

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ana Paula Brito Abreu de Lima

**O RECONHECIMENTO DE GRUPOS COMO SUJEITOS DE
DIREITOS E O LIBERALISMO IGUALITÁRIO: UMA ANÁLISE
A PARTIR DOS POVOS TRADICIONAIS BRASILEIROS**

Santa Maria, RS, Brasil

2018

Ana Paula Brito Abreu de Lima

**O RECONHECIMENTO DE GRUPOS COMO SUJEITOS DE DIREITOS E O
LIBERALISMO IGUALITÁRIO: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS POVOS
TRADICIONAIS BRASILEIROS**

Tese apresentada ao Curso de
Doutorado do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Área
de Concentração: Ética
Normativa e Metaética da
Universidade Federal de Santa
Maria(UFSM/RS), como
requisito para obtenção do grau
de **Doutor em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter

**Santa Maria, RS, Brasil
2018**

Ana Paula Brito Abreu de Lima

**O RECONHECIMENTO DE GRUPOS COMO SUJEITOS DE DIREITOS E O
LIBERALISMO IGUALITÁRIO: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS POVOS
TRADICIONAIS BRASILEIROS**

Tese apresentada ao Curso de
Doutorado do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Área
de Concentração: Ética
Normativa e Metaética da
Universidade Federal de Santa
Maria(UFSM/RS), como
requisito para obtenção do grau
de **Doutor em Filosofia**

Aprovada em 16 de março de 2018

Frank Thomas Sautter, Dr. (UFSM)
(Presidente/orientador)

Charles Andrade Froehlich, Dr. (UNISC)

Gilmar Antônio Bedin, Dr. (UNIJUÍ)

Juliana Oliveira Missaggia, Dra. (UFSM)

Rogério Fabianne Saucedo Corrêa, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2018

DEDICATÓRIA

À minha família, meu esposo Chico, nossa filha Clara , nosso genro Rafael e nossa neta Laura que, estando neste momento a caminho, já compartilha conosco momentos de alegria, harmoniosa convivência, amor, esperança e valiosas reflexões.

AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho ocorreu, principalmente, pelo auxílio, compreensão e dedicação de várias pessoas. Agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a conclusão deste estudo e, de uma maneira especial, agradeço:

- a meu orientador Frank Thomas Sautter , pela disponibilidade em aceitar-me como orientanda, pelo trabalho sério, dedicado, inspirador e incentivador;

-a meu esposo Francisco José Mesquita de Lima, pelo amor, apoio incondicional, compreensão, conversas e pela excelente companhia de sempre;

-à minha filha Clara Abreu de Lima Figueiredo, pelo amor, pela amizade, compreensão, apoio, por ter-me trazido para o Rio Grande do Sul e por só me proporcionar momentos felizes;

-a meu genro Rafael Alves Figueiredo que veio complementar nossa família de uma forma bastante especial, trazendo alegria, apoio e mais amor;

-a meus pais, Paulo de Abreu e Anna Maria de Brito Abreu, que, apesar de não estarem mais entre nós, continuam a me inspirar diariamente;

-à minha amiga Flávia Homrich Kuhn que, em 2010, quando cheguei em Pelotas, apresentou-me a realidade das comunidades quilombolas do extremo sul do Rio Grande do Sul;

-a meus ex-colegas da CAIXA, Adilson Christovam, Anderson Possa, Nilo Gularte, Rafael Menezes Munareto e Maico Endrigo Romani que, como meus gestores naquela empresa, não só não se opuseram a que eu me ausentasse do trabalho algumas vezes por exigências do curso de doutorado, mas foram, com isso, também grandes incentivadores da iniciativa;

-a meus ex-colegas da CAIXA que comigo revezavam atividades e, graças a isso, permitiram que me ausentasse do trabalho naquela empresa, nos dias de atividades presenciais do doutorado, em especial Josana Macedo, Meri Elen Barbosa Soares e Luciano Mayer Lentz, e que também se mostraram, com isso, grandes incentivadores.

-à Universidade pública, gratuita e de qualidade pela oportunidade de desenvolver e concretizar este estudo.

-aos professores e funcionários do curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria por contribuírem para a conquista desse título.

Agradeço a todos que fazem parte de minha vida, que me ajudam e inspiram a seguir em busca de tornar-me um ser humano melhor e contribuir para fazer do mundo um lugar melhor para se viver.

(...)temos o direito de ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito de ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

(Boaventura de Souza Santos)

RESUMO

O RECONHECIMENTO DE GRUPOS COMO SUJEITOS DE DIREITOS E O LIBERALISMO IGUALITÁRIO: UMA ANÁLISE A PARTIR DOS POVOS TRADICIONAIS BRASILEIROS

Autora: Ana Paula Brito Abreu de Lima

Orientador: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter

Longe de ser um consenso entre filósofos do direito, filósofos políticos e juristas em todo o mundo, os argumentos sobre os direitos dos grupos assumem hoje frequentemente o mesmo caráter das questões sobre a atribuição de direitos a fetos, às gerações mortas ou futuras ou a animais não-humanos. Em cada um desses casos, a questão central é se devemos permitir que a entidade em causa tenha a autoridade moral necessária para que seja sujeito de direitos. O fato dos direitos humanos terem-se tornado a língua franca do padrão internacional acarreta uma tendência em se apresentar todo padrão internacional significativo nessa língua. Os direitos sociais e coletivos, direitos das minorias, entre outros, são direitos elencados entre os direitos humanos, o que evidencia, por sua vez, uma tendência a se considerarem os indivíduos separadamente e os grupos, ou entes sociais e coletivos, segundo o pensamento liberal dominante, como uma soma de direitos individuais. Essa tendência dificulta o entendimento e a aceitação da ideia de grupos como sujeitos de direitos e, conseqüentemente, a atribuição de direitos a grupos na prática jurídica, nacional e internacional, e na condução de políticas públicas. Com base nessa premissa, procuro defender, pela ótica do liberalismo igualitário, baseado em Rawls, e não pela neoliberal, a atribuição de direitos a grupos, considerando o grupo um ente que não seja a mera soma dos direitos de seus integrantes. Esses direitos de grupos são relevantes, mesmo não sendo especificamente, apesar da doutrina jurídica assim considerar, direitos humanos ou individuais. Essa relevância pode ser demonstrada a partir da política de reconhecimento mais emblemática no Brasil que está consignada em dispositivo constitucional, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o qual diz que: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos". Uma diferença marcante dessas comunidades minoritárias está em sua forma de vida comunitária, baseada na economia do compartilhamento, conforme a definição de Mauss (1922), ou na economia solidária, segundo a concepção de Singer (2018), sem o advento, internamente, da propriedade privada da terra, que as diferenciam substancialmente da sociedade majoritária na qual estão inseridas, baseada na economia de mercado e na propriedade privada. O caso da dificuldade de outorga de títulos às comunidades quilombolas, que não têm "personalidade jurídica", evidencia uma lacuna a ser preenchida, em favor da admissibilidade teórica dos direitos de grupos, e da impropriedade da consideração majoritária na doutrina jurídica brasileira de direitos coletivos como sendo a soma de direitos individuais. Caso semelhante ao da dificuldade de outorga de títulos às comunidades quilombolas, que não têm "personalidade jurídica" e que evidencia uma lacuna a ser preenchida, em favor da admissibilidade teórica dos direitos de grupos, é a dificuldade encontrado no processo formal de reconhecimento da identidade de povos, categoria sem definição consensual e sem "personalidade jurídica". A partir de mais esta impropriedade, resultante da consideração de direitos coletivos como a soma de direitos individuais, será apresentada uma proposta de definição de povo condizente com o que se aceita no direito internacional e a adoção de uma teoria de direitos de grupos que reconheça direito de autogoverno às minorias nacionais, ou povos tradicionais, como quilombolas e indígenas, no Brasil, utilizando o conceito de autodeterminação, analogamente ao que se adota em consideração aos estados nacionais, aliados ao princípio da solidariedade. Esse princípio é empregado em política externa e relações internacionais para impedir que "o outro" ou "os outros" sejam indiferentes ao interesse nacional, em consonância com o conceito de CID-Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, que evoca preceitos morais como justiça social e solidariedade.

Conceitos chave: Direitos de grupos, direitos individuais, liberalismo igualitário

ABSTRACT

THE RECOGNITION OF GROUPS AS RIGHTS HOLDERS AND THE EGALITARIAN LIBERALISM: AN ANALYSIS FROM BRAZILIAN TRADITIONAL PEOPLES

Author: Ana Paula Brito Abreu de Lima

Advisor: Prof. Dr. Frank Thomas Sautter

Far from being a consensus among legal philosophers, political philosophers and jurists around the world, arguments about the group rights today often assume the same character as arguments about the ascription of rights to foetuses, dead or future generations or non-human animals. In each of these cases, the central issue is whether we should allow that the relevant entity has the moral standing to bear rights. The fact that human rights have become the lingua franca of the international standard entails a tendency to present any significant international standard in that language. Social and collective rights, rights of minorities, among others, are rights listed among human rights, which in turn shows a tendency to consider individuals separately and groups, or social and collective entities, according to the liberal thought, as a sum of individual rights. This tendency hinders the understanding and acceptance of the idea of groups as subjects of rights and, consequently, the attribution of rights to groups in national and international legal practice and in the conduct of public policies. Based on this premise, I seek to defend, from the perspective of egalitarian liberalism, based on Rawls, and not on the neoliberal view, the attribution of rights to groups, considering the group an entity that is not the mere sum of the rights of its members. Groups rights are relevant, even though they're not specifically, despite legal doctrine consider so, human or individual rights. This can be demonstrated by the most emblematic recognition policy in Brazil, that is enshrined in a constitutional provision, Article 68 of the Transitional Constitutional Provisions Act (ADCT), which states that: "The remnants of quilombo communities occupying their lands shall be recognized as the definitive property, and the state should issue them the titles. " A striking difference of these minority communities lies in their community life form, based on the economics of sharing, as defined by Mauss (1922), or in supportive economy, according to Singer's conception (2018), without the internal advent of private property land, which differentiates them substantially from the majority society in which they are based, based on market economy and private property. The case of the difficulty of granting titles to quilombola communities, which do not have "legal personality", reveals a gap to be filled, in favor of the theoretical admissibility of the group rights, and the impropriety of almost unanimous consideration in the Brazilian legal doctrine of collective rights as the sum of individual rights. Similar to the difficulty of granting titles to quilombola communities, which do not have "legal personality" and which shows a gap to be filled, in favor of the theoretical admissibility of the rights of groups, is the difficulty found in the formal process of recognition of the identity of people, category without consensual definition and without "legal personality". From this impropriety, resulting from the consideration of collective rights as the sum of individual rights, will be presented a proposal of definition of people compatible as what is accepted in international law and the adoption of a theory of group rights, which recognizes rights of self-government to national minorities, such as quilombolas and indigenous peoples, in Brazil, using the concept of self-determination, similarly to what is taken into consideration for national states, together with the principle of solidarity. This principle is used in foreign policy and international relations to prevent the "other" or "others" from being indifferent to the sovereign-ego, or to the national interest, in line with the concept of ICD-International Development Cooperation, which evokes moral precepts such as social justice and solidarity.

