arma essencial para gerar legitimidade governamental é converter o caçador furtivo em guarda de caça. Nesse ponto, os direitos humanos perdem seu fim e seu papel se esgota.

Temos de defender, portanto, radicais que fazem o bem, os pacifistas marginais, os manifestantes anti-guerras e anti-globalização e todos aqueles que, como Bartleby, prefeririam não se tornar funcionários das elites e contadores do poder. Eles representam o legado moral e político europeu mais

³³ KENNEDY, op. cit. p. 277.

³⁴ DOUZINAS, Costas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart, 2000. Capítulo 12.

importante, enquanto humanitários militares representam o abandono da política, de acordo com a nomenclatura liberal, por algumas lascas de poder. Essa poderia ser a traição dos intelectuais (*trahison des clercs*) pós-moderna. Hilary Charlesworth, em uma réplica hilária a Kennedy, duvida que ainda existam muitos radicais de princípios na comunidade humanitária: “O movimento internacional dos direitos humanos já opera em grande parte no modo pragmático.”³⁵ Ela pode estar certa, nesse caso, o princípio da esperança que os direitos humanos hoje fragilmente representam será extinto na busca por concessões governamentais e pelo papel de sócio menor em campanhas militares. O profissionalismo terá vencido, com a abolição da *raison d’être* do humanitarismo. Assim como Alex de Waal, podemos chamar esse empreendimento e seus agentes de “Global Ethics Inc.”³⁶

Contudo, devemos insistir, contra os realistas, pragmáticos e os ideólogos do poder, que a energia necessária para a proteção, proliferação horizontal e expansão vertical dos direitos humanos vem de baixo, daqueles cujas vidas foram arruinadas pela opressão ou exploração e as quais não foram oferecidos ou não aceitaram as lisonjas e recompensas da apatia política. Profissionais de direitos humanos, sejam radicais, sejam pragmáticos, são no máximo auxiliares nessa tarefa, que não pode ser delegada. Essa questão de delegação e substituição é crucial para a política do humanitarismo no mundo ocidental, para o qual nós agora nos voltamos.

As apostas do humanitarismo

“Obrigada por terem vindo apoiar o maior acontecimento na história do mundo”, disse Chris Martin, o líder da banda pop Cold Play no concerto Live8 no Hyde Park – Londres, em julho de 2005. “Não estamos esperando por caridade, nós queremos justiça” foi como Bono, cantor líder do U2 e co-

³⁵ CHARLESWORTH, Hilary. *Author, author!*: Uma resposta a David Kennedy. 15 Harvard Human Rights Journal 127, 2002. p. 130.

³⁶ DE WAAL, Alex. *The Moral Solipsism of Global Ethics Inc.* London Review of Books, 23 de Agosto de 2001. p. 15.

organizador do evento, expressou o propósito da série de concertos organizados para coincidir com o encontro dos líderes do G8 na Escócia. Em repetidos apelos aos líderes das oito nações mais ricas do mundo, Live6 reivindicou que a dívida africana deveria ser amortizada e que os níveis de ajuda ao continente deveriam ser substancialmente aumentados. Direitos humanos deveriam ser colocados no centro da agenda dos líderes ocidentais.

Não há dúvida que muitos centenas de milhares entre aqueles que seguiram os oito concertos ao redor do mundo concordam com esses sentimentos. Lágrimas e simpatia em relação ao sofrimento e à dor africanos dominaram o espaço dedicado ao concerto nos jornais britânicos. As multidões viveram um grande momento ouvindo Madonna, Pink Floyd e Paul McCartney, participando do “maior evento já organizado” e protestando contra a pobreza e miséria africanas. Justiça “foi o tema mais simples e mais penetrante... Todos estão, repentinamente, globalmente politizados”³⁷. Como uma combinação de hedonismo e boa consciência, Live8 não será facilmente ultrapassado em tamanho ou hipérbole. Foi festejado como política, bebendo e dançando como chamado moral.

Protesto público envolve um elemento de publicidade reconhecido na lei da ordem pública. Marchas, manifestações, reuniões públicas, piquetes e ocupações têm sempre envolvido alguma violência ou, ao menos, inconveniência para os manifestantes e para o público em geral. Marchas e manifestações ocorrem em público; elas também reúnem as pessoas e criam, fora das mônadas isoladas, um público preocupado com questões que transcendem os limites do auto-interesse. A ágora e o fórum clássicos foram reencenados metaforicamente na esfera pública dos jornais e das sociedades de debate do capitalismo anterior e, fisicamente, nas ruas, praças e outros espaços públicos da modernidade. Mas publicidade, compartilhamento de ideias ou ações, marchar juntos, dificilmente é o ponto da política nesse tipo de humanitarismo. Na política global do protesto, inconveniência tem sido substituída por eventos festivos, publicidade feita em campanhas de televisão,

³⁷ FERGUSON, Euan. *The Observer*, Jul. 2005. p. 2.

empatia de pessoas que doam dinheiro enquanto assistem shows de TV cheios de celebridades; o caráter público vem sendo perdido. Nós participamos de lutas por direitos humanos da nossa sala de estar não como *polites*, como cidadãos educados pela publicidade, mas como idiotas, pessoas privadas, comprometidas com interesses pessoais. Não é de se surpreender que os líderes do G8 e os objetivos do Live8 tenham afirmado, de acordo com o chanceler Gordon Brown, que eles teriam ficado felizes em participar da “ação” contra eles.

O Humanitarismo vem tornando-se a ideologia política última, reunindo ao mesmo tempo o bem-estar do ocidente com as dificuldades do sul global. Mas o que significa para a política tornar-se uma campanha de televisão? Qual tipo de humanidade o humanitarismo projeta? A ideia de humanidade que as campanhas escritas nas cartas de Band Aid, Live8 e Anistia Internacional propõem e promovem dominam nossa imaginação e nossas instituições e determinam a forma como vemos nós mesmos e os outros. Teoricamente, humanidade reúne e transcende características regionais como nacionalidade, cidadania, classe, gênero, raça e sexualidade. Michael Ignatieff está fundamentalmente certo quando reivindica que direitos humanos incorporam a ideia de que “nossa espécie é uma”³⁸. Nós deveríamos ser capazes de reconhecer a mesma pessoa humana a despeito de diferenças empíricas, todos ao redor do mundo, na cidade de Londres, nas favelas de Bombaim, nas casas de campo de Berkshire e nas casas do centro de Bagdá. A ideologia do humanitarismo: os humanos possuem as mesmas necessidades, desejos e traços em todos os lugares e que estes (deveriam) determinar os direitos que nós temos. Direitos seguem nossa natureza. Sendo naturais, eles são evidentes, todos concordam sobre eles, não há pessoa de boa fé que não aceite sua universalidade ou eficácia política. Eles são conquistas da nossa humanidade comum, eles pertencem a nós de acordo com nossa posição de membros da espécie humana, são mais do que meras categorias estreitas.

³⁸ IGNATIEFF, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Op. cit. p. 3.

Mas então dúvidas começam a surgir. Nós não necessitaríamos de imposição legal dessas conquistas “óbvias” se elas fossem tão óbvias assim. Sua proclamação e proteção institucional indica que a humanidade não é uma só, que a natureza humana não é comum a todos, que a natureza não pode proteger a si mesma. Live8 é parte da triste percepção de que, a despeito das reivindicações por humanismo, a humanidade é dividida, o “humano” é fragmentado em partes distintas. Uma parte da humanidade que sofre, o humano como vítima; a outra que é a humanidade que salva, o humano como salvador. A bondade da humanidade depende do seu sofrimento, mas sem bondade, o sofrimento não seria reconhecido. As duas partes chamam uma a outra à existência como duas partes da mesma moeda. Não se pode ter um salvador sem uma vítima, e não há vítima a menos que um salvador a reconheça como tal. Mas há uma segunda divisão. A humanidade sofre porque partes disso são diabólicas, degeneradas, cruéis e infligem horror indescritível sobre o resto. Não pode haver redenção sem pecado, não há dádiva sem privação, não há atadura sem fome.

Essa segunda separação é reconhecida oficialmente no conceito importante de “crimes contra a humanidade”. O julgamento de Nuremberg, que foi o primeiro a introduzir essa novidade legal, é visto como um momento simbólico na criação do movimento de direitos humanos. Direitos humanos emergiram quando a humanidade reconheceu que uma parte comete atrocidades desprezíveis contra a outra, enquanto uma terceira, a salvadora e redentora, usa a lei, a razão e ocasionalmente a força para unir os perpetradores e remediar sofrimento e dano. A humanidade sofre como resultado do mal e do crime, ou pelos efeitos de evitável erro humano ou inevitável má-sorte. Se a humanidade sofre por causa de seu próprio mal e deve ser resgatada, o mal e suas consequências, vulnerabilidade, sofrimento, dor, são sua característica universal.

Tradições religiosas e ideologias políticas atribuem sofrimento ao mal. Para a teologia cristã, particularmente a protestante, o sofrimento é uma característica existencial permanente, o efeito inevitável do pecado original. Sofrimento e dor são o resultado da transgressão, da falta ou privação de

bondade, mas também a oportunidade dos pecadores para a salvação ao imitarem a paixão de Cristo. De fato, a palavra pena deriva da palavra latina *poena*, punição. O movimento de direitos humanos concorda. Pretende colocar a crueldade em primeiro lugar, para parar o “sofrimento não merecido e a crueldade física bruta”.³⁹ Na dialética do bom e do mau, o mau vem primeiro; o bom é definido negativamente como *steresis kakou*, como a remoção, remédio ou ausência do mau. Direitos humanos e humanitarismo reúnem diferente partes da humanidade, eles tentam suturar a essência humana comum fora do corpo profundamente cortado. Vamos examinar brevemente as três máscaras do humano: a vítima sofredora, o atroz malfeitor e o salvador moral.

Primeiro, o homem como vítima. A vítima é alguém cuja dignidade e valor foi violada. Sem poder, sem ajuda e inocente, sua natureza básica foi negada. Mas há mais do que isso: vítimas são parte de uma massa ou horda indistinta de pessoas desesperadas, desalentadas. Eles não tem face nem nome, os Tutsis massacrados, os refugiados traficados, os curdos intoxicados, os bósnios violados. Vítimas são mantidas em campos, são encarceradas em prisões, banidas em massa para territórios sem saída. Perdendo a humanidade, tornam-se menos que humanas; perdendo individualidade, tornando-se parte de uma horda, multidão ou ralé; perdendo sua auto-determinação, tornando-se escravizadas; esses são os resultados do mau, conhecido de outra forma como violações de direitos humanos. De fato aqui nós podemos ter o melhor exemplo do que Giorgio Agamben chama de “vida nua ou sagrada”⁴⁰ ou Bernard Ogilvie, “os humanos de um uso”⁴¹: vida biológica abandonada pelas ordens jurídica e política e pelo Estado-nação, vida sem valor que pode ser morta sem impunidade. As campanhas de publicidade com “olhos implorantes” de crianças morrendo e mães em luto são “a cifra contemporânea mais notável da vida nua que as organizações humanitárias,

³⁹ *ibid.* p. 173.

⁴⁰ Veja capítulos 4 e 5.

⁴¹ OGILVIE, Bernard. Apud: BALIBAR, Etienne. *Politics and Truth*. Atenas: Nissos, 1999. p. 43.

em perfeita simetria com o poder do Estado, necessitam”.⁴² O foco da nossa caridade é uma massa amorfa de pessoas. Isso ocupa nossas telas de televisão, jornais e campanhas de arrecadação de fundos de ONGs. As vítimas são exibidas exaustas, torturadas, famintas, mas sempre sem nome, uma multidão, uma gentilha que habita partes exóticas do mundo. Como um dos presidentes anteriores do Médicos Sem Fronteiras colocou, “àquele, ao qual a ação humanitária é destinada, não é definido por suas características ou potencial, mas acima de tudo por duas deficiências e “desempoderamento”. É a sua vulnerabilidade fundamental e dependência, mais do que sua agência e habilidade de superar dificuldade que é colocada em primeiro plano pelo humanitarismo”.⁴³

A vítima é apenas um lado do Outro. O lado reverso representa o mau a bordo daquelas assustadoras partes do mundo. Essa segunda metade, a causa da queda e do sofrimento, o Mr. Jeckyl ou o lobisOMEM, é absolutamente má. Ela nomeia uma legião: o ditador africano, o torturador eslavo, o violador dos Balcãs, o açougueiro muçulmano, o burocrata corrupto, o vigarista levantino, o sacrificador monstruoso. A besta de Bagdá, o açougueiro de Belgrado, o senhor da guerra, o trapaceiro e o bandido são a causa singular e companhia inescapável do sofrimento. De acordo com Jacques Derrida, “a besta não é simplesmente um animal, mas sim a própria encarnação do mau, do satânico, do diabólico, do demoníaco – a besta do apocalipse”.⁴⁴ As vítimas são vitimizadas por si próprias e na medida em que o seu sofrimento não seja não merecido. Fome, desnutrição, doença e falta de medicamentos resultam da intrínseca corrupção do mau Outro, sinais da divina punição ou destino apropriado em forma de atos de Deus ou de força maior. O Outro do Ocidente combina a massa sofredora e o malfeitor radical, o sub-humano e o inumano imbricados em um só.

⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Traduzido por Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998. p. 133-134.

⁴³ BRENNAN, Rony. *Contradictions of Humanitarianism*. 7 Alphabet City 140, 2000.

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *Rogues*. Traduzido por Pascale-Anne Brault e Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005. p. 97.

Nesse universo moral, a reivindicação de que há uma essência singular da humanidade a ser descoberta no mau, no sofrimento e no seu alívio, para o qual o perdão de dívida aparece como metáfora, é fundacional. Não importa o que esteja abaixo, o standard do status do humano não está preenchido. De fato, cada campanha de direitos humanos ou intervenção humanitária pressupõe um elemento de contenção para a situação e para as vítimas. Direitos humanos são parte de uma atitude do mundo pós-colonial, no qual a “miséria” da África e o resultado de sua falência e corrupção, suas atitudes tradicionais e sua falta de modernização, de seu nepotismo e ineficiência, em uma palavra, de sua sub-humanidade. Nós podemos nos compadecer intensamente pelas vítimas de abusos de direitos humanos, mas pena é tingida com um pequeno conteúdo para sua inconstância e passividade e imensa aversão para além da bestialidade de seus compatriotas e tormentadores. Nós não gostamos desses outros, mas nós amamos ter pena deles. Eles, os selvagens/vítimas, nos fazem civilizados.

Isso nos traz ao salvador. O promotor de campanhas de direitos humanos, o ocidental filantrópico e aquele que vai aos eventos humanitários, estão lá para salvar as vítimas. Participação e contribuições para o movimento humanitário podem resultar em “benefício colateral”. Há um elemento de nobreza em participar de campanhas de assinatura de cartas ou em dar dinheiro para “boas causas” para aliviar sofrimento. Tais campanhas têm oferecido ajuda para prisioneiros políticos e para vítimas de tortura, guerra civil e catástrofes naturais. Mas um estranho paradoxo acompanha o aumento do ativismo humanitário. Nossa época é a do massacre, genocídio, limpeza étnica, a idade do holocausto. Em nenhum ponto da história humana houve tamanha distância entre o norte e o sul, entre o pobre e o rico no mundo desenvolvido ou entre o “seduzido” e o excluído globalmente. Os resultados de campanhas humanitárias massivas são um tanto escassos. Em 2006, um balanço das promessas do G8 feitas ao Live8 um ano antes consideraram que os países ricos estão longe de alcançar os objetivos que eles próprios

definiram.⁴⁵ Nenhum passo de progresso nos permite ignorar que nunca antes, em figuras absolutas, tantos homens, mulheres e crianças tenham sido subjugados, famintos ou exterminados na terra. O triunfo do humanitarismo está afogado no desastre humano. O “melhor” e o “pior” vem juntos, instigando e alimentando um ao outro. Mas se nós abordarmos as missões de salvação do humanitarismo como parte de um projeto mais amplo de intervenção tanto no sul como no norte, algumas das contradições aparentes começam a desaparecer.

A teoria liberal compreende direitos como uma expressão e proteção do desejo individual, ainda que indiretamente. Dentre a proliferação de teóricos de direitos humanos, poucos arguiram que o sofrimento humano é a sua fundação comum ou tema. Um deles é Klaus Gunther, para quem todas as maiores inovações e proteções institucionais europeias, desde a Carta Magna, até a Declaração francesa dos Direitos do Homem, até vários pactos por direitos pelo continente, até a Convenção Europeia de Direitos Humanos, foram reações a diferentes tipos de atrocidade. A história europeia é repleta de guerras, opressão, aniquilação de outros e, como resultado, a história dos direitos humanos é escrita em sangue. Na análise de Gunther, experiências históricas negativas e o desenvolvimento do movimento de direitos humanos estão ligadas de perto. “Se você quiser saber o que significa “dignidade humana” ou “igual consideração e respeito” por cada existência humana, você pode olhar para diferentes formas de definição legal, ou você pode pensar na Gestapo alemã torturando um oponente político ou no holocausto do povo judeu.⁴⁶ Para Gunther, europeus compartilham memórias de injustiça e medo, um recurso que deveria ser utilizado para promover uma cultura de direitos humanos. Nós devemos ouvir nossa dor passada e erros, todos que possuem uma história a contar devem ser ouvidos. Gunther conclui que “o efeito mais importante dos direitos humanos... é o reconhecimento de cada indivíduo como um participante igual no processo político que conduz a uma decisão

⁴⁵ The Guardian. 3 de Julho de 2006. p. 13.

⁴⁶ GUNTHER, Klaus. *Human Rights and Political Culture*. In: ALSTON, Philip (Org.). *The EU and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 126.

sobre regras primárias... aquele que tem o poder e habilidade de criticar e emendar as regras de justiça”⁴⁷.

Gunther oferece um fundamento teórico pós-moderno para os direitos humanos que vai bem além do pragmatismo de Rorty e que faz tentativas frágeis para a “educação sentimental”. De acordo com Rorty, isso significa educar pessoas para ouvir o estranho e entender suas formas de vida. Explicitando similaridades em nossas respectivas formas de vida, o sentimento de que os estranhos são “pessoas como nós” será reforçado e o senso de comunidade moral expandido. A segunda estratégia para ampliar os direitos humanos e democracia é narrar histórias de dor, sofrimento e humilhação acontecendo por todo o mundo.⁴⁸ Essa pedagogia da pena fará as pessoas “colocarem os sapatos daqueles desprezados e oprimidos”, fazer deles mais empáticos e menos inclinados a matar torturar outros.⁴⁹ A premissa assumida pelo argumento de Rorty é que “nossa” cultura, sociedade e política são o outro ideal que (deveria) aspirar a conquistar. A ênfase pragmática na eficiência e resultados significa que o standard da civilização deve ser definido como o projeto e objetivo. Para Rorty, essa é a cultura liberal americana. Em uma repetição pós-moderna dos métodos da primeira antropologia social, Rorty acredita que nós devemos compreender as formas e penúrias dos outros de forma a ajudá-los a eficientemente tornarem-se como nós. A variação de Gunther é mais honesta. Educação sentimental deve enfatizar nosso próprio sofrimento. Desgraças e humilhações europeias passadas deveriam ser utilizadas para elevar a consciência pública. Como nós sofremos no passado e isso deve ocorrer novamente no futuro, nós deveríamos nos abster de visitar desgraças similares dos outros e tentar aperfeiçoar a sua dor. A *noblesse oblige* em nosso mundo pós-aristocrático tornou-se *la souffrance oblige*.

A tradição liberal distingue, então, entre direitos humanos e a obrigação moral de salvamento. Salvamento é baseado em um sentimento de

⁴⁷ Ibid. p. 132.

⁴⁸ RORTY, Richard. *Human Rights, Rationality and Sentimentality*. In: SHUTE, Stephen (org.); HURLEY, Susan (org.). *On Human Rights*. Nova Iorque: Basic Books, 1993. p. 117; RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. xvi.

⁴⁹ Ibid. p. 126-127

superioridade e no princípio da substituição. Eu sou obrigado, por dever, a ajudar a diminuir o sofrimento do outro porque eu sou abastado, sortudo, não afetado por atrocidades sobre as quais eu leio nos jornais e vejo nas telas de televisão.⁵⁰ Mas eu poderia ter nascido em um desses lugares duros ou a vida poderia ter me reduzido à posição de vítima. Nos deveríamos agir moralmente em direção ao sofrimento dos outros porque poderíamos nos imaginar estando em sua posição. Como afirma Michael Ignatieff, “o fundamento que nós compartilhamos seria atualmente... não muito mais do que a intuição básica, de que dor e humilhação para você será obrigatoriamente dor e humilhação para mim”.⁵¹ Caridade é parte de uma estratégia de aversão ao risco, um política de segurança contra a má sorte ou um oferecimento aos deuses por nossa grande fortuna. Mas como Richard Rorty arguiu convincentemente, em sua forma desconstrutiva, a obsessão da filosofia neo-kantiana com a epistemologia e metafísica reduz o senso de solidariedade e enfraquece a habilidade de ouvir aos estranhos e responder ao seu sofrimento.⁵²

A teoria de Gunther é uma variação da substituição da moralidade. Nosso sofrimento passado torna-se a fundação da nossa ação moral. Isto porque nós europeus estivemos lá, porque nós temos sido bestiais com nós mesmos e sofrido, assim como resultado, nós agora devemos promover direitos humanos. A memória do “trauma coletivo” deveria ser recuperada e direcionada para um bom efeito. Moralidade retorna onde os liberais a colocam: o self, o ego e seus percalços. Direitos humanos foram construídos como defesas do ego contra a incursão de outros poderosos, inicialmente o Estado, e cada vez mais agora outras pessoas. Gunther tenta fazer deles mais sintonizados com a piedade que é trazida em campanhas humanitárias. Mas a

⁵⁰ Essa é uma posição que Emanuel Levinas atacou. Levinas insistiu que não pode haver reciprocidade ou substituição entre a pessoa que faz a demanda ética e seu destinatário. O encontro com o outro é doloroso, perturbador e traumático. Na ética Levinasiana, o ego é capturado pelo outro, ele vira literalmente um refém do pedido do outro. A demanda do outro me atormenta e me tira do meu centro, mas somente eu posso reagir. Isso não tem nada a ver com a pena que campanhas filantrópicas geram, nem com a superioridade moral que o doador caridoso recebe. Veja DOUZINAS, End. Capítulo 13.

⁵¹ IGNATIEFF, *Politics*. p. 95.

⁵² RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin, 1999. p. xv; “Introduction” In: *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 13.

melhor forma de fazer isso é tentar conectar direitos humanos com atrocidades europeias contra europeus? Europeus sofreram no passado nas mãos de outros europeus como partes da humanidade europeia. Mas nossas maiores atrocidades são agora cometidas então contra “alienígenas” considerados menos que humanos. O tratamento dos judeus no holocausto ou dos mulçumanos na Bósnia são exemplos recentes. Escravos, indianos, aborígenes e índios, por outro lado, tem sido consistentemente colocados na parte não-humana da humanidade. Alguns 10 milhões de congoleses morreram no início do século 1920 como o resultado do trabalho forçado belga e de assassinato em massa. Milhões morreram de penúria evitável na Índia sob o poder colonial. Mais de um milhão de algerianos morreram durante sua guerra de independência. Esses foram crimes da humanidade, mas não contra a humanidade. Nós vertemos lágrimas por aqueles de fora do senso de superioridade e caridade, mais do por aqueles de fora de nossa história compartilhada, comunidade ou humanidade. Se nos temos uma história compartilhada, o humanitarismo, em sua celebração de nossa bondade, apaga isso. Campanhas europeias de extermínio, escravidão, subjugação colonial, exploração capitalista e dominação imperial são esquecidas e glorificadas, como demonstrado em recentes celebrações revisionistas do Império Britânico. Essas atrocidades são o que os psicanalistas chamam o núcleo real ou traumático do ocidente, a causa e efeito da afluência econômica e gozo pessoal. Os horrores provocados pelo ocidente sobre os “outros” são convenientemente esquecidos e deslocados. Atos atrozes horríveis são apenas cometidos pelo não-humano outro mau.

De fato, o movimento de direitos humanos veio à vida tarde, depois da Segunda Guerra Mundial. A humanidade iniciou cometendo crimes contra ela própria nos anos 1930 quando os alemães, com sua filosófica incorporação da humanidade, atuaram atrozmente contra ela própria. Os crimes alemães foram apropriadamente chamados de crimes contra a humanidade porque o ocidente é dotado com a completa humanidade e pode tornar-se a própria vítima da atrocidade. Humanidade ofende contra ela própria no ocidente e contra sub-humanos no sul. Durante as recentes guerras na Bósnia e em

Kosovo, comentadores estavam chocados com as atrocidades que poderiam ocorrer justamente no “coração da Europa”. Nós, europeus, teríamos de ter supostamente aprendido a lição depois de nossos raros, excepcionais delitos, e seria inconcebível que nós pudéssemos nos tornar criminosos novamente. Para ter certeza, os Balcãs são abordados como uma parte periférica do mundo civilizado, localizado na Europa por um acidente geográfico mais do que uma conquista da história ou cultura. As guerras nos Balcãs confirmaram novamente o princípio de que nós, os europeus, somos pessoas escolhidas, a essência da humanidade em suas três facetas.

A proposta de Gunther não pode ser implementada precisamente devido às razões que tornaram a dor dos outros em uma ideologia poderosa e o sofrimento em uma das principais características da humanidade. A premissa e apelo do humanitarismo são a distância e a alienação. Nós devemos participar de campanhas e afinar nossa moralidade porque nós, liberais ocidentais, não sofremos no passado, porque nós não podemos compartilhar os tormentos daquelas desafortunadas e exóticas partes do mundo agora. Como nós sempre fomos humanos, agora nós devemos estender nossa generosidade àqueles que são menos que humanos. Isso é confirmado pelo entendimento de Gunther da principal conquista da cultura de direitos humanos e principal receita para sua violação, nomeadamente participação em procedimentos democráticos e legislação. Isso não é muito diferente da reivindicação de que o objetivo de nossas guerras recentes foi expandir a democracia formal e o capitalismo neoliberal para as partes atrasadas do mundo. Eles são uma parte inescapável da abordagem egocêntrica e etnocêntrica do sofrimento dos outros. A reivindicação de Gunther, de que a participação democrática é a maior conquista dos direitos humanos, é não mais do que um caso extremo e triste de eurocentrismo refutado pela crescente apatia política ao redor do mundo. De fato, as trajetórias histórias das liberdades civis, direitos humanos e democracia divergiram amplamente desde o início e, com frequência, caíram em conflito.⁵³ Além disso, como

⁵³ MCPHERSON, C. B. *The Life and Tunes of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Michael Mann recentemente mostrou, a ideia de que as democracias não comecem genocídio é completamente errada.⁵⁴

Dar dinheiro para aliviar o sofrimento dos outros é tanto uma política de segurança contra os riscos de vida quanto a obrigação moral final. Live8 intercalou imagens de crianças famintas e de portadores de HIV sofrendo no final de suas vidas com imagens de estrelas e fãs saudáveis e bonitos e as fantasias maravilhosas de seus dançarinos e coros que acompanham. Da parte das vítimas, o desfigurado animal nas telas de TV, do outro lado, a boa consciência e o imperativo de intervir. Isso é uma pequena parte daquilo que define violações de direitos humanos como a forma suprema de sofrimento e retrato do movimento de direitos humanos como a prática redentora de nossa era. Uma equação simples tomou posse de nossa imaginação política. Direitos humanos são direitos para ser livre do mal. Como dito no preâmbulo da Declaração Universal do Direitos Humanos, é o desprezo e o conteúdo de direitos humanos que conduziram a atos bárbaros.

Piedade e senso de superioridade unem os humanitários. A piedade massiva engendrada por campanhas humanitárias sustenta a superioridade ocidental, amplia o distanciamento dos seus objetivos e reproduz o desdém. Piedade é destinada por um superior para um inferior, é a emoção paternalista de olhar para baixo, para a pessoa de quem se tem piedade. O promotor de campanhas de direitos humanos é um salvador que pode tornar-se profundamente egoísta: ele é aquele que mantém o mundo único e, como bônus, recebe total reconhecimento por sua bondade dos outros de parte e de longe. Piedade individual não é simpatia. *Syn* conota estar com, estar junto com outros; *pathos* significa sentimento, emoção e, em outro sentido, sofrimento. O verbo grego *syn-pascho* e o nome *sym-patheia* significam sofrer com os outros, sentir com e pelos outros, ser afetado pela mesma coisa e conectar emoções em público. Para o mundo dos direitos humanos, no entanto, sentimentos por aqueles que sofrem são o resultado da ausência de sentimento de comunhão. Devido ao fato de não sofrermos, como não há

⁵⁴ MANN, Michael. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

conexão possível entre nós e as vítimas, nossa boa sorte transforma-se em um bocado de culpa, vergonha e algumas libras, dólares... moedas. Se eventos políticos e históricos podem ser medidos de acordo com a quantidade de dor que eles produzem, se de fato este é o único cálculo através do qual nós podemos julgar a história, a humanidade é, apesar de tudo, uma só: ela é unida por meio do sofrimento inevitável e da piedade que ela gera.

Permita-se aqui abrir um parêntesis histórico. Humanitarismo contemporâneo repete e exagera muitos aspectos das campanhas humanitárias e das reformas dos séculos 18 e 19. Reformadores humanitários daquele período detalharam a dor e o sofrimento suportado pelas pessoas na escravidão, ou presas no sistema de justiça criminal, em locais de trabalho abarrotados e inseguros, em cruéis e empobrecidas condições domésticas, etc. As brutalidades da vida na Inglaterra foram retratadas por meio de imagens explícitas bem como por romances gráficos e jornalismo. A estratégia, parte das preocupação da época em sensibilizar e lançar o processo de civilização burguês, visava modificar a opinião pública contra práticas brutais e melhorar a vida do pobre.

Imagens de sofrimento do pobre e oprimido distantes formam a estratégia central das campanhas humanitárias contemporâneas também ao lado de relações públicas, propaganda, filmes e vídeos. O jovem homem antes da praça Tiananmen agradece, a vela da Anistia Internacional rodeada por arame farpado, a menina queimada correndo da vila bombardeada no Vietnã possuem um status icônico e representam direitos humanos muito mais do que milhares de discursos, artigos e livros estudados. Como afirma um comentarista, a política de direitos humanos é “a política de imagens tecidas a partir de um lado do globo para o outro, tipicamente com uma pequena história local ou contexto”.⁵⁵ A procura por imagens de vítimas, especialmente crianças, e por uma “boa história” dominou a mídia sobre as guerras na Iugoslávia. De acordo com um membro de agência de salvamento, “quase todo

⁵⁵ CMIEL, Kenneth. *The Emergence of Human Rights Politics in the United States*. 86/3 *Journal of American History*, 1999. p. 1233.

jornalista que veio para vê-la no Kosovo perguntou uma coisa: se ela poderia trazer a eles uma vítima de estupro para entrevista”.⁵⁶

Enquanto nossa cultura ainda é saturada com a imagem e teorias de visualidade, muito pouco tem sido escrito sobre a política visual do humanitarismo. Em contraste, a natureza visual da compaixão e seus efeitos secundários foram muito discutidos nos séculos 18 e 19. Seguindo os dogmas do iluminismo moral escocês, Adam Smith argumentou que ética é uma questão de sentimentos provocados por compaixão. Compaixão, por sua vez, é o resultado de ver o sofrimento dos outros. “Pela imaginação nós colocamos a nós mesmos nessa situação, nós concebemos nós mesmos sofrendo as mesmas tormentas, nós internalizamos como se isto estivesse em nosso corpo, e nos tornamos, na mesma medida, a pessoa com ele”⁵⁷. Mas Smith estava também preparado para reconhecer as limitações da compaixão. Um terremoto destruindo a China, ele admitiu, não encontraria o mesmo incômodo real que “o mais frívolo desastre que poderia acontecer (com um homem da humanidade na Europa). Perder um dedo pequeno é mais importante que a “ruína de centenas de milhões de irmãos”.⁵⁸ Edmund Burke concordou: imediatamente cair em dor ou perigo é terrível, mas “em certas distâncias, e com certas modificações, eles podem ser e eles são prazerosos”.⁵⁹ As tentativas em proliferação, que despertam a sensibilidade humanitária evidente em ficção e jornalismo sentimental, sensacionalista e gótico, foram sujeitas a inexorável criticismo. John Keats e William Hazlitt acusaram poesia sentimental de explorar “não o sentimento do sofredor imaginado, mas o sentimento do espectador assistindo que o sofredor foi engrenado a demonstrar ao espectador/leitor sua própria sensibilidade estranha”.⁶⁰

Os aspectos perturbadores do humanitarismo foram exaustivamente discutidos em período anterior. Os críticos entenderam que a prática de

⁵⁶ Citado em CHANDLER, David. *From Kosovo to Kabul*. Londres: Pluto Press, 2002. p. 36.

⁵⁷ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Knud Haakonssen (org.) Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 9.

⁵⁸ *ibid.* p. 157.

⁵⁹ BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. T. J. Boulton (org.). London: Routledge and Kegan Paul, 1958. p. 14.

