



Revista Portuguesa de Educação
ISSN: 0871-9187
rpe@ie.uminho.pt
Universidade do Minho
Portugal

Casa-Nova, Maria José
Direitos Humanos: da sua possibilidade teórica à sua (im)possibilidade prática numa era de
naturalização das desigualdades
Revista Portuguesa de Educação, vol. 26, núm. 2, 2013, pp. 139-157
Universidade do Minho
Braga, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37429706007>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

Direitos Humanos: da sua possibilidade teórica à sua (im)possibilidade prática numa era de naturalização das desigualdades

Maria José Casa-Novaⁱ

Universidade do Minho, Portugal

Resumo

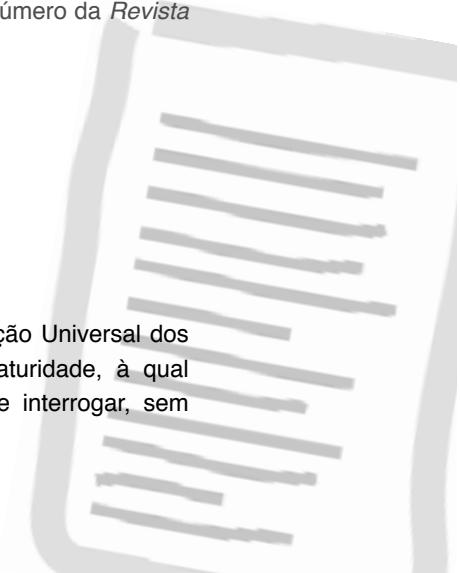
O presente artigo procede a uma breve problematização da Declaração Universal dos Direitos Humanos, discutindo a (im)possibilidade da sua universalidade e a importância da sua reconfiguração para o reconhecimento universal de um conjunto de Direitos Humanos que permita a sua efetiva aplicação. A este nível, propõe-se a construção de um *mínimo cultural comum mundial* como ponto de partida para alcançar um *máximo cultural comum mundial* que possibilite a humanização das sociedades. Discutem-se ainda conceitos considerados fundamentais e a sua operacionalização no mundo atual onde as desigualdades sociais tendem a naturalizar-se por efeito do anestesiamento social dos mais vulneráveis devido à assunção de um fatalismo com origem nos ‘produtores de consentimento’. Estas problematizações servem de fio condutor para os artigos que se apresentam posteriormente e que constituem o núcleo temático deste número da *Revista Portuguesa de Educação*.

Palavras-chave

Direitos Humanos; Desigualdade; Igualdade; Humanidade

Introdução

No dia 10 de dezembro do corrente ano a Declaração Universal dos Direitos Humanos completa 55 anos. Uma idade de maturidade, à qual deveria estar subjacente um processo reflexivo capaz de interrogar, sem



hierarquias nacionais e arrogâncias de poder, a validade, universalidade e atualidade das gerações de direitos contidos na Declaração no sentido da sua reformulação visando o aprofundamento da dignidade do ser humano e a humanização das sociedades¹.

Longe já das razões que levaram à sua criação (nomeadamente prevenir situações de conflito armado pós segunda Guerra Mundial no contexto da Guerra Fria e progressivamente igualar mundialmente direitos considerados fundamentais pelas sociedades ocidentais), importa centrar o debate em torno da sua ‘universalidade’ e da sua extensividade (abrangência), interrogando e complexificando aqueles direitos, desligando as sucessivas gerações de direitos (civis e políticos; económicos e sociais; e culturais) da sua conotação política, nomeadamente no que diz respeito às duas primeiras ‘gerações’, muito conotadas com os direitos privilegiados por países de pendor fortemente capitalista como os Estados Unidos (os direitos civis e políticos) ou de pendor fortemente socialista, como a Ex-URSS (os direitos económicos e sociais)².

1. (Des)construindo e reconfigurando os Direitos Humanos

Importa considerar que, independentemente das razões subjacentes à sua emergência e consagração legal, num tempo e num lugar historicamente situados, a construção de Direitos Humanos é fundamental para o respeito pelo ser humano e a humanização das sociedades, pese embora os diferentes significados que possam ser atribuídos aos conceitos de ‘respeito’ e ‘humanização’ em função das diferentes sociedades e respetivas culturas.

Trata-se, por um lado, de desligar aquela declaração da sua ‘filiação’ ocidental e construir os Direitos Humanos enquanto direitos cosmopolíticos (na expressão feliz de Estêvão, 2009)³, circulando supranacionalmente desligados de qualquer pertença nacional, mas comprometidos com o bem-estar da humanidade. Com efeito, o que interessa verdadeiramente não é a origem nacional ou cultural da Declaração, nem os objetivos que estiveram subjacentes à sua criação, mas antes o reconhecimento, pela e para a humanidade, da validade dos seus argumentos e da pertinência dos Direitos que possa preconizar. Por outro lado, trata-se de atribuir a esses direitos significado contextual e processual, articulando-os com a compreensão de

espaços e de lugares, públicos ou privados. Esta atribuição de significado àqueles direitos, implica uma discussão, aceitação e apropriação dos mesmos pelos atores no terreno, numa simbiose entre diferenças socioculturais e a aceitação de um *mínimo cultural comum mundial*⁴ como ponto de partida para a construção de um *máximo cultural comum mundial* que permita a humanização das sociedades (respeito pelo outro – entendido como o comportamento que permita a esse outro sentir-se respeitado – e solidariedade sem hierarquias sociais) e, consequentemente, o aprofundamento da vivência com dignidade, entendida esta também como o conhecimento e a compreensão do que significa para o outro sentir-se digno (já que esta noção é também ela polémica pela sua polissemia em função da diversidade cultural).