Key words: Group rights, individual rights, egalitarian liberalism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	DIREITOS INDIVIDUAIS E DIREITOS DE GRUPOS: CONTRAPOSIÇÃO OU COMPLEMENTARIDADE?	19
1.1	INTRODUÇÃO	19
1.2	A SIGNIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS COMO PRECEITOS NORMATIVOS E A VISÃO LIBERAL DOMINANTE	20
1.2.1	Principais críticas e receios envolvendo os direitos de grupos	23
1.3	O LIBERALISMO IGUALITÁRIO, O MULTICULTURALISMO E A INSUFICIÊNCIA DOS DIREITOS INDIVIDUAIS	28
1.3.1	O Multiculturalismo Liberal de Kymlicka	33
1.4	DIREITOS DE GRUPOS E DIREITOS INDIVIDUAIS: COEXISTÊNCIA E COMPLEMENTARIDADE.....	37
1.5	O NEOLIBERALISMO E O DESMANTELAMENTO DOS COLETIVOS.....	40
1.6	CONCLUSÃO.....	49
2	GRUPOS COMO SUJEITOS MORAIS DE DIREITOS	53
2.1	INTRODUÇÃO	53
2.2	A ACEITAÇÃO DE DIREITOS DE GRUPOS: PANORAMA TEÓRICO	53
2.2.1	Direitos de grupos e bens coletivos	65
2.3	GRUPOS COMO SUJEITOS MORAIS DE DIREITOS NA TEORIA DE NEWMAN	67
2.4	A INTUIÇÃO GENERALIZADA SOBRE DIREITOS DE GRUPOS NO DIREITO BRASILEIRO.....	81
2.5	CONCLUSÃO.....	94
3	PRESSUPOSTOS PARA UMA ÉTICA DA SOLIDARIEDADE ENTRE POVOS	97
3.1	INTRODUÇÃO	97
3.2	DIREITOS DE AUTOGOVERNO PARA MINORIAS NACIONAIS	97
3.3	ÉTICA DA SOLIDARIEDADE ENTRE POVOS.....	120
3.4	CONCLUSÃO.....	128
	CONCLUSÃO	130
	REFERÊNCIAS	136

INTRODUÇÃO

Apesar de a motivação para a escrita desta tese inserir-se em algo mais amplo, envolvendo história de vida pessoal, educação familiar, formação acadêmica(história e direito), trabalho como professora no ensino público e privado e em uma empresa estatal de fomento e aplicação de políticas públicas(CAIXA), a reflexão que deu origem a esta tese possui um marco inicial. Data dos anos 2006 a 2008, quando cursei, na UFU-Universidade Federal de Uberlândia, uma pós-graduação Lato Sensu em Filosofia do Direito, ofertada a portadores de diplomas de curso superior de todas as áreas do conhecimento, mas de interesses mais específicos para os graduados em direito e em filosofia, que eram a maioria dos inscritos. Para meu trabalho de conclusão de curso escolhi contrapor a argumentação de Cittadino, professora da PUCRJ-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em defesa do caráter comunitarista da Constituição de 1988¹, para o que utilizei já a argumentação de Kymlicka em favor do liberalismo igualitário, concluindo que a Constituição Brasileira seria sim liberal, não neoliberal, mas liberal igualitária². Em 2008 apresentei um projeto para o mestrado, no processo seletivo para ingressar em 2009, ainda na UFU, sobre o pensamento de Kymlicka e seu multiculturalismo³. Já no mestrado identifiquei os quilombolas como minoria nacional, segundo a concepção de Kymlicka, e foi para continuar a refletir sobre isso que me inscrevi no doutorado da Universidade Federal de Santa Maria em 2013.

O liberalismo igualitário e a teoria liberal dos direitos multiculturais de Kymlicka são, portanto, dois assuntos que continuam sendo tratados na tese, no primeiro capítulo, acredito que permanecem de grande interesse na filosofia política contemporânea e essa importância tem se tornado cada vez mais clara diante dos problemas que não só o Brasil, mas todo o mundo tem enfrentado.

¹ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

² Posteriormente, em 2013, esse trabalho foi publicado na revista Seara Filosófica, da Universidade Federal de Pelotas, sob o título *Leitura Comunitarista da Constituição Democrática: Exame Crítico da Tese de Cittadino à Luz do Liberalismo Comunitarista de Kymlicka*. Disponível em <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/1351>>

³ Dissertação defendida em 2012 com o título *Multiculturalismo e direitos de grupos segundo a concepção de Kymlicka*. Disponível em <<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15556>>
<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15556?locale=pt_BR>

Problemas como a desigualdade social, resultante da concentração de renda, fome, desemprego, pobreza extrema, epidemias, violência, a exclusão de grupos minoritários, as mais diversas formas de aniquilação do outro, discursos de ódio contra imigrantes e grupos étnicos minoritários, atitudes totalitárias de governos a serviço do capitalismo. São problemas que se avolumam, apesar de todo avanço da ciência e da tecnologia, apesar dos direitos humanos terem se firmado como língua franca, após os horrores enfrentados pela humanidade no século XX, com o nazismo e com o stalinismo, que Hannah Arendt tão bem soube chamar à atenção, em suas reflexões sobre o totalitarismo e o "mal absoluto"⁴.

Ainda vivemos uma era marcada por essa sombra que, infelizmente, não ficou no passado e os direitos humanos, apesar de língua franca, parecem ter se firmado, ainda, mais no campo das ideias do que no mundo real. Minha inspiração em Arendt e sua condição de destacada pensadora política do século XX consiste também, em grande parte, em sua afirmação recorrente segundo a qual o pensamento tem de estar enraizado na experiência e só estabelece algo de relevante e significativo se permanece nessa situação. Identifico-me com essa afirmação da autora e não posso deixar de pensar nos crimes contra a humanidade que, segundo meu entendimento, ainda marcam o século XXI.

O novo tipo de criminoso identificado por Arendt, que "pode gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos - talvez inerentes ao homem(...)", é um indivíduo comum, banal, cumpridor de deveres, distanciado da realidade, privado do mundo comum e incapaz de reflexão, mas não inofensivo. O mal ao qual a autora se refere não coincide com o pecado, que é tema da religião, nem com a maldade de grandes vilões da literatura que agiram habitualmente por inveja ou ressentimento, mas diz respeito a gente que não é perversa e que, por não ter motivos especiais, é capaz de um mal infinito⁵. Esse mal ronda e afeta nosso mundo e as reflexões e ações necessárias para mitigá-lo, que incluem as questões envolvendo os direitos humanos, individuais e coletivos, são a grande motivação deste meu trabalho.

Lembrando a teoria de Kymlicka e suas considerações sobre a importância da pertença societal, das influências do grupo cultural sobre o indivíduo, que são

⁴ Ver ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁵ Segundo ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

inafastáveis, os crimes contra a humanidade, ou as ações do nazismo para aniquilar raças e etnias diferentes da branca, ariana, bem como as do stalinismo, para apagar as diversas culturas sob o domínio bolchevique, podem ser vistos como formas de imposição de determinadas pertenças societais sobre outras. Durante diversos períodos da história ocorreram lutas pela imposição de determinada cultura sobre outras, como, por exemplo, na antiguidade, com a dominação do império romano sobre povos do oriente e do ocidente, e com o colonialismo, na modernidade, em finais do século XIX e início do século XX. Porém, a maneira como essa tentativa de imposição se deu, com o advento dos regimes totalitários, chama atenção por seu caráter explícito.

Em outras eras, como as citadas, houve uma motivação, de imposição de supremacia cultural ou étnica, sob o pretexto de ampliação de mercados comerciais e expansão da fé católica(caso do colonialismo do século XV), por exemplo. Já o nazismo preconizava a superioridade da raça ariana como motivo principal de sua política de dominação e expansão, promovendo o extermínio de grupos culturais considerados inferiores. O bolchevismo, por sua vez, utilizava-se do conceito de revolução permanente para eliminar os "ineptos". Ambos os regimes, totalitários, na visão de Arendt(2009,cap.3), lutam pelo domínio total, de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não totalitária e visam organizar um povo para objetivos finais que desprezam a individualidade e a nacionalidade.

Eu diria que os regimes totalitários, utilizando-me dessa análise da autora, desprezam tanto a individualidade quanto a pertença societal⁶ do indivíduo. Diria ainda que a pertença societal vincula-se muito ao sentimento humano, envolve escolhas, mas não apenas elas. Talvez explique melhor a falta que faz a um indivíduo o sentimento de pertença societal, o relato feito por Arendt(2009,cap.5) a respeito dos apátridas, indivíduos desamparados por qualquer direito, despidos de

⁶ O conceito de pertença societal é utilizado por Kymlicka, ao afirmar que a opção livre entre concepções de bem não é operada no vazio. Segundo o autor, ela é realizada num contexto social específico: a comunidade cultural, ou cultura societal, na qual cada indivíduo se insere. Uma cultura societal é composta por um conjunto de práticas, sentidos partilhados e, muito especialmente, uma língua própria. Nenhuma cultura societal tem as suas características fixadas para sempre, todas as culturas evoluem no tempo. Mas existe uma ligação privilegiada entre cada indivíduo e a sua cultura societal. Neste aspecto, nem todos estamos em situação paritária. Discorro mais sobre o tema em LIMA, A.P.B.A. *O Liberalismo Igualitário de Kymlicka: Universalismo e Particularismos de sua Teoria Liberal dos Direitos Multiculturais*.Barbarói, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.42, p.<201-212>, jul/dez. 2014

personalidade jurídica, sem exibir nenhuma qualidade específica. A autora menciona um paradoxo dos direitos humanos, que diz respeito ao fato de sua perda coincidir com o momento em que o indivíduo se torna um ser humano em geral.

O horror difundido pelos regimes totalitários, principalmente o extermínio de pessoas "indesejáveis", de "pertencas societais indesejáveis", em campos de concentração, impulsionaram o movimento pelos direitos humanos, mas uma conotação mais coletiva, envolvendo direitos de grupos, minorias e de povos passou a ser requerida. Considero, assim, ser marcante, no momento histórico que vivemos, a afirmação dos direitos coletivos, ao lado dos direitos humanos. O capítulo 1 da tese, partindo dessa motivação, tem o intuito de apresentar o universo teórico do liberalismo e sua defesa dos direitos e liberdades individuais, tão necessários diante de ameaças e ataques desferidos contra eles cotidianamente, de inspirações totalitárias das mais diversas.

Apresenta ainda, o capítulo 1, a diferenciação entre liberalismo igualitário, baseado em Rawls, e o neoliberalismo. Essa diferenciação é muito importante, no meu entendimento, pois há uma grande confusão envolvendo esses conceitos e foi necessário esclarecer por qual parte da discussão teórica eu iria transitar. Foi necessária para a delimitação do tema, pois a discussão sobre grupos como sujeitos de direitos que integro percorre esse universo do liberalismo igualitário. Nele está também Kymlicka e a visibilidade que deu para os grupos, apesar de não admitir exatamente que grupos tenham direitos, mas sim que as pessoas tenham direitos por pertencerem a determinados grupos. Ampliou o pensamento liberal igualitário, agregando a ele aspectos mais comunitários, por meio de uma vasta produção envolvendo a importância da pertença societal na vida do indivíduo.

Kymlicka trata, também por uma questão de delimitação, de grupos étnicos minoritários no interior dos Estados nacionais, que ele denomina minorias nacionais. O fato do autor não aceitar a ideia de grupos como sujeitos de direitos, na qualidade de grupos como entes que não são o resultado da mera soma dos direitos de seus membros, ou na forma corporativa, conforme a definição de Newman e que apresentei no capítulo 2, parece uma negação de algo evidente. É compreensível o temor de que os grupos sejam algozes de seus membros, tendo em vista a luta liberal, através da história, pela preservação dos direitos dos

indivíduos. Mas isso não deve implicar em que não se reconheçam direitos a grupos.

Contribui muito para com a atenção exclusiva aos direitos individuais a ideologia neoliberal, conforme abordo no capítulo 1, por promover a reificação do indivíduo, relegar as comunidades a um segundo plano, até mesmo desconsiderá-las ou tomá-las como inimigas da liberdade individual. O neoliberalismo estimula o individualismo e a competitividade e não a cooperação e a vida em comunidade. Porém, não há como negar os direitos e obrigações das pessoas jurídicas, tais como empresas, associações civis, quilombolas, indígenas, povos e nações, que são entes coletivos, grupos, que possuem direitos e obrigações, independentes dos direitos e obrigações de cada um de seus membros, conforme podemos verificar na Constituição e no Código Civil Brasileiros. Nem a importância dos grupos, das comunidades, principalmente as de pertença societal, para o florescimento do indivíduo.

Existe, sim, o perigo de um grupo oprimir um seu integrante, como existem tantos casos de países liberais que tratam seus imigrantes como pessoas de segunda classe, como o caso dos turcos na Alemanha, as mulheres como incapazes, como a Arábia Saudita...e nem por isso deixam ou deixaram, esses países, de ter sua autonomia reconhecida internacionalmente. A solução apresentada por Newman, utilizando o princípio do serviço prestado aos seus membros, conforme apresento no capítulo 2, pareceu-me aceitável e compatível com um razoável consenso liberal igualitário de justiça. Procurei, então, apresentar casos mais ligados à realidade brasileira, uma vez que a discussão estaria envolvendo de maneira quase que exclusiva os filósofos de origem anglo-saxônica e seus países, e dei maior destaque aos quilombolas pelo fato de seu tratamento pela lei e pelas políticas governamentais brasileiras ilustrarem a aceitação geral existente, também aqui, da ideia de grupos minoritários nacionais no Brasil, de "povos tradicionais", como sujeitos morais de direitos.

A forma da outorga dos títulos de propriedade aos grupos e, não a cada um dos integrantes do grupo, é emblemática como reconhecimento de um direito coletivo, de uma minoria nacional, cuja cultura se baseia em uma organização mais próxima daquilo que Paul Singer chamou de Economia Solidária, análoga ao proposto pelo socialismo utópico, de Robert Owen, Charles Fourier e Saint Simon, ou em uma economia do Compartilhamento, segundo a concepção de Mauss. As

comunidades quilombolas e indígenas estão nas raízes da Economia Solidária brasileira e continuam a praticá-la.⁷ E, tendo em vista o adesismo de nossos governantes atuais ao capitalismo fundamentalista, a vitória dos defensores dos direitos dos quilombolas no julgamento pelo STF, em 08 de fevereiro de 2018, da ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239, proposta pelo partido DEM-Democratas e que garantiu a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas, também é ilustrativa e reforça esse reconhecimento⁸.

Apresentar os quilombolas como minoria nacional, foi, assim, uma tentativa de dialogar com Kymlicka sobre sua teoria liberal dos direitos das minorias, apresentando uma minoria nacional brasileira não considerada pelo autor em seus trabalhos sobre o tema. Ele considera apenas os indígenas como tais, no caso do Brasil, e o fato de sua teoria sofrer diversas críticas por não tratar os afroamericanos como minorias nacionais, apesar de terem sofrido uma segregação institucionalizada até o início dos anos 1960, chamou ainda mais minha atenção para a questão afrodescendente, outro tema que envolve povo, cultura, pertença societal minoritária, no Brasil e no mundo, cuja história comum de opressão se perpetua e, por esse motivo, não pode deixar de ser abordado em um trabalho que pretende versar sobre direitos humanos e direitos de grupos.

Para dar mais destaque a esse aspecto e também com o intuito de deslocar um pouco o centro de minhas referências bibliográficas, busquei integrar ao debate Achille Mbembe e Ângela Davis, no terceiro capítulo, além de uma menção à autora mexicana radicada nos Estados Unidos, Elizabeth Farfán-Santos, em nota no capítulo 2, que, pela antropologia médica, tratou do quilombolismo no Brasil e contribui para dar visibilidade à questão, internacionalmente. Ainda no terceiro capítulo continuo a expor os direitos dos grupos nacionais minoritários brasileiros, conforme as disposições constitucionais a partir de 1988, e proponho a concessão de maior autonomia a esses povos tradicionais, ou minorias nacionais, além de uma ética da solidariedade entre povos. Utilizo-me da estratégia da CID-

⁷ Ver SINGER, Paul. *Ensaio sobre Economia Solidária*. Coimbra: Almedina, 2018.

⁸ A ADI 3239 foi julgada improcedente por oito ministros do Supremo Tribunal Federal. A ação foi ajuizada pelo PFL-Partido da Frente Liberal, atual DEM-Democratas, contra o Decreto 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. A legenda apontou diversas inconstitucionalidades, entre elas o critério de autoatribuição fixado no decreto para identificar os remanescentes dos quilombos e a caracterização das terras a serem reconhecidas a essas comunidades. Disponível em <www.stf.jus.br/cms/verNoticiaDetalhe> Quinta-feira, 08 de fevereiro de 2018. *STF garante posse de terras às comunidades quilombolas*.

Cooperação Internacional para o Desenvolvimento como modelo e baseando-me em Rawls, Newman e também em Kant, ao tratar grupo minoritário nacional como povo ou nação, e comparando-os aos indivíduos. Esta parte do trabalho abre caminho para mais reflexão, uma vez que solidariedade é um tema pouco tratado pelas teorias importantes da sociedade moderna, o que não quer dizer que o tema seja menos importante e que poucos tratem dela, de uma forma ou de outra. Dar visibilidade ao tema, a meu ver, é uma necessidade, dada sua relevância para a redução das desigualdades indesejáveis. A redução dessas desigualdades pode ser algo fundamental para evitarmos que haja a opressão e a aniquilação de um povo por outro. De outra parte, tem-se mostrado inafastável e imprescindível o reconhecimento dos direitos das minorias nacionais para a garantia dos direitos individuais, uma vez que o indivíduo "em geral"(grifo meu), desvinculado de um povo, de uma cultura, de uma pertença societal, até hoje, parece não ter passado de ficção alimentada por algumas ideologias, dentre elas, as totalitárias.

1 DIREITOS INDIVIDUAIS E DIREITOS DE GRUPOS: CONTRAPOSIÇÃO OU COMPLEMENTARIDADE?

1.1 INTRODUÇÃO

Neste primeiro capítulo abordarei o problema da adoção dos direitos humanos, individuais, como a língua franca do padrão internacional e a tendência em se apresentar todo padrão internacional significativo nessa língua. Parto do pressuposto de que essa tendência resulta muitas vezes no esquecimento de que os direitos possuídos individualmente não são especificamente direitos humanos, ou não constituem a totalidade dos direitos humanos, mas, ainda assim, são direitos também importantes e necessários à promoção dos direitos humanos. Isso ocorre com os direitos sociais e coletivos, direitos das minorias, entre outros, que não são elencados entre os direitos humanos, não consideram os indivíduos separadamente, mas sim como indivíduos sociais que vivem, e não podem deixar de viver, em sociedade com outros indivíduos. Serão apresentados os argumentos predominantes do liberalismo, baseados na concepção de que os grupos são redutíveis a seus membros e, ao mesmo tempo, serão confrontados, neste capítulo, os posicionamentos que consideram haver uma oposição natural entre direitos de grupos e direitos individuais e os que admitem a complementaridade entre direitos de grupos e direitos humanos. Apresento, ainda, meu entendimento sobre a influência do pensamento único neoliberal, e sua reificação do indivíduo, como um dos fatores responsáveis pela dificuldade de admissão de grupos como sujeitos morais de direitos. Os argumentos favoráveis aos direitos de grupos, entretanto, possuirão um capítulo específico dedicado a eles, o segundo, em que também abordarei um aspecto da impropriedade conceitual, que resulta em grande parte dessa oposição entre direitos humanos e direitos de grupos que autores como Brian Barry(2001), Hartney(1991), David Miller(2002) e Tamir(1999) dizem existir entre direitos individuais e direitos de grupos e que a admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, uma categoria diferente da soma dos direitos dos indivíduos que integram um grupo, é mais adequada à realidade que se configurou após a Segunda Guerra Mundial, em que foi cunhada, paralelamente à Declaração

de Direitos Humanos, a figura jurídica de crime contra a humanidade, caracterizada pelo genocídio praticado contra os judeus e outras minorias. A partir desse momento passaram a ser consideradas como intrinsecamente relacionadas as categorias de direitos individuais e direitos de grupos, porém, para esses ainda não há consenso a respeito de sua admissibilidade. Desde então, intensificadas após a dissolução da União Soviética, que deu lugar a graves conflitos étnicos, e com as diversas políticas de reconhecimento de grupos minoritários no interior de vários países, as alegações, tais como as de Raz(1986) e de Kymlicka(1995), de que os direitos individuais e direitos de grupo são complementares e não conflitantes, ganharam cada vez mais adeptos entre os liberais igualitários. Porém, dedico um item deste primeiro capítulo à apresentação da discussão a respeito dos entraves à aplicação das normas universais de direitos humanos diante das particularidades culturais, como uma das razões pelas quais os direitos humanos, vistos isoladamente, não são garantia de respeito aos direitos humanos. Faz-se ainda necessário, neste momento, o esclarecimento sobre a utilização da denominação liberalismo igualitário neste trabalho, para especificar o pensamento liberal de uma geração de filósofos políticos anglo-saxões, que se formou sob a influência direta de John Rawls, adeptos de uma proposição normativa que será assim denominada por mim também, como forma de diferenciá-la do Neoliberalismo, ao qual se contrapõe.

1.2 A SIGNIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS COMO PRECEITOS NORMATIVOS E A VISÃO LIBERAL DOMINANTE

Muitos direitos possuídos individualmente não são especificamente direitos humanos, apesar da doutrina jurídica assim considerar⁹, porém não são menos

⁹ Segundo a teoria geracional de Vasak, que divide os direitos humanos em três perspectivas históricas didáticas, com base nos princípios da Revolução Francesa - liberdade, igualdade e fraternidade, os direitos humanos de primeira geração, ligados ao valor liberdade, são os direitos civis e políticos, são direitos individuais, associados ao contexto do final do século XVIII, mais precisamente à independência dos Estados Unidos e à Revolução Francesa. Ligados ao valor igualdade, os direitos humanos de segunda geração, que surgiram após a Primeira Guerra Mundial, quando começa a se fortalecer a concepção de Estado de Bem Estar Social, são os direitos sociais, econômicos e culturais. São direitos de titularidade coletiva. Os direitos humanos de terceira geração, ligados ao valor fraternidade ou solidariedade, aparecem a partir dos anos 1960, quando a principal preocupação passa a ser com os direitos difusos, cujos titulares não se pode mensurar

importantes e necessários à promoção dos direitos humanos. Os direitos sociais e coletivos, direitos das minorias, entre outros, que não consideram os indivíduos separadamente, mas como indivíduos sociais que vivem, e não podem deixar de viver, em sociedade com outros indivíduos, estão entre esses direitos e encontram-se no cerne da controvérsia a respeito da consideração de grupos como sujeitos morais de direitos. Os direitos humanos tornaram-se a língua franca do padrão internacional, existe uma tendência a se apresentar todo padrão internacional significativo nessa língua e por esse motivo questiona-se se haveria mesmo a necessidade da consideração dos direitos de grupos como direitos humanos, como ocorre atualmente, para que os grupos tenham direitos ou para que seus direitos sejam moralmente significativos. Tal consideração fundamenta-se na metodologia do individualismo, baseada na ideia predominante no liberalismo, de que os grupos são reduzíveis a seus membros.

Grande parte da resistência à concepção de grupos como detentores de autoridade moral necessária de sujeitos de direitos encontra-se em que a maior parte dos liberais concebe direitos de grupos como os direitos que são compartilhados pelos membros do grupo. Esta visão é dominante no liberalismo, que possui como pressuposto típico uma postura metodologicamente individualista, ou seja, defendem a ideia de que os grupos são reduzíveis a seus membros, segundo Gargarella(2008, p.160), pensamento consoante ao conteúdo das Constituições de diversos países, dentre eles o Brasil, que têm os Direitos Humanos como princípios ético-jurídicos.

Integram esse pensamento liberal dominante, de antecedência dos indivíduos perante as culturas e as sociedades, de maneira mais contundente, Hartney(1991), para quem a noção de direitos coletivos desvia nossa atenção do fato de que a razão última de se proteger a coletividade é o bem-estar dos indivíduos, David Miller(2002), contrário até ao pluralismo cultural, que considera uma ameaça à identidade nacional, da mesma forma que Tamir(1999), o qual busca mostrar a compatibilidade entre nacionalismo e liberalismo, e também Brian Barry (2001), um dos mais ferrenhos opositores aos direitos de grupo, autor que combate a mera proposição de que grupos possam ser detentores de direitos.

nem determinar o número exato de beneficiários e com os direitos coletivos, que possuem um número determinável de titulares que compartilham determinada condição.(Disponível em DHnet-Direitos<www.dhnet.org.br>Último acesso em 12 fev.2018)

Para Barry, além de não ser solução para o problema que se propõe a enfrentar, o da desvantagem social de grupos discriminados, o remédio proposto pela “política da diferença”, do multiculturalismo, pode resultar em graves problemas sociais e políticos. O reconhecimento de direitos de grupos, em um sentido coletivista, pode ter dois efeitos interligados, negativos para aqueles que se preocupam com a igualdade social: o de acentuar a homogeneidade e mesmo a opressão de membros individuais dentro dos grupos; e o de promover a conflitividade e o faccionismo entre grupos à custa dos atributos que seus membros poderiam ter em comum.

Tais posicionamentos, que consideram haver uma oposição natural entre direitos de grupos e direitos individuais, a meu ver, não levam em conta que, após a Segunda Guerra Mundial, em que se cunhou, paralelamente à Declaração de Direitos Humanos, a figura jurídica de crime contra a humanidade, caracterizado pelo genocídio praticado contra os judeus e outras minorias, as categorias direitos individuais e direitos de grupos parecem estar intrinsecamente relacionadas. Desde então, as alegações de que os direitos individuais e direitos de grupo são complementares e não conflitantes, tais como as de Raz(1986) e de Kymlicka(1995), ganharam cada vez mais adeptos entre os liberais igualitários, intensificadas após a dissolução da União Soviética, que deu lugar a graves conflitos étnicos, e com as diversas políticas de reconhecimento de grupos minoritários no interior de vários países, denominadas multiculturalismo. No entanto, principalmente por esse motivo, segundo consideração de Jones(2016), os argumentos sobre os direitos dos grupos assumem hoje, ainda, frequentemente o mesmo caráter das questões sobre a atribuição de direitos a fetos ou às gerações mortas ou futuras¹⁰ ou a animais não-humanos, ou seja, ainda são

¹⁰ O debates sobre direitos a gerações futuras são integrados pelas considerações sobre a equidade intergeracional, expressão cunhada por Edith Brown Weiss, professora de Direito Internacional do Georgetown's University Law Center que desenvolveu a teoria, preconizando que as gerações humanas, não importa em que época vivam, têm iguais direitos ao meio ambiente, razão pela qual as presentes devem conservá-lo e repassá-lo às seguintes.(Weiss,1992). A teoria parte do conceito de equidade de John Rawls(2002), segundo a qual, na posição original, não teria o contratante sequer noção da geração a que pertenceria. Assim, os princípios de justiça escolhidos teriam que mostrar-se igualitários não só para as gerações presentes, mas também para as futuras em qualquer tempo.

bastante controvertidos, havendo o predomínio de ceticismos e temores entre os liberais, quanto à sua admissibilidade.

1.2.1 Principais críticas e receios envolvendo os direitos de grupos

Críticas sobre os direitos de grupos podem variar caso a caso. Muitos críticos argumentam que uma inspeção de perto aos direitos que são normalmente reivindicados como direitos de grupos revelam que não são direitos propriamente ou que acabam por se dissolver em direitos individuais (Griffin,2003; Lagerspetz,1998). No entanto, muitas críticas são dirigidas à ideia em si de direitos de grupos. Essas críticas são geralmente de dois tipos: ou são céticas sobre a reivindicação de que grupos sejam sujeitos de direitos ou temem as implicações e as consequências de se conferir direitos a grupos. Assim existe um pensamento bastante forte de que direitos morais e deveres são relacionados apenas a pessoas reais; " entidades fictícias não têm direitos" (Graff,1994,194). Grupos não existem separadamente de seus membros e, quando conferimos direitos a grupos como tais, ignoramos essa simples verdade(como o libertário Narveson, 1991, 331-5; Wellman,1995,157-77; Vincent,1989).

Geralmente, podemos supor que os grupos aos quais se atribuem direitos têm uma unidade e identidade que é independente de, e que promove o fundamento para, nossa atribuição de direitos a eles. Podemos supor que, ao conferirmos direitos a um grupo, nós meramente reconhecemos os direitos de uma entidade pré-existente, mas, na realidade, pode ser a atribuição em si que identifica, cria e fixa um segmento de humanidade como um grupo. (Flanagan,1985; Kukathas,1992,110-15; Offe1998,125-31;Waldron,2002. Mello,2004; Mitnick 2000,2004; Sharp,1999)

Grupos podem ser considerados sujeitos impróprios para direitos porque lhes faltam propriedades, além da integridade genuína, que é considerada essencial para se ter direitos. Em geral, proponentes da Teoria de Direitos do Interesse têm sido capazes de ver direitos de grupos mais generosamente do que aqueles que aderem à Teoria da Escolha, apesar da suposição de que grupos podem ter interesses não seja incontestável (Wall 2007,273). Os teóricos da Escolha não estendem direitos a grupos que são incapazes de exercê-los, tais

como grupos identificados meramente por uma identidade adscrita. Eles podem estender direitos a grupos organizados que possuem procedimentos decisórios (Sumner,1987), mas alguns argumentam que mesmo esses grupos não são capazes de ações requeridas pelos detentores de direitos (Wellman,1995,157-65; Wall 2000,2003,270-6, Nickel,1997). Para os teóricos dos Direitos do Interesse, um grupo de indivíduos tem um direito coletivo, se seu interesse comum é suficiente para fundamentar uma obrigação dos outros, e se o interesse de qualquer um dos membros do grupo é insuficiente por si só para fundamentar esse dever.¹¹

A sciência, para alguns, é uma condição necessária para se ter direitos, o que pode desqualificar os grupos como detentores de direitos : grupos são compostos por indivíduos sencientes, mas eles mesmos não sentem nada(Rainbolt 2001,79-80. Kymlicka 1989, 241-2; Ellis,2005,206-7.) Para uma visão contrária a essa ver Graham (2002,89-104). Uma objeção relacionada a essa se concentra nos grupos como entidades de valor. Quando conferimos direitos a grupos como tais, pode parecer que atribuímos valor a esses grupos. Contra isso, muitas pessoas afirmam que só indivíduos humanos possuem valor - uma posição que pode ser descrita como valor-individualismo (Hartney 1991;Ellis 2005; Kukathas 1992,112;Narveson 1991,329,335-45).

Os valor-individualistas não negam que grupos e comunidades são um fato da vida social nem negam que grupos e comunidades possam significar muito para as pessoas e desempenhar um papel crucial em seu bem-estar. Mas eles insistem que, no final das contas, grupos têm valor somente porque possuem valor para os indivíduos humanos. Grupos, diferentemente dos indivíduos, não podem ter valores intrínsecos, apesar de que algumas de suas atividades possam ser bens intrínsecos. Por isso não podem ser detentores de direitos que pressupõem seu valor intrínseco. No máximo eles podem ter direitos que são de valor instrumental para os indivíduos humanos. Para a maior parte, o ceticismo quanto aos direitos de grupos pressupõe uma concepção corporativa desses direitos. Ela combate as posições favoráveis aos grupos como entes, com status ou valor não redutíveis aos seus membros. Mas, desde que a concepção coletiva não faça nenhuma dessas afirmações, estará livre desse ceticismo. Não escapará, entretanto, de outras formas de objeções aos direitos de grupos.

¹¹ Ver mais sobre as Teorias da Escolha e dos Direitos do Interesse no capítulo 2.

Preocupações sobre as implicações morais ou consequências de se conferir direitos a grupos estão relacionadas não só a se devemos aceitar que grupos tenham direitos, mas também a se estaríamos prontos para investir os grupos de direitos. A via comum envolvendo essas preocupações é a de que os direitos de grupos se sobreponham aos indivíduos e seus direitos. Algumas vezes a preocupação é com os de dentro, e outras vezes com os de fora do grupo detentor de direito. Uma preocupação é que se dermos status moral a grupos como tais, nós podemos perder de vista os indivíduos no interior do grupo (Vincent 1989,714). Outro temor consiste no poder que os direitos de grupos podem conceder a um grupo de se sobrepor a seus membros (Macdonald 1989; Offe 1998, 131-5; Waldron 1993,363-6). Quando aceitamos a ideia dos direitos de grupos, tais direitos poderão se voltar contra seus próprios membros, poderão esses direitos ser utilizados para controlar as vidas de seus membros.

O direito de um grupo coletivamente tomar decisões que possam vincular seus membros solidariamente é uma descrição simples de democracia. Então por que há tanta angústia em permitir que grupos possam ter direitos sobre seus membros? A resposta parece ser a de que, nos últimos anos, direitos de grupos têm sido discutidos primeiramente em relação a grupos que possuem uma composição de membros que ali estão involuntariamente: grupos que são distintos por raça, etnia, cultura ou língua. Pessoas não escolhem ser membros desses grupos "adscritos", nem podem deixá-los como deixam um clube ou uma associação. Se acharem a autoridade do grupo opressiva ou sua forma de vida intolerável, eles não podem simplesmente optar por sair, desde que seu pertencimento ao grupo é tratado pelos outros- de dentro, de fora ou por todos- como uma dádiva natural ao que os direitos normais de entrada ou saída não se aplicam. Esse é o motivo pelo qual Kymlicka, por exemplo, um liberal profundamente a favor dos direitos de grupos culturais de indígenas, reluta em permitir que os direitos de grupos sejam dirigidos aos membros do próprio grupo como restrições internas, em vez de proteções externas, contra as ameaças de fora do grupo à sua existência (Kymlicka 1995,34-48; Marmor 2001).

Preocupações com o potencial de opressão implícito nos direitos de grupos muitas vezes possui dimensões empíricas. Demandas por direitos de grupos são geralmente vistas de um modo mais favorável quando são relacionadas a povos indígenas, minorias culturais e religiosas cujos modos de vida estejam ameaçados

por influências externas. Mas frequentemente se alega que o real efeito de se conceder direitos a esses tipos de grupos é o de reforçar o poder das elites conservadoras cujos desejos e interesses se chocam com os dos outros no grupo. Uma elite, por exemplo, irá querer usar seu poder para manter suas tradições e integridade do grupo e será incapaz de tolerar os dissidentes, desvios e demandas por reformas. Ela irá também procurar manter a posição daqueles que no interior do grupo têm sido tradicionalmente seus subordinados. Essa questão tem sido descrita como o problema das "minorias no interior das minorias" (Eisenberg e Spinner-Halev 2005; Green 1994), mas também pode ser um problema das majorias (exemplo das mulheres) no interior das minorias. Em resumo, ao mesmo tempo em que a aceitação dos direitos de um grupo pode fortalecer a posição de alguns de seus membros, pode também ser capaz de reduzir seriamente a liberdade e bem-estar de outros. (Cohen et al. 1999; Deveaux 2000; Kukathas 1992, 113-15; Okin 2002; Shachar 2001 ;Tamir 1999, 158-64, 173-4) .

Um outro temor relaciona-se também com o potencial dos direitos de grupos de rivalizar e se sobrepor aos direitos dos indivíduos (e.g. Buchanan 1994; Caste 1992; Graff 1994; Isaac 1992; Macdonald 1989, 126-7; Tamir 1999, 161, Barry, 2001). Barry, crítico categórico dos direitos de grupos expressos no Multiculturalismo, personifica a crença liberal igualitária na suposição de que a afirmação pública de princípios tais como a igualdade cívica, a liberdade de expressão e de consciência e a liberdade de associação, a não-discriminação e a garantia de oportunidades iguais constitui a única forma equitativa de lidar com os conflitos que decorrem de visões diferentes sobre as condições sociais da boa vida (2001, p. 122). Barry e os demais autores que temem que os direitos de grupos se sobreponham aos individuais acreditam que, se esses princípios são efetivamente implementados pelos arranjos institucionais básicos da sociedade, há espaço suficiente para que minorias culturais e religiosas observem costumes diferentes, enfatizem valores distintos e se empenhem em preservar sua identidade de grupo. Do que eles suspeitam é da exigência de que o poder coercitivo estatal seja colocado a serviço da sobrevivência de uma identidade cultural específica – quer isso se apresente na forma da concessão de um direito específico a um determinado grupo quer na da isenção de uma obrigação legal a que os demais cidadãos estão sujeitos.

Direitos de grupos concebidos coletivamente, por outro lado, parecem ser

menos ameaçadores aos indivíduos que os direitos de grupos concebidos corporativamente. Na concepção corporativa, tema que será mais especificamente tratado no capítulo seguinte, um grupo tem um status moral independentemente de seus membros; o status de um grupo pode assim deslocar o de seus membros individuais de forma que suas vontades e interesse ou vozes , separadamente, não terão importância. Ao contrário, um direito coletivo é mantido em conjunto com o de seus indivíduos que constroem a coletividade e é fundado no status e nos interesses desses indivíduos. Não coincidentemente, essa visão é a comumente aceita e encontrada no ordenamento jurídico brasileiro e internacional, conforme veremos no Capítulo 2.

Também os comunitaristas, como Taylor(1985:206, 1989), Sandel(1982:152) e Sullivan (1982:157,173) incluem-se entre os que fortalecem a concepção coletiva dos direitos de grupos. Os comunitaristas se voltam precisamente contra a ideia de que é possível elaborar uma concepção de justiça que represente uma solução imparcial dos conflitos de interesse. Eles descrevem as democracias contemporâneas como sociedades em que o pluralismo se caracteriza pela diversidade de identidades sociais e culturais e pretendem conformar uma concepção de justiça que não se vincula à ideia de imparcialidade, mas ao estabelecimento de um consenso ético, fundado em valores compartilhados. Para os comunitaristas os julgamentos individuais a respeito do bem dependem da avaliação coletiva de práticas compartilhadas e se tornam matéria de capricho subjetivo e arbitrário se forem separadas das deliberações coletivas.

Por conseguinte, na concepção coletiva, não existe a possibilidade dos indivíduos desaparecerem moralmente dentro de um grupo, onde eles deixem de ter qualquer status independente. Mas o temor por direitos coletivos pode também ser provocado pela maneira como derivam da agregação de interesses individuais. Na concepção de direitos coletivos de Raz, por exemplo, os números importam. Os números interferem tanto na possibilidade de os grupos serem detentores de direitos como na intensidade desses direitos (1986,187,209). Outros relutam em aceitar que direitos podem derivar de, ou ser afetados por esse tipo de agregação (Réaume 1988; Tamir 1999, 166-71).

Na filosofia contemporânea, o pensamento sobre direitos é comumente oposto à maximização do consequencialismo, do qual o utilitarismo é o principal exemplo. Conferir direitos aos indivíduos é uma forma de reconhecer sua

singularidade como pessoas e de salvaguardá-los dos excessos agregadores do utilitarismo. Mas se a agregação de interesses pode resultar em direitos coletivos, uma moralidade de direitos pode começar a assumir o caráter e até mesmo apresentar os mesmos perigos do pensamento utilitário que muitos teóricos dos direitos tentam impedir.

1.3 O LIBERALISMO IGUALITÁRIO, O MULTICULTURALISMO E A INSUFICIÊNCIA DOS DIREITOS INDIVIDUAIS

Para a contextualização sobre a argumentação a ser desenvolvida, faz-se necessária a apresentação da estrutura do pensamento liberal igualitário e, dentro dele, Kymlicka que, segundo meu entendimento, apresenta uma posição intermediária entre o ceticismo a respeito da admissibilidade dos direitos de grupos e a aceitação de grupos como sujeitos morais de direitos. A expressão liberalismo igualitário tem sido utilizada por diversos comentadores, entre eles Vita(2007, p.1-19) e Gargarella(2008, p.1-31), para denominar a teoria da justiça pós-Rawls, como sendo uma área da teoria política normativa contemporânea que compreende desde a teoria original de Rawls até outros autores que vêm se dedicando a aperfeiçoar a teoria da justiça (também conhecida como justiça rawlsiana, justiça igualitária e liberalismo igualitário), de maneira a torná-la menos vulnerável ante potenciais críticos. Assim, o liberalismo igualitário envolve a subscrição de pontos de vista de Rawls, pontos de vista de Rawls alterados pelas contribuições de outros participantes desse campo de discussão teórica e também o abandono de posições explicitamente adotadas por Rawls, em determinados momentos.

Por liberalismo igualitário, conceito que utilizo neste trabalho, assim, entende-se a posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos. A ideia central desse ideal normativo se apoia em uma divisão moral de trabalho entre a sociedade e seus membros individuais. Nessa divisão, cabe à sociedade – aos cidadãos como um corpo coletivo – a responsabilidade de dar forma a uma estrutura institucional que propicie aqueles direitos e oportunidades para todos, “sem distinção de qualquer tipo, tais como raça, etnia, sexo ou religião” (frase que quase sempre

aparece nos artigos iniciais das declarações de direitos); aos cidadãos, individualmente, cabe decidir que uso farão em suas vidas desses recursos institucionalmente garantidos.

A formulação mais completa desse ideal político, no século XX, é a de John Rawls (2002), em *Uma Teoria da Justiça* e em outros de seus textos, mas também encontra-se em outros inúmeros teóricos liberal-igualitários, nas Declarações de Direitos da ONU e em textos constitucionais de diversos países do mundo, dentre os quais podemos incluir o Brasil. Caracteriza esse pensamento político liberal moderno a noção de que a justiça deve manter-se neutra às concepções da vida boa, o que reflete um conceito das pessoas como seres dotados de livre escolha e sem amarras morais preexistentes. Liberdade de escolha e Estado neutro, dessa forma, são indissociáveis: para garantia de liberdade e independência é necessária uma estrutura de direitos neutra quanto às finalidades, que não tome partido em controvérsias morais e religiosas, que garanta a liberdade dos cidadãos para escolher os próprios valores.

Immanuel Kant apresentou uma versão da livre escolha do indivíduo, contrariando os filósofos utilitaristas e empiristas, segundo a qual devemos nos considerar mais do que um simples conjunto de preferências e desejos. Ser livre é ser autônomo, e ser autônomo é ser governado por uma lei que outorgamos a nós mesmos. A autonomia kantiana exige mais do que o consentimento. Quando determino a lei moral, não estou simplesmente seguindo meus desejos ou minhas lealdades contingentes. Em vez disso, deixo de lado meus desejos e minhas ligações particulares e tomo decisões com base na pura razão prática, segundo Sandel(2012,p.158-159).

No século XX, John Rawls adaptou a concepção de Kant do “eu” autônomo e inspirou-se nela quando elaborou sua teoria de justiça. Como Kant, Rawls observou que as escolhas que fazemos com frequência refletem contingências moralmente arbitrárias. Segundo sua concepção, a decisão de trabalhar em um lugar onde os empregados são submetidos a um duro regime de trabalho por um salário excessivamente baixo, por exemplo, reflete uma necessidade econômica premente, e não a livre escolha. Portanto, se quisermos que a sociedade seja resultado de um acordo voluntário, não podemos fundamentá-la no simples consentimento. Devemos nos perguntar com quais princípios de justiça concordaríamos, a despeito de nossos interesses ou vantagens particulares, e

tomar nossas decisões sob um “véu de ignorância” , sem saber quem delas se beneficiaria.

A noção de Kant da vontade autônoma e a noção de Rawls de uma decisão hipotética sob um véu de ignorância têm em comum o fato de que ambas concebem o agente moral independente de seus objetivos e suas ligações particulares. Quando determinamos a lei moral(Kant) ou os princípios de justiça(Rawls), o fazemos sem referência aos papéis e às identidades que nos situam no mundo e nos tornam os indivíduos que somos. A ideia de que somos seres livres e independentes reforça a concepção de que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem ser fundamentados em nenhuma convicção moral ou religiosa específica; ao contrário, eles devem tentar ser neutros em relação às diferentes noções do que possa ser uma vida boa. Assim como na concepção kantiana, segundo Rawls, as teorias da justiça que se baseiam em uma determinada concepção da vida boa, sejam elas religiosas ou seculares, entram em conflito com a liberdade. Ao impor a alguns os valores de outros, essas teorias deixam de respeitar as pessoas como seres livres e independentes, capazes de decidir quais serão seus objetivos e suas finalidades.

Kant e Rawls, todavia, não negam que estejam pressupondo alguns ideais morais. O alvo de suas objeções são , na verdade, as teorias de justiça que fundamentam os direitos em alguma concepção do bem. O utilitarismo é uma dessas teorias, pois considera o bem a maximização do prazer ou do bem-estar e procura o sistema de direitos mais adequado à sua realização. Também o pensamento aristotélico, baseando-se em um raciocínio teleológico, trata de como realizar nossa natureza e desenvolver nossa capacidade humana, partindo de uma determinada concepção de bem.

Para Rawls, “ a estrutura lógica das doutrinas teleológicas é radicalmente equivocada: desde o início elas relacionam o direito e o bem de forma errada. Não devemos tentar moldar nossas vidas visando, de antemão, ao bem como algo definido de maneira independente. (...)Devemos, portanto, inverter a relação proposta pelas doutrinas teleológicas entre o que é correto e o que é bom e considerar o que é correto prioritário”. (Rawls,2002,p.560). Esse posicionamento adotado pelo liberalismo igualitário, também é classificado como pertencente ao

âmbito do contratualismo kantiano¹², que expressa uma crença geral na imparcialidade, do ponto de vista moral, segundo o qual as pessoas são consideradas igualmente importantes. Trata-se de uma crença não somente encontrada na ética kantiana, mas por toda a tradição ética do ocidente, tanto cristã(somos todos filhos de Deus), quanto secular (o utilitarismo promove sua própria interpretação não contratual da igual consideração das pessoas, conforme o PRESCRITIVISMO UNIVERSAL, de Richard Hare¹³). Diferentemente da versão hobbesiana, o contratualismo kantiano se funda nesses elementos básicos de nosso entendimento moral cotidiano. As teorias contratualistas kantianas da moralidade, assim, são intuitivamente atraentes à maioria das pessoas que endossam as noções de igualdade moral e justiça (Kymlicka, 2013,p.155).

O contratualismo kantiano usa a ideia de contrato social para desenvolver noções tradicionais de obrigações morais, em vez de substituí-las. A ideia de contrato serve para negar uma barganha entre poderes desiguais, em vez de refletir essa situação, conforme se faz na perspectiva hobbesiana. Diferentemente da teoria hobbesiana, as pessoas importam não porque podem ferir ou prejudicar as outras, mas porque “são fins em si mesmos”(grifo meu).

A ideia de igual consideração das pessoas traz à tona, no âmbito social, um “dever natural de justiça” (grifo meu). Temos o dever de promover instituições justas, o que não é derivado do consentimento ou vantagem mútuos, mas simplesmente é devido às pessoas como tais. Temos intuições sobre o que significa tratar as pessoas com igual consideração, mas são vagas e precisamos de algum procedimento que nos ajude a determinar o significado preciso de justiça. A ideia do contrato social é um procedimento que se utiliza para esse fim, porque personifica um princípio básico de deliberação imparcial, como quando, por exemplo, se considera que cada pessoa leva em conta as necessidades dos outros “como seres livres e iguais”, segundo Rawls (2002-grifo meu).

¹² Segundo diferenciação entre contratualismo hobbesiano e contratualismo kantiano,exposta por Kymlicka (in SINGER(org),2013, p.186)

¹³ De acordo com o Prescritivismo Universal de Hare, "pode", "deve", "bom" ou "certo" possuem duas propriedades lógicas ou semânticas: universalidade e prescritividade. A universalidade tem a ver com os julgamentos morais, que se devem identificar com as situações que eles descrevem, de acordo com as relações finitas dos termos universais. O prescritivismo defende que os agentes morais devem praticar aquilo que eles consideram ter a obrigação de praticar, dentro das suas condições físicas e psíquicas (Hare, 2001;2013-grifos meus)

Rawls acredita que o problema não está na questão de acordo entre contratantes auto-interessados, mas com as condições sob as quais ocorre esse contrato. Ele pode ocorrer em condição de igualdade para os contratantes, mas somente se for negociado a partir de uma posição de igualdade, o que na teoria de Rawls é chamado de “posição original”. Para ele, isso corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social (Rawls,2002,p.12.Grifo meu).Mas o estado tradicional de natureza permite ao forte exercitar maior poder de barganha, portanto, não é uma posição de genuína igualdade. Rawls espera assegurar a igualdade genuína privando as pessoas, na posição original, do conhecimento de sua posição na sociedade.As pessoas precisam concordar com os princípios da justiça sob um “véu de ignorância” (Rawls,2002,p.12.Grifo meu), sem saber seus talentos ou deficiências naturais, e sem saber qual posição eles ocuparão na sociedade. Cada contratante imagina estar fazendo o melhor que pode se fazer por todos. Mas uma vez que ninguém sabe que posição ocupará na sociedade, se tiverem que decidir o que será melhor para cada um, decidirão com imparcialidade.

Para decidir por trás de um véu de ignorância sobre que princípios promoverão meu bem, eu precisarei me colocar no lugar de cada pessoa na sociedade, para ver o que promoverá o bem dela também. Quando combinado com o véu da ignorância, não há diferença entre cuidar dos interesses próprios e ser benevolente, pois precisarei identificar-me solidariamente com cada pessoa na sociedade e levar em consideração o seu bem, como se fosse o meu bem. Dessa forma, os acordos feitos na posição original conferem igual consideração a cada pessoa. Nem todos os contratualistas kantianos usam a posição original de Rawls, mas como ele, todos substituem o estado de natureza tradicional, de Hobbes, por posições contratuais que instruem cada contratante a considerar imparcialmente os interesses de todos os indivíduos na sociedade.

Todo esforço do contratualismo kantiano, assim, utilizando-se da abstração que é o véu da ignorância, objetiva decisões imparciais e neutras em sociedade. Esse comprometimento com a imparcialidade, entretanto, leva à desconsideração de um aspecto que, para Kymlicka, é inafastável : o da pertença societal do indivíduo, a qual apresenta papel preponderante em sua escolha sobre suas concepções de bem. Kymlicka, assim, acrescenta ao liberalismo igualitário aspectos das discussões e críticas feitas ao liberalismo, principalmente pelos

comunitaristas, reduzindo o alcance das pretensões universalistas do liberalismo igualitário, conforme observado por Raz(1994,1995).

1.3.1 O Multiculturalismo Liberal de Kymlicka

No debate entre liberais e comunitaristas, a partir do final dos anos setenta do século XX, esteve em pauta a questão da neutralidade do Estado em relação às diferentes concepções da vida boa e, implicitamente, em relação às concepções especialmente prevalentes nesta ou naquela comunidade cultural. Para os pensadores liberais, os direitos e deveres dos cidadãos não deveriam ser contaminados pelas pertenças etno- culturais dos indivíduos na sociedade civil, em virtude do compromisso com a imparcialidade, conforme visto anteriormente, neste capítulo. Representantes do campo comunitarista, por seu turno, contestaram desde logo esta pretensa neutralidade do Estado. Consideraram que o Estado liberal apenas protegeria o indivíduo e tenderia a esquecer a sua comunalidade. Em consonância, defenderam que caberia ao Estado proteger as diferentes comunidades culturais, mediante a outorga de direitos coletivos. Os liberais, portanto, eram anti- multiculturalistas, e os comunitaristas, pelo contrário, favoreciam o multiculturalismo. Com a queda dos regimes comunistas, durante os anos oitenta, o que trouxe uma maior visibilidade à diversidade cultural de muitos Estados, e diante da necessidade de se repensar a questão da multiculturalidade, Will Kymlicka apresenta sua teoria liberal dos direitos multiculturais, acrescentando alguns aspectos mais comunitários ao liberalismo igualitário de Rawls.

Kymlicka (1989,p.883-905)valoriza a liberdade como um meio que permite a cada indivíduo realizar a sua concepção particular do bem, mas ressalta que a opção livre entre concepções do bem não é operada no vazio. Ela é realizada num contexto social específico: a comunidade cultural, ou cultura societal, na qual cada indivíduo se insere. Uma cultura societal é composta por um conjunto de práticas, sentidos partilhados e, muito especialmente, uma língua própria. Nenhuma cultura societal tem as suas características fixadas para sempre, todas as culturas evoluem no tempo. Mas existe uma ligação privilegiada entre cada indivíduo e a sua cultura societal. Neste aspecto, nem todos estamos em situação paritária. Os membros da maioria cultural – por exemplo, os anglófonos no Canadá, os castelhanos na Espanha, etc. – estão numa situação especialmente favorecida. A

sua pertença societal coincide com a cultura e com a língua dominantes no Estado em que vivem. O mesmo não acontece, no entanto, com os que pertencem a minorias nesse mesmo Estado, como os quebequenses no Canadá, os catalães na Espanha, ou ainda outras minorias num lado e no outro (índios canadenses, ciganos espanhóis, imigrantes em ambos os países). Assim, o desfavorecimento dessas comunidades culturais, fragilizando o contexto de escolha, constitui também uma desigualdade para o exercício da liberdade. Isso a maioria dos liberais não costuma aceitar, em sua defesa do princípio da neutralidade, considerando os indivíduos como seres sem vínculos de qualquer natureza, o que é, entretanto, uma abstração.

Para Kymlicka (1995,p.17-20;p.76-80;p.128;p135-137), as políticas multiculturalistas em geral, e mesmo a outorga de direitos multiculturais, ou seja, direitos a grupos, e não somente a indivíduos, justificam-se plenamente na medida em que sirvam para proteger o contexto da liberdade para os membros de culturas societais minoritárias e historicamente discriminadas. As políticas multiculturalistas incluem programas de ação afirmativa (isto é, discriminação positiva) em escolas, universidades e entidades empregadoras, a modificação de programas escolares num sentido antirracista e aberto ao contributo das diferentes culturas, a abertura do sistema educativo ao ensino das línguas das comunidades minoritárias, o treinamento de funcionários públicos, polícias e pessoal de saúde para lidar com a diferença cultural, o financiamento estatal de eventos promovidos pelas diferentes comunidades culturais, etc. Mas estas políticas podem ir mais longe e incluir a concessão de direitos especiais, muitas vezes sob a forma de isenções legais, aos membros de comunidades desfavorecidas. Incluem-se aqui os direitos poliétnicos e os direitos especiais de representação política. Os primeiros englobam, por exemplo, a isenção de códigos de vestuário geralmente obrigatórios (como o uso de capacete na condução de motos por parte da minoria Sikh) ou a concessão de feriados religiosos, ou outros, específicos. Os direitos especiais de representação política implicam a reserva de lugares para os membros das minorias no parlamento, no governo, ou em organismos de aconselhamento político.

Kymlicka considera que todos esses direitos são aplicáveis às comunidades de imigrantes, assim como a outras comunidades com culturas societais diferenciadas, quer tenham ou não uma base territorial própria. Mas há um outro conjunto de direitos que só se justifica em Estados multinacionais, nos quais

existem uma ou mais comunidades culturais. Trata-se dos direitos de autogoverno, que podem passar pela criação de reservas (como para as nações autóctones americanas), pelo estabelecimento de estruturas federais, ou pela simples autodeterminação. O tema do autogoverno remete para a questão que mais tem ocupado Kymlicka ultimamente: a da defesa de um modelo de construção dos Estados multinacionais que prescindida da promoção de uma única cultura societal.

Em sua teoria Kymlicka, entretanto, não reconhece o direito de um grupo aplicar restrições internamente a seus integrantes, mas somente o direito desse grupo de se proteger das intervenções externas da sociedade majoritária, na qual o grupo está inserido. Assim, o direito de um grupo ao autogoverno será considerado um direito de grupo. Mas se for, por exemplo, um direito exclusivo para os membros de uma minoria indígena a pescar em determinadas águas e se esse direito é exercido, e é exercível, pelos vários indivíduos que compõem a minoria, será um direito individual de grupo diferenciado. A consideração do autor, nesse sentido, visa preservar o que para ele é um preceito fundamental nas relações entre os indivíduos entre si e entre indivíduos e seus grupos: a autonomia individual. (Kymlicka, 1995:45-48).

O individualismo liberal, dessa forma, para Kymlicka, não conflita com o ideal de comunidade, mas sim lhe provê com uma interpretação desse ideal. O objetivo dessa concepção de responsabilidade individual não é colocar as pessoas umas contra as outras, mas possibilitar a união de todos os cidadãos pelo respeito mútuo. E com a autodeterminação individual, para Kymlicka, não se busca o distanciamento das pessoas, mas encorajar os vários grupos de pessoas a perseguirem livremente e alcançarem seus fins culturais e comunitários compartilhados, sem penalizar ou marginalizar aqueles grupos com objetivos diferentes ou até mesmo conflitantes. Tais condições, para o autor, são as melhores para os membros da sociedade, individualmente e em comunidade, conseguirem atingir sua concepção de bem.

O igualitarismo liberal, fortemente representado por Rawls, mas também por Dworkin, apresenta uma defesa de intervenção do Estado na regulação da vida da comunidade, o que o diferencia de uma concepção individualista liberal conservadora, mais próxima do neoliberalismo, segundo diferencia Gargarella(2008), que defende uma política de inação estatal, diante da diversidade cultural que distingue muitas sociedades modernas. Para o liberalismo

conservador, e não para o liberalismo igualitário, então, o Estado liberal não deve tomar partido de nenhuma minoria culturalmente desfavorecida, mantendo-se neutro, para não correr o risco de se comprometer com uma imposição da concepção de bem de alguns acima da concepção de bem de outros. E nessa discussão Kymlicka se destaca, tendo desenvolvido uma justificação liberal igualitária para as políticas multiculturais e abrindo um vasto campo para a literatura sobre "multiculturalismo liberal", segundo Newman (2011.Grifo meu.), o que acabou por alçá-lo a uma posição de consenso a respeito do tema. A partir de seu trabalho vários outros autores, tais como Mitnick(2006), Casals(2006) e Michel Seymour (2008) abordaram a questão dos direitos de grupos sem romper com a visão principal de Kymlicka, comprometida com o indivíduo que integra o grupo cultural diferenciado, sem desenvolver uma teoria geral de direitos de grupos. Entretanto, a literatura existente sobre direitos de grupos permanece "subdesenvolvida", segundo Newman(2011.Grifo meu.), a despeito da atenção teórica dada por Kymlicka a assuntos relacionados ao tema. A posição de Kymlicka, entretanto, traz à tona um aspecto negligenciado pelo liberalismo igualitário, em seu abstracionismo da condição do indivíduo como um ser sem vínculos, em nome da neutralidade e da imparcialidade: o da pertença societal do indivíduo. A partir daí, o autor abre caminhos para o acréscimo dos direitos de grupos aos direitos fundamentais , além dos direitos humanos.

Crítico da concepção hegemônica dos direitos humanos, Santos considera ser "ilustrativa da natureza ilusória do monolitismo" (Santos,2014, p.23-26. Grifo meu) a tensão entre direitos individuais e direitos coletivos.Lembra o autor que a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, primeira grande declaração do século XX, reconhece apenas dois sujeitos jurídicos, o indivíduo e o Estado. Os direitos coletivos, dessa forma, para o autor, não fazem parte do cânone original dos direitos humanos. Segundo Santos, a tensão existente entre direitos individuais e direitos coletivos resulta da luta histórica de grupos sociais que, excluídos ou discriminados na condição de grupo, não podem ser adequadamente protegidos pelos direitos humanos individuais. As lutas das mulheres, dos povos indígenas , afrodescendentes, vítimas do racismo, gays, lésbicas e minorias religiosas marcam os últimos cinquenta anos de reconhecimento de direitos coletivos, reconhecimento, entretanto, amplamente contestado e em constante risco de reversão.

1.4 DIREITOS DE GRUPOS E DIREITOS INDIVIDUAIS: COEXISTÊNCIA E COMPLEMENTARIDADE

Poderia parecer estranhamente arbitrário, dada a significação moral dos direitos, insistir que os objetos de direitos podem ser somente bens que os indivíduos desfrutam como indivíduos independentes e nunca bens de que possam desfrutar em conjunto com outros. Alguns teóricos de direitos parecem pensar justamente isso. Mas não podemos tomar como certo que nenhum bem, cuja natureza compartilhada seja tal que possa ser objeto somente de um direito de grupo, tenha as condições de significação que justifiquem que seja mesmo um objeto de um direito.

Não há razão pela qual direitos individuais e direitos de grupos não possam ambos figurar em nosso pensamento moral. De fato, eles comumente o fazem. Por exemplo, seria lugar comum sustentar que um povo, uma unidade política, tenha um direito coletivo à auto-determinação, mas apenas dentro dos limites estabelecidos pelos direitos humanos individuais. Direitos humanos não têm que confrontar os direitos individuais e uma teoria moral completa articularia direitos individuais e direitos morais de maneira a formarem um todo coerente (cf. Buchanan 1994; Holder and Corntassel 2002). Pode ser impossível prever e evitar todos os conflitos entre direitos, mas, mesmo se isso for possível, não precisamos supor que conflitos irão ocorrer mais comumente entre direitos de grupos e direitos individuais que entre direitos individuais entre si (McDonald 1998; Waldron 1993, 203-24).

Há também uma tradição bem estabelecida do pensamento político, associada particularmente a Alexis de Tocqueville e aos Pluralistas Ingleses, que vê a existência de grupos como essenciais à dispersão do poder e da manutenção da liberdade dentro da sociedade. De acordo com essa tradição, grupos não ameaçam as individualidades. Ao contrário, os direitos de grupos ajudam a combater e manter sob controle um estado potencialmente autoritário. (Stapleton 1995; Lustgarten 1983; Frohnen 2005 e Gedicks 1989.).

Raz apontou que os direitos individuais frequentemente pressupõem a existência de bens sociais gerais e que os próprios direitos individuais promovem bens sociais (1986, 193-216, 245-63; 1995). Na verdade, direitos individuais podem

às vezes ser direitos somente porque promovem bens sociais. Raz não considera que esses bens sociais sejam geralmente objetos de direitos de grupos, mas ele expõe o erro de se supor que um antagonismo com as considerações coletivas seja algo construído na ideia única ou proposta dos direitos individuais. Os interesses que os direitos de grupos e direitos individuais buscam proteger são frequentemente os mesmos interesses. Pode, ainda, muitas vezes um direito individual se tornar o caso de um direito de grupo. Pode-se argumentar, por exemplo, que alguns dos bens a que os indivíduos têm direitos dependem, para sua realização, da saúde das comunidades e culturas às quais os indivíduos pertencem. Desse modo, os indivíduos partilham direitos de grupos porque esses direitos servem a seus direitos individuais ou à sua liberdade individual. (Jacobs 1991; Kymlicka 1989, 1995; Wellman 1999).

Argumenta-se que os indivíduos têm direitos iguais às condições de auto-desenvolvimento, que esse auto-desenvolvimento individual requer atividade comum ou em conjunto, e que isso é um caso de direitos de grupos às condições necessárias a essa atividade comum ou em conjunto (Gould 2001). Ou, que devemos manter essa entre a gama de opções requeridas para a autonomia individual, as opções em conjunto, opções para perseguir fins que requerem atividades coordenadas com outros membros do grupo; que também podem justificar direitos de grupos, tais como os direitos de um grupo de controlar seus próprios assuntos.

Pode-se ir além e incorporar direitos de grupos aos direitos humanos? O preâmbulo do Pacto das Nações Unidas sobre Direitos Cíveis e Políticos (1966)¹⁴ e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966)¹⁵ caracterizam os direitos elencados em cada Pacto como direitos humanos. Os primeiros artigos de ambos os Pactos conferem a todos os "povos" o direito à auto-determinação, o direito de dispor livremente de suas riquezas naturais e recursos, e o direito de não ser

¹⁴ Disponível em

< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm > Acesso em 15 jan.2018

¹⁵ Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm > Acesso em 15 jan.2018

privado de meios de subsistência. Direitos dos povos poderiam ser direitos de grupos e eles também figuram nos Pactos das Nações Unidas como direitos humanos. Em complementação, como aos direitos humanos têm sido dados um conteúdo cada vez mais inclusivo, surgiu uma ideia de uma "terceira geração" de direitos humanos .

Direitos políticos e civis constituem a primeira geração e os direitos socio-econômicos a segunda geração de direitos humanos; ambos são tipos de direitos focados nos indivíduos como seus detentores. A terceira geração ou direitos humanos da "solidariedade" incluem direitos a bens como o desenvolvimento, a paz, meio ambiente saudável, comunicação, assistência humanitária, e uma herança compartilhada pela humanidade . Esses são direitos a bens que são coletivos por natureza e direitos que são entendidos como sendo originariamente de grupos, mais do que de indivíduos, apesar da negação dos liberais quanto a isso.

A questão de direitos coletivos humanos é também típica dos direitos de povos indígenas (algumas vezes descritos como de "quarta geração" de direitos humanos). Nessa área tem havido um longo debate sobre se os direitos que as Nações Unidas devem reconhecer ou estabelecer são sobre os povos indígenas como indivíduos ou como grupos (Buchanan 1993; Clinton 1990; Holder e Cornthassel 2002; Iverson 2003; Oestreich 1999). Para alguns, os direitos humanos são necessariamente os direitos de indivíduos humanos de modo que mesmo se grupos tiverem direitos, esses não podem ser direitos humanos (e.g. Donnelly 2002; Graff 1994; Galenkamp 1993; Miller 2002; Nordenfelt 1987, Sieghart 1985; Waldron 1993, 339-69). Outros insistem que alguns dos bens que são fundamentais à vida humana e ao bem-estar humano podem ser desfrutados coletivamente e que, se ignorarmos esse fato, nossa concepção de direitos humanos não irá alcançar a realidade da condição humana (e.g. Casals 2006; Crawford 1988; Felice 1996; Freeman 1995; Kymlicka 2001, 69-90; Malik 1996; Mello 2004; Van Dyke 1985).

Esse debate envolve diversas questões. Uma é se o efeito prático de se estender direitos humanos a grupos irá corroer a proteção que os direitos humanos conferem aos indivíduos, nas formas elencadas anteriormente. Outra é se a ideia de direitos ficará superestendida. Bens como a paz mundial, um meio-ambiente saudável, e comunicação eficiente podem ser melhor entendidos como ideais ou objetivos políticos da raça humana em vez de objetos de direitos humanos. Além

disso, alguns dos direitos humanos de terceira geração parecem ser concebidos como direitos do grupo de toda a humanidade como uma entidade única, o que gera confusão sobre quem seriam os possuidores dos deveres correspondentes a esses direitos.

Outra questão é sobre o que torna um direito humano. Se é suficiente para um direito ser um direito humano que a autoridade internacional o declare assim, não há nenhum obstáculo a que direitos humanos sejam direitos de grupos. Mas normalmente direitos humanos são concebidos como direitos que os seres humanos possuem em virtude de serem seres humanos e que são universais, idênticos e possuídos por todos os seres humanos.

Se considerarmos a distinção entre direitos corporativos e direitos coletivos, os direitos de grupos possuem uma grande afinidade com direitos humanos se os concebermos como de acordo com o modelo coletivo. Na concepção corporativa, um direito de grupo é um direito possuído por uma entidade corporativa. Na concepção coletiva, um direito é possuído conjuntamente por certos indivíduos. Para qualificar um direito coletivo como um direito humano, esse direito coletivo deve ser universal para os seres humanos mas, se supomos que politicamente todo indivíduo humano pertence a um povo que tem um interesse em que esse povo tenha autodeterminação, devemos assumir que todos os seres humanos desfrutam um direito coletivo à autodeterminação.

Todos têm esse direito, mas cada um irá possuí-lo em conjunto com outros membros de seu povo (Jones 1999). Entretanto, os direitos de grupos que podem satisfazer esse teste de universalidade serão limitados em número. Asserções sobre direitos de grupos são muitas vezes estimuladas pela "diferença" em vez da uniformidade - por características, modos de vida ou comprometimentos que diferenciam significativamente um grupo de outro, mais do que as características que todos os seres humanos compartilham (e.g. Addis 1992; Galenkamp 1993; Ingram 2000; Young 1990). Por considerar tais diferenças que não podem ser ignoradas, a admissão dos direitos de grupos parece ser uma necessidade.

1.5 O NEOLIBERALISMO E O DESMANTELAMENTO DOS COLETIVOS

Mais do que o liberalismo conservador, conforme denominei no início deste capítulo, para diferenciá-lo do liberalismo igualitário, ao qual me dedico, o

neoliberalismo, segundo a concepção utilizada por Chaui(2014,p.311), é a economia política proposta por um grupo de economistas, cientistas políticos e filósofos reunidos em Mont Saint Pélerin, Suíça, em 1947, em torno do austríaco Hayek e do norte-americano Milton Friedman, que se opunha à instalação, no pós-guerra, da social-democracia na Grã-Bretanha, Suécia, Dinamarca e Alemanha, sendo, pois, contrários ao Estado de Bem-Estar Keynesiano, bem como à política norte-americana do New Deal.

O Estado de Bem-Estar Social, economia política a que o neoliberalismo se opunha em seu surgimento, apresentava três características principais: 1) o fordismo na produção , com grandes plantas industriais realizando a atividade econômica, desde a produção de matérias primas até sua distribuição no mercado de meios de consumo, controlando, por meio do planejamento e da "gerência científica", a organização do trabalho, a produção de grandes estoques e a formação dos preços;2) inclusão crescente de indivíduos no mercado de trabalho, buscando atingir o ideal de pleno emprego;3)monopólios e oligopólios que, mesmo que transnacionais ou multinacionais, tinham como referência reguladora o Estado Nacional.

O pensamento social-democrata, diferenciando-se do nazifascismo e do stalinismo e fortemente sustentada por uma base sindical poderosa e ativa, propôs o que viria a ser o Estado de Bem-Estar Social. Nele, o planejamento da economia contava com a parceria econômica do Estado, como definidor das políticas econômicas e sociais, e de mediador e regulador das forças do mercado, de maneira a conduzi-las progressiva e pacificamente rumo ao socialismo. Opondo-se à social-democracia, no correr das décadas de 1950 e 1960, o grupo de Mont Saint Pélerin elaborou um plano econômico e político detalhado em ataque ao chamado Estado Providência, com seus encargos sociais e com sua função de regulador das atividades do mercado, afirmando que esse tipo de Estado destruía a liberdade dos cidadãos e a competição, sem as quais não há prosperidade. As ideias do grupo que haviam permanecido letra morta até a crise capitalista dos anos 1970, começaram a ser ouvidas com respeito quando o capitalismo conheceu, pela primeira vez, um tipo de situação imprevisível, com baixas taxas de crescimento econômico e altas taxas de inflação, o que se chamou estagflação.

O grupo de Hayek, então, passou a ser ouvido por oferecer uma suposta explicação para a crise, que seria, na sua concepção, fruto do poder excessivo dos

sindicatos e dos movimentos operários que haviam pressionado por aumentos salariais e exigido maiores encargos sociais do Estado. Teriam, assim, destruído os níveis de lucro requeridos pelas empresas e desencadeado processos inflacionários incontroláveis. Com esse diagnóstico, o remédio proposto pelo grupo foi:1)um Estado forte para anular o poder dos sindicatos e dos movimentos operários, para controlar os recursos públicos e cortar drasticamente os encargos sociais e os investimentos na economia;2)a estabilidade monetária como meta principal para o Estado, com a contenção de gastos sociais e restaurando a taxa de desemprego necessária para formar um exército industrial de reserva que quebrasse o poderio dos sindicatos;3)uma reforma fiscal promovida pelo Estado, para incentivar os investimentos privados e reduzir os impostos sobre o capital e as fortunas, aumentando os impostos sobre a renda individual e, portanto, sobre o trabalho, o consumo e o comércio.4) o afastamento do Estado da regulação da economia, deixando que o mercado, com sua racionalidade própria, operasse a desregulação.

O modelo político-econômico neoliberal foi aplicado primeiramente no Chile de Pinochet, depois na Grã-Bretanha de Thatcher e nos Estados Unidos de Reagan, expandindo-se em seguida por todo o mundo capitalista(com exceção dos países asiáticos) e, após a queda do muro de Berlim, para o Leste europeu. Em decorrência da adoção do neoliberalismo, segundo Chaui(2014,p.314), o mundo capitalista ocidental conheceu a mudança da forma da acumulação de capital, conhecida hoje como "acumulação flexível", não prevista pelo grupo de Hayek e Friedman. Esse grupo propusera seu pacote de medidas na certeza de reduzir a taxa de inflação e aumentar a taxa do crescimento econômico, mas, na prática, a inflação foi reduzida, mas a taxa de crescimento não aumentou porque o modelo incentivou a especulação financeira e não os investimentos na produção; o monetarismo superou a indústria e, por esse motivo, o capitalismo dessa fase ficou conhecido como "capitalismo pós-industrial".

Em sua dissertação de mestrado intitulada *Os Direitos do Homem e o Neoliberalismo*, Bedin (2002, p.162-163) argumenta que Hayek critica a Declaração Universal dos Direitos do Homem, afirmando serem incompatíveis os tipos de direitos civis e os direitos econômicos e sociais. Para Hayek, afirma Bedin, com citação de trechos da obra *Os Fundamentos da Liberdade*, os direitos econômicos e sociais seriam uma tentativa de fundir os direitos da tradição liberal ocidental com a concepção marxista, o que seria uma impossibilidade. Hayek considera, assim,

que os direitos econômicos e sociais reconhecidos pela declaração, nos artigos 22 a 23 se "baseiam na interpretação da sociedade como uma organização deliberadamente criada, da qual todos os homens seriam empregados", e que, portanto, eles não poderiam ser tornados universais num sistema de normas de conduta justa baseada na ideia da responsabilidade individual, porque, além do mais, requereriam" que toda a sociedade fosse convertida numa única organização, "tornada totalitária, no sentido mais amplo da palavra". Assim, para Hayek, demonstra Bedin, os direitos do homem são os direitos civis e os direitos políticos, ou seja, os direitos individuais. Por isso suas críticas ao sindicalismo, à previdência social, ao direito à saúde e ao direito à habitação, entre outros, apresentadas nos últimos capítulos do livro *Os Fundamentos da Liberdade*.

Hayek apresenta uma visão liberal conservadora também classificada como libertária, pois defende seu compromisso com o mercado, que para ele é uma ordem espontânea, não resultante dos desígnios dos homens, mas sim da evolução da sociedade (Bedin, 2002,p.150) recorrendo a uma noção mais ampla de liberdade pessoal (Kymlicka, 2006,p.121) - o direito de cada indivíduo de decidir livremente como empregar seus poderes e posses da maneira que achar melhor. Como as pessoas têm direito de dispor de suas posses como preferirem, a interferência governamental sob qualquer pretexto seria equivalente ao trabalho forçado - próprio de regimes totalitários, o que seria uma violação de seus direitos morais básicos.

Para o pensamento libertário, também encontrado na teoria da titularidade de Nozick, um Estado mínimo, limitado às funções estritas de proteção contra força, roubo, fraude, imposição de contratos etc.,é justificado; qualquer Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas e é injustificado.Portanto, não há nenhuma educação pública, nenhuma assistência médica, transporte, estradas nem parques, pois todos envolvem tributação coerciva de alguns contra sua vontade. O liberalismo igualitário, de Rawls e Dworkin, também enfatiza que uma distribuição justa deve ser sensível às escolhas das pessoas, porém dão preferência à tributação das trocas livres para compensar os desfavorecidos natural ou socialmente(Kymlicka, 2006, p.122-123).

O fato inafastável, conforme se depreende da narrativa histórico-sociológica até aqui apresentada, a meu ver, é que o neoliberalismo, conforme aponta Cremonese (2016), constitui-se num movimento ideológico, em escala

verdadeiramente mundial, como o capitalismo jamais havia produzido no passado. Trata-se de um corpo de doutrina coerente, autoconsciente, militante, lucidamente decidido a transformar todo o mundo à sua imagem, em sua ambição estrutural e sua extensão internacional. Dessa forma, o neoliberalismo "individualiza" a ética, na visão de Bloom (2017.Grifo meu.), tornando-nos responsáveis por resolver e lidarmos com os problemas morais advindos da prática neoliberal. Agindo desta forma, os indivíduos perpetuam o sistema de mercado ao qual se opõem moralmente e se sentem incapazes de mudá-lo. O neoliberalismo é, assim, a reificação do indivíduo e desdenha veementemente das ideologias que proclamam o Estado como um instrumento para a busca do bem comum, lembra Bloom, que exemplifica nas palavras de Margaret Thatcher a ética neoliberal: "Não existe sociedade. Há indivíduos, homens e mulheres e há famílias. E nenhum governo pode fazer nada a não ser por meio das pessoas, e pessoas têm que cuidar de si mesmas em primeiro lugar. É nosso dever cuidarmos de nós mesmos e, só então, cuidaremos de nossos vizinhos." (Bloom,2017.Grifo do autor)

Em meados dos anos 1990, o partido trabalhista inglês, após tantos dissabores sofridos, devido ao thatcherismo, e o partido democrata norteamericano lançam a "terceira-via", numa tentativa de fazerem ressurgir a social-democracia. Na Grã-Bretanha, à época, o eleitorado se encontrava fragmentado pelo excesso do fundamentalismo neoliberal e pela passividade e envelhecimento da social-democracia. Os americanos, por sua vez, estavam divididos entre, de um lado, uma classe média conservadora, preocupada com a inflação e com o desemprego, e de outro uma coalizão de grupos organizados, de liberais radicais com simpatias centristas e contrários ao reaganismo. Havia, portanto, um vasto contingente de eleitores insatisfeitos com o neoliberalismo, mas também com a antiga social-democracia, que foi atingido pelo discurso eleitoral de Tony Blair e Bill Clinton, o qual reunia ideias de pragmatismo, modernidade e direitos sociais.

O sucesso eleitoral da terceira via foi impulsionado também pelo que se sucedeu após a queda do Muro de Berlim, pois o discurso dos novos trabalhistas ingleses e democratas norteamericanos transformou em arma a perplexidade diante do fato de Gorbachov não ter colocado a social-democracia em ação, na antiga URSS: em lugar de considerar que a URSS havia sido vencida pelo capitalismo, passaram a considerar que ela fora vencida por não ter adotado a terceira via, entendida como modernidade, racionalidade, eficiência e progresso. Assim,

podemos dizer que a terceira via surgiu com três objetivos: oferecer uma análise que explicasse o declínio eleitoral das esquerdas, apresentar uma fórmula para refazer partidos e tendências social-democratas e propor uma estratégia para o período pós-guerra fria (Chauí, 2014, p.329).

O discurso da terceira via passou a ser o hegemônico entre intelectuais de centro-esquerda no ocidente, a partir dos anos 90. Afirmava-se, desde então, que a economia de mercado era modernizadora, criativa e único horizonte histórico do século XXI. A divisão de direita e esquerda, portanto, não teria sentido, segundo esse discurso, pois só teria sentido em uma sociedade bipolar, ou seja, como a que ocorria na vigência da Guerra Fria. Além do mais, a divisão entre esquerda e direita deixaria a esquerda cega para os benefícios materiais do capitalismo e a direita cega para a grandeza dos valores do socialismo. A junção dos benefícios do capitalismo e dos valores grandiosos do socialismo apresentaria, para o pensamento da terceira via, como condição, desvincular a ideia de justiça social da ideia de igualdade social e, conseqüentemente, afirmar a prioridade da iniciativa individual como instrumento de progresso coletivo, contra o postulado, considerado obsoleto, da propriedade coletiva dos meios de produção.

A terceira via, pode-se dizer, foi fundamental para a consolidação do neoliberalismo como megaideologia imposta como o fim das ideologias, envolvendo os políticos profissionais na "vertigem do pensamento único", expressão utilizada por Santos (2017, p.124). Segundo o autor, a suposta inexistência de alternativas e a pressão das instituições do capitalismo global (FMI, BM, OMC, Foro Econômico de Davos) sobre as economias e os Estados nacionais, além do sequestro das agendas dos partidos por parte dos interesses econômicos que os financiam, contribuem para aumentar cada vez mais a distância entre representantes e representados, tornando a participação dos cidadãos nos processos eleitorais algo inútil.

O pensamento único, individualizante, parece ser em grande parte também responsável pela controvérsia existente a respeito da consideração de grupos como sujeitos morais de direitos. A reificação do indivíduo, em meu entendimento, provoca em nossa sociedade, além da estigmatização do outro, a dificuldade em lidarmos com as coletividades, até mesmo do ponto de vista teórico. Falar em direitos de grupos, autônomos, independentes de seus membros, soa quase que um tabu, mais para uns que para outros teóricos, mas conforme o exposto neste

capítulo, ocorre com a maioria dos filósofos estudados. Isso explicaria também a tendência em se apresentar todo padrão internacional significativo na língua franca dos direitos humanos individuais. No entanto, as evidências sobre a existência de grupos como sujeitos de direitos, como ocorre com as minorias culturais no interior de uma sociedade maior, como os quilombolas no Brasil, o que abordarei no capítulo seguinte, são indícios da "natureza ilusória do monolitismo", ou seja, da ilusão a respeito da existência de direitos apenas individuais.

Ainda no que diz respeito ao pensamento único, neoliberal, considero que as necessidades capitalistas alimentadas por esse pensamento, que promovem a reificação do indivíduo e, por esse motivo promovem também o desmantelamento de coletivos, são um indício da importância desses coletivos como alternativa ao pensamento único e como verdadeiros promotores dos direitos individuais, fortalecendo os indivíduos. Há a necessidade de enfraquecimento dos coletivos, e, portanto, dos indivíduos, para que as exigências do "mercado", que na verdade são grupos detentores do capital financeiro, sejam satisfeitas. Tais exigências são a multiplicação desse capital e a sua manutenção nas mãos de seus poucos detentores. Na visão de Piketty(2014), o princípio da acumulação infinita proposto por Marx contém uma noção fundamental, tão válida para a análise do século XXI como o foi para o século XIX, conclusão a que o autor chega após observar o patamar muito elevado da riqueza privada(medido em anos da renda nacional) desde os anos 1970 e 1980 nos países ricos, sobretudo na Europa e no Japão, o que , para ele, se inscreve com perfeição na lógica marxista.

Na condição pós-moderna do capitalismo, entretanto, diferentemente do que ocorria no século XIX, o monetarismo e o capital financeiro transformam-se no epicentro capitalista, ampliando a desvalorização do trabalho produtivo, privilegiando o dinheiro como mercadoria e resultando na ausência de relação concreta entre a economia real e a economia virtual, de maneira que somas astronômicas circulam sem corresponder à produtividade.(Chauí, 2014,p.319). Sob essa nova condição, verificam-se níveis de crescimento econômico muito baixos e com as taxas de remuneração do capital excedendo substancialmente a taxa de crescimento da economia, a riqueza herdada aumenta mais rápido do que a renda e a produção, bastando aos herdeiros poupar uma parte limitada da renda de seu capital para que ele cresça mais rápido do que a economia como um todo. Nessa realidade, a fortuna herdada quase inevitavelmente supera a riqueza constituída

durante uma vida de trabalho, fazendo com que a concentração do capital atinja níveis muito altos, "potencialmente incompatíveis com os valores meritocráticos e os princípios de justiça social que estão na base de nossas sociedades democráticas modernas".(Piketty , 2013).

No Brasil, a política de enfrentamento dos sