

Direitos Naturais, Direitos Culturais, e a Política da Memória

ANDREAS HUYSSSEN | COLUMBIA UNIVERSITY

TRAD.: MÉRCIA RIBEIRO CRUZ

Resumo

Os discursos do direito humano e da memória devem ligar-se um ao outro de forma definitiva no sentido de dar uma dimensão de futuridade à memória e uma dimensão de história à política dos direitos humanos. Partindo da noção original moderna de direitos naturais, este artigo questiona até que ponto é preciso levar em conta os chamados "direitos de natureza" para assegurar a sustentabilidade dos direitos humanos como direitos sociais.

Eu quero fazer uma pergunta simples que desafia respostas fáceis: o que têm os direitos a ver com a memória? No nível mais simples, é possível argumentar que somente uma memória de violações dos direitos humanos pode alimentar regimes de direitos humanos no futuro. Memória e os direitos humanos devem estar ligados de forma mais enérgica entre si e, praticamente, discursivamente, de forma a impedir que a memória torne-se um exercício vazio de auto-alimentação parasita e para evitar que os direitos humanos percam a sua base histórica arriscando a abstração legalista e o abuso político.

Como sugere Walter Benjamin (1969), os mortos mantêm uma reivindicação sobre nós, já que somos do seu ponto de vista as gerações vindouras. Nada messiânico sobre isso. Não há necessidade de falar sobre o resgate. Como Max Horkheimer (1993) argumentava contra a tentação teológica de Benjamin: os mortos estão mortos e não podem ser despertados. Mas eles têm direito a uma lembrança. Esta é uma marca da civilização humana, afinal, muito antes da articulação explícita dos direitos humanos e quaisquer outros direitos, e ainda mais depois deste século, o mais sanguinário da história humana que estamos deixando para trás. Onde estaria hoje o movimento internacional de direitos humanos sem a memória dos campos de extermínio do século 20?

E, no entanto, a memória e os discursos dos direitos não se misturam facilmente. Debates sobre direitos humanos e justiça de transição, ou de retroativa de direito e teoria

política tem muitas vezes permanecido separados pelo fosso profundo das discussões sobre memória e traumas históricos da humanidade. Isso é surpreendente, pois seria de se esperar que estes campos fossem intrinsecamente de apoio e complementares. Ainda existe uma tensão fundamental entre a memória e a lei. Limitação restritiva impedindo que exista um relacionamento mais íntimo nos dois lados dessa divisão discursiva. O discurso da memória está geralmente preocupado com o passado coletivo recente e seus efeitos sobre o presente, mas carece de uma forte dimensão normativa capaz de levar diretamente a ações judiciais dos direitos individuais. Assim, alguns juristas e teóricos políticos argumentam que a memória de uma lesão passada só pode constituir uma fraca substituta para a justiça. Ao mesmo tempo, no entanto, processos judiciais, principalmente nos casos de justiça retroativa – como após o fim das ditaduras do Chile ou da Argentina – dependem da memória individual para se chegar a conclusões. Além disso, eu diria que o que acontece nos tribunais também depende, ainda que indiretamente, da força dos discursos da memória na esfera pública como em filmes, mídia, literatura, artes e educação. A exigência bíblica de lembrar, tão forte na cultura laica contemporânea como contrapeso à amnésia galopante, é uma exigência moral que não é juridicamente vinculativa. O que é razoável, pois se esta exigência atuasse com força coerciva, violaria o direito de esquecer. A própria memória permanece sempre frágil e difícil de verificar. Os direitos humanos, por outro lado, é a dupla face: a moralidade e a lei. Ele compartilha a dimensão moral com o discurso não-jurídico. É por isso que continua a haver uma tensão fundamental entre a memória e o discurso dos direitos; e sendo a cultura contemporânea tantas vezes leviana e exploradora de obsessões com a memória, alguém pode legitimamente perguntar se a memória ajuda ou atrapalha a justiça. Sem falar de casos em que a memória é usada para incitar a violência, como na campanha de Slobodan Milosevic sobre a batalha do Kosovo de 1999, que foi fundamental no desencadeamento da limpeza étnica na Bósnia e no Kosovo. O escritor croata Dubravka Ugrešić (1998), em seu livro *The Culture of Lies* (“A cultura da mentira”), argumenta que a desintegração da Iugoslávia foi caracterizada pela simultaneidade do terror do esquecer e do terror da memória.

O discurso dos direitos humanos, ao contrário, emprega argumentos legais fortemente normativos em nome da justiça, mas muitas vezes acaba numa idolatria de princípios abstratos, ignorando assim os contextos históricos e políticos que devem ser reconhecidos e negociados para que uma política de direitos humanos prevaleça num

determinado país num determinado momento. Ou, ainda, esse discurso é abusado como um véu político de interesses particulares, para o qual os críticos dos direitos humanos frequentemente apontam como forma de desautorizar as reivindicações de direitos humanos de modo geral.

A idolatria e o abuso são especialmente visíveis internacionalmente na equação superficial que iguala os direitos humanos universais com democracia ocidental. Eles estão implícitos na noção de que os direitos devem propagar-se dos E.U.A. para outras partes do mundo, uma vez que estas atinjam um determinado nível de desenvolvimento. Embora a genealogia do atual movimento internacional de direitos humanos remonte a fontes europeias do direito natural dos séculos 17 e 18, o seu significado não se esgota com esta origem, que aliás antecede as revoluções democráticas dos E.U.A e da França. Temos que primeiro reconhecer que a democracia não é nem um direito humano e nem é necessariamente idêntica a um tipo ideal de regime de direitos humanos (Habermas 2009). Na medida em que a democracia funciona a partir da regra da maioria, ela pode violar os direitos das minorias, uma constelação repleta de conflitos, especialmente nos anos após a I Guerra Mundial e suas muitas recém-formadas nações e, novamente, após o fim da Guerra Fria. É preciso também rejeitar qualquer construção teleológica da modernidade e sua teoria do atraso cultural e político. Desde suas articulações iniciais na Europa, a propagação dos direitos humanos foi sempre associada à sua negação em contextos coloniais (não obstante algumas exceções, como a escola de Salamanca). Assim, o direito no mundo colonial, inevitavelmente, teve que se virar contra o domínio europeu. A questão dos direitos sempre foi uma questão de poder e de relações assimétricas. E, no entanto, o discurso dos direitos evoca um horizonte de expectativas que tende a superar limitadas práticas de direitos humanos. Lutas pelos direitos das minorias, do indivíduo, dos grupos étnicos, seja em estados democráticos e não-democráticos, abundam no mundo de hoje e desafiam tanto os debates jurídicos quanto a teoria política