Trata-se, aqui, de ultrapassar a tradicional dicotomia entre as perspetivas teóricas universalista e relativista (pelo reducionismo de ambas), construindo os *Direitos Humanos como Direito à humanidade a cumprir-se a si mesma*.

Na aceção acima descrita, os Direitos Humanos apresentam-se atualmente como uma utopia entendida como "lugar em construção" (Casa-Nova, 2002), a ter lugar, na minha perspetiva, a partir de duas premissas basilares:

1. A construção de uma "hermenêutica diatópica" (Santos, 1997) que des(cons)truía os Direitos Humanos enquanto "globalização hegemónica" (ou "localismo globalizado") ou enquanto "cosmopolitismo" entendido como "globalização contra-hegemónica", já que ambos se constituem em formas de poder (embora de diferentes intensidades), em que a segunda pretende derrubar a primeira e, ao fazê-lo, impossibilita a inteligibilidade discursiva entre atores pertencentes a diferentes universos culturais. Não perspetivo, portanto, os Direitos Humanos nem como globalização hegemónica, nem como globalização contra-hegemónica dado considerar que ambas se constituem como faces da mesma moeda, cada uma delas querendo instituir a 'sua verdade', considerada mais ou menos (in)justa.

2. Proponho, por isso, a construção de um *mínimo cultural comum mundial*⁵ que tenha início num compromisso em torno da satisfação de necessidades básicas do ser humano enquanto ser biológico pertencente ao conjunto das espécies que habita o Planeta Terra para, a partir daqui, alcançar conceções mais complexas em termos de dignidade humana. Conceções mais complexas porque potenciadoras de conflito intercultural por discordâncias inerentes a cada sistema classificador e ordenador do mundo, como sejam as concepções de dignidade e de respeito enquanto construções sociais, ou seja, enquanto produto da humanização do ser humano. Importa considerar que o que está em causa não é a supremacia de umas culturas sobre as outras, mas antes a *construção de um compromisso* em torno de valores e princípios reconhecidos como válidos independentemente da sua origem cultural ocidental, hindu, islâmica, etc., para, tendo por base cada e todas as culturas, formar uma constelação de direitos de valor igual. Este entendimento intercultural forçosamente implicaria renúncias por parte de cada (e todo) universo cultural, procurando alcançar um *máximo cultural comum mundial* que proteja o ser humano dos *fascismos sociais locais* e das suas consequências para as *vítimas potenciais*. Como refere Booth (1999), "a invenção da humanidade e a definição do que é humano não pode ser permitido estar nas mãos de preconceitos particularistas" (p. 62), não podendo portanto ser deixado ao arbitrário. Neste sentido, importa que o diálogo se construa na presença e com a palavra dos despossuídos dos diferentes tipos de poder socialmente valorizados, que integram o grupo heterogéneo dos estruturalmente subordinados, não raras vezes perspetivados como sub-humanos.

Este *máximo cultural comum mundial* dificilmente será alcançado se não se procurar compreender (independentemente da perspetiva cultural em que os indivíduos se situem) a aparente ou real (in)comensurabilidade da diferença. Como tenho vindo a defender (Casa-Nova, 2009, p. 93), se considerarmos que o conflito intercultural possibilita ou torna possível ir mais longe no conhecimento entre culturas, não podemos esquecer que, do ponto

de vista do desenvolvimento teórico (sustentador de uma prática), tão ou mais importante do que tentar perceber o que une as diferentes culturas para tornar possível o diálogo, é compreender o que as separa. O desafio teórico consiste em como, a partir da compreensão da (in)comensurabilidade das diferenças, tornar possível a construção de diálogos entre diferentes e o compromisso em torno de determinados Direitos Humanos.

A transposição, para a prática, de princípios cosmopoliticamente acordados (com a progressiva incorporação dos mesmos pelos diferentes atores sociais) seria o corolário máximo da implementação de práticas socioculturais dignificadoras do ser humano e, consequentemente, das sociedades⁶.

Nesta procura de compromissos que contribuam para o bem-estar da humanidade, importa também ter presente, como refere Booth (1999, p. 46), que não existem respostas finais, nem ninguém é detentor do monopólio da verdade, o que significa a construção dos *Direitos Humanos como processo*.

2. Reflexões em torno dos conceitos de igualdade, equidade, desigualdade e diferença

Mas será possível construir aquele *mínimo e máximo cultural comum mundial* sem um entendimento também comum em torno de conceitos como igualdade, equidade e desigualdade, articulados com o conceito de diferença, já que considero que é a sua tradução para a prática que possibilita um conhecimento e uma compreensão acerca da (im)possibilidade de construção de realidades justas ou injustas?