⁶⁰ HALTTUNEN, Karen. *Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture*. *100/2 American Historical Review* 303, 1995. p. 308.

despertar a compaixão ao mostrar o sofrimento dos outros em cenas de execução, tortura, punição e humilhação públicas poderia dar terrivelmente errado. Isso poderia atenuar a febre moral daquele que assiste e torná-lo um selvagem ao alinhá-lo com a crueldade do perpetrador ao invés de com a dor da vítima. A virtude humanitária “civilizada” requer uma compaixão chocante “do espetáculo” em resposta aos cenários de dor tanto reais como da força da imaginação... o culto da sensibilidade proclamou a dor inaceitável, mas simultaneamente descobriu ela como sedutoramente “deliciosa”.⁶¹ Imagens e contos de sofrimento possuem grande potencial *voyeur* e pornográfico. Sofrimento foi frequentemente erotizado em campanhas humanitárias. Referências sexuais abertas sobre a “correção sexual e estupro de mulheres escravas, o estupro de vítimas de guerra e a mutilação genital e tortura de homens e mulheres escravas” foram acompanhadas mais comumente da indireta erotização da dor através da “ilícita excitação gerada por infligir a dor”.⁶² Sigmund Freud reportou que *Uncle Tom’s Cabin*, um livro celebrado por Richard Rorty por espalhar compaixão por escravos dentre americanos brancos no século 19, foi mencionado por muitos dos seus pacientes como o estímulo original da fantasia comum de uma criança sendo espancada.⁶³

O registro histórico causa um sentimento nauseante de *déjà vu*. Os exemplos de sofrimento extremo dos períodos anteriores estão muito próximos do nosso imaginário de crueldade. De alguma forma, as imagens de dor e sofrimento são mais horríveis hoje em dia. Eles permearam todos os aspectos da cultura contemporânea e definem música, estilo de vida, moda, a mídia e muitas áreas ao longo das campanhas políticas e humanitárias. Mas o seu lado *voyeur* e pornográfico não foi discutido até que as fotos da tortura de Abu Ghraib emergiram e, mesmo assim, ainda de uma forma embaraçada e apologética que não direcionou-se ao imaginário da política do humanitarismo. Pode ser que estejamos mais cientes da crueldade humana, que tenhamos nos tornado mais humanitários que nossos ancestrais. Mas parece que nós

⁶¹ *ibid.* p. 331, 332.

⁶² *ibid.* p. 325.

⁶³ FREUD, Sigmund. *A Child is Being Beaten*. In: JONES, Ernest (org.) *Collected Papers*. Londres. Vol. 2. p. 173.

sabemos menos sobre as causas da crueldade e da atrocidade e que entendemos muito menos sobre a forma como as imagens de sofrimento funcionam em nossa vida emocional e psicológica.

As políticas do humanitarismo

Os efeitos do humanitarismo na política são profundos. Se o mau e o sofrimento jazem sobre a fundação da humanidade, se um pecado original inescapável determina seu destino, ética torna-se uma barreira contra a bestialidade, e o principal objetivo da política é restringir o mau e aliviar o sofrimento. Nessa ética, a ideia de liberdade é primariamente negativa: ela é uma defesa contra as várias intervenções maléficas do poder público. Política adota um ética comportando-se como um resultado. Seus julgamentos tornam-se diagnósticos morais sobre o mau dos outros, suas ações assumem a forma de pessoas resgatadas. Como afirma Wendy Brown, ativismo de direitos humanos torna-se uma “antipolítica – uma defesa pura da inocência e dos menos poderosos contra o poder, uma pura defesa do indivíduo contra a imensa e potencial crueldade ou maquinário despótico...”.⁶⁴ Ao final liberal do espectro político, Michael Ignatieff concorda com a conclusão, mas não com a análise: “Ativismo de direitos humanos gosta de retratar a si mesmo como uma anti-política, em defesa de reivindicações morais designadas para deslegitimar justificações “políticas” (ou seja, ideológicas ou sectárias) para o abuso de direitos humanos. Na prática, imparcialidade e neutralidade são apenas impossíveis enquanto preocupação universal e igual para os direitos humanos de todo mundo”.⁶⁵

A situação política específica que conduz aos abusos, a história colonial e os conflitos que resultaram em guerra civil, a economia que permitiu que a fome se desenvolvesse, todos esses são irrelevantes da perspectiva do moralista. Para o deontologista kantiano, a atitude moral não deveria ser

⁶⁴ BROWN, Wendy. *Human Rights and the Politics of Fatalism*. In: 103 2/3 South Atlantic Quarterly 453, 2004.

⁶⁵ IGNATIEFF, op. cit. p. 9.

contaminada pelas especificidades da situação. A ação moral é uma resposta desinteressada às demandas do direito; dever moral é destinado primeiramente e sobretudo para o ator e seu compromisso racional com a moralidade e, somente de forma secundária, para o outro, o alvo de sua ação. Mas como Alasdair McIntyre contrapôs, agir moralmente não é agir como Kant pensou “contra a inclinação”; é agir da inclinação formada pelo cultivo de certas virtudes. Educação moral é uma “educação sentimental”, a qual, no entanto, ao contrário de Rorty, respeita as comunidades locais e descobre nelas fontes de virtude.⁶⁶ Moralismo de direitos humanos, por outro lado, apresenta isso de duas formas. Seguindo o absolutismo kantiano, reivindica-se que os atos são certos ou errados, não há zonas cinzas, há respostas sim ou não para qualquer dilema ético. Dar muita atenção a eventos passados, à política local e à sensibilidades culturais, arrisca conceder prioridade ao cálculo e à concessão. Ao mesmo tempo, humanitários pragmáticos seguem a mais extrema forma de cálculo utilitário. A contradição inescapável do humanitarismo permite aos seus proponentes atacar o mau perceptível nos mais descomprometidos termos morais enquanto se faz acordos com o diabo.

Em segundo lugar, dado que nossas campanhas são morais em essência, não se pode duvidar de boa-fé se as soluções são corretas ou apropriadas. Pessoas podem ser mobilizadas por uma causa comum, mas as soluções para o problema são dadas de não discutidas. “Oito homens em um quarto podem mudar o mundo” foi o slogan principal de Live8. As milhões de pessoas participando do evento ao redor do mundo foram apresentadas como um grupo de lobby destinado aos oito cabeças do Estado. Nas houve menção, contudo, sobre um simples e indubitável fato: esses Estados são a causa principal, através de colonialismo, imperialismo e capitalismo neoliberal exportados, dessas imensas disparidades entre o norte e o sul. Uma coisa similar se aplica aos direitos humanos. Nós, no ocidente, desenvolvemos direitos como uma resposta às falhas indubitáveis da natureza humana, sua propensão ao pecado. Porque nós entendemos a centralidade do sofrimento e do pecado e construímos defesas contra isso, nós temos a obrigação de enviar

⁶⁶ MCINTYRE, Alasdaid. *After Virtue*. Londres: Diuckworth, 1981. p. 140.

eles aos menos afortunados. Porque nós produzimos abundantemente e temos tantos direitos no ocidente, nós devemos encontrar mercados para exportá-los. Da mesma forma, que nós doamos nossas roupas de segunda mão para a Oxfam, para que sejam enviadas para a África, nós também enviamos direitos humanos e democracia. Se, no entanto, os menos civilizados não aceitam nossa caridade, nós iremos impô-la sobre eles com bombas de combate e tanques.

O humanitarismo global vê as vítimas da falta de sorte em todos os lugares. Dor negligenciada e sofrimento tornaram-se a moeda universal do sul e piedade, a resposta global do norte. A piedade é misantrópica. Isso é ao que chegamos mais perto hoje em dia da dialética hegeliana do mestre e do escravo; o reconhecimento do escravo pelo mestre em sua posição de mestre não é recíproco, a relação permanece unidirecional. A identidade dos dois permanece defeituosa porque a ela falta a mutualidade do reconhecimento completo. Se subjetividade é o resultado da intersubjetividade mediada pela objetividade,⁶⁷ o dom é o objeto que garante a (superioridade da) identidade daquele que dá transformando o receptor, que é inábil à reciprocidade, em suporte passivo do ego ocidental. Nesse caso, doações tem um aspecto maléfico: elas conferem identidade para alguns às custas dos outros, os quais, recebendo bens materiais sem consideração, tornam-se os efetivos doadores do reconhecimento sem retorno. Empatia individual em face ao sofrimento pode ser uma nobre característica. O bom samaritano, a pessoa que dá ela mesma ao outro em um ato não-calculado, é um grande exemplo moral. Em situações extremas, ajudar o outro torna-se um ato de heroísmo ou mesmo de martírio.

O bom samaritano foi um funcionário rico do governo. Seu papel é agora desempenhado pelo humanitário militar e o capitalista ético. Há muitas oportunidades de negócio no sofrimento e no acréscimo de margens de lucro ao promover direitos humanos. Conselho sobre opções de investimentos “éticas” e “consumo ético” são rotineiramente publicados nos mais sérios

⁶⁷ DOUZINAS, op. cit. capítulo 10.

jornais na Inglaterra e Estados Unidos. Eles usualmente incluem referências ao registro dos direitos humanos do país ou companhia envolvida. Poucos exemplos indicam a relação próxima entre os “melhor” e o “pior”. George Soros, o especulador financeiro e empreendedor de risco foi praticamente, quase sozinho, responsável pelo colapso da moeda britânica em 1987. Isso levou a que milhares de pequenos negócios fossem à falência e que pessoas perdessem suas casas. A fundação Soros, amplamente fundada sobre os ganhos de tais atividades parasitárias, se não piratas, promove, no entanto, democracia e direitos humanos na Europa oriental e nos Balcãs. Bill Gates, tendo monopolizado através da Microsoft a indústria de computação, está generosamente dando milhões para boas causas ao redor do mundo. A gigante do óleo Shell não tem uma boa reputação por campanhas de direitos humanos. De fato, em 1995, a Shell foi envolvida na execução de nove ativistas Ogoni, incluindo o renomado autor Ken Saro-Wiwa, que lutou pelos direitos da terra de seu povo brutalmente violado pelo governo nigeriano com a conivência da Shell. Contudo, após protestos contra suas atividades, a Shell agora proclama seu compromisso com os direitos humanos. Em seu website há uma introdução à literatura nigeriana, na qual Saro-Wiwa é apresentado como um mártir. Similarmente, o governo chinês nunca reduziu a velocidade em realizar uma oportunidade de negócio permitindo que alguns poucos dissidentes emigrassem para o ocidente como uma concessão para as campanhas de direitos humanos enquanto continuava sua repressão. Esse caminho caracteriza a si próprio como “um empreendedorismo de negócio que lida com pessoas humanas politizadas como preciosas mercadorias.”⁶⁸ Como afirma Joseph Slaughter, direitos humanos tornaram-se agora uma grande corporação e devem ser renomeados de “Direitos Humanos S.A.”.⁶⁹

As grandes filosofias modernas da história prometeram o progresso através da razão. Napoleão, primeiro imperador moderno, era o “espírito (ou seja, liberdade) à cavalo” para Hegel. Os comunistas pregaram “soviets e eletricidade”; a humanidade deveria estar em futura igualdade através das

⁶⁸ CHOW, Rey. *The protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002. p. 21.

⁶⁹ SLAUGHTER, Joseph. *Human Rights Inc.* (no prelo)

maravilhas da tecnologia e posse comum dos meios de produção. Os nazistas tentaram purificar a humanidade eliminando os judeus e ciganos como raças inferiores, os estalinistas expurgando aqueles que discordassem ou obstruíssem a ideologia de violentamente acelerar o processo histórico. Todas as grandes ideologias do último século acabaram em violência, atrocidades e desastre. Esses grandes racionalismos justificaram suas atrocidades contra raça, classe, ideologia ou etnia com o argumento de que, se alguns poucos milhões morressem, era o preço necessário a pagar pela unidade futura da humanidade. Ideologias são sistemas de pensamento, formas de compreender e explicar o mundo desenhadas a partir de uma perspectiva particular, que é a de classe, nação ou religião.

Hoje nós abandonamos tanto a ideologia quanto a tentativa de entender o mundo. O humanitarismo pós-comunista, assustado pelas atrocidades da ideologia do século 20, prefere uma humanidade em sofrimento e coloca no lugar das grandes narrativas da história a desgraça das espécies. Isso faz total sentido com a reivindicação neoliberal de que a história acabou, que todo o conflito político se movendo na história foi resolvido e que ideologia não tem mais qualquer valor. As pessoas jovens que participam de ONGs devem ter participado de grupos e campanhas de esquerda alguns anos atrás. A busca por justiça, a grande força motivadora da política tornou-se anti-política. Cuidado com as vítimas, defesa de direitos, promoção de escolhas livres é a ideologia indisputável de nosso mundo pós-político. A humanidade vem sendo unidade não através de planos revolucionários, mas sim por dor universal, piedade e pelo mercado. Eventos políticos não são analisados concretamente ou examinados por suas raízes políticas; eles são julgados pela quantidade de sofrimento que eles geram. Essa é uma visão confortadora. Nós somos guiados exclusivamente por sentimentos morais. Unidos em nossa piedade, nós chamamos por intervenções armadas e nos preocupamos pouco com a situação pré e pós-intervenção contanto que a quantidade de dor seja reduzida. Como resultado, a complexidade da história, o expeço contexto político e a pluralidade de respostas possíveis para cada nova “tragédia humanitária” estão perdidos.

Ideologias sacrificaram indivíduos pelo futuro da humanidade; para os indivíduos humanitários apenas as cifras da humanidade em sofrimento contam. A singularidade de cada pessoa e situação é substituída por uma humanidade cinza e monolítica, o exato oposto da diversidade infinita da experiência humana. De acordo com Alain Finkielkraut, “a geração humanitária não gosta do homem – eles são muito desconcertantes –, mas gosta de tomar conta deles. Homens livres assustam. Ansiosa para expressar ternura enquanto assegura que o homem não irá fugir, ela prefere pessoas debilitadas”.⁷⁰ Além disso, como o valor da piedade e do resultado da intervenção é determinado por um mercado virtual de ações do sofrimento, o “preço” das calamidades está sempre subindo. O holocausto tornou-se o standard universal de comparação, e a medida do mal em cada nova atrocidade real ou imaginada, seja em Ruanda, Bósnia, Kosovo, é julgado em relação a ele. Como colocado por Paul Ricoeur, “as vítimas de Auschwitz são representativas, por excelência, em nossa memória, de toda a história das vítimas. Vitimização é o outro lado da história que nenhum jogo da razão pode jamais justificar”.⁷¹ Piedade substituiu a política, a razão moral o progresso do sofrimento. A troca oficial do sofrimento e do capitalismo de mercado tornou-se finalmente a moeda global.

Religião é inerentemente um discurso de verdade. A superioridade de suas doutrinas deve ser proclamada. Moralidade universal segue a mesma rota. É impossível clamar a universalidade de um código moral ou princípio e aceitar que outros possam legitimamente discordar dele. Se há muitas visões, mas uma resposta correta, é incumbência da pessoa, do Estado ou da aliança que a possui, de eventualmente impor ela sobre os outros. Moralidade, como religião, organiza pessoas em hierarquia de superioridade. A “globalização dos direitos humanos encaixa-se como um padrão histórico no qual toda a alta moralidade vem do ocidente como um agente civilizatório contra formas menores de civilização no resto do mundo”.⁷² A despeito de diferenças de

⁷⁰ FINKIELKRAUT, Alain. *In the Name of Humanity*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000. p. 91.

⁷¹ RICOEUR, Paul. *Tune and Narrative*. Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1988. p. 187.

⁷² op. cit. p. 210.

conteúdo, colonialismo e o movimento de direitos humanos formam um contínuo, são episódios de um mesmo drama, o qual começou com as grandes descobertas do mundo novo e agora é levado para as ruas do Iraque: trazendo civilização para os bárbaros. A reivindicação de expandir a Razão e o Cristianismo deram aos impérios ocidentais seu senso de superioridade e seu ímpeto universalizante. A urgência ainda está lá; as ideias vem sendo redefinidas, mas a crença na universalidade de nossa visão de mundo mantém-se tão forte quanto aquela dos colonialistas. Direitos humanos são “o Último Julgamento secularizado”, admite Ulrich Beck.⁷³ Não há diferença entre impor a razão e boa governança ou entre proselitismo para o Cristianismo e direitos humanos. Eles são ambos parte de um pacote cultural do ocidente, agressivo e redentor ao mesmo tempo. Como afirma Immanuel Wallerstein, “os interventores, quando desafiados, sempre recorrem à justificação moral – lei natural e Cristianismo no século 16, a missão civilizadora no século 19 e os direitos humanos e a democracia nos recentes séculos 20 e 21”.⁷⁴

O ocidental acostumou-se a carregar o fardo do homem branco, a obrigação de espalhar civilização, razão, religião e lei à parte bárbara do mundo. Se os protótipos coloniais eram o administrador missionário e colonial, o pós-colonial é o promotor de campanhas de direitos humanos e o operador de ONGs.⁷⁵ Humanidade substituiu civilização. “O império humanitário é a nova face de uma velha figura”, admite um de seus apoiadores. “Foi organizado com elementos comuns de retórica e auto-crença: a ideia, se não a prática, de democracia; a ideia, se não a prática, de direitos humanos; a ideia, se não a prática, de igualdade perante o direito”.⁷⁶ O filantrópico pós-moderno, por outro lado, não precisa ir até os lugares mais remotos para construir clínicas e missões. Globalização garantiu que ele pode fazer isso em

⁷³ BECK, Ulrich. *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity, 2006. p. 142.

⁷⁴ WALLERSTEIN, Immanuel. *European Universalism: The Rhetoric of Power*. Nova Iorque: The New Press, 2006. p. 27.

⁷⁵ RIEF, David. *A Bed for the Night*. Londres: Vintage, 2002; HARLOW, Barbara. *From the civilising mission to humanitarian intervention*. In: PFEIFFER, Peter (org). *Text and Nation*. Nova Iorque: Camden House, 1996; DE WAAL, Alex. *Famine Crimes. Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*. Oxford: James Currey, 2002; para uma descrição hilária dos prazeres e infortúnios das forças de manutenção da paz, Agentes de ONGs e outros “internacionais” veja CAIN, Kenneth, POSTLEWAIT, Heidi; THOMSON, Andrew. *Emergency Sex*. Londres: Ebury Press, 2004.

⁷⁶ IGNATIEFF. *Empire Lite*. op. cit. p. 17.

sua sala, vendo imagens de desolação e atrocidade em sua televisão e pagando com seu cartão de crédito. Como afirma Upendra Baxi, “os movimentos de direitos humanos organizam a si mesmos à imagem dos mercados” transformando “sofrimento humano e direitos humanos” em mercadorias.⁷⁷

Mas, não obstante as diferenças estruturais entre vítima e salvador, a visão de política projetada nas campanhas de direitos humanos são comuns aos dois. O doador é muito mais um receptor passivo de mensagens e soluções do que a vítima é uma receptora de ajuda. Sua contribuição é restrita a aceitar as alternativas oferecidas por governos e mídia. Se a vítima é o brinquedo estúpido dos poderes para além do seu controle, o doador igualmente aceita que sua parte do mundo está além da redenção e que filantropia é um paliativo efêmero. Diferente do missionário, o humanitário não precisa acreditar em nenhuma religião particular ou ideologia, exceto na ideologia global do sofrimento das pessoas e de que nós temos uma obrigação de aliviar seus males. Dor e sofrimento substituíram ideologia, e os sentimentos morais substituíram a política, mas Richard Rorty nos alertou. Esse tipo de ativismo humanitário, no entanto, termina como uma anti-política, como a defesa dos “inocentes” sem qualquer compreensão das operações de poder e sem o mínimo interesse na ação coletiva que poderia mudar as causas da pobreza, das doenças e da guerra.

O “outro” do humanitarismo

O caráter massivo das campanhas humanitárias, a despeito de seus relativamente escassos resultados, indica que as apostas estão para além da ação imediata. Superficialmente, as características das vítimas estão em forte contraste em relação àquelas de seus salvadores. Participando do empenho humanitário nós criamos nossos próprios egos. Nos colocando contrários à massa sem face, o salvador é individualizado. Colocando-se contra o mau, o doador torna-se virtuoso. Colocando-se contra a falta de humanidade, o

⁷⁷ BAXI, Upendra. *The Future of Human Rights*. New Delhi: Oxford University Press. p. 121, 122.

promotor da campanha é elevado a sua completa humanidade. E, como os direitos humanos não são dados facilmente à construção da comunidade e colaboração política, o principal sentimento que conecta doadores e aqueles que escrevem abaixo-assinados é o seu alívio de que eles não encontram-se na posição de receptores da sua generosidade.

Campanhas de direitos humanos constroem a subjetividade ocidental pós-política: prometem o desenvolvimento de um ego (e sociedade) não traumatizado, suportado por nosso reflexo em imagens de espelho de sofrimento e pelo deslocamento do mal em nosso seio em sua inumanidade bárbara. Usando termos psicanalíticos, nós podemos distinguir três tipos de alteridade que suportam nossa individualidade e identidade, o imaginário, o simbólico e o real. Quando defendido enquanto vítima, como o exemplo extremo do sofrimento universal, o outro é visto como um eu inferior, alguém que aspira (ou deveria aspirar) a alcançar o mesmo nível de civilização ou governança que nós temos. Sua inferioridade os torna nosso Outro imaginário reverso, nosso reflexo narcisista e nosso potencial sócia. Esses desafortunados são as crianças da humanidade, nós mesmos em um estado de nascimento. Em suas peles negras e linguagens incompreensíveis, em suas “preguiçosas” coloridas vidas, em seu sofrimento e perseverança, nós vemos as pessoas lindas que somos. Eles devem ser ajudados a crescer, a desenvolver, a tornaram-se como nós. Porque a vítima é nossa semelhança em reverso, nós sabemos seus interesses e os impomos por “seu próprio bem”.

As curas que nós ofereceremos para esse outro imaginário seguem nossos próprios desejos e receitas. O movimento humanitário é cheio dessas curas prioritárias: liberalização do comércio e abertura de mercados locais são mais importantes do que a garantia de standards mínimos de vida; democracia é mais importante que sobrevivência. Falta de direito ao voto em Estados com um partido, censura à imprensa ou falta de garantias judiciais na China e no Zimbabwe são os primeiros exemplos da bestialidade; morte por fome ou doenças debilitantes, alta mortalidade infantil ou baixa expectativa de vida não são igualmente importantes. Nos anos 1980, a comunidade europeia construiu lagos de vinho e montanhas de manteiga e preferiu estocar o que era inútil ou

mesmo destruir os produtos para evitar inundar os mercados e rebaixar os preços. Da mesma forma, hoje em dia, democracia e boa governança, nossos maiores bens para exportação, devem ser vendidos ao preço correto: eles devem seguir as nossas regras e não podem ser utilizados contra nossos interesses. Como um oficial americano afirmou reclamando sobre as políticas venezuelanas, que desafiaram a hegemonia americana e ao redistribuir a riqueza do petróleo do país, “as ações governamentais e frequentes afirmações contribuem para a instabilidade regional... a despeito de ter sido democraticamente eleito, o governo do presidente Hugo Chavez tem sistematicamente ameaçado instituições democráticas.”⁷⁸

O segundo tipo de alteridade é simbólico. Nós entramos no mundo por meio de nossa introdução à ordem simbólica, como seres falantes sujeitos ao direito.⁷⁹ Os outros, as vítimas desafortunadas dos ditadores e tsunamis, não aprenderam ainda como falar (nossa) língua e a aceitar (nossas) leis, eles são falantes não apropriados ou infantis. Consumo dos bens ocidentais e direitos políticos são sinal de progresso. Se os chineses têm *Big Macs* e filmes de Hollywood, democracia e liberdade eventualmente chegarão. Aprender a importância do consumo e dos direitos humanos pode tomar um certo tempo, como toda a educação e socialização toma. Mas isso tem prioridade em relação a redistribuição econômica e reconhecimento cultural. Nossa cultura legal promove igualdade e dignidade tornando pessoas concretas em pessoas abstratas, portadores de direitos formais. De acordo com Zenon Bankowski, “são as pessoas jurídicas, portadores legais de direitos e deveres sob a lei que nós tratamos como pessoas iguais. Assim, a pessoa humana real torna-se uma abstração – um ponto no qual está localizado o feixe de direitos e deveres. Outros fatos concretos sobre eles são irrelevantes para o direito... você não ajuda uma pessoa, mas dá a ela seus direitos”.⁸⁰ Essa é a resposta considerada pelo Ocidente: dê a esses desafortunados direitos humanos e roupas de segunda mão e eles irão, com o tempo, obter a completa humanidade.

⁷⁸ The Guardian, January 14, 2006. p. 17.

⁷⁹ DOUZINAS, op. cit. Capítulo 11.

⁸⁰ BANKOWSKI, Zenon. *Living Lawfully: Love in Law and Law in Love*. Londres: Kluwer Academic, 2001. p. 56, 57.

Finalmente, nós temos o humano mau, o irracional, cruel, brutal, nojento Outro. Esse é o outro do inconsciente. Como afirma Slavoj Žižek, “há uma forma de exposição passiva para uma alteridade sobrecarregada, a qual é a exata base de ser humano... (o inumano) é marcada por um aterrorizante excesso que, embora negue o que nós entendemos por “humanidade” é inerente a ser humano”.⁸¹ Nós temos chamado esse outro abissal que se esconde na psique e desestabiliza o ego de vários nomes: Deus ou Satã, bárbaro ou estrangeiro, na psicanálise pulsão de morte ou o Real. Individualmente ou socialmente, nós somos os hospedeiros dessa irreductível indomável alteridade. Só é possível tornar-se humano contra esse impenetrável histórico inumano. Dividir-se em dois, de acordo com um cálculo moral simples, esse Outro tem tanto uma parte atormentadora quanto uma atormentada, ambas radicalmente más e radicalmente passivas. Ele representa nosso ego narcisista em sua infância (civilização como potencial, possibilidade ou risco), civilização em seu berço; mas também o que há de mais assustador e horripilante em nós, a pulsão de morte, a pessoa má que espreita em nosso seio. Nós apresentamos o Outro como radicalmente diferente, precisamente porque ele é o que nós tanto amamos quanto odiamos sobre nós mesmos, a infância e a besta da humanidade. As conotações raciais dessa hierarquia não estão longe da superfície. Como Makau Mutua argumentou, “selvagens e vítimas são geralmente não-brancos e não-ocidentais, enquanto os salvadores são brancos. Esse antigo truísmo encontrou nova vida na metáfora dos direitos humanos”.⁸²

Um resíduo similar, “uma questão não-conectada”,⁸³ para além do controle e da fratura constitutiva, persegue a comunidade e seu Direito. É análogo a um “afeto inconsciente”, encontrado no “acentuado e vago sentimento de que os cidadãos não são civilizados e que algo está mal colocado contra a civilidade” que “denuncia a recorrência da vergonhosa

⁸¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Against Human Rights*. *New Left Review* 34, Julho-Agosto de 2005.

⁸² MUTUA, Makau. *Savages, victims saviours*. 42/1 *Harvard International Law Journal* 201, 2001. p. 207.

⁸³ LYOTARD, Jean-Francois. A l'Insy (desconhecido). In: Miami Theory Collective ed. *Community at Loose Ends*. Minnesota: Minnesota University Press, 1991. p. 42-48, em 46.

doença interna que passa por saúde e revela a “presença” do incontrolável”.⁸⁴ A separação original de outras pessoas e sociedades, a ruptura que situa-se na fundação do moderno Estado-nação não pode ser completamente representada ou administrada, mas continua retornando como doença social ou pessoal. O incontrolável outro retorna em xenofobia e racismo, em ódio e discriminação e mantém-se intratável para a política. Política torna-se “política do esquecimento”, um esquecimento das injustiças do passado e sintomas atuais, uma estratégia considerada que tenta banir as questões de legitimidade das instituições tornando os ameaçadores poderes imponderáveis em memória e mito ou em celebração de unidade fictícia.

A psicanálise nos lembra que a falta de desejo nos conduz a sintomas, frequentemente violentos e repetitivos, a causa dos quais é esquecida porque nunca entrou na consciência. Seria possível defender que a perene ou perenemente falha busca por justiça é o resultado desses sintomas, um traço que significa um trauma passado ou uma futura união, sempre adiada e diferente. Justiça é o nome do desejo social por unidade e plenitude e a série de sintomas criados pela falta dessa condição fundacional e inalcançável. Injustiça, por outro lado, é o caminho pelo qual pessoas constroem esse senso de falta, incompletude ou desordem, o nome dado aos sintomas da exclusão social, dominação ou opressão.⁸⁵ Essa abordagem pode nos ajudar a entender o investimento físico e social em campanhas de direitos humanos. A alteridade absoluta e inumana que habita em nós e conduz à repressão, crueldade e retorna em sintomas. Nós chamamos de maus os efeitos do que nós não temos a capacidade de controlar em nosso eu social e físico, os estranhos receios e sintomas, a parte inumada das causas humanas. O mau absoluto começa com a tentativa de alcançar o inalcançável, de rejeitar o inumano no humano de forma a dominar completamente a humanidade.⁸⁶ Nós tentamos silenciar o terror da coisa inumana em nós tornando-a uma questão de moralidade, em mau e obscenidade, e deslocando isso para o selvagem e

⁸⁴ *ibid.* em 44, 43.

⁸⁵ DOUZINAS, Costas; GEAREY, Adam. *Critical Jurisprudence. The Political Philosophy of Justice*. Oxford: Hart, 2005.

⁸⁶ LYOTARD, Jean-Francois. *The Other's Rights*. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan (orgs.) *On Human Rights*. Nova Iorque: Basic Books, 1993.

outros que sofrem. As vítimas que nós tentamos resgatar são substitutos do nosso próprio mal. Nós esperamos tornar-nos completos, integrar nossa consciência, eu racional, e domesticar nosso inconsciente, nossa traumática e afetiva parte ao projetá-la naqueles outros sobre os quais exportamos nossas patéticas e atrozes características. Para tornar-se completamente humano, para tornar-se completo, nossa parte inumana é completamente projetada sobre o outro. A divisa interna torna-se uma separação externa simétrica, como a humanidade é simplesmente separada em duas, bárbaro e compatriota, vítima e salvador, o (mau) inumano e o humano (moral). A categoria legal de crimes contra a humanidade expressa bem essa divisão. É a humanidade que comete atrocidades contra ela mesma, é a humanidade que age de forma não humana, na negação de sua dependência em relação ao outro inumano que habita em nós. Como afirma Jean-Francois Lyotard, o holocausto foi a conclusão do sonho de exterminar essas pessoas (os judeus, os ciganos) que, em sua alteridade arcaram como vítimas do outro absoluto. Os direitos dos outros, seriam, por assim dizer, novos, o poder imemorial do outro e nossa inabilidade de anunciar isso.⁸⁷

As apostas das campanhas humanitárias são altas. Ao posicionar a vítima e/ou selvagem outro do humanitarismo, nós criamos a humanidade. O perpetrador/vítima é uma lembrança e retorno de nosso passado rejeitado. Ele é a sócia do imaginário ocidental, alguém que carrega nossas próprias características e medos ainda que em um sentido reverso empobrecido. Uma vez que o universo moral gira em torno do reconhecimento do mal, cada projeto de combinar pessoas para o nosso bem é, ele próprio, condenado ao mal. Desejar e ambicionar o bem torna-se inevitavelmente o pesadelo do totalitarismo. Essa é a razão pela qual o preço da política de direitos humanos é o conservadorismo. A concepção moralista tanto torna impossível quanto obstrui visões políticas e possibilidades positivas. A ética dos direitos humanos legitima o que o ocidente já possui; o que é meu é o que nós não possuímos e usufruímos. Mas, como coloca Alan Badiou, enquanto o humano é

⁸⁷ LYOTARD, Jean-Francois. *Heidegger and the "jews"*. Traduzido por A. Michel e M. Roberts. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, passim.

parcialmente inumano, ele é também mais que humano. Não há um “superhumano ou dimensão imortal do humano”. Nos tornamos humanos na medida em que confirmamos uma natureza, que, enquanto completamente moral, não é dispensável e não se conforma com as regras do jogo. O status de vítima, por outro lado, “de besta sofredora, de indivíduo raquítico a beira da morte, reduz o homem a sua subestrutura animal, a sua pura e simples identidade como aquele que morre... nem moralidade, nem crueldade podem definir a singularidade do homem no interior do mundo do viver”.⁸⁸

Nós deveríamos reverter nossa abordagem ética: não é o sofrimento e o mau que definem o bom, mas sim a defesa da humanidade os coloca contra sua parte má. É a nossa habilidade positiva de fazer o bem, nossas boas-vindas ao potencial de agir e mudar o mundo que vem primeiro e deve denunciar o mau como a tolerância e promoção do existente, não ao contrário. Nesse sentido, direitos humanos não são o que protege contra sofrimento e falta de humanidade. Humanitarismo radical visa a confrontar o existente com a transcendência encontrada na história, fazer o humano, a quem se diz constantemente que o sofrimento da humanidade é um destino inescapável, mais do que humano. Talvez nós tenhamos que evitar direitos em favor de direito.

⁸⁸ BADIOU, Alain. Apud. HALWARD, Peter. *Badiou: a Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. p. 257.