

### 3

## Traçando Novas Perspectivas

contesto [...] esse discurso recorrente que nos diz que a vida está inteiramente submissa e saturada<sup>322</sup>. (Jacques Rancière)

É na tentativa de resgatar os direitos humanos de seu esvaziamento político e demonstrar que os mesmos não são unicamente uma forma de mascarar abusos de poder, mas representam um recurso simbólico fundamental para as lutas políticas contra a dominação, que Jacques Rancière tem desenvolvido uma análise interessante sobre os direitos humanos. Sua política do *dissenso* ilumina com uma nova tonalidade os contornos estreitos dos direitos humanos, numa dialética original que apesar de não contemplar respostas, abre um longo caminho para novas perspectivas e inovações. É com base em suas considerações sobre os direitos humanos, num diálogo crítico que estabelece com Marx e, principalmente, com Arendt, que esse último capítulo pretende aliviar a visão sufocante dos direitos humanos em termos de paradoxos e, sobretudo, dos seus postulados modernos. A proposta também é demonstrar que parte das razões pelas quais os direitos humanos oscilam entre um projeto de emancipação e um projeto estratégico para fortalecer o poder advém na forma com que a relação entre esses direitos e a política é compreendida. Para isso, retomar-se-á com mais cautela o conceito de política em Rancière, quais as implicações que essa compreensão tem para o sujeito dos direitos humanos e, como resultado dessas duas análises, identificar sua política sobre esses direitos.

### 3.1

#### A política do dissenso

Retomando o que foi iniciado no final do primeiro capítulo, tratar os direitos humanos desde um ponto de vista consensual, desprendido das práticas concretas que os atravessam e permeiam, esvazia o campo do político e impede que façam parte de um movimento crítico que possa ativar as reivindicações e,

---

<sup>322</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués: Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009, p. 657-658

assim, modificar a realidade. Neste sentido, Jacques Rancière propõe, a partir de sua reflexão sobre o dissenso, uma interessante proposta para pensar os direitos humanos que se afasta da concepção liberal e deliberativa, as quais predominam na teoria e prática dos direitos humanos.

Segundo o autor, a racionalidade política é habitualmente associada ao consenso e o consenso ao princípio mesmo da democracia<sup>323</sup>. A política se reduz aos mecanismos dos poderes estatais, que buscam sempre formar consensos atribuídos à sociedade, por meio de seus representantes organizados cada qual em seus postos estabelecidos de poder. É restringida aqueles espaços de diálogo onde os indivíduos podem chegar a acordos. Em suas palavras:

Geralmente se denomina política o conjunto dos processos mediante os quais efetuam-se a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição<sup>324</sup>.

Nesse sentido, Rancière denuncia em sua obra *O descentendimento* que entender a política nestes termos é na verdade o esquecimento do modo de racionalidade próprio à política. Ao buscar respostas razoáveis sobre um determinado problema, a solução encontrada limita-se à única solução possível, autorizada pelas circunstâncias da situação, tais como conhece os especialistas e os Estados<sup>325</sup>. Ao restringir a política a lugares em que haja deliberação e acordo sobre o bem comum, o conformismo impera em detrimento das mudanças. Esses locais seriam as assembléias onde se legisla, aquelas esferas estatais onde as decisões são tomadas, as jurisdições supremas, como os organismos internacionais, que averiguam a conformidade das decisões com o que se acorda sobre o bem comum. No entanto,

A desgraça é que, nesses próprios lugares, se propaga a opinião desencantada de que há muito pouco a deliberar e de que as decisões se impõem por si mesmas, sendo o trabalho próprio da política apenas o de adaptação pontual às exigências do mercado mundial e de uma distribuição equitativa dos lucros e dos custos dessa adaptação<sup>326</sup>.

<sup>323</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: *A crise da razão*. Organizador: Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 367-382, p. 367

<sup>324</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 43 [tradução livre]

<sup>325</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 379

<sup>326</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 6

O que defendem ser o fim da política é, na verdade, a reabsorção indiscriminada do político pelo estatal. A questão central repousa no poder, nos princípios que o legitimam, nas formas que o distribuem e nos tipos que o especificam. Para Rancière, a racionalidade própria da política não pode ser pensada sobre esse modelo que repousa na ideia de que a política é uma associação de indivíduos que estão conectados entre si, seja por terem uma sociabilidade natural (tradição aristotélica), seja pela necessidade de superar os antagonismos naturais e encontrar formas de conviver harmoniosamente (tradição hobbesiana)<sup>327</sup>.

Rancière pretende justamente se afastar desses postulados e propõe outro nome para o conjunto de processos que é geralmente referido à política. Os processos através dos quais se opera o consentimento da coletividade, a estruturação dos poderes e gestão das populações, a distribuição de lugares, funções e os sistemas que as legitima, ele denomina de *polícia*, e não política<sup>328</sup>. O autor não identifica a polícia com o que se designa de aparelho de Estado que impõe a rigidez da ordem, mas amplia tal conceito:

Nem por isso o que chamo polícia é simplesmente um conjunto de formas de gestão e de comando. É, mais fundamentalmente, o recorte do mundo sensível que define, no mais das vezes implicitamente, as formas do espaço em que o comando se exerce. É a ordem do visível e do divisível que determina a distribuição das partes e dos papéis ao determinar primeiramente a visibilidade mesma das <<capacidades>> e das <<incapacidades>> associadas a tal lugar e a tal função<sup>329</sup>.

A polícia, nestes termos, é tudo aquilo que está na ordem do visível, ou seja, as divisões do modo de se fazer, ser e decidir, que faz com que os lugares e tarefas sejam devidamente planejados e estruturados. É o que faz perceber que uma determinada atividade é percebível e outra não o é, ou que uma determinada palavra seja identificada como pertencente ao discurso, enquanto outras representam apenas ruídos<sup>330</sup>. Esse termo, alerta Rancière, deve ser entendido de uma forma neutra, não pejorativa, afastando o sentido negativo que costuma carregar. Não necessariamente essa ordem policial é repressora, embora possa vir a ser em certas ocasiões. Nesse sentido, não lhe deve ser atribuído um caráter

<sup>327</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 368

<sup>328</sup> Ibidem, p. 372

<sup>329</sup> Ibidem, p. 372

<sup>330</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 44-45

depreciativo, mas pode ser compreendida de forma positiva ao definir as distribuições de bens e direitos úteis à comunidade, se apresentando de várias maneiras de acordo com o contexto ao qual se insere<sup>331</sup>.

Mas, o que é afinal a política para Rancière? É, em primeiro lugar, o conflito capaz de romper com tudo que está na ordem do visível, com o que existe no cenário comum, com aquilo que é. É o que suspende a harmonia daquela lógica responsável por distribuir os corpos no espaço de sua visibilidade ou invisibilidade, justamente para que seja considerado aquilo que está ausente nela: a parte dos que não têm parte<sup>332</sup>. É mais precisamente o conjunto de atividades que perturba as divisões sensíveis da ordem policial.

Com efeito, para Rancière, a política é uma questão estética, pois está sempre relacionada com aquilo que se vê e o que se pode constatar sobre o que é visto, com quem ocupa as situações de fala e tem competência para isso, com as formas de distribuições dos corpos no tempo e no espaço, promovendo variados recortes no mundo sensível. Existe, portanto, na base da política uma estética a qual Rancière denomina de “partilha do sensível”. É o que dá forma à comunidade. Suas palavras são bastante esclarecedoras:

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha<sup>333</sup>.

Isso significa que existem vários recortes que marcam a existência de mundos diversos convivendo em um só mundo e que delineiam como os indivíduos tomam parte nesta divisão. Ocorre que a contagem daqueles que tomam parte da comunidade nunca estabelece um sistema harmônico em que as partes que integram o todo desse cálculo encontram-se equilibradas umas com as outras. Para compreender melhor o conceito de política em Rancière é necessário, como ele mesmo faz, recorrer aos clássicos que nos ensinaram que a política se ocupa, sobretudo, de tratar da contagem das “partes” que formam a comunidade.

<sup>331</sup> “Há a polícia menos boa e a melhor – não sendo a melhor, aliás, a que segue a ordem supostamente natural das sociedades ou a ciência dos legisladores, mas a que os arrombamentos da lógica igualitária vieram na maioria das vezes afastar sua lógica ‘natural’.” (RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 46)

<sup>332</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 41-45

<sup>333</sup> RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Editora 34: São Paulo, 2005, p. 15

Esta contagem é sempre falsa e errônea. O autor explica que a política aparece, nos clássicos, justamente como forma de repartir as parcelas do comum, de modo a harmonizar as partes da comunidade e os títulos que as confere legitimidade para integrá-las. O valor que cada parte traz à comunidade é proporcional ao direito de deter uma parte do poder comum<sup>334</sup>.

Segundo Aristóteles, dentre os três títulos da comunidade, a riqueza é para os poucos (oligarcas), a virtude para os melhores e mais sábios (aristocratas) e, por fim, a liberdade pertence ao povo (*demos*). A combinação desses títulos proporcionaria, artificialmente, um equilíbrio harmônico social, o bem comum. Tal harmonia é artificial porque um desequilíbrio oculto é responsável por perturbar essa estrutura. Como isso se explica? A liberdade, que é atribuída a *demos*, também é um título compartilhado entre as demais partes da comunidade, a gente do povo é livre *como* os outros<sup>335</sup>. Como não tem qualquer título que lhe é próprio, como a riqueza e a virtude, o povo só pode ser considerado como o resto daquele cálculo no qual a oligarquia e a aristocracia já estão incluídas. Por não ter parcela própria alguma e só possuir liberdade, apropria-se dessa característica como se sua fosse. Como essa característica é comum, o povo, – que não tem parcela em nada –, acaba por identificar-se com o todo da comunidade. Isso resulta no desequilíbrio desse cálculo que tenta ocultar o fato de o povo não fazer parte das discussões das coisas comuns. Na verdade, ele participa da contagem, mas como a parcela dos sem-parcela, demonstrando o erro do cálculo do todo que se pretende equilibrado.

É nesse sentido que Rancière afirma que o que o povo traz à comunidade não é a liberdade, a qual todos possuem, mas o litígio: “o título que ele traz é uma propriedade litigiosa, já que não lhe pertence propriamente”<sup>336</sup>. É através desse litígio que o povo, como parcela dos sem parcela, como não contado na divisão do comum, busca se identificar com o todo da comunidade, exigindo os títulos que não possuem, para tomar parte das coisas comuns. É justamente por essa tentativa de se livrar da dominação daqueles que lhes negam a possibilidade de fazer parte, defende Rancière, que a comunidade existe enquanto comunidade política<sup>337</sup>. Mediante a existência da parcela dos sem-parcela, que perturba a estrutura

<sup>334</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 18-19

<sup>335</sup> Ibidem, p. 20

<sup>336</sup> Ibidem, p. 22

<sup>337</sup> Ibidem, p. 23

estabelecida, é que a política se funda na divisão do mundo comum, em recortes sensíveis, entre aqueles que detêm títulos e querem assegurar o equilíbrio fantasioso, em contraposição àqueles que querem romper com as distribuições de lugares, ocupações e funções estabelecidas.

A política, nesse sentido, não significa a forma como as pessoas e grupos unem seus anseios e sensibilidades, mas é “um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível”<sup>338</sup>. A atividade política surge sempre como modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem. Ela desloca os lugares e corpos estabelecidos, muda seu destino, faz ver o que não era visto, faz escutar a quem não era escutado<sup>339</sup>. Conforme expõe Rancière:

a política não advém naturalmente nas sociedades humanas. Advém como um desvio extraordinário, um acaso ou uma violência em relação ao curso ordinário das coisas, ao jogo normal da dominação. [...] A política advém nas sociedades como uma ruptura no processo de passagem de uma lógica da dominação a outra, do poder da diferença no nascimento ao poder indiferente da riqueza<sup>340</sup>.

É por essa lógica do litígio que objetiva romper com toda forma de comando, com toda a distribuição natural das partes de acordo com suas qualidades, que a democracia – o governo do *demos*, do povo – apareceu inicialmente, lembra Rancière, para designar algo impensável pelos democratas, como referência ao poder do povo, dos pobres (em Antenas, *demos* é por eles constituído). Pobre no sentido de quem não tem qualquer título para governar, mas que na democracia governa. É uma ruptura inédita com toda lógica de dominação legítima. Daí que a política não tem nada que lhe é próprio, ela se apoia na ausência de todo fundamento da dominação. O poder não pertence a qualquer título, não pertence a ninguém, só a contingência define a autoridade política<sup>341</sup>.

O único princípio que permeia a política é a igualdade que só tem efeito por um desvio específico: o dissenso<sup>342</sup>. Ou seja, através do enfrentamento, aqueles que não são contados desafiam a todo tempo a ordem policial. A ação política permite pôr em prática no mundo social ou realizar de alguma maneira a

<sup>338</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 368

<sup>339</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 45

<sup>340</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 371

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 370

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 370

igualdade mediante a transformação das regras, dos usos e das estruturas do mundo sensível. A igualdade, desta forma, não deve ser entendida como um objetivo a ser alcançado pela política, mas como o princípio mesmo desta. A lógica igualitária que ampara a política nunca é pré-constituída. O que a política faz é “inscrever, sob a forma de litígio, a averiguação da igualdade na ordem policial”<sup>343</sup>.

A política atua sobre a polícia, é o encontro, segundo Rancière, dos heterogêneos. Ou seja, são dois mundos distintos: aquele constituído por uma ordem estabelecida e outro que impulsionado pelo postulado da igualdade perturba este primeiro. A política não dispensa a ordem policial, embora não se identifique com ela. Há política, afirma, quando existe a possibilidade de encontro entre estes dois processos distintos representados pelo processo policial e pelo processo da igualdade<sup>344</sup>. E o conflito entre esses dois mundos promove uma reconfiguração do sensível na ordem policial, produz inscrições da igualdade e modifica as inscrições existentes. Pode-se dizer que a gradação de qualidade de uma ordem policial é medida através da capacidade que a lógica igualitária teve em romper a ordem de dominação que é vivida como natural, por meio de sucessivos enfrentamentos que atualizam o princípio da igualdade<sup>345</sup>. Essa igualdade que é constantemente contrariada pela ordem policial, atribui a cada um uma função diferenciada segundo a ordem hierárquica<sup>346</sup>. Trata-se, então, de denunciar essa divisão desigualitária, tentando a todo tempo a ordem do sensível.

Com essas considerações, é fácil perceber que o que anima a política é justamente o dissenso, que perturba o sensível, modifica o que é visível, divisível, contável<sup>347</sup>. A subjetivação política<sup>348</sup> tem a capacidade de produzir cenários polêmicos, ao escancarar as contradições das lógicas instauradas. Por isso, Rancière defende que a política é um conflito anterior contraposto àquele modelo

<sup>343</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 47

<sup>344</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 46

<sup>345</sup> Importante notar que os conflitos não desconsideram as instituições. Ao estabelecer dois mundos distintos, o da ordem estabelecida e outro que a perturba, Rancière não é indiferente à elas, ao contrário, as manifestações democráticas encontra nelas suas condições de exercício e em troca as modificam, mas elas não se identificam. (RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 128)

<sup>346</sup> NORDMAN, Charlotte. Bourdieu/Rancière: *La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p. 148

<sup>347</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 372

<sup>348</sup> De acordo com Rancière, “por subjetivação vamos entender a produção por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência” (RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 52).

que vê no debate de regras pré-estabelecidas a possibilidade de se atingir um consenso universal. Em suas palavras:

A política é primeiramente o conflito da existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualidade daqueles que estão ali presentes. É preciso estabelecer antes de mais nada que a cena existe para o uso de um interlocutor que não a vê e que não tem razões para vê-la *já que* não existe. [...] Não há política porque os homens, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum. Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não se estão, o mundo em que há algo 'entre' eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada<sup>349</sup>.

A prática do dissenso faz com que existam dois mundos em um só: daqueles que falam e daqueles que não falam, das vozes consideradas como objeto visível e daquelas que não o é. Rancière identifica que o maior problema que enfrenta a política democrática é justamente essa divisão social das funções que confere a alguns o direito exclusivo de pensar e falar, e exclui outros da comunidade dos seres pensantes<sup>350</sup>. A racionalidade da ação política está na construção desses recortes que se confrontam e dividem o mundo sensível. Assim, o dissenso não significa que esses lados opostos possuem expressões ou vocábulos diferentes, mas a diferença está na forma como cada um compreende o que foi anunciado. Quando os imigrantes, por exemplo, reivindicam pertencimento, falam num mundo que não existe, falam de coisas que não existem, mesmo sem possuírem títulos para isso.

Isso quer dizer que o dissenso instaura a cena política ao revelar a pressuposição da igualdade, onde a desigualdade é estabelecida como natural. Daí que a inscrição da igualdade nas Declarações e Tratados sobre os direitos humanos não são enunciados que têm poder em si mesmos, mas só têm poder quando os indivíduos os põem em ação, demonstrando-os na prática. Assim o universal, defende Rancière, está nessa potência de construir casos em que ele seja singularizado, posto à prova de sua contradição, e nunca representa a submissão do particular aos postulados estabelecidos<sup>351</sup>. Não se trata de impor, mas de

<sup>349</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 41

<sup>350</sup> NORDMAN, Charlotte. Bourdieu/Rancière: *La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p. 143

<sup>351</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 377



provocar, perturbar a ordem constituída, subverter o desempenho de funções e papéis do mundo sensível. O motor da política é a distorção, o dissenso.

A persistência da desigualdade e opressão, do dano feito no mundo social à igualdade, não permite negar o poder de declarar a igualdade, que se manifesta cada vez que aos que lhe são negados sua participação no mundo sensível reivindicam seu pertencimento e transformam o mundo social ao exigirem o reconhecimento da igualdade<sup>352</sup>. Daí que os direitos humanos, desde que colocados em prática através da ação política, podem garantir mudanças efetivas. Contrariando Burke e Marx, Rancière não vê estes direitos como postulados vazios, mas como instrumentos de criar casos de litígios, ao demonstrar as diferenças do povo consigo mesmo e denunciar a ilegitimidade da exclusão. Se a política começa com a perturbação litigiosa dos não-contados, então são esses os sujeitos que animam os direitos humanos.

### 3.2

#### O sujeito dos direitos humanos

A questão fundamental com relação aos direitos humanos tem a ver, em Rancière, com quem são seus sujeitos e, claro, quais os usos que eles fazem desses direitos. De acordo com o filósofo, o que constitui o sujeito político, o mesmo dos direitos humanos<sup>353</sup>, é o próprio dissenso. Os sujeitos políticos são potências que enunciam o litígio que interrompe com bom funcionamento da ordem policial. Em referência à Marx, quem melhor formulou a natureza dissensual do sujeito político ao tratar do proletariado como exceção no sistema das classes sociais, o pensador francês vai além dessa interpretação e explica que uma classe em luta como sujeito político é sempre uma potência capaz de desfazer uma ordem. Nesse sentido, a ideia de classe, para o autor, é uma não-classe. O proletário, por exemplo, designa a classe dos não-contados que só existe a partir do momento que se manifesta para se fazer contar. Ou seja, sujeitos políticos nunca são estáveis, existem apenas em ato, “como capacidades pontuais e locais

<sup>352</sup> NORDMAN, Charlotte. Bourdieu/Rancière, p. 145

<sup>353</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, Duke University Press, Spring/Summer 2004, p. 304

de construir, em sua universalidade virtual, aqueles mundos polêmicos que desfazem a ordem policial”<sup>354</sup>.

É a partir dos conceitos desenvolvidos até aqui que Rancière compreende os direitos humanos e seus sujeitos da seguinte forma: “os direitos humanos são os direitos de quem não tem os direitos que tem e tem os direitos que lhes falta”<sup>355</sup>. Essa inovadora fórmula aparentemente confusa e paradoxal parte de uma leitura da Declaração dos Direitos Humanos que não separa, como o fez Arendt e Marx, os direitos do *homem* daqueles do *cidadão* e nem os identifica como fez Balibar e Claude Lefort ao criticar Marx. Ao invés disso, afirma que os direitos humanos têm dois significados distintos que só se tornam objeto de política quando confrontados um com outro. Por um lado, os direitos humanos são postulados escritos, ao inscreverem na comunidade que todos são livres e iguais. Por outro lado, também são os direitos dos que fazem alguma coisa com essa inscrição, quem decide não só usá-los, mas também construir os casos para que essa inscrição seja verificada<sup>356</sup>.

Nesse sentido, Rancière não acredita, desde uma perspectiva política, que as inscrições da igualdade nas declarações de direitos humanos sejam uma forma de acobertar a realidade, tal como sustentava Marx. Mas são antes de tudo:

um modo efetivo do aparecer do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum. O problema não é acusar a diferença entre essa igualdade existente e tudo o que a desmente. Não se trata de desmentir a aparência, mas, ao contrário, de confirmá-la. Lá onde está inscrito a parcela dos sem-parcela, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições, é criada uma esfera do aparecer da demos, existe um elemento do *kratos*, do poder do povo. O problema está em ampliar a esfera desse aparecer, em aumentar esse poder<sup>357</sup>.

Aumentar esse poder significa criar casos de litígio para revelar as distinções que se mantêm entre aqueles que são contados e aqueles que não são. A inscrição da igualdade no direito, desta forma, não representa uma mentira, nem uma fantasia – diagnosticada, no primeiro capítulo, como um dos primeiros paradoxos que marcam a história dos direitos humanos. É no confronto desses dois mundos, que os sujeitos dos direitos humanos atuam, tornando-os cifras

<sup>354</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 378

<sup>355</sup> Tradução de: *The Rights of Man are the rights of those who have not the rights of they have and have the rights that they have not*. RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, Duke University Press, Spring/Summer 2004, p. 302 [tradução livre]

<sup>356</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 303.

<sup>357</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacerdo*, p. 114

reais<sup>358</sup>. A partir disso, a diferença entre homem e cidadão, para Rancière, não representa nada em termos de definição de quem sejam os sujeitos dos direitos humanos. Isso também não significa dizer que esses termos podem ser aproximados. Tanto Balibar quanto Lefort criticaram Marx por depositar uma ênfase exagerada na separação entre homem e cidadão e entenderam que, na verdade, a Declaração identificou-os e aproximou, pela primeira vez, liberdade e igualdade, além de criar o direito universal à participação política<sup>359</sup>. Mas eles exageraram nesse efeito igualitário entre homem e cidadão, até porque ficou comprovado que aqueles que não têm qualquer cidadania têm seus direitos profundamente restritos.

Rancière, por outro lado, não nega essa exclusão. Muito pelo contrário, é nesse mundo cindido, entre aqueles que são escutados e os que não são, que os direitos humanos tem potencial. Isso porque, para o autor, tanto o homem quanto o cidadão são sujeitos políticos – é aqui que se inicia a discordância de Rancière com os postulados arendtianos. São nomes que podem ativar a disputa (litígio) sobre o que está incluído na contagem<sup>360</sup>. Consequentemente, a liberdade e igualdade proclamadas não são predicados pertencentes a sujeitos definidos, os predicados estão em aberto para o conflito exato que os envolve e para quem significa naquele caso concreto<sup>361</sup>. Mas antes de entender como ocorre essa implementação dos direitos e a eventual política dos direitos humanos, é necessário entender por que o autor se afasta da crítica de Arendt<sup>362</sup>.

Segundo o que se expôs sobre a reflexão dos direitos humanos em Arendt, os únicos direitos que comprovam ter validade no plano fático são aqueles atribuídos aos cidadãos dos estados nacionais, já que o princípio da soberania inscrito nas declarações dos direitos humanos os faz depender dos estados para

<sup>358</sup> Essa afirmação parece aproximar-se de Douzinas que afirma que os direitos humanos se desenvolvem no espaço entre o ideal (o que está estabelecido nas declarações) e o real (desigualdade, opressão e dominação). No entanto, é importante deixar claro que para Rancière os direitos inscritos nas declarações não são ideais abstratos, situados longe das situações concretas, mas fazem parte da configuração do sensível, é uma forma de visibilidade da igualdade, um modo de aparecer do povo.

<sup>359</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 183

<sup>360</sup> Não ter Estado não significa para Rancière ficar desprovido de política. Ao tratar sobre a democracia, deixa isso bem claro: tem democracia se existe uma esfera específica de aparência do povo. Tem democracia se tem atores específicos da política que não são nem agentes do dispositivo estatal, nem parte da sociedade. Tem democracia, por último, se existe um litígio que é dirigido por atores políticos coletivos não identitários. As formas da democracia são as formas da subjetivação não identitária. (RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 127)

<sup>361</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 303

<sup>362</sup> Embora esse debate possa receber contornos muito mais sofisticados, já que existem várias formas de entender a crítica de Arendt aos direitos humanos, me limitarei à compreensão que Rancière tem sobre a análise da autora, evidentemente, com as ressalvas pertinentes.

serem protegidos. Nesse sentido, confirma a previsão de Burke, ao denunciar a abstração dos direitos humanos, que nada serviram para aqueles que não tinham para onde ir. O simples fato de serem humanos, afirma, não lhes dava nenhuma garantia de proteção. Sem o direito de pertencer a algum lugar, esses indivíduos ficam desprovidos da possibilidade de ação e discurso.

Como relatado, a análise de Arendt sobre as perplexidades dos direitos humanos se baseia na pressuposição aristotélica de que apenas numa comunidade política os indivíduos podem se realizar como totalmente humanos distinguindo-se por meio da ação pública. Dessa constatação, a filósofa critica a moderna concepção dos direitos humanos segundo a qual a dignidade humana está inscrita na natureza, pressupondo existir independentemente da história. Ela rejeita qualquer noção da natureza humana que seja ahistórica. Ao serem privados de sua comunidade política, os sem Estado retornam a um estado de natureza caracterizado pela dominação e desigualdade. Isso porque só através da organização política a igualdade artificial é estabelecida através do reconhecimento mútuo da personalidade jurídica. Essa igualdade artificial, distinta daquela estabelecida nas declarações, é o que constitui a condição básica para a ação e para o discurso. Só através desses dois postulados que os seres humanos podem realizar sua humanidade.

Por isso, aqueles que não têm o espaço para realizá-las, os sem Estado, encontram-se numa “vida sem vida”<sup>363</sup>. Enquanto a política depende das instituições para serem preservadas, dependem também de um espaço de aparência (ou público) onde a ação política é realizada<sup>364</sup>. Para ela, só nos tornamos iguais apenas como membros da comunidade política. Daí que para resolver o problema dos sem Estado ela evoca o direito a ter direitos, de nunca ser excluído da comunidade política, geralmente compreendido como um direito moral pré-político. Em suma, por um lado, ela insiste que os indivíduos não existem independentemente da comunidade/instituição política, por outro lado, a legitimidade do direito recai sobre o potencial humano de discurso e ação

<sup>363</sup> De acordo com Arendt: “(...) a vida sem discurso e sem ação (...) está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.” (ARENDR, Hannah. *A condição Humana*, p. 189)

<sup>364</sup> Etienne Balibar conclui que a crítica aos direitos humanos em Arendt é paradoxal, porque combina um forte institucionalismo com a *práxis*. BALIBAR, Etienne *apud* SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights: Jacques Rancière’s critique of Hannah Arendt. In: *European Journal of Political Theory*, 10(1), 2001, p. 7

anteriores à instituição política. Dessa análise Monika Krause estabelece que os imigrantes ao mesmo tempo que são vítimas, não são desprovidos da ação, e podem exigir o direito a ter direitos. Essa perspectiva, no entanto, não foi esclarecida por Arendt<sup>365</sup>.

Rancière, por outro lado, não compra esse argumento. A forma como Arendt descreveu a situação dos sem Estado o impede de interpretar a questão tal como fez Krause. Para ele, a autora despolitiza os direitos humanos ao identificar o humano com simples fato do nascimento e o cidadão com a vida política. Quando os direitos humanos são reduzidos aos direitos dos cidadãos, são os direitos de quem já têm direitos e quando relacionados ao homem em si, independentemente da comunidade que pertencem, não significam nada.

A afirmação de Arendt de que o maior problema dos sem Estado é de “não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”<sup>366</sup> é, para Rancière, particularmente problemática. Primeiro, existiam, sim, pessoas que queriam oprimi-los e havia lei para isso. Segundo, qualquer um, até imigrantes clandestinos, pode evocar os direitos humanos, que estão ali disponíveis para ajudar a construir o dissenso contra a negação dos direitos que sofrem<sup>367</sup>. Critica ainda o argumento de Arendt quem afirma que não tem nada que possa garantir ao simplesmente humano a igualdade ou que possa reconhecê-lo como parte do todo; sem cidadania esse grupo de pessoas não tem nada o que reivindicar. Para Rancière, ela despolitiza os direitos humanos, por deduzir forma de vida própria à política do conceito de humano como animal político.

Contra Aristóteles (e contra a apropriação arendtiana dele)<sup>368</sup>, Rancière insiste que é um erro político grotesco deduzir o que significa levar uma vida totalmente humana através da compreensão do ser humano como animal naturalmente político. Para Aristóteles, a posse do *logos* – na palavra que *manifesta*, enquanto a voz apenas *indica* – é o que confere ao homem a natureza política. Os animais podem exprimir dor e prazer através do barulho, mas o homem é o único que possui, para além da voz, o sentimento do bem e do mal, do

<sup>365</sup> Essas reflexões resumidas sobre Arendt foram retirados do artigo: SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights, 2001

<sup>366</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 329

<sup>367</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 306

<sup>368</sup> Schaap advverte, que as reflexões de Arendt sobre política não segue a rigidez aristotélica do homem como animal político. (SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights, p. 11)

injusto e do justo. Qualquer um que possua a palavra, como membro da comunidade, é contado como ser político. Todos os cidadãos são contados como parcela que toma parte na construção do mundo comum seja para ser governado ou governante<sup>369</sup>. Contrariamente, para Rancière, a partilha do sensível, isto é, o modo de ser da comunidade, atribui sempre apenas uma parte a possibilidade de seu discurso ser ouvido como palavra, enquanto a parte que é excluída, só é ouvida como ruído. Em suas palavras:

Tudo parece bastante claro: quando se está diante de um animal que discursa, sabe-se que é um animal humano, portanto político. Mas, na prática, uma outra coisa é muito menos clara: como se reconhece exatamente como um discurso aquele ruído que o animal diante de nós faz com sua boca? Esse reconhecimento não é, justamente, natural. Ele próprio supõe uma subversão da ordem normal das coisas. Aquele que recusamos contar como pertencente à comunidade política, recusamos primeiramente ouvi-lo como ser falante. Ouvimos apenas ruído no que ele diz<sup>370</sup>.

O cidadão, por exemplo, possui a palavra, tem o seu discurso ouvido. Dessa forma, os corpos são distribuídos entre aqueles que são vistos e os que não são, entre aqueles em que a fala é reconhecida e aqueles que só se ouvem ruídos<sup>371</sup>. A política existe justamente por essa forma cindida<sup>372</sup> - na qual os que não são contados perturbam a ordem policial vigente - e não, como em Aristóteles, em que a política decorre da mera posse do *logos*, que concede ao homem natureza política. Há política, para Rancière, porque o *logos* nunca é apenas a palavra, mas sempre a contagem que é feita desta, contagem em que uma

<sup>369</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 35-36

<sup>370</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 373

<sup>371</sup> Em referência à interpretação de Pierre-Simon Ballanche sobre os plebeus romanos, Rancière explica essa divisão do mundo sensível no conflito entre plebeus e patrícios em Roma, através do qual se originou os tribunos da plebe. O patrício Menênio Agripa exigiu que os plebeus retomassem suas atividades naturais e estes responderam com a proposta de um tratado. Nessa pretensão igualitária da plebe como possuidora de *logos* para debater, os patrícios reagiram: “não há porque discutir com os plebeus, pela simples razão de que estes não falam. E não falam porque são seres sem nome, privados de *logos*, quer dizer de inscrição simbólica na *pólis*. Vivem uma vida puramente individual, que não transmite nada, a não ser a própria vida, reduzida a sua faculdade reprodutiva”. Foi um erro fatal, anuncia Rancière em referência à Ápio Claudio, imaginar que da boca dos plebeus saiam *palavras*. Entre a linguagem de quem é contado e os ruídos dos que não são, não há situação de intercâmbio lingüístico que possa se constituir. Isto caracteriza a ordem do sensível que organiza a dominação, esta dominação mesma. Diante disso, os plebeus fazem o que era impensável para os patrícios, instituem outra ordem, outra divisão do sensível. Executam uma série de atos verbais que imitam os patrícios, conduzindo-se como seres com nome, na modalidade transgressores, como sujeitos que falam, dotados de uma palavra que não necessariamente expressa o sofrimento e a dor, mas que manifesta a inteligência. Inscrevem seu nome num lugar simbólico dos seres falantes, em uma comunidade que até então não existia para a cidade romana. (RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 38-39)

<sup>372</sup> “Há política porque o *logos* nunca é apenas a palavra, porque ele é sempre indissolúvelmente a contagem que é feita dessa palavra: a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto outra é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta.” (RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 20)

emissão sonora é ouvida como palavra e outra apenas percebida como barulho.

Assim:

A simples oposição entre os animais lógicos e os animais fônicos não é, pois, de forma alguma, o dado sobre o qual se funda a política. Ela é, ao contrário, uma aposta do jogo do próprio litígio que institui a política. No âmago da política, há um duplo dano, um conflito fundamental e nunca considerado como tal em torno da relação entre a capacidade do ser falante sem propriedade e a capacidade política<sup>373</sup>.

Isso leva Rancière a discordar de Arendt para quem a vida, ao ser privada da ação e do discurso, torna os direitos humanos um postulado vazio e abstrato<sup>374</sup>. Essa interpretação ele chama de círculo vicioso. Para participar na política os sujeitos devem ser reconhecidos como animal político<sup>375</sup>. No entanto, para ser reconhecido como iguais na comunidade, onde a opinião e o discurso importem, os indivíduos devem participar politicamente. O ciclo é vicioso porque tende a naturalizar uma divisão social que estabelece quem é qualificado para a vida política e quem não é, quem tem tempo para se dedicar à política e quem não tem. Nesses termos, a concepção política em Arendt tende a afirmar as distinções entre social e político, público e privado, liberdade e necessidade que a ação política tipicamente contesta<sup>376</sup>. Ao observar a discussão de Arendt sobre os sem Estados, Rancière detecta uma cegueira profunda ao afastar a possibilidade desses indivíduos de reconhecerem seus próprios predicados políticos<sup>377</sup>. Ou seja, enquanto que para Rancière a força dos direitos humanos pode ser extraída desses sujeitos não identitários, não contados, não escutados, que ao colocarem o litígio em cena perturbam a ordem vigente e os tornam sujeitos políticos, para Arendt esses indivíduos “supérfluos” revelam a fraqueza e abstração dos direitos humanos<sup>378</sup>.

As reflexões de Arendt conduziram diretamente à noção de *homo sacer*, em Agamben. Agamben leva o argumento de Arendt às últimas consequências, ao

<sup>373</sup> RANCIÈRE, Jacques: *El desacuerdo*, p. 36-37

<sup>374</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 324; RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 299

<sup>375</sup> Andrew Shaap defende que a apropriação aristotélica de Arendt não é tão rígida como faz parecer Rancière

<sup>376</sup> SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights, p. 12-13

<sup>377</sup> Essa interpretação é diferente da realizada por Monica Krause, que a partir da ideia do o direito a ter direitos, verifica que Arendt não afastou a possibilidade de ação para todos aqueles que não possuem território.

<sup>378</sup> Mas se esses sujeitos sem estados foram privados da possibilidade de agirem politicamente como podem reivindicar o direito a ter direitos?

denunciar, para além da filósofa, a real função histórica dos direitos proclamados tradicionalmente como valores eternos metajurídicos, qual seja inscrever a vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação<sup>379</sup>. Ao identificar o poder soberano com a biopolítica, Agamben afirma que qualquer reivindicação aos direitos humanos é em vão, já que atrelados ao princípio da soberania, estes direitos são responsáveis por inscrever a cada vez a *vida nua* na ordem jurídico estatal, fortalecendo os mecanismos de operação do poder. Deste modo, a relação entre poder soberano e vida nua toma o lugar no qual o conflito político se desenvolve, asfixiando-o.

Rancière anuncia o perigo: ao considerar os direitos humanos inúteis por serem identificados com a vida nua, que não tem valor, por serem os direitos abstratos que de nada servem para os excluídos da comunidade política, todas aquelas ações que despolitizam a política são legitimadas. Explica-se: Rancière propõe uma inovadora inversão dialética ao afirmar que, quando esses direitos não são considerados úteis<sup>380</sup>, “se faz o mesmo que pessoas caridosas fazem com suas roupas velhas. Elas são dadas aos pobres. Aqueles direitos que parecem inúteis em seu lugar são mandados para o exterior, junto a remédios e roupas, a pessoas desprovidas de remédios, roupas e direitos”<sup>381</sup>. Mas eles não se tornam vazios porque nomes políticos nunca se tornam vazios. Em contraposição o vazio é preenchido por algo distinto:

Se aquele que sofre uma repressão desumana é incapaz de decretar os direitos humanos que são seu último recurso, então alguém tem que herdar seus direitos para decretá-los em outro lugar. Isto é o que chamo de “direito de interferência humanitária” – um direito que algumas nações adotam para suposto benefício de populações vitimizadas, e, muito frequentemente, contra a recomendação das próprias organizações humanitárias. O “direito à interferência humanitária” poderia ser descrito como uma espécie de “devolução ao remetente”: os direitos não usados, que foram enviados aos carentes em direitos, são devolvidos aos remetentes<sup>382</sup>.

Inesperadamente, aponta Zizek, o humanitarismo liberal vai ao encontro da posição de Agamben sobre a despolitização que identifica nessas ações: ao engendrar os direitos humanos nas amarras da biopolítica acaba caindo em uma “armadilha ontológica”, na qual campos de concentração aparecem como destino

<sup>379</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, p. 134

<sup>380</sup> Se Arendt propõe a noção do direito a ter direitos, significa que sua reflexão não estaria afastando a importância que os direitos humanos possam vir a ter.

<sup>381</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 307

<sup>382</sup> Ibidem, p. 308-309



ontológico. Qualquer tentativa política, com o instrumental disponível, já está enredada nas garras da biopolítica<sup>383</sup>. Nessa perspectiva, os direitos humanos nem podem ser revelados paradoxais, vez que contaminados pelo princípio da soberania e, dessa forma, do biopoder estão em crise permanente como mecanismos que permite o poder político apropriar-se inteiramente da vida<sup>384</sup>. Só mesmo um “novo direito” é capaz de superar essa emboscada<sup>385</sup>.

Rancière reprova essas tendências que procuram vincular os direitos humanos ao indivíduo exposto às catástrofes, desastres, ou seja, dando-lhe um caráter de animalidade. Para ele, isso reduz o campo do político ao não identificá-lo em suas potencialidades. Sua reflexão vai mais ao encontro de Hardt e Negri, para quem “a principal forma de poder que realmente confrontamos não é tão dramática ou demoníaca, mas, ao contrário, é terrestre e mundana. Temos que parar de confundir política com teologia”<sup>386</sup>. Embora a reflexão de Rancière possa estar de acordo com o postulado arendtiano de que os direitos humanos são uma invenção humana em processo de construção; e com a importância da ação que ela identifica para estes direitos, ela não explicou como. Com efeito, acaba se afastando consideravelmente de Rancière, ao entender a igualdade – em termos de igualdade de condições políticas - como condição de possibilidade para a política e, principalmente, ao tratar aqueles indivíduos sem Estado como unicamente

---

<sup>383</sup> ZIZEK, SLAVOJ. *Contra os direitos humanos*. New Left Review, n. 34, julho-agosto de 2005. Tradução de Sávio Cavalcante, p. 25

<sup>384</sup> GIACOIA, Oswaldo. *Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política*, Disponível na internet em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002) Acesso em 01.07.11

<sup>385</sup> Não se pode negligenciar a importância do pensamento de Agamben que lança um desafio fundamental: como pensar uma potência totalmente emancipada do princípio da soberania e, portanto, do Estado e do Direito. Para ele, a dissolução entre poder constituinte, livre do percalços do poder soberano, e poder constituído constitui uma das tarefas mais difíceis no plano da ontologia: “somente uma conjunção inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *pathe tou ontos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do *bado* soberano” (AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 51s)

<sup>386</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. 5

humanos, inferiores e desprovidos de proteção<sup>387</sup>. Ora, eles podem ascender ao litígio, defende Rancière<sup>388</sup>.

Por isso, Rancière afirma veementemente: para sair dessa armadilha ontológica, iniciada com Arendt e intensificada por Agamben, deve-se entender quem é o sujeito dos direitos humanos, que é o mesmo sujeito da política e, para isso, entender o que é política. Essa compreensão é fundamental para que os direitos humanos não se tornem o direito que os mais fortes se apropriam para salvar os mais fracos. Já se sabe que o filósofo francês trata a política como dissenso de modo que os não contados se fazem contar ao perturbar o que é visível. O sujeito dos direitos humanos não corresponde, necessariamente, a uma forma de vida, nua ou qualquer outra coisa. Mais que isso, o sujeito corresponde a possibilidade de invocar o litígio para forçar uma igualdade fundamental:

Isto é o que eu chamo de dissenso: colocar dos mundos em um e no mesmo mundo. O sujeito político, tal como eu entendo, é a capacidade de criar cenas de dissenso. Nesse sentido, o termo *homem* não é um termo vazio oposto aos direitos do cidadão. Tem um conteúdo positivo ao rejeitar qualquer diferença entre aquele que <<vive>> nessa ou naquela esfera da existência, entre aqueles que são e não são qualificados para a vida política. A diferença entre homem e cidadão não é um sinal de disjunção que revela o caráter vazio ou tautológico dos direitos. É abertura de um intervalo para a subjetivação política. Nomes políticos, são nomes litigiosos, nomes cuja extensão e compreensão são incertas e que abrem por esta razão um espaço para teste de verificação. Os sujeitos políticos constroem esses casos de verificação. Eles testam o poder dos nomes políticos, sua extensão e compreensão. Eles não apenas confrontam a inscrição dos direitos em situações de sua negação. Eles unem o mundo onde estes direitos são válidos e o mundo que não são. Eles unem a relação de inclusão e de exclusão<sup>389</sup>.

Magistralmente, afirma Rancière, o humano dos direitos humanos não existe, e não há qualquer necessidade para que isso ocorra. A força desses direitos repousa nesse movimento entre a primeira inscrição dos direitos e a fase litigiosa

<sup>387</sup> Segundo Anrew Shaap: “através da análise da arendt sobre os direitos humanos é difícil estabelecer como os sem estado poderiam reivindicar o direito a ter direitos. Para Arendt, a política só é Possível na esfera pública onde os indivíduos reconhecem uns aos outros como iguais e diferentes e isto é precisamente o que os sem estados foram privados” (SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights, p. 16)

<sup>388</sup> Ingram observa que, talvez, seja difícil reconhecer em Arendt essa dimensão conflitual descrita por Rancière. Por outro lado, como ela mesmo concebe os direitos como uma atividade ao afirmar que “não são um dado mas um construído, uma invenção humana em constante processo de construção e desconstrução” é ao menos possível, onde quer que for essa atividade, que uma política dos direitos humanos, a demonstração do direito a ter direitos possa ocorrer. (INGRAM, James D. *What is a rights to have rights?*, p. 412)

<sup>389</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 304

que a testa<sup>390</sup>. Para ilustrar isso, ele explica a campanha feminista para que as mulheres fossem amplamente contempladas do conceito de cidadania durante a Revolução Francesa:

Elas poderiam ilustrar que foram privadas dos direitos que tinham, graças a Declaração dos Direitos. E puderam demonstrar, através de sua ação pública, que elas tinham o direitos que a constituição negou a elas, que elas podiam decretar tais direitos<sup>391</sup>.

Assim, esclarece-se a afirmação inicial de Rancière. Os direitos humanos são os direitos dos que não têm os direitos que têm – foram privadas dos direitos que tinham -, e têm os direitos que lhes falta – puderam demonstrar, através da ação, que tinham esses direitos que lhes faltavam. E só a eles pertencem, ao nome que constrói litígios. Rancière toma esse sujeito como um modo de problematizar a diferença entre aqueles que são contados no mundo visível e aqueles que não são, estes últimos possuem sempre a capacidade de criar litígios para vir a ser contados. Daí que esses sujeitos se tornam políticos, sempre em ato, ao exigir, contestar, perturbar a ordem de dominação, nunca como indivíduos pré-estabelecidos. Nesta perspectiva, os direitos humanos são sempre um recurso disponível para aqueles a quem foram negados os direitos que têm. Para que isso ocorra, a base não é o consenso, mas o seu oposto: o dissenso.

### 3.3

#### A política dos Direitos Humanos

*O mundo não “é”, está “sendo”. Não há círculo de segurança que possa fechar a possibilidade da crítica e da praxis emancipadora.*  
(Paulo Freire)

Iniciou-se esse capítulo afirmando que um dos motivos que lançam os direitos humanos ao encontro do seu oposto e marca a sua história e prática com tantos paradoxos, é como se entende a relação entre política e direitos humanos. Compreendido a noção de política e seu sujeito, que também é o sujeito dos direitos humanos, em Rancière resta, por fim, reafirmar que suas reflexões políticas sobre os direitos humanos fornecem um instrumental poderoso para que

<sup>390</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 302 - 305

<sup>391</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the Subject of the Rights of Man?, p. 304

se garanta um destino crítico aos direitos humanos. Ou melhor, para que eles não despolitizem a política, tal como diagnosticou Douzinas.

O postulado básico de Rancière é de que os direitos humanos não implicam na ambiguidade radical entre aquilo que eles anunciam e a realidade de exploração, desigualdade e opressão que persiste. Isto contraria Marx e, em certa medida, Douzinas ao problematizar exageradamente esse paradoxo. Para Rancière, o que se considera a aparência da “igualdade e liberdade”, não é uma mera aparência, mas contém uma eficácia própria ao ser apreendida politicamente como forma de movimentar as relações socioeconômicas estabelecidas<sup>392</sup>. Neste sentido, a única aparência ou fantasia reside em compreender os direitos humanos como algo racionalmente organizado que pode garantir à comunidade uma atmosfera não conflitante<sup>393</sup>.

A compreensão predominante dos direitos humanos repousa no discurso que tenta ocultar a política, enterrar o confronto, e o litígio para estabelecer uma esfera em que o consenso predomina<sup>394</sup>. Os direitos humanos são o tempo todo conectados a práticas institucionais e ao aprimoramento de seus instrumentos como forma de garanti-los<sup>395</sup>. As consequências disso foram bem exploradas no primeiro capítulo: intervenções humanitárias desastrosas, manutenção de uma ordem excludente sobre a promessa de igualdade e liberdade advinda dos mecanismos altamente sofisticados que absorvem as demandas reivindicatórias, reaparecimento do conflito em forma de ódio e xenofobia e, sobretudo, o efeito devastador dos direitos humanos de despolitizar a política. É no alerta proferido por Douzinas de que os direitos humanos não pertencem aos governos, organismos internacionais e juristas especializados, que a compreensão dos direitos humanos a partir da política do dissenso se faz imperiosa.

<sup>392</sup> ZIZEK, SLAVOJ. *Contra os direitos humanos*. New Left Review, n. 34, julho-agosto de 2005. Tradução de Sávio Cavalcante, p. 28

<sup>393</sup> E, nestes termos, Douzinas concorda com Rancière (DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 319)

<sup>394</sup> É comum na literatura dos direitos humanos encontrar a seguinte afirmação: “o diálogo através dos sistemas de caso [nos organismos internacionais] permite **despolitizá-lo**” ou “o sistema interamericano dos direitos humanos tem como objetivo principal a criação de um **espaço seguro** onde a sociedade e o governo confrontem em um âmbito seguro um debate sobre direitos humanos” (DULITZKY, Ariel E. El Sistema Interamericano en Transición: La Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Justicia Transicional. En: *El impacto del Sistema Interamericano en la justicia transicional en Latinoamérica: los casos de Argentina, Guatemala, El Salvador y Perú*. Washington: Due Process of Law Foundation y Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2007, págs. 171-192)

<sup>395</sup> SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights, p. 402

A política dos direitos humanos descansa sob o manto de uma moralidade consensual e universal, configurando sempre uma relação externa entre estes direitos e os que sofrem pela falta deles. As práticas institucionais baseadas, sobretudo, no aparato que o direito internacional oferece – comitês, cortes, relatoria, comissões, etc. – são úteis, mas quando se consolidam como as principais formas de garanti-los, resultam em consequências desastrosas, seja quando utilizadas para legitimar o abuso do poder ou para não tumultuar a ordem natural das coisas, ao ponto de modificá-las. Segundo James Ingram, no domínio moral não é incomum privilegiar as intenções em detrimento das consequências. Ao implementar imperativos morais que dependem de um poder superior e de uma lógica que privilegia as boas intenções e claras distinções, o resultado é de uma força esmagadora combinada com uma convicção cega e uma perigosa e exagerada simplificação de situações complexas<sup>396</sup>. As intervenções em nome dos direitos humanos para salvar o mundo do *mal* comprovam esse diagnóstico. E, assim, o paradoxo encontra-se inerente nesta situação: alguns são oprimidos e o responsável pela opressão é o mesmo poder que intervém para ajudá-los.

Rancière concorda com aqueles que vêem as intervenções humanitárias como uma forma de simplificar o conflito em uma luta entre o bem e mal, ao removerem as distinções que definem o campo da justiça em geral, afastam os princípios de Direito Internacional e, desta maneira, paralisam qualquer manifestação de dissenso político<sup>397</sup>. O político é substituído pela boa governança e pela ação humanitária<sup>398</sup>. O filósofo constata que em tempos de guerra contra o terrorismo e, a partir dos acontecimentos recentes, contra os conflitos que perturbam a “estabilidade mundial”, assiste-se à transformação do cenário democrático em cenário humanitário. Os direitos humanos são confiados à polícia da comunidade internacional. E o nome daqueles que as intervenções humanitárias se justificam já não é o nome disponível para a subjetivação política, para a construção do litígio, mas é o nome da vítima absoluta que suspende essa subjetivação<sup>399</sup>.

<sup>396</sup> INGRAM, James D. *What is a rights to have rights?*, p. 404

<sup>397</sup> Nesses termos, não é tão absurdo prever que a intervenção na Líbia, por exemplo, tem como intuito acabar com a revolução e não salvar o país. (nesse sentido, ver: <http://greekleftreview.wordpress.com/2011/03/18/the-west-is-intervening-to-stop-the-revolution-not-to-save-it/> Acesso em 10 abril 2011)

<sup>398</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Who is the subject of the Rights of Man?*, p. 309

<sup>399</sup> RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*, p. 158

Esse processo de despolitização é o que Rancière denomina de consenso<sup>400</sup>. A vítima absoluta dos direitos humanos está exposta a uma tragédia anunciada, à mercê da possibilidade do massacre. Esse pensamento vem duplicar o realismo consensual, e o litígio é impensável por dois motivos: sua violência atrapalha qualquer forma de acordo razoável entre as partes e ofende à vítima que está prestes a sofrer um dano absoluto<sup>401</sup>. O princípio interno do consenso que rege toda a estrutura da comunidade internacional e, assim, o modo como os direitos humanos são estabelecidos, resulta no princípio externo da intervenção humanitária. Apesar de muitos internacionalistas se oporem a elas, fazem eles mesmo parte do aparato que as sustentam: o consenso.

De acordo com Rancière, consenso significa muito mais do que uma opinião razoável e a forma de distribuir os interesses de cada parte da melhor forma possível. Ele objetiva todos os dados presentes e os papéis a se distribuir. Significa livrar-se da política ao identificar o povo político com cifras reais, grupos sociais, identidades e daí em diante. Dessa forma, o conflito é considerado como um problema que só pode ser resolvido por especialistas e métodos pré-estabelecidos de negociação. Corresponde à tentativa de fechar os espaços do dissenso, remendar os vácuos entre realidade e aparência, fato e norma<sup>402</sup>. Ao reduzirem a população a grupo de interesse determinados, o consenso “suprime todo o cômputo dos não-contados, toda a parte dos sem-parte”<sup>403</sup>. Ou seja, suprime o próprio potencial dos direitos humanos que dependem dos não-contados para modificar a realidade. Afinal, não basta inscrever a igualdade na lei para realizá-la, é necessário que essa inscrição transforme a ordem social<sup>404</sup>.

É sob o espírito do consenso que mais e mais Tratados sobre os direitos humanos vão sendo elaborados. Como forma de tornar esses direitos reais, os tratados tentam abranger todas as identidades específicas e garantir que sejam reconhecidas em seus devidos lugares na sociedade, de modo a amortecer os conflitos em “sociedades tão plurais”. Esses tratados são elaborados nos confins dos grandes organismos internacionais e, embora, alguns sejam a resposta de reivindicações desde baixo, são aplicados, indiscriminadamente, desde cima para

<sup>400</sup> No primeiro capítulo, a política como consenso foi problematizada. Esse conceito é agora retomado para esclarecer a política dos direitos humanos como dissenso.

<sup>401</sup> RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*, p. 158

<sup>402</sup> RANCIÈRE, Jacques. Who is the subject of the Rights of Man?, p. 306

<sup>403</sup> RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso, p. 379

<sup>404</sup> NORDMAN, Charlotte. Bourdieu/Rancière, p. 145

outros casos, ignorando especificidades fundamentais. Por exemplo, os direitos indígenas são devidamente reconhecidos, mas quando a reivindicação específica é delegada para os organismos internacionais, a demanda nunca é abarcada em sua totalidade. Sob o manto do acordo, da decisão não conflitual, a exclusão se naturaliza.

Além disso, os próprios organismos que os aplicam não dependem de qualquer consulta popular, de modo que as interpretações são sempre aquelas de quem está sob o domínio desses organismos. Não é demais insistir que isso é útil principalmente para os indivíduos que sofrem violações e querem ser reparados. Mas quando os direitos humanos são reduzidos a isso, daí é problemático. E entendê-los sob a perspectiva do consenso acaba por congelar as capacidades reais de mudança, tornando esses instrumentos mais parte do problema do que possibilidade de solucioná-lo. O consenso, neste sentido, se depara com um paradoxo que, pode-se dizer, é o mesmo paradoxo dos direitos humanos:

os atores sociais chamados a assumir suas responsabilidades para o tratamento concertado dos problemas são sobretudo convidados a verificar que a solução ‘mais razoável’ é na verdade a única solução possível, a única autorizada pelos dados da situação tais como os conhecem os Estados e seus especialistas. O consenso então não é nada mais que a supressão da política. Os Estados consensuais apresentam à sua maneira essa supressão. Apresentam-na como um desapossamento do poder da autoridade estatal em proveito da iniciativa dos atores sociais. Apresentam-se eles próprios como Estados <<modestos>>, que renunciam a suas prerrogativas para deixar que se opere no núcleo da sociedade a adaptação ótima dos interesses e dos direitos<sup>405</sup>.

Se os direitos humanos não fossem regidos pelo princípio do consenso, certamente, boa parte dos paradoxos denunciados por Douzinas não atrapalhariam tanto a sua trajetória como movimento crítico. O consenso possibilita que os direitos humanos recebam sempre o brilho das características liberais, quando as Corte Internacionais, por exemplo, ignoram as milhares de demandas sobre direitos econômicos, sociais e culturais. Se as cortes se permitissem atravessar pelo conflito, não haveria por que ignorá-las. O consenso forja os interesses dos mais fortes. Se fosse pelo conflito, as decisões impostas aos mais fracos, talvez, não seriam legitimadas pelas instituições. O consenso simplifica as complexas subjetividades políticas, reduz as demandas à ordem policial: “por um lado o

---

<sup>405</sup> RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso, p. 379

mundo do bem; por outro, o do consenso que suprime o litígio na feliz harmonização entre o direito e o fato, entre a maneira de ser e o valor”<sup>406</sup>.

Nesses termos, Rancière se afasta daquelas abordagens políticas sobre os direitos humanos que deslocam o problema de sua não realização para o campo das instituições e mecanismos responsáveis por garanti-los. Essa perspectiva kantiana, amplamente difundida, não trata a política como uso do poder para alcançar certos fins - diferente daqueles que defendem as intervenções humanitárias -, mas dominar o poder remodelando o sistema onde as ações se dão. Sob essa reflexão, autores como Habermas e Benhabib concordam que a melhor possibilidade para os direitos humanos encontra-se nos regimes internacionais e regionais de proteção, os quais podem limitar a soberania dos estados<sup>407</sup>. Fórmula que esbarra, como demonstrou Douzinas, na vontade estatal, o que torna os direitos exclusivamente dependentes para sua real implementação, conduzindo os direitos humanos para o terreno dos especialistas. Esse problema não é ignorado pelos respectivos autores que encontram a resposta na necessidade de “constante atualização do sistema dos direitos” através de uma dialética entre *de jure* e *de facto* trazida pela reivindicação de diferentes grupos<sup>408</sup>. Esse processo caracteriza-se pela interação de atos em que os indivíduos democráticos guiados por determinadas normas e princípios apropria-se e reinterpreta as normas, revelando-se não só como sujeito delas, mas como também autores<sup>409</sup>.

O que o consenso faz desaparecer, afirma Rancière, é a cena política do dissenso. Em termos mais precisos, o consenso reduz a democracia que para ele é compreendida como uma comunidade polêmica que põe em jogo a oposição mesma das lógicas, a lógica policial da distribuição dos lugares e a lógica política do trato igualitário<sup>410</sup>. Por isso que Rancière é contra qualquer projeto de governo mundial:

Apresentam-se a nós como submissos a uma necessidade que doravante se situa acima dos Estados, representantes locais de um governo mundial que definem as

<sup>406</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Momento políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010, p. 98

<sup>407</sup> INGRAM, James D. *What is a rights to have rights?*, p. 406

<sup>408</sup> Essa forma de dialogismo se difere de Rancière que estabelece que sempre um dos elementos em cena do litígio não está constituído. No modelo da razão comunicativa, ao supor uma certa lógica da situação de fala, em que as normas que guiam os interlocutores são explicitadas, se reverá a contradição performativa: “se um dos parceiros se recusa a ouvir o que o outro diz ou a justificar o que ele próprio diz, entra em contradição com o que sua posição mesma de discutidor requer, ele próprio não se reconhece como locutor racional”. (RANCIÈRE, Jacques. *O Dissenso*, p. 377)

<sup>409</sup> INGRAM, James D. *What is a rights to have rights?*, p. 407

<sup>410</sup> RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*, p. 127



regras do jogo que se impõe a cada um. Esse governo mundial imaginário é, em última análise, o governo mundial da riqueza, governo inencontrável que determina as margens ínfimas de redistribuição local **cuja gestão ótima requer o consenso**. O que uns chamam de Estado, outros, fim da política é então a reabsorção total do político pelo estatal<sup>411</sup>. [grifo nosso]

O pensamento consensual legitimado pelo discurso dos direitos humanos que prometem a paz mundial suprime “a política, seu povo e seus litígios arcaicos”<sup>412</sup>. Mas o povo e seu litígio não desaparecem, mas reaparecem sob a forma de ódio racista e xenófobo. Onde o litígio é suprimido, há a obsessão pelo princípio identitário, o consenso quer identificar todos os grupamentos, torná-los claramente constituídos em sua identidade. Esse conflito radical recebe uma resposta bem direta do pensamento consensual: o mundo está dividido entre o Bem o Mal. E, assim, as intervenções viram “moda” e o discurso da segurança como forma de proteger os direitos humanos, rotina.

A noção de um consenso universal para os direitos humanos resulta no distanciamento dos sujeitos políticos com estes direitos. E, assim, tornam-se os direitos dos *outros* que os defendem em seu nome. Sob essa perspectiva, os direitos humanos contribuem pouco em termos de mudança. Repara um indivíduo ali, outro aqui, mas o campo do político é reduzido. Seu perigo reside no estímulo crescente de deixar mais para as Cortes, para a ONU, organizações humanitárias a criação e proteção dos direitos humanos, do que para seus próprios sujeitos<sup>413</sup> - volta-se à insistência de Douzinas de que os direitos humanos não pertencem a tais instituições. Dessa forma, os direitos humanos são evocados sempre negativamente, para evitar algo, impedir que ocorra novamente, etc. A dialética do consenso torna os direitos humanos pouco úteis. Nas palavras de Zizek:

Não é suficiente apenas firmar uma articulação autêntica de uma experiência do mundo e da vida que depois é reapropriada por aqueles que estão no poder para servir aos seus interesses particulares ou para fazer de seus súditos dóceis peças na engrenagem social. Muito mais interessante é o processo oposto, no qual algo, que era originalmente um edifício ideológico imposto por colonizadores, é tomado subitamente em seu conjunto pelos súditos como uma maneira de articular suas queixas “autênticas”<sup>414</sup>.

<sup>411</sup> RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso, p. 380

<sup>412</sup> Ibidem, p. 380

<sup>413</sup> SCHAAP, Andrew. Enacting the right to have rights, p. 414

<sup>414</sup> ZIZEK, SLAVOJ. *Contra os direitos humanos*. New Left Review, n. 34, julho-agosto de 2005. Tradução de Sávio Cavalcante, p. 28

O dissenso, ao contrário, arromba a ordem constituída, pois trata de sujeitos que querem subverter a distribuição estabelecida. Nesta dialética, os direitos humanos podem servir para os fins que inicialmente, seguindo Douzinas, se propõem como forma de resistência à opressão e dominação. Interessante a observação da Vera da Silva Telles sobre os direitos sociais:

Se é certo que a reivindicação por direitos faz referência aos princípios universais da igualdade e da justiça, esses princípios não existem como referências de consenso e convergência de opiniões. Ao contrário disso é o que define o terreno do conflito no qual as disputas e antagonismos, divergências e dissensos, ganham visibilidade e inteligibilidade na cena pública<sup>415</sup>.

Os direitos humanos têm todo o poder para desestabilizar a ordem que constitui a desigualdade. O confronto entre a inscrição da igualdade nas declarações sobre direitos humanos e sua manifestação na construção de casos litigiosos subverte as distribuições de quem é qualificado para o discurso e de quem não o é<sup>416</sup>. O mundo cindido põe em cena o litígio, o potencial mesmo dos direitos humanos. O discurso que anima o humanitarismo ou outras políticas levadas em nome dos direitos humanos, ao contrário, reduz o sujeito à vítima, à figura patética do sofrimento puro, legitimando a comunidade internacional a administrar os direitos humanos<sup>417</sup>. Ao temer o dissenso, as intenções que movem essas ações se tornam no seu exato oposto, ao legitimarem a estabilidade do sistema de exclusão. De acordo, com Telles:

O que instaura a polêmica e o dissenso sobre as regras da vida em sociedade não é portanto o reconhecimento da espoliação dos trabalhadores, a miséria dos sem-terra, o desamparo das populações nos bairros pobres das grandes cidades, ou ainda as humilhações dos negros vítimas de discriminações seculares, a inferiorização das mulheres, o genocídio dos índios e também a violência sobre aqueles que trazem as marcas da inferioridade na sua condição de classe, de cor ou idade. Em todas essas negatividades o discurso humanitário pode seguir tranqüilo, é seu terreno por excelência, aqui as identidades de cada uma na geometria simbólica dos lugares são apenas confirmadas. O que provoca escândalo e desestabiliza consensos estabelecidos é quando esses personagens comparecem na cena política como sujeitos portadores de uma palavra que exige o seu reconhecimento sujeitos falantes [...] que se pronunciam sobre questões que lhes dizem respeito, que exigem a partilha na deliberação de políticas que afetam

<sup>415</sup> TELLES, Vera da Silva. Direitos sociais: afinal do que se trata? Disponível em [http://www2.ibam.org.br/municipiodh/biblioteca%2F Artigos/Direitos\\_sociais.pdf](http://www2.ibam.org.br/municipiodh/biblioteca%2F Artigos/Direitos_sociais.pdf) Acesso em 28 jun 2011

<sup>416</sup> Qualificado, no termos de Rancière, representa a parte dos não contados.

<sup>417</sup> RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*, p. 156-157

suas vidas e que trazem para a cena pública o que antes estava silenciado, ou então fixado na ordem do não- pertinente para a deliberação política<sup>418</sup>.

Isso não quer dizer, explica Rancière, que o universal e a razão se encontram ausentes. Não se trata de algo desordenado, a guerra de todos contra todos, mas de “situações de conflito ordenadas” em que há situações de discussão e argumentação. A característica essencial do dissenso político é que sempre um dos elementos da cena não está constituído. Além disso, o universal não é simplesmente a regra pela qual o particular deve se submeter, é, sobretudo, a “potência de construir casos em que ele seja singularizado, posto à prova de sua contradição”<sup>419</sup>. Por isso que ao se tornarem apenas os direitos do indivíduo exposto ao sofrimento, dos incapazes de fazer valer o direito, os direitos humanos são responsáveis por enfraquecer essa potência, despolitizar a política. É a lamentação daqueles que dependem das ajudas humanitárias, ou melhor, de um mundo que os faz depender.

Também não se pode dizer que Rancière é averso às instituições. O filósofo se insurge contra a tendência de se manter a ordem das coisas, de evitar que ela seja interrompida e perturbada. Para ele o problema reside no mau uso que se faz das instituições e não nelas em si. Até porque admite que pode existir boas ordens policiais e os litígios não rejeitam as instituições, mas atuam sobre elas. Não se trata, portanto, de ignorar todo o aparato construído para proteger os direitos humanos, mas afastar a compreensão que limita a política dos direitos humanos como *modus* de estabelecer consensos sobre o que é universalmente válido. Perceber que é justamente os sujeitos não contados que colocam em suspeita os princípios universais da cidadania, em suspeita todas as formas de dominação, através da construção do dissenso<sup>420</sup>. Sem essa perturbação nenhuma mudança é plausível. E só assim os direitos humanos podem servir para os fins que foram criados.

Apesar de considerar que a política do dissenso deve ser levada a sério, Douzinas a considera problemática quando aplicada aos direitos humanos. Na leitura do jurista grego, Rancière reafirma os direitos de cidadania ao encontrar o potencial dos direitos humanos nesse mundo cindido entre aqueles que não os têm

---

<sup>418</sup> TELLES, Vera da Silva. Direitos sociais

<sup>419</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 377

<sup>420</sup> TELLES, Vera da Silva. Direitos sociais

e aqueles que os têm. Seu argumento se aproxima daqueles que vêem os excluídos totalmente abandonados à sua simples e nua vida, sem possibilidade de lutar pelos seus direitos. Em suas palavras: “imigrantes econômicos, refugiados, prisioneiros de guerra, vítimas de tortura (...) atestam sua **total e irreversível** exclusão. (...) Eles não são parte alguma”<sup>421</sup>. Douzinas parece se confundir com os próprios paradoxos que anuncia. Se a todo o momento defende que a força dos direitos humanos vem daqueles que sofrem violações, como pode afastar dos não-contados, a possibilidade de serem a mola propulsora das mudanças? Se não são eles quem podem perturbar os Estados que privilegiam seus cidadãos, então quem poderá?

O *conflito* em Rancière não é pelo reconhecimento, mas pela constituição mesma do mundo comum. A exclusão nunca é irreversível e total. É no embate insistente entre a lógica policial e a lógica igualitária, entre o mundo dos que são contados e os do que não são, que as instituições, diretamente afetadas pelo conflito, vão modificando seus moldes e fronteiras. Evidentemente o desafio é fazer com que o conflito encontre uma instituição aberta à sua atuação e evitar que os sujeitos políticos se confundam com as partes orgânicas do corpo social, com seu contrário, com a ordem policial<sup>422</sup>. Para isso, antes de mais nada, é necessário, como faz Rancière, inverter a dialética da política dos direitos humanos e tratá-la sob uma perspectiva em que o nome dos sujeitos é o nome da construção do litígio que coloca sob suspeita qualquer desigualdade, até mesmo aquela entre cidadão e não cidadão. Por isso, não se trata de afirmar que os direitos humanos pertencem exclusivamente à cidadania, mas o seu oposto, que não pertencem a nenhum sujeito determinado<sup>423</sup>.

A análise de Rancière, evidentemente, é incompleta, mas, seguindo Zizek, muito elegante<sup>424</sup>. É uma forma útil de começar a tratar os direitos humanos como um instrumento de política ativa, crítica, democrática, que focaliza o protagonista mais importante dessa história: o sujeito. São eles os afetados, é para eles que os direitos existem e devem sempre existir. Enquanto as instituições não perceberem

<sup>421</sup> DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire*, p. 107-108

<sup>422</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso, p. 361

<sup>423</sup> Interessante a experiência de luta dos *sans papier* na França: “definem a si mesmo não como tendo status de <<refugiados>>, nem de <<imigrantes>>, nem mesmo como parte do movimento de migração, mas pelo simples fato de estarem na França sem os documentos necessários para trabalhar e residir (...) Eles não exigem reconhecimento por parte do Estado, mas para o fim da sua identidade”. (SCHAAP, Andrew. *Enacting the right to have rights*, p. 17)

<sup>424</sup> ZIZEK, SLAVOJ. *Contra os direitos humanos*, p. 28

isso, não há comitê, corte, relatoria, comissão, relatórios – ou ONGs que perderam seu foco crítico – especializadas e bem intencionadas que possam garantir que os direitos humanos transformem a ordem de exclusão estabelecida.