Há mais de uma década atrás (Casa-Nova, 2002, pp. 43-44), a propósito do conceito de equidade e da (pretensa) maior abrangência do mesmo em termos do potenciamento de oportunidades de vida, escrevi que o conceito de equidade tem implícito o reconhecimento das especificidades individuais e grupais, aceitando (e até defendendo) um tratamento diferenciado em função daquelas especificidades. Esta definição, remetendo, na prática, para um tratamento mais individualizado, dando a cada um de acordo com as suas necessidades, parece apontar para o exercício de uma maior justiça social. No entanto, chamava a atenção na altura para o facto de a transposição para a prática do conceito de equidade (como substituto do

conceito de igualdade), a pretexto do exercício de uma maior justiça social (mas resultando do exercício de uma política neoliberal), poder resultar na negação de direitos consagrados e implícitos no conceito clássico de igualdade, reduzindo e não ampliando o acesso a e o usufruto desses direitos⁷. Se o conceito de igualdade classicamente definido perde força pela defesa intransigente de uma igualização ao nível do usufruto de direitos por todos os sujeitos-atores sociais, negligenciando a diferença cultural e a estratificação social como fatores potencialmente geradores de situações socioeconómicas desigualitárias, o conceito de equidade, ao colocar a sua ênfase no tratamento individualizado da diferença, arrisca-se a essencializar e a culpabilizar a diferença, retirando-lhe o seu carácter relacional, transformando as sociedades em justaposições de grupos socioculturalmente diferenciados e hiper-hierarquizados. Na minha perspetiva, o conceito de igualdade poderá ganhar sentido e pertinência se associado ao conceito de igualdade, defendendo, por isso, uma igualdade que, sem negar direitos legalmente consagrados, contemple a pluralidade de diferenças existentes na sociedade numa perspetiva de discriminação positiva.

Igualdade real implica, então: a) a formulação legal dessa igualdade; b) o efetivo acesso a ela; c) formas de concretização da igualdade; e d) formas de potenciar oportunidades na vida (Casa-Nova, 2002)⁸.

É esta definição lata e complexa de igualdade, que combina a igualdade de acesso com a igualdade de processos, de resultados e de construção de oportunidades na vida, que possibilita a construção de uma *integração paritária e emancipatória* de todos os atores nas mais diversas esferas e instituições sociais, em vez de uma integração subordinada, que nega o estatuto de cidadão e outorga aos indivíduos o estatuto de súbditos (de sub-dito, subalterno e invisível em termos da possibilidade de acesso aos diferentes bens sociais e culturais)⁹.

No que diz respeito ao termo ‘desigualdade’, do ponto de vista semântico este é definido, no Dicionário de Língua Portuguesa (2002, p. 519), como sinónimo de falta de igualdade, de diferença ou de injustiça. Mas no seu significado sociológico, o conceito de desigualdade remete para hierarquias injustas; para uma sociedade cujos sistemas legal-formal e material se mostram insensíveis a formas de construção social que remetem indivíduos e grupos para a periferia das sociedades; para a margem que separa a inclusão

subordinada (que é uma forma de exclusão) da inclusão emancipatória (que significa participação crítica).

Já o conceito de diferença remete para características individuais ou grupais dos seres humanos, sejam elas resultantes de singularidades individuais intrínsecas ou de regularidades grupais que, em oposição a outras singularidades e outras regularidades, se constroem socialmente como *diferenças justas ou injustas*. Exemplificando, quando atingido um patamar salarial justo para todos os indivíduos (independentemente da sua posição na sociedade), construído por relação ao custo de vida da sociedade em que vive, as diferenças salariais que resultem do mérito individual (desligado, portanto, da pertença de classe e dos capitais culturais, sociais, económicos e simbólicos herdados) serão consideradas *diferenças salariais justas* (e não *desigualdades justas*).

Neste sentido, e tendo em atenção o significado sociológico do conceito de desigualdade acima referido, contrariamente ao defendido por Rawls (1971), que aceita e defende a existência de *desigualdades justas* (a partir do "argumento do contrato social hipotético")¹⁰, considero que existem *diferenças justas* (construídas em e por relação), mas não desigualdades justas; que *existem diferenças naturais mas não diferenças naturais justas ou injustas* porque a justiça ou injustiça resulta de uma construção social que naturaliza a norma normativa e justifica o juízo de valor subjacente à elaboração de critérios de classificação das práticas e de formas de distinção, atribuindo-lhes um sentido justo ou injusto. Mais uma vez, exemplificando, a *deficiência é uma diferença natural transformada pelas sociedades em desigualdade social*, nomeadamente pelo facto de as sociedades não construírem relações sociais igualitárias (pela percepção hierarquizada de determinadas diferenças) ou potenciarem o desenvolvimento tecnológico que permita a todos os seres humanos aceder a critérios e posições de igualdade. O acesso gradual a posições de igualdade não pode também estar dependente da solidariedade como princípio de justiça para com os considerados "naturalmente ou historicamente desiguais". Na minha perspetiva, a solidariedade (com a 'bondade' que lhe está subjacente) é uma outra forma de arrogância (disfarçada ou inconsciente) dado que implica supremacia de uns sobre os outros. A *justiça ancorada na solidariedade é uma justiça da bondade*; uma justiça assimétrica e não paritária. Ao invés,

importa colocar o desenvolvimento tecnológico ao serviço da humanização das sociedades, fornecendo os meios necessários para ultrapassar a diferença que coloca uma parte dos seres humanos em desvantagem social.

2.1. Da naturalização das desigualdades

Tradicionalmente, embora em graus diferenciados, as sociedades têm permanecido 'cegas' às diferenças transformadas em desigualdades, quer seja por razões de ordem económica (ausência de rentabilidade) quer seja por indiferença às (ou concordância com as) hierarquias socioculturais. A desigualdade social constitui-se, portanto, numa invariante estrutural, pesem embora as variações de tempo e de lugar.

Estas desigualdades têm crescido em diversos países do mundo, nomeadamente naqueles afetados pela atual crise social, económica e financeira, agravando as assimetrias existentes. Já em 2003, Boaventura de Sousa Santos escrevia que estávamos a entrar num período em que os Estados democráticos coexistiam com "sociedades fascizantes", definindo quatro formas principais de fascismo social: o "fascismo do apartheid social" (caracterizado pela segregação social dos excluídos a partir da divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas, com diferentes actuações estatais em função dos habitantes de cada zona); o "fascismo para-estatal" (caracterizado por "prerrogativas estatais" tais como a coerção e a regulação social por parte dos atores sociais com mais poder, que funcionam ora neutralizando, ora complementando o controlo social por parte do Estado e onde se inclui a flexibilização contratual ao nível do mercado de trabalho); o "fascismo de insegurança" (caracterizado pela manipulação arbitrária do sentimento de insegurança de pessoas e grupos sociais mais vulneráveis) e o "fascismo financeiro", que controla os mercados (Santos, 2003, pp. 21-24) e influencia os restantes tipos de fascismo, inibindo a intervenção democrática. O autor considera que

em qualquer uma das formas de que se reveste, o fascismo social é um regime caracterizado por relações sociais e experiências de vida vividas debaixo de relações de poder e de troca extremamente desiguais, que conduzem a formas de exclusão particularmente severas e potencialmente irreversíveis (Santos, 2003, p. 24).

De acordo com o autor (2003, p. 25), estes fascismos sociais produzem sociedades profundamente estratificadas, tipificando-as em

"sociedade civil íntima", "sociedade civil estranha" e "sociedade civil incivil". Cada um destes tipos de sociedade apresenta diferentes graus de inclusão social, desde os indivíduos "hiper-incluídos", que fazem parte da sociedade civil íntima, ou seja, do "círculo interior feito à volta do Estado", aos totalmente excluídos (sociedade civil incivil), constituindo esta última o círculo mais largo e exterior nos países periféricos.

Esta exclusão, face à *vivência sob tutela* (do FMI, BCE, BM) de países mais vulneráveis como Portugal (considerando a ausência de relações democráticas entre os países da União Europeia), está a construir-se de forma perene para uma parte significativa da população portuguesa (principalmente os maiores de 45), considerada como *descartável* face às exigências do atual *capitalismo de garimpo*, naturalizando o acentuar das desigualdades sociais pela responsabilização individual pelo fracasso. Tal como os produtos retirados do mercado são eufemisticamente classificados de *descontinuados*, também os atores sociais vítimas do capitalismo são perspetivados como *produtos descontinuados*, a necessitar de substituição para *renovação do mercado*¹¹.

Estes *fascismos sociais* naturalizam desigualdades, considerando-as uma consequência inevitável da presente crise, vulnerabilizam os mais vulneráveis, neutralizam e negligenciam os Direitos Humanos enquanto prática (mas continuando, retoricamente, a atribuir-lhes um sentido positivo e a conceder-lhes um lugar consentâneo com aquele sentido), relegando-os, tal como os sub-ditos, para as margens do sistema social.

No entanto, vive-se uma época em que os Direitos Humanos são cada vez mais fundamentais numa dimensão teórica ainda pouco refletida, que é a do seu potencial emancipatório dentro da regulação social que preconizam. Com efeito, importa não esquecer que a regulação também pode ser emancipatória quando defende e procura implementar um quadro normativo que regule as práticas no sentido da emancipação (entendida como autonomia e pensamento crítico) dos seres humanos. E que, simultaneamente, a construção de um *sujeito político coletivo* se torna imprescindível para problematizar e aprofundar aqueles Direitos Humanos através da construção da democracia participativa e deliberativa.

Quando as desigualdades se naturalizam de forma mais acentuada, o efeito da cumulatividade de desigualdades que derivam da percepção

hierarquizada das diferenças é muito maior, assim como a probabilidade de as suas vítimas as experienciarem num silêncio auto-culpabilizante.

Neste sentido, importa interrogar contextos e processos, estando atentos à complexidade dos mesmos, articulando-os com as estruturas macrossociais que informam e enformam aqueles contextos e processos, no sentido de perceber em que medida os mesmos podem potenciar ou inibir a (des)institucionalização da norma social fascizante, subordinadora dos grupos de menor estatuto social, procurando margens de liberdade e de atuação que possibilitem a construção de políticas de reconhecimento que informem práticas concordantes com um "modelo de status" (Fraser, 2000) capaz de gerar soluções que possibilitem a eliminação de "ofensas institucionalizadas" (Fraser, 2000) de que são vítimas os grupos estruturalmente subalternizados nas várias esferas da sociedade.