Um segundo aspecto político deve ser registrado. A idéia tradicional de nacionalidade, tal como se desenvolveu durante o regime da Vestefália, dos Estados-nação soberanos desde o século 17 e que caracteriza as comunidades políticas em todo o mundo até hoje, não é necessariamente favorável aos direitos culturais ou políticos das minorias. Desde os massacres dos huguenotes na França, os direitos de grupos culturais e das minorias

têm sido frequentemente reprimidos na Europa, como para impor o tipo de homogeneidade religiosa ou nacional que simplesmente não é mais adequada ao nosso mundo contemporâneo — seus fluxos de migração e mistura cultural e o desenvolvimento da cidadania flexível. Ainda mais frequentemente, as reivindicações das maiorias culturais e nacionais entram em conflito com os direitos dos outros dentro da nação: as populações indígenas, descendentes de escravos, os grupos sociais mais desfavorecidos, as minorias sexuais, e os imigrantes de todos os tipos. Ao mesmo tempo, um regime de direitos humanos inteiramente para além dos estados e nações ainda não é hoje imaginável, mesmo que alguns teóricos políticos tenham começado a conceber uma "sociedade civil globalizada", em oposição ao "governo do mundo" (Weltbürgergesellschaft; Habermas 2004; Benhabib 2002). Apesar de certas formas de desnacionalização da cidadania (cidadania dupla, passaportes da União Européia, a concessão de direitos de voto regional para não-cidadãos, etc.) os estados permanecem importantes legisladores e garantidores dos direitos expandidos, especialmente através de constituições, novas regras de cidadania e direitos culturais e o comprometimento com organizações transnacionais. As maiorias das lutas por direitos continuam a se desenvolver neste contexto. Por outro lado, entretanto, novas formas de real falta de cidadania estão emergindo através de migrações ilegais, do comércio sexual e de outras novas formas de escravatura e trabalho contratados. Isto é particularmente pertinente no caso dos "imigrantes de países do terceiro mundo" para a União Européia e de imigrantes da América Latina e da China para os EUA

Embora o discurso dos direitos humanos vise a universalidade, um conceito que gerou inimigos poderosos por muito tempo, os discursos sobre a memória coletiva em geral foram limitados a situações nacionais ou regionais, o que bloqueou uma compreensão maior sobre as maneiras como uma nova política transnacional da memória vem se espalhando por todo o mundo desde 1989 em conjunto com o discurso dos direitos e, ao mesmo tempo, separado dele (exceções a esta tendência: Levy e Sznajder 2006; Rothberg 2009). A idéia de memória coletiva, da forma como circula hoje, baseia-se majoritariamente no conceito antropológico de cultura como algo homogêneo e fechado, ou autônomo. Com a expansão dos direitos desde a Segunda Guerra Mundial, tal noção de culturas nacionais como unidades distintas e coerentes, não sujeitas a influências legais de fora, tem enfraquecido. Novas tendências na globalização financeira, econômica e migratória têm criado novas redes que subvertem noções

tradicionais de soberania nacional. Ainda assim, os discursos de memória vivida permanecerão vinculados às comunidades e territórios específicos, mesmo que a preocupação com a memória em si tenha se tornado um fenômeno transnacional em todo o mundo. Mas, mesmo em nível nacional, as memórias estão sempre em conflito entre si, mais ainda hoje do que no ápice do regime de Vestefália, quando se viu a invenção das tradições nacionais (Hobsbawm 1983). Memórias confrontam-se exatamente como as exigências por direitos se confrontam. A noção de memória coletiva só faz sentido se nós reconhecemos que, em qualquer coletividade, haverá, inevitavelmente, conflitos e lutas sobre e pela memória. Tais tensões e conflitos são elementos essenciais da esfera pública em sociedades abertas e devem, em condições ideais, passar pelo crivo do reconhecimento político, da deliberação democrática e de negociação. Zonas “chave” de conflito, hoje, dizem respeito aos direitos dos povos indígenas, aos direitos lingüísticos, à desigualdade de gênero, aos direitos sexuais, aos direitos de cidadania e aos direitos políticos dos imigrantes. A tese fundamental de Hannah Arendt de que há o direito se ter direitos (1951), uma reivindicação que remonta ao período entre as duas Guerras Mundiais, quando populações inteiras foram desnaturalizadas e privadas de direitos individuais e cidadania, tornou-se uma força na formação política do mundo contemporâneo.

Debates humanitários sobre a memória têm sido especialmente fortes no foco interpretativo da memória cultural (Assmann 1995), do trauma, do testemunho e do ato de testemunhar. Alguns perguntam-se até que ponto tal foco em subjetividades, embora legítimo, não corre o risco de perder de vista a dimensão política dos discursos dos direitos no presente e suas implicações para o futuro (Sarlo 2005). Embora tal objeção tenha certa força se levado em consideração a ênfase exagerada no trauma via pós-estruturalismo e psicanálise, eu diria que é justamente o foco sobre a força das memórias individuais na violações dos direitos o que pode evitar que o discurso dos direitos humanos escorregue demasiadamente rápido na abstração e na falta de historicismo. O discurso dos direitos humanos e culturais deve ser apoiado em casos concretos de violações de direitos, examinados num contexto de condições sistêmicas e histórias profundas, e pode também ser apoiado por obras de arte que treinam nossa imaginação a reconhecer o que Susan Sontag chamou “a dor dos outros”, e o que a tragédia grega clássica articulou inicialmente: *Antígona* não como uma peça sobre obrigação para com os mortos, mas sobre os direitos dos vivos.

Muito do meu trabalho no passado preocupa-se com as questões da memória cultural no contexto político — articulações da memória nas artes visuais, arquitetura e literatura que articulam esteticamente esta problemática da memória em toda a sua fragilidade e complexidade. O enraizamento dos estudos da memória no contexto “local” pode ajudar a combater a crítica de que os direitos humanos, se não a preocupação com a memória em si, não passa de uma imposição ocidental ou estratégia imperial. Ao mesmo tempo, sinto que os estudos da memória nas ciências humanas chegaram a um impasse —muito do bom acabará por diminuir o ganho cognitivo que o campo pode proporcionar. Portanto o meu argumento: se o estudo da memória na área de humanas pretender um futuro, é preciso construir uma ligação mais forte com os direitos humanos, direitos culturais e com o discurso de justiça transicional. Tal mudança de foco nos permitirá afastar-se do passado como objeto de investigação privilegiado (algo natural para os humanistas) e recuperar a memória para as lutas presentes e futuras sobre os direitos. Em lugares onde o direito já se fundiu com a preocupação com a memória, através de depoimentos e testemunhas, uma variedade de práticas de reparo surgiram em torno de diferentes tipos de Comissões da Verdade que já reconhecem fatores locais e estão, portanto, longe de fazer reivindicações universalistas.

Eu diria que essa mudança de foco da memória para os direitos não só é importante para a União Européia, mas para as Américas também. Embora a reorganização política da Europa em uma União Federal pós-nacional certamente exija o reconhecimento de lesões anteriores e histórias passadas, tais preocupações frequentemente lançam um véu sobre as questões dos direitos humanos de hoje, que têm a ver com a imigração de fora da UE, especialmente de suas ex-colônias. Ela bloqueia a preocupante bifurcação sistêmica dos direitos políticos e sociais que separa os cidadãos da UE dos chamados imigrantes de países do terceiro mundo. Portanto eu não acho produtivo reivindicar, como alguns têm feito (Diner 2000), que uma nova identidade européia está sendo construída em torno da memória do Holocausto. O predomínio do Holocausto em debates sobre a memória européia na verdade dificulta o reconhecimento da herança colonial da Europa, uma necessidade moral e política quando se lida com a imigração, especialmente da África e da Ásia. É realmente impressionante perceber como no próprio discurso de memória, se desenvolveu um debilitante conflito entre a memória do Holocausto e a memória do colonialismo. Dada a longa história de séculos de dominação colonial, o foco privilegiado na memória do Holocausto na Europa resulta

numa forma de miopia que carrega com ela um registro apologético do esquecimento. Memórias em competição umas com as outras podem acabar prolongando queixas ao invés de superá-las. Este é o lado negativo das competições da memória, quando um conjunto de memórias tenta substituir ou contestar a legitimidade de outras.

Reconhecer certas limitações inerentes em ambos os direitos humanos e o discurso da memória pode de fato ser o primeiro passo no sentido de superar a distância entre eles. As forças individuais de ambos os campos devem ser mobilizadas para complementar um ao outro, a fim de atenuar as deficiências de cada um. Ambos os lados estão preocupados com a violação e proteção dos direitos humanos fundamentais e ambos devem recorrer à história para fazê-lo. Ambos querem reconhecer, se não corrigir, erros cometidos no passado e imaginar um futuro melhor. Ambos cresceram em grande parte dos discursos jurídicos, morais e filosóficos sobre o genocídio e violações dos direitos humanos após a Segunda Guerra Mundial. Tanto a Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) como a Convenção da ONU de genocídio de 1948 foram consequências políticas da memória (mas não sobre a memória, uma vez que em seu fraseado ambos contornaram a dimensão étnica e particularista do Holocausto) - lembrança não só dos genocídios indizíveis e dos deslocamentos forçados de populações na primeira metade do século XX, mas também a lembrança dos legados da tradição do direito natural que antecedeu a democracia e foi influente na elaboração destes documentos da ONU.

A história dos direitos humanos e os discursos de memória

No meu último livro, *Present Pasts* (2003) (“Passados Presentes”), eu tentei explicar o surgimento dos discursos da memória nos anos 1980 num contexto transnacional. Aqui, eu argumentei que uma nova espécie de discurso da memória surgiu pela primeira vez em 1960, seguindo a descolonização e os novos movimentos sociais, com suas buscas por alternativas e histórias revisionistas. As reflexões de Walter Benjamin sobre história e memória (1969) forneceram uma base teórica para a longa trajetória cujo foco emergente repousava na política da memória. A busca por outras tradições no mundo pós-colonial e por tradições dos "outros", das minorias e grupos étnicos no Ocidente, radicalmente desafiou o *idée reçue* de uma modernidade homogênea, exemplificada, por exemplo, nas idéias de progresso universal e modernização, a noção norte-americana do

“*melting pot*”, ou no entendimento europeu das culturas nacionais como unitária, com base na língua e identidade étnica. Os discursos da memória aceleraram-se no início de 1980 nos E.U.A e na Europa, então energizados pelo debate sempre crescente sobre o Holocausto. Aniversários históricos do regime nazista, a Segunda Guerra Mundial e a vitória dos aliados foram amplamente cobertas pela mídia internacional, e isto ajudou a agitar as re-codificações da história nacional pós-II Guerra Mundial na Alemanha, França, Áustria, Itália, Suíça, e Europa Central após 1989. Mas logo a ressonância de memórias do Holocausto e do Terceiro Reich espalhou-se para além do transatlântico do Norte, amarrando-se politicamente a eventos historicamente muito diferentes na América Latina pós-ditadura ou na África do Sul pós-apartheid. De fato, é possível identificar algo como uma "globalização" da memória do Holocausto, e que certamente teve um efeito sobre o movimento internacional de direitos humanos.

O retorno da política de genocídio em Ruanda, Bósnia e Kosovo, na dita pós-política década de 1990, fez do discurso da memória do Holocausto algo pertinente na avaliação de eventos atuais. Era como se o slogan "nunca mais " tivesse sido desafiado numa época em que a consciência pública do Holocausto atingira um pico. No caso da limpeza étnica na Bósnia e dos massacres organizados de Ruanda, comparações com o Holocausto foram a princípio ferozmente rejeitadas por políticos, mídia, e por grande parte do público, não só por causa das diferenças históricas inegáveis, mas por uma falta de vontade de intervir. A opinião pública mudou na década de 1990 com o Kosovo. Fluxos de refugiados nas fronteiras, mulheres e crianças abarrotadas em trens de deportação, histórias de atrocidades, violação sistemática e destruição gratuita, tudo isso mobilizou uma política de culpa na Europa e nos E.U.A associada a política de apaziguamento de 1930. A memória do Holocausto ajudou a legitimar a intervenção militar da OTAN no Kosovo, mas somente anos depois da não-intervenção em tempo hábil no genocídio bósnio de 1992. Srebrenica e Ruanda marcaram um nadir absoluto da capacidade da ONU para prevenir a violência em massa perpetrado por um grupo étnico sobre outro. A intervenção no Kosovo, assim, confirma o crescente poder da cultura de memória pública desde a década de 1990, mas também levanta questões difíceis em nível teórico e político. Quão legítimo ou mesmo útil é usar o Holocausto como metáfora universal para trauma histórico, massacres organizados e limpeza étnica? E o que dizer da santidade ou dos limites da soberania de Estado? E como justificar uma intervenção internacional humanitária com base na memória do

Holocausto e da política pós-Holocausto dos direitos humanos? De qualquer modo, era nessa situação específica em que os direitos políticos e discurso da memória, na realidade, se cruzaram de forma poderosa, mesmo que no discurso acadêmico elas tenham tomado caminhos separados.

Se o surgimento do discurso da memória deve se tornar inteligível através de uma contextualização histórica e política, teremos também de compreender o movimento contemporâneo dos direitos humanos em sua evolução histórica e suas complexas mudanças políticas. Nesse sentido o teórico político Jean Cohen falou de três fases desde a década de 1940. A primeira onda, desenvolvida após a Segunda Guerra Mundial em reconhecimento às atrocidades e violações maciças dos direitos humanos cometidas contra civis, antes e durante a guerra, foi baseado na revitalização das teorias do direito natural e dos direitos morais em face do positivismo jurídico desacreditada anteriormente. Resultou na Convenção do Genocídio e da DUDH.

Em uma segunda onda, Cohen argumenta, o discurso de direitos humanos desempenhou um papel central nos projetos anti-coloniais de libertação dos anos 1940 em diante, no enfraquecimento interno do império soviético em 1970, quando a União Soviética primeiro aceitou certas reivindicações do discurso de direitos humanos (cesta de Helsinque), liderado internamente e com transições democráticas na América Latina nos anos 70 e 80. Cohen escreve: "Apesar de ser grande incentivadora, as declarações de direitos humanos e outras declarações foram importantes referenciais normativos para a sociedade civil nacional e ativista do movimento social." (2008; 580) O fim do império soviético e o fim do apartheid na África do Sul pouco depois foram importantes marcadores para a renovação e difusão de debates da sociedade civil e implementações de direitos humanos em muitos países (especialmente na Europa Oriental e América Latina).

A terceira onda difere radicalmente. Desde o fim da Guerra Fria, as violações dos direitos humanos têm sido seletivamente invocadas como justificção para a imposição de sanções debilitantes, invasões militares e ocupações administradas de forma autoritária por organizações multilaterais e/ou estados agindo unilateralmente sob a rubrica de "Intervenção humanitária". Essas intervenções eram geralmente justificadas como a aplicação do direito internacional dos direitos humanos. O desmembramento da

Iugoslávia, Afeganistão e Iraque são os casos pertinentes embora politicamente muito diferentes. Cohen, portanto, distingue um conceito tradicional de política de direitos humanos de um mais atual. Em jogo aqui está o conflito entre direitos humanos e soberania nacional e o reconhecimento de que o Estado-nação já não pode continuar a ser o principal e único fiador dos direitos em um mundo globalizado, num momento em que as Nações Unidas promoveram muitas convenções sobre direitos, a criação de um Tribunal Penal Europeu e do Tribunal Penal Internacional. A Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania do Estado (ICISS) talvez seja a que tenha ido mais longe na limitação da soberania do Estado no seu relatório de 2001 “A responsabilidade para proteger”. Apesar do relatório claramente ter saído dos fracassos da ONU na década de 1990, não está claro para mim se a mudança de intervenção humanitária ("Humanismo militar", como alguns têm chamado) para R2P é realmente mais do que uma mudança semântica, dado que os protetores potenciais irão inevitavelmente continuar a ser as grandes potências que também lideraram intervenções humanitárias.

Na situação de hoje, parece-me, dimensões essenciais de cada uma dessas três ondas se misturam em diferentes níveis, dependendo das constelações apresentadas. Tomados em conjunto, genocídio, sociedade civil e intervenção humanitária formam um conjunto denso de questões políticas e legais que exigem uma análise específica em cada caso. Não podemos deixar que o abuso da "intervenção humanitária" nos cegue para as histórias mais profundas das lutas pelos direitos.

Para Cohen, é até possível acrescentar uma quarta dimensão que surgiu nos últimos anos. Trata-se da transformação do discurso dos direitos humanos para destacar os direitos culturais relativos às populações indígenas ou descendentes de escravos na América Latina, Canadá ou Austrália. E também se dá em torno dos direitos civis e sociais, na esteira de novas formas de imigração e diáspora. Enquanto a terceira fase de Cohen desafia as noções tradicionais de soberania do Estado, permitindo as intervenções entre fronteiras, esta quarta dimensão reivindica os direitos de grupos culturais no seio das nações soberanas, mas entra em conflito com a noção tradicional de direitos humanos como direitos individuais e com a auto-compreensão homogênea de nação. Assim, ela desestabiliza as noções de identidade nacional, especialmente quando civis e sociais, já que por vezes os direitos políticos, ainda que limitados, são concedidos a imigrantes não-cidadãos.

A lei natural

Dadas as tensões entre a memória e o regime dos direitos humanos contemporâneo, estou particularmente interessado nas formas através das quais a declaração dos direitos humanos do período pós-Segunda Guerra Mundial deriva a sua força de uma antiga tradição do direito natural. No século 18, a "natureza" foi signo de um grito de guerra revolucionária na Europa, e os direitos naturais enraizados na lei natural foram reivindicados tanto pela revolução americana quanto pela francesa. Eles fizeram isso através da Declaração de Independência (1776) e como "os direitos inalienáveis" de "vida, liberdade e a busca da felicidade". E para a Declaração francesa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) como "liberdade, propriedade, segurança e resistência contra a opressão" (Artigo II). Claro que sabemos que a igualdade universal dos homens excluía escravos, mulheres e sujeitos coloniais, e que a propriedade era considerada sagrada. Mas, uma vez articulada como um horizonte normativo, estas reivindicações de direitos universais desenvolveram força própria contra a sua aplicação limitada, não a despeito de, mas por causa de suas pretensões universais. Com Hegel, pode-se falar da astúcia da razão. E assim vai ao longo das décadas recentes. Apesar do fato de que a DUDH não tem sequer um mecanismo de aplicação mínima, como uma convenção de sanção, e de que os genocídios não pararam de acontecer, os direitos humanos e os discursos do genocídio foram globalizados nas últimas décadas, e em geral eles aparecem sutilmente ligados aos debates sobre memória e justiça. A proliferação de Comissões de Verdade e Reconciliação é apenas um sinal da ligação entre os discurso do direito e da memória. Ao mesmo tempo, as Comissões de Verdade e Reconciliação também revelam as tensões inerentes entre os regimes da memória e da justiça.

Nenhum direito é facilmente implementado ou garantido. Eles só podem resultar de uma deliberação política sempre conflituosa e raramente, ou nunca, oferecem soluções fáceis para os conflitos e problemas sociais. Em algumas partes do mundo os direitos humanos são descartados como uma imposição ocidental de um individualismo culturalmente específico servindo aos interesses econômicos imperialistas. Embora esta acusação não seja sem mérito, a crítica radical dos direitos humanos serve muito bem politicamente às sociedades não-democráticas (basta pensar nos debates sobre valores asiáticos promovidos por estados autoritários em desenvolvimento, como Singapura e

na Malásia, no início da década de 1990). Eu diria que as normas internacionais de direitos humanos são menos legitimadas pelo contexto cultural da civilização europeia do que pela tentativa de responder aos desafios da modernidade social e econômica globalizada. Ao invés de romantizar as chamadas formas não-ocidentais da diversidade cultural e congelá-las em termos dos direitos culturais e em valores tradicionais, devemos reconhecer que a modernização afeta todas as culturas e sociedades de hoje. As tentativas de criar um regime global de direitos humanos representam uma resposta a uma situação que não permite uma fuga da modernidade. O surgimento da modernidade, no entanto, está intimamente ligado à emergência do direito natural. Portanto, eu sugiro que nos aproximamos dos legados do direito natural, que têm sim uma origem europeia, mas que delineiam idéias sobre a dignidade e liberdade humanas contra o pano de fundo da opressão vigente em todas as culturas do mundo. Afinal, não é por acaso que a DUDH, sancionada pelo organismo internacional da recém-fundada ONU, baseou-se nos legados da lei natural, em vez de leis positivas culturalmente específicas.

Ontem e hoje a lei natural mantém certas vantagens conceituais como base para os debates sobre direitos humanos, mesmo que, como Habermas argumentou (2009), deva ser recodificada e inserida no contexto de uma negociação deliberativamente recíproca dos direitos de uma comunidade política específica. Numa era em que os direitos humanos foram recodificados como o direito à intervenção humanitária, e em que muitos aspectos do atual regime de direitos humanos aparecem sob suspeita de abuso, gostaria de sugerir que, embora limitada em seu alcance, um deslocamento do discurso dos direitos humanos para a lei natural pode nos ajudar a repensar algumas proposições básicas. A questão não é ressuscitar a tradição do direito natural em sua totalidade, mas mobilizar alguns dos seus parâmetros, a fim de criticar abusos que hoje navegam sob a bandeira dos direitos humanos.

Gostaria de sugerir que há cinco dimensões que compõem a tradição do direito natural ainda pertinentes e altamente sugestivas em um sentido filosófico: 1. Padrões universais de libertação da opressão e do medo, e de dignidade humana, não são culturalmente específicas em si ou ocidentais, mas encontrados em todas as grandes culturas do mundo. Justamente porque opera em um nível de generalidade em seu apelo à natureza, a lei natural parece uma base mais sólida para negociação trans-cultural do que os

regimes jurídicos específicos, que sempre carregam o peso da dominação e opressão com eles. Como conceito, a "lei natural" pode, assim, restaurar um horizonte ideal de justiça para o debate dos direitos humanos, não a despeito de, mas precisamente por causa de sua dimensão ontológica. 2. A lei natural, como enquadrada em diferentes países europeus e em momentos diferentes por Grotius, Hobbes, Thomasius, Pufendorf e Locke, evoluiu a partir de novas realidades econômicas de um capitalismo emergente e da luta de uma burguesia mercantil contra o Estado absolutista, o mercantilismo e um sistema confinado de apadrinhamentos. Reativar esta origem na economia política faz com que o direito natural de hoje se ligue a diferentes questões de justiça econômica e de criação de riqueza, aonde classe e pobreza racializada permanecem componentes importantes. Podemos usar essa tradição taticamente contra a ausência de direitos econômicos na maioria das discussões de direitos humanos. Contra o perigo de uma essencialização da "natureza" como algo permanente e imutável, podemos lembrar que a noção de natureza em si não é fixa, mas sujeita a mudanças históricas e culturais que podem dotar a lei natural de uma bem-vinda abertura em direção ao futuro, especialmente em um momento quando os direitos da própria natureza são cada vez mais parte do debate. 3. A lei natural, como tem sido interpretada por filósofos como Ernst Bloch, é fundamentalmente política e em profunda sintonia com condições históricas específicas que muitas vezes são ignoradas pelos discursos contemporâneos dos direitos humanos em sua encarnação humanitária apolítica. Sua política de transformação hoje consiste em desafiar as noções de nação soberana e homogeneidade cultural sob as pressões da globalização, das migrações, alterações climáticas, novos imaginários culturais transnacionais. 4. A tradição do direito natural encapsula o direito à própria cultura, língua e tradições, elementos que territorializam identidades humanas no fluxo histórico. Assim, evita a tensão entre direitos individuais e direitos coletivos, tão corrente hoje em dia, e que nos permite buscar uma mediação entre estes âmbitos. Johann Gottfried Herder tem escrito de modo convincente sobre esta dimensão no século 18, quando os padrões dominantes de identidade passaram do modelo transnacional e não-étnico e aristocrático para o modelo da classe média, identidade étnica e nacional.

Nesse reconhecimento dos fluxos de histórias culturais, o direito natural pode também ajudar na ligação da memória aos discursos do direito. Afinal, o fato é que a memória como uma característica humana é tão inalienável quanto os direitos previstos nas

constituições democráticas. 5. A lei natural é diferente o suficiente dos positivismos legais, culturalmente diversos e muitas vezes inconciliáveis, de modo a ser usada para criticar práticas jurídicas específicas e nos apontar para algum padrão universal do que é certo. Esta continua a ser um dos maiores legados da tradição do direito natural e pode ser usado para criticar algumas aplicações limitadas e os abusos políticos dos direitos humanos.

Em conjunto, estes cinco pontos mostram que, filosófica e conceitualmente, há uma trajetória clara do direito natural levando não só aos direitos humanos, mas também para estudos da memória. A vantagem tática de mobilizar a lei natural para o debate atual é dupla: ela pode mediar o conflito entre direitos individuais e de grupo e, em outra frente, diminuir as tensões entre a memória e o discurso dos direitos.

Isto, obviamente, levanta uma questão: haveria um direito legalmente executável da memória, assim como há um direito à liberdade de expressão? Não parece fazer muito sentido falar de um direito legal de memória, exceto, talvez, em um contexto em que os seres humanos fossem tecnologicamente ou geneticamente manipulados para esquecer. Filmes de ficção científica como *Blade Runner* (1982) e *Total Recall* (1990) têm abordado tais questões. Somente em tal situação faria sentido falar do direito legal da memória própria de alguém. Claro que numa certa visão escura da evolução histórica global, como a articulada por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (2002), no limiar entre a Segunda Guerra e a Guerra Fria, e muito antes da engenharia genética, esse tipo de manipulação e consequente destruição da memória foi convincentemente analisado, embora de modo simplista, como o projeto da indústria cultural capitalista e de sua ideologia de consumo. A ameaça à memória seria de fato uma ameaça à própria identidade humana — identidade sempre moldada por um determinado tempo e espaço. Mesmo que os meios e o próprio local da memória em uma cultura vá diferir muito ao longo do tempo e do espaço, Luis Buñuel tinha razão quando disse: "Você tem que começar a perder sua memória, ainda que apenas em pedaços, para perceber que memória é o que constrói a nossa vida. [...] Nossa memória é nossa coerência, nossa razão, nosso sentimento, mesmo nossa ação. Sem ela não somos nada..."

Como um axioma antropológico e histórico, a memória, principalmente a memória coletiva, pode ser relacionada com o que vem a ser os direitos culturais. A noção de direitos culturais, no entanto, levanta sérios problemas. Seguindo os passos de teóricos do direito como Seyla Benhabib (2004), gostaria de começar a rejeitar a noção de que os direitos culturais podem ser separados dos direitos individuais. Certos direitos culturais já estão refletidos em várias disposições do direito internacional dos direitos humanos (liberdade de pensamento, consciência e religião, Art. 18; a liberdade de expressão, Art. 19 da DUDH). Os direitos culturais são também implicitamente reconhecidos na Convenção sobre Genocídio de 1948, tendo em conta o fato de que as políticas genocidas muitas vezes são precedidas por ataques à cultura aberta de um grupo. Para argumentar que os direitos culturais e individuais não podem ser separados, ajudaria reconhecer que a autonomia individual não é dada pela natureza, mas emerge no reconhecimento recíproco dos cidadãos incorporados em uma cultura e engajado nas relações sociais e políticas. Toda individualidade é inerentemente social. No entanto, a autonomia individual é muitas vezes atacada em nome da comunidade. Então, por que alguns insistem em uma categoria separada de direitos culturais comuns?

O movimento dos direitos culturais surgiu recentemente em torno das questões das minorias e dos direitos primeiros das nações em estados-nação como o Canadá ou a Austrália, Colômbia, Brasil e outros países latino-americanos. Ele pode ser visto como uma expressão da crescente ênfase sobre a diversidade cultural num mundo cada vez mais interligado, e é em si uma transformação das lutas anteriores, especialmente a luta pelo direito à terra, muitas vezes formulada em termos marxistas. É fundamentalmente ligada à política de identidade de grupo, e muitas vezes mostra-se cética ou mesmo hostil para com o discurso dos direitos individuais. O maior problema aqui é que o discurso dos direitos culturais geralmente tem como base as tradições do que os colonialistas chamam de direito consuetudinário. Suas reivindicações, portanto, remetem mais à descendência linear, ao invés de responder às necessidades atuais. É claro que esse discurso pode ser visto como uma legítima formação reativa contra a globalização e às temidas perspectivas de homogeneização cultural pelo capital financeiro, o desenvolvimentismo, o consumismo desenfreado e o Inglês global. Ao se alinhar sempre com o “local” contra o “global”, no entanto, o discurso dos direitos culturais produz suas próprias limitações. Estas limitações tornam-se especialmente visíveis quando os direitos culturais são mobilizados não para fazer reivindicações em

nome dos grupos marginalizados (Primeiras Nações do Canadá, os povos indígenas na Amazônia), mas em nome dos estados e do poder estatal. Isso acontece muito na arena internacional, na tentativa de combater a influência estrangeira, seja a influência ocidental nas sociedades islâmicas ou os efeitos da presença islâmica nas sociedades ocidentais. E isso acontece dentro de nações, quando os direitos culturais são chamados para fins conservadores em nome de uma cultura nacional *vis-à-vis* suas comunidades de imigrantes. O debate alemão sobre *Leitkultur* é um bom exemplo deste último, e as reivindicações culturais européias contra a adesão da Turquia na UE é um bom exemplo do primeiro. Em ambos os casos, o reconhecimento da diversidade cultural se volta contra a própria diversidade, a fim de favorecer a cultura dominante. Estas reivindicações, politicamente muito diferentes, dos direitos culturais operaram com base em um conceito obsoleto e unitário de cultura. Todas as culturas afetadas pela modernidade são invariavelmente divididas, seja essa separação operando de forma vertical (cultura alta versus cultura baixa) ou em termos de privilégio a diferentes mídias (cultura escrita versus música). Tais estratificações serão sempre um local para a luta por significados. Elas deixam claro que não se pode ter uma discussão significativa dos direitos culturais individuais sem considerar os direitos sociais e políticos. A cultura não deve ser separada dos direitos da pessoa, ou os direitos de cidadania. Se for, ela torna-se inevitavelmente constritiva, unitária, homogeneizante e excludente, quer em nível nacional ou em nível subnacional. Ao invés de resolver os problemas de poder inerentes nas culturas majoritárias nacionais, as reivindicações dos direitos culturais conforme articuladas por grupos subnacionais podem acabar reproduzindo estes problemas em outro nível.

Entretanto, com Benhabib (2002) eu reconheço as reivindicações da cultura, especialmente da língua e dos valores expressivos embutidos nelas, mas eu argumento que os direitos culturais devem se reconciliar com a categoria mais ampla dos direitos humanos ou do direito natural. Qualquer outra opção pode levar à opressão cultural e ao relativismo jurídico, ou pior. Construir um binário irreconciliável entre direitos humanos universais como direitos individuais apenas, e direitos culturais como direitos de grupos étnicos ou raciais, é arriscar o desrespeito aos direitos individuais dos membros de um grupo em nome da cultura. Tais argumentos estão sempre na iminência de simplesmente reproduzir os problemas das culturas nacionais em nível subnacional. Seria igualmente inaceitável, no entanto, ignorar todas as reivindicações de grupos

culturais por direitos de limitação de indivíduos autônomos, como se a autonomia pudesse existir fora das relações sociais. Postular esse binarismo também reproduz a fissura improdutiva entre a teoria política liberal (ou comunitária) e a republicana, ao invés de ver os dois lados como inter-relacionados e em urgência por mediação. Permitam-me destacar o problema através de um exemplo simples: assim como os direitos humanos incluem o direito de sair de uma nação ou Estado, os direitos culturais devem preservar a prerrogativa de um indivíduo nascido em uma cultura deixá-la e escolher outra. Esta dimensão, não suficientemente discutida pelos defensores dos direitos culturais de grupo, é especialmente pertinente para as mulheres e outras pessoas marginalizadas na sociedade ou em grupos religiosos ou étnicos que atribuem status jurídico inferior a elas.

O discurso dos direitos culturais compartilha uma dimensão problemática com o discurso de memória, em sua inevitável tendência de contrapor os direitos de um grupo contra os direitos de outro, como mostra o interessante exemplo hoje em dia das reivindicações dos povos indígenas contra a cultura dominante da nação em que eles vivem, as quais podem até mesmo conduzir a uma bifurcação entre o direito civil e o direito consuetudinário, como em alguns países latino-americanos (por exemplo, Colômbia). Esta mesma constelação encontra a sua analogia nos debates da memória, nos competitivos debates sobre memórias traumáticas de massacres organizados pelo Estado e genocídio. Neste ponto, não se trata de um grupo com reivindicações legais contra outro grupo que poderia ser julgado em um tribunal de direito ou de um processo de deliberação política. A cultura da memória é bastante caracterizada por disputas sobre a memória, muitas vezes cruéis e ressentidas, que reivindicam prioridade de um tipo de memória traumática em relação à outra, criando assim hierarquias insidiosas de sofrimento. A disputa mais difícil e contestada da memória é a que existe entre a memória do Holocausto e as memórias do colonialismo, que hoje parecem separadas por aquilo que W. E. Dubois, em outro contexto, chamou "a fronteira da cor". Nos debates sobre a política da memória, devemos evitar tal hierarquia vertical de sofrimentos passados em que um tipo de memória tenta suplantar o outro. Aqui, o discurso da memória pode aprender com a evolução jurídica. A negociação dos direitos indígenas no âmbito da nação e da constituição, como tem evoluído lentamente no Canadá ou Colômbia, pode realmente fornecer um modelo teórico para a reconciliação em oposição à incompatibilidade e à concorrência acirrada. A tarefa é reconhecer uma

dimensão universal (e não-natural) em opressões sistêmicas e no sofrimento humano ao invés de colocar um tipo de memória contra o outro.

Não há dúvida de que, no nosso tempo, a política da memória e os direitos humanos podem tornar-se mais intimamente ligados do que nunca. Na verdade, é típico do discurso dos direitos humanos, hoje, alimentar-se do discurso da memória e ao mesmo tempo depreciá-lo. A crescente força da política da memória continua um elemento essencial na garantia dos direitos humanos no futuro. Mas, ao mesmo tempo em que sua presença é essencial para o estabelecimento de regimes de direitos humanos onde estes ainda não existem, sabemos que a memória também pode nutrir violações dos direitos humanos da mesma forma que os direitos humanos estão propensos a ser abusados politicamente. Passados míticos e imaginados são mobilizados para apoiar políticas nacionalistas, fundamentalistas ou religiosas agressivas (pós-Iugoslávia comunista, Índia). Mas mesmo quando a memória serve de apoio aos direitos humanos, podemos questionar ainda profundamente. Com o enfraquecimento das utopias sociais e políticas do século 20 — o futuro imaginado do comunismo, a modernização capitalista global — e as montanhas de cadáveres que as ditaduras deste século legaram à nossa lembrança, às vezes parece que uma parte demasiado grande da luta pelos direitos humanos concentra-se em corrigir os erros do passado através de reparação ou de pedidos de restituição. Proteger o passado pode ser um projeto tão perigoso quanto o de uma empresa que tenta garantir o futuro através de projeções utópicas. Se o ativismo pelos direitos humanos for sempre um prisioneiro do passado e da política da memória, então significa que ele terá sempre chegado tarde demais. Mas se ele se torna prisioneiro da globalização, o resultado será igualmente problemático.

A política de imigração

Permitam-me concluir com uma nota sobre a imigração, uma questão de direitos que me preocupa muito como cidadão de dupla nacionalidade (Alemanha e E.U.A). Já argumentei em outro momento que o Holocausto e o discurso do colonialismo devem ser vistos como relacionados um ao outro ao invés de permanecerem mutuamente hostis. Mas a ligação do Holocausto e do colonialismo também deve ser estendida para o problema contemporâneo da política de imigração das nações líderes ocidentais. A Argélia e o Marrocos estão para a França assim como a Índia e o Paquistão estão para a

Inglaterra; como a Indonésia para a Holanda, e os países muçulmanos formados a partir das ruínas do Império Otomano para a Europa e os E.U.A. A política de imigração desloca o problema do regime colonial em tempos pós-coloniais para as próprias antigas potências coloniais. Isso cria novas constelações que são articuladas e utilizadas em contextos de passados que se recusam a desaparecer: os turcos, como os novos judeus da Alemanha; regra neo-colonial na *banlieue* de Paris; pequenas Guantánamos na dispersão de centros de detenção dedicados ao lucro para imigrantes ilegais, principalmente da América Latina nos E.U.A. Tanto na Europa quanto nos E.U.A., a fronteira da cor existe não só em certos discursos antagônicos entre si, mas na própria realidade social.

Dada a urgência de tais problemas, precisamos de obras artísticas que desafiam as remanescências de práticas coloniais racializadas e deslocadas na própria metrópole, obras que, na sua figuração estética, façam justiça à complexidade da situação. Permitam-me concluir com um exemplo recente, um exemplo “local” de alguma maneira aqui na América Latina, mas “global” em uma dimensão mais importante: o *Shibboleth*, da colombiana Doris Salcedo, uma instalação de 2008 montada no Tate Modern de Londres. Neste trabalho, o tema da imigração como exclusão e negação de direitos é articulado em relação à linguagem e visualidade como uma grande rachadura que vai se alargando no chão da antiga sala de turbinas da Tate. As paredes de concreto da fenda são rompidas por uma cerca de malha de aço, não o arame farpado dos campos de concentração nazistas, mas a malha de aço que reveste as fronteiras nacionais de hoje, e o concreto das paredes destina-se a manter os bárbaros do lado de fora, quer seja em Israel ou na fronteira mexicano-americana. *Shibboleth* é a palavra bíblica que não pode ser corretamente pronunciado por estrangeiros e que divide o mundo entre amigos e inimigos com consequências mortais. O passado bíblico e o embate contemporâneo esbarram-se neste trabalho, que reflete, em poderosa linguagem visual e arquitetônica, sobre as continuidades entre o colonialismo, o racismo e a imigração. O arco não só remonta a trajetória desde o Holocausto e o colonialismo até Bósnia, Ruanda e Darfur, mas também até a migração e as práticas de negação dos direitos fundamentais e das assimetrias de poder entre os seres humanos que, talvez um dia, se tornem parte de uma política da memória. Seria desejável que já o fossem.

Traduzido por Mércia S. Ribeiro Cruz

Colaboração: Pablo Assumpção

Andreas Huyssen é Professor Villard de alemão e literatura comparada na Columbia University. É fundador diretor do Instituto de Literatura Comparada e Sociedade da Columbia (1998-2003) e um dos editores-fundadores do *New German Critique* (desde 1974). Em seus trabalhos publicados se encontram *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (1986), *Postmoderne-Zeichen eines kulturellen Wandels*, co-editado com Klaus Scherpe (1986), *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (1995), *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (2003). Mais recentemente, foi o editor de *Other Cities, Other Worlds: Urban Imaginaries in a Globalizing Age* (2008). Seu trabalho já foi traduzido para muitas línguas em todo o mundo.

Mércia S. Ribeiro Cruz possui graduação em Letras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (1989). Integrante do grupo de pesquisa Identidade Cultural e Expressões Regionais - ICER da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC/Brasil. Mestranda em Cultura e Turismo em fase de conclusão em 2010. Especialista em Docência no Ensino Superior e Especialista em Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa pela UESC. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura, pesquisadora com foco em Patrimônio Cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: Cultura, Patrimônio Imaterial, Gastronomia, Identidade, Memória, Literatura e Turismo.

Obras citadas:

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Houghton Mifflin Harcourt.

Assman, Jan. 1995. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique* 65: 125-134.

Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton UP.

- Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others*. New York: Cambridge UP.
- Benjamin, Walter. 1969. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Bloch, Ernest. 1975. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cohen, Jean L. 2008. Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization. *Political Theory* 36 (4): 578- 606.
- Diner, Dan. 2000. *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. 2004. *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2009. "Zur Legitimation durch Menschenrechte," in *Die Politische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric J. and Terence O. Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max. 1993. "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History," in *Between Philosophy and Social Science*. Massachusetts: First MIT Press Paperback edition.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Huysen, Andreas. 2003. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Levy, Daniel and Nathan Sznajder. 2006. *Holocaust Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University.

Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory*. Stanford: Stanford UP.

Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. Argentina: Siglo XXI Ediciones.

Sontag, Susan. 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.

Ugrešić, Dubravka. 1998. *The Culture of Lies: Antipolitical Essays*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Link de acesso; <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-62/huysen>