Sem esta desinstitucionalização da hierarquização social com origem em juízos de valor normativos que tornam periférica uma parte substantiva da humanidade pela subordinação estrutural que lhe subjaz, e sem a elevação de todo o ser humano à sua condição de Humano, os Direitos Humanos serão uma utopia. Porque sem a 'integridade' destes Direitos definidos nas condições acima referidas (ou seja, sem uma constelação de direitos que articule o bem-estar do ser humano enquanto ser biológico e o bem-estar do ser humano enquanto ser moral e social), a humanidade continuará amputada de uma parte da sua dignidade.

3. Uma panorâmica sobre os artigos deste núcleo temático¹²

No primeiro artigo deste núcleo temático, intitulado *Direitos Humanos: utopia num mundo distópico?*, Cândido Alberto Gomes e Adriana Lira interrogam precisamente a possibilidade de existência e concretização dos Direitos Humanos num mundo em que as utopias parecem não ter mais lugar, considerando que a ausência de utopias anda a par da ausência de confiança no "desenvolvimento e aperfeiçoamento do ser humano". Na sua perspectiva, os processos de globalização, com as correspondentes interdependências mundiais, construíram sociedades de (maior) risco, colocando também em risco o cumprimento dos Direitos Humanos por cada estado-nação, menos

soberanos em face daqueles processos. Consideram no entanto que o activismo cívico e crítico originou a conquista de Direitos em sociedades onde as relações de poder maioria-minorias (entendidas como grupos socialmente sem poder) se radicalizavam em benefício dos mais fortes. Segundo os autores, nestas sociedades, "o direito mais amplo, embora por caminhos tortuosos, acabou por levar a palma sobre o direito parcial dos opressores sobre os oprimidos", esboçando uma "cidadania planetária".

No entanto, aquele direito mais amplo não evitou (ou evita) a violação de Direitos Humanos, o que, na perspetiva dos autores, se deve (entre outras razões) à existência de "contradições" entre o plano legal-formal e as condições do seu exercício.

Segundo os autores, a educação escolar poderá desempenhar um importante papel no fortalecimento dos Direitos Humanos, questionando-se no entanto em que medida a "crise institucional da escola" (im)possibilita uma educação para os Direitos Humanos, não apenas pelo seu distanciamento face à vida vivida pelos alunos e às suas formas de pensamento e de ação, como pela mercadorização da educação.

Terminando com alguns desafios para a educação, os autores consideram que educar para os Direitos Humanos exige uma vivência em Direitos Humanos e uma exemplaridade comportamental por parte de todos os agentes educativos, pedagogias ativas e cívicas e o desenvolvimento de uma cultura de Direitos Humanos para que as utopias continuem a fazer parte das sociedades.

O artigo de Carlos Estêvão, intitulado *Democracia, justiça e direitos humanos: 'pontos cegos' do discurso humanista na era dos mercados*, é um artigo de carácter eminentemente sociológico pelo seu pendor desmistificador de determinadas ideologias que parecem imbuir o *novo humanismo* presente nas atuais sociedades, onde domina um tipo de capitalismo que, aprofundando desigualdades várias, o faz sob a capa de um falso humanismo, o humanismo da caridade, da solidariedade de redes nodais assimétricas. Estamos, nas palavras do autor, na presença de uma "ideologia do humanismo" que pretende colocar nos devidos lugares a trilogia "democracia, direitos humanos e justiça" através da ressemantização dissimulada do conceito e respetivas práticas, coerentes com o "novo espírito do capitalismo tardio, escondendo simultaneamente *pontos cegos*, ou seja,

outras realidades, outras conexões, outras verdades, não conformes com a atual ordem económica e financeira e o modo como a democracia, os direitos humanos e a justiça aí encaixam", renovando formas de dominação social. Estamos, por isso, face a um humanismo que, segundo o autor, não pode ser confundido com a orientação do humanismo (filosófico) clássico.

O humanismo do novo espírito do capitalismo tardio é de difícil desestruturação já que aparece imbuído de uma "espécie de apropriação crítica da crítica, uma série de argumentos dos críticos do neoliberalismo" que lhe outorga a credibilidade necessária para se impor socialmente, preenchendo os "pontos cegos" pela "obscuração do campo de um outro humanismo". A participação e a autonomia (reguladas), fazendo parte deste novo humanismo, contribuem também para a sua credibilização. A justiça que este novo humanismo preconiza é a justiça de pendor industrial e mercantil, preocupada com os parâmetros de custo e benefício, com a eficácia e a maximização dos lucros, independentemente dos seus efeitos sobre os consumidores mais vulneráveis: a mão de obra assalariada.

O autor propõe então um "outro humanismo", onde "ser justo equivale, na verdade, a ser cidadão solidário, que investe continuamente na cidadanização dos direitos de todos, tendo em vista a emancipação", perspetivando a democracia e a participação cidadã crítica como direitos humanos.

O texto de Mariano Enguita traz-nos uma reflexão profundamente interpellativa acerca da *igualdade, equidade e outras complexidades da justiça educativa*. Debruçando-se sobre os critérios que compõem a justiça da escola da modernidade, o autor começa por lembrar as dimensões (originárias) meritocrática e igualitária e a função homogeneizadora da instituição educativa. O autor reporta-se seguidamente ao "eterno debate" sobre o sentido anfíbolo da igualdade, considerando que a incompreensão da anfibologia do termo 'igualdade' ou, num plano mais substantivo e de fundo, a falta de percepção da natureza dual (uma dualidade em parte complementar e em parte contraditória) do sistema educativo, leva muitos educadores a uma situação de dissonância cognitiva, da qual resulta mais fácil e mais recomfortante proclamar a incompatibilidade entre os valores da instituição escolar e os valores da sociedade em geral.

O autor desenvolve posteriormente a questão polémica da justiça como equidade, compreendida pelo autor como "retribuição de cada um

segundo a sua contribuição", problematizando também a "justiça para os desiguais", com realce para dois critérios de justiça escolar que considera dever ser respeitados quando nos deparamos com duas possibilidades extremas: a justiça compensatória ou de solidariedade em relação aos desfavorecidos pela natureza ou pela história e a justiça ao serviço de uma política de cultivo da excelência. Cautelosamente, e tendo presente que há outros princípios ou critérios de justiça social e escolar, o autor não discute a bondade normativa dos critérios de justiça expostos, uma vez que a sua preocupação está focada no reconhecimento de que os objetivos da justiça escolar devem ser "objeto de análise e diálogo, de avaliação e de reelaboração".

O texto de Álvaro Laborinho Lúcio – *Desenvolvimento, Educação e Direitos Humanos* – apresenta-nos uma reflexão sobre uma conceção de cidadania e a aprendizagem da cidadania (a cidadania em ação), perspetivada como garantia de os cidadãos disporem dos meios necessários para o exercício dos Direitos, nomeadamente através de uma educação que potencie o desenvolvimento de "capacidades intelectuais e cognitivas" possibilitadoras de uma participação ativa na "vida pública". Uma Educação e uma Escola como veículo para a "formação de pensamento crítico, promotor de dissidências responsáveis", o que significa uma educação pluralista e não uma educação pensada de forma mercantil, tendo unicamente em vista "o desenvolvimento económico". Citando Joaquim Azevedo, o autor refere que "esta não é uma conceção politicamente neutra... E é urgente ter consciência disso".

Numa perspetiva dos Direitos Humanos, o autor defende uma escola que se afirme como "espaço de inclusão" e "de esvaziamento da discriminação", rejeitando "projetos que, sob a capa de um desejável reforço de exigência e de qualidade, venham a negar precocemente a inclusão de todos, enquanto direito e como objetivo inalienável do sistema". O autor apresenta portanto uma perspetiva humanista da educação escolar, contrária ao novo humanismo consentâneo com o novo espírito do capitalismo tardio criticado por Carlos Estêvão no seu texto.

Ana Maria Eymg oferece-nos uma reflexão sobre os *Direitos Humanos e violências nas escolas: desafios do trabalho em rede*. A partir de pesquisas levadas a cabo pelo observatório de violência nas escolas da PUCPR,

realizadas desde 2004, a autora fala-nos das vozes dos diferentes atores escolares no que diz respeito a indícios de violação dos Direitos Humanos relacionados com as interações sociais em contexto escolar. Salienta-se, nesta reflexão, a importância dada, quer por alunos, quer por professores, ao respeito, o que leva a autora a considerar a importância de entender *o respeito como direito*. No entanto, a conceção de respeito varia em função dos atores sociais envolvidos: enquanto para os/as alunos/as respeito significa "ter voz" (poder falar e ser ouvido pelo/a professor/a), para os/as professores/as significa a conformidade dos alunos às normas escolares, nomeadamente no que concerne à disciplina (manterem-se "quietos e em silêncio").

Importa aqui realçar que a diversidade de conceções de respeito dentro de uma mesma cultura nacional não invalida a convivência entre atores sociais (no caso em apreço, de diferentes gerações) interpelando-nos quanto a outras conceções de respeito estranhas à cultura nacional e à possibilidade de construção de interações no *respeito pelas diferentes conceções de respeito*.

O respeito parece funcionar como um importante critério de justiça e, concomitantemente, de Direitos Humanos. E a escola, pelos vários mundos que nela (con)vivem, parece ser o lugar privilegiado de aprendizagem e de construção de uma cultura de Direitos Humanos passível de concretização através de reflexões e práticas continuadas e sustentadas por parte de todos os atores educativos.

Notas

- 1 A aprovação e subscrição da Declaração Universal dos Direitos Humanos a 10 de dezembro de 1948, ainda que por apenas 48 países (sendo atualmente subscrita por mais de 180), constituiu um marco fundamental em termos da história dos Direitos Humanos, a que diversas convenções posteriores vieram trazer maior abrangência e mais consistência, como seja a Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação racial, de 1965, a Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres, de 1979, e a Convenção sobre os direitos das crianças, de 1989. No entanto, esta maior abrangência e consistência estão longe de esgotar a complexidade e não consensualidade epistemológica e política dos Direitos Humanos ou o 'eterno debate' entre universalismo e relativismo. Para um conhecimento e compreensão desta e de

outras temáticas, ver o interessante e interativo livro de Estêvão (2012). Ver também Donnelly (1989).

- 2 A este nível não deixa de ser interessante a espécie de 'desdobramento' da Declaração, a que se assistiu em 1966, com a criação do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP) e Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais (PIDES) e que, juntamente com a DUDH, passaram a constituir a chamada "Carta Internacional dos Direitos Humanos" (International Bill of Human Rights).
- 3 O autor (2009, p. 47) tem vindo a "utilizar o conceito de cosmopolitidade democrática no sentido de inscrever a natureza do *esprit cosmopolite* (que transcende o particularismo regional, quer este seja definido territorialmente, culturalmente, linguisticamente ou racialmente) e a dimensão ético-política democrática, dialecticamente construída", pretendendo "ressaltar, recolhendo os contributos de Daniele Archibugi e de Paulo Freire, um campo de força global, de natureza ética, cultural e política, construído e reconstruído em tensão dialógica, a partir de redes e consensos entrecruzados, que não respeitam mais a distinção centro-periferia, mas que apontam antes para outra espacialização da política e dos direitos humanos e também para formas de redistribuição social mais globais".
- 4 Por cultura entende-se um conjunto de valores, normas e regras de comportamento partilhados por um conjunto alargado de pessoas, que é apreendido nos processos de socialização primária, estruturando os indivíduos, mas que é possível de mudança pela capacidade de agência (com consciência) dos indivíduos, sendo, por isso, também estruturado por estes. Sendo uma construção social, entende-se como um processo e não como algo imutável. Na expressão de Paul Willis (1991), a cultura resulta de uma prática social, remetendo o autor precisamente para o carácter dinâmico da mesma. O conceito de cultura aqui defendido está portanto longe da conotação negativa outorgada ao conceito de 'culturalismo', ao qual é atribuído um carácter essencialista, fixista das identidades, impeditivo da transformação social pelo seu pendor conservador de uma dada ordem social, servindo os interesses dos detentores do poder e contribuindo para a perpetuação deste.
- 5 A este propósito, mas numa perspetiva diferente, Estêvão (2007) refere "que a geografia das diferenças culturais, que exige respeito igual pelas pessoas e pela sua capacidade de autodeterminação, não é incompatível com o universalismo" (pp. 56-57). De acordo com o autor, "a conciliação das duas perspectivas dos direitos humanos a partir da defesa de uma ética de mínimos de que alguns autores falam (e que poderíamos ver já prenunciado pelo contrato social de Rousseau e pelo véu de ignorância de Rawls) é teoricamente promissora, sobretudo quando analisada a partir de uma ética dialógica, em que seja possível construir uma plataforma mínima de direitos humanos fundamentais aceites por todos para a condução da vida pública" (Estêvão, 2007, pp. 56-57). O autor retoma esta discussão no livro publicado em 2012 – *Direitos humanos, justiça e educação na era dos mercados*.
- 6 Não havendo lugar, neste artigo, para uma discussão aprofundada em torno de (falsos) universalismos e relativismos, sugiro a leitura de Dunne e Wheeler (1999), onde os autores apresentam uma tipologia que pretende ser elucidativa de diferentes perspetivas analíticas em torno dos Direitos Humanos do ponto de vista da sua fundamentação.

- 7 Como refere Estêvão (2001), o conceito de equidade acentua demasiado as dimensões individualista e produtivista, ambas caras ao mercado já que este tem em conta o princípio de 'a cada um segundo a sua contribuição'. Com efeito, a aplicação daquele princípio isolado do princípio de igualdade teria como consequência a negação da justiça como redistribuição, deixando na pobreza extrema todos os seres humanos que, quer por razões de ordem biológica, quer por razões históricas, quer por razões inerentes aos interesses do mercado, se vêm afastados do mercado de trabalho, impedidos de contribuir para o bem-estar individual e social. Ou seja, a situação socioeconómica em que os indivíduos se encontram aparece desligada de uma leitura política da ordem social, responsabilizando os indivíduos pela sua posição face ao sistema produtivo.
- 8 A propósito do conceito de igualdade, ver Torsten Hüsén (s/d), entre outros.
- 9 A propósito do conceito de integração, ver Casa-Nova, 2013.
- 10 Não sendo este o lugar para a discussão da teoria complexa de justiça distributiva proposta por Rawls (1971), lembramos apenas o "argumento do contrato social hipotético" defendido pelo autor e segundo o qual os indivíduos partiriam de uma "posição original", desconhecendo o seu lugar na sociedade em termos de pertença de classe e estatuto social, gostos e talentos naturais (biológicos) e ignorando, numa escala de valores, o tipo de bens e coisas que possibilitam uma vida boa. O autor argumenta que esta situação hipotética de ignorância original colocaria todos os indivíduos numa posição de igualdade que permitiria a aceitação de determinados princípios de justiça escolhidos no desconhecimento do tipo de princípios que lhes seriam mais favoráveis. Partindo da situação hipotética de igualdade original, tornava-se possível (e aceitável) a existência de desigualdades justas.
- 11 A expressão *produto descontinuado* passou a fazer parte, de forma acrítica, da linguagem dos/as trabalhadores/as de diversas superfícies comerciais: pessoalmente, deparei-me com diversas situações em que, face à procura de um determinado produto, fui informada de que o produto "estava descontinuado", querendo aquela expressão significar *retirado do mercado*.
- 12 O presente núcleo temático da revista é o resultado da maior parte das conferências realizadas pelo Núcleo de Educação para os Direitos Humanos desde a sua emergência, em março de 2011, até dezembro de 2012. No seu conjunto, aquelas conferências, aqui vertidas em artigos, permitem ao leitor e à leitora o acesso a perspetivas diferenciadas e, por vezes, conflituais (contribuindo para enriquecer o debate e a reflexão), sobre conceitos fundamentais para operacionalizar os Direitos Humanos. Fica aqui registada uma palavra de agradecimento (e de admiração) ao meu colega e amigo Carlos Estêvão, coordenador cessante do Núcleo de Educação para os Direitos Humanos, pelo seu 'humanismo' e pelo seu contributo teórico para pensar os Direitos Humanos no campo da educação.

Referências

- AAVV (2002). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Booth, K. (1999) Three tyrannies. In T. Dunne & N. Wheeler (Eds.), *Human Rights in global politics* (pp. 31-70). Cambridge: Cambridge University Press

- Casa-Nova, M. J. (2002). *Etnicidade, género e escolaridade*. Lisboa: IIE – Instituto de Inovação Educacional.
- Casa-Nova, M. J. (2009). *Etnografia e produção de conhecimento. Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*. Lisboa: ACIDI – Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural.
- Casa-Nova, M. J. (2013). Os ciganos é que não querem integrar-se? In J. Soeiro, M. Cardona & N. Serra (Orgs.), *Não acredite em tudo o que pensa. Mitos do senso comum na era da austeridade* (pp. 213-222). Lisboa: Tinta da China
- Donnelly, J. (1989). *Human rights in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press
- Dunne, T., & Wheeler, N. (1999). Introduction: Human rights and the fifty years' crisis. In T. Dunne & N. Wheeler (Eds.), *Human Rights in global politics* (pp. 1-28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Estêvão, C. V. (2001). *Justiça e educação*. S. Paulo: Cortez Editora.
- Estêvão, C. V. (2007). Direitos humanos, justiça e educação. *Educação, Sociedade & Culturas*, 25, 43-81.
- Estêvão, C. V. (2009). Educação, globalizações e cosmopolitismos: Novos direitos, novas desigualdades. *Revista Portuguesa de Educação*, 22(2), 35-52.
- Estêvão, C. V. (2012). *Direitos humanos, justiça e educação na era dos mercados*. Porto: Porto Editora.
- Fraser, N. (2000). Nuevas reflexiones sobre reconocimiento. *New Left Review*, 4, 55-68.
- Húsen, T. (s/d). *Meio social e insucesso escolar*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Santos, B. S. (1997). Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- Santos, B. S. (2003). Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, 3-76.
- Willis, P. (1991). *Aprendendo a ser trabalhador. Escola, resistência e reprodução social*. Porto Alegre: Artes Médicas.

**HUMAN RIGHTS: FROM THEORETICAL POSSIBILITY TO PRACTICAL
(IM)POSSIBILITY IN AN AGE OF INHERENT INEQUALITIES****Abstract**

This article questions the Universal Declaration of Human Rights, discussing why its universality is (im)possible and why it is important to reconfigure it to achieve universal recognition of a set of Human Rights so as to enable them to be implemented effectively. In this regard, the article proposes the creation of a *minimum global common culture* as a starting point to achieve a *maximum global common culture* which can enable the humanisation of societies. It will also discuss concepts considered to be fundamental and their implementation in the modern world, where social inequalities tend to become ingrained due to the social anaesthesia of the most vulnerable groups of society owing to the assumption of a fatalism rooted in 'producers of consent'. These issues are the leitmotif and serve as a common thread for the articles which follow, together constituting the thematic nucleus of this issue of *Revista Portuguesa de Educação*.

Keywords

Human Rights; Inequality; Equality; Humanity

**DROITS DE L'HOMME: DE LEUR POSSIBILITÉ THÉORIQUE À LEUR
(IM)POSSIBILITÉ PRATIQUE DANS UNE ÈRE OÙ LES INÉGALITÉS TENDENT À
DEVENIR NATURELLES****Résumé**

Le présent article procède à une brève problématisation de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, en discutant de la possibilité ou de l'impossibilité de son universalité et de l'importance de sa reconfiguration pour la reconnaissance universelle d'un ensemble de droits de l'homme qui permette son application effective. À ce niveau, il est proposé la construction

d'un *minimum culturel commun mondial* comme point de départ pour atteindre un *maximum culturel commun mondial* qui permette d'humaniser les sociétés. Sont également discutés les concepts considérés comme fondamentaux et leur opérationnalisation dans le monde actuel où les inégalités sociales tendent à devenir naturelles en raison de l'anesthésie sociale des plus vulnérables, due à l'acceptation d'un fatalisme ayant pour origine les 'producteurs de consentement'. Ces problématisations servent de fil conducteur aux articles qui sont présentés ultérieurement et qui constituent la thématique de ce numéro de *Revista Portuguesa de Educação*.

Mots-clé

Droits de l'homme; Inégalité; Égalité; Humanité

*Recebido em agosto, 2013
Aceite para publicação em outubro, 2013*

i Centro de Investigação em Educação, Instituto de Educação, Universidade do Minho

Toda a correspondência relativa a este artigo deve ser enviada para: Maria José Casa-Nova, Departamento de Ciências Sociais da Educação, Instituto de Educação, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga. E-mail: mjcasanova@ie.uminho.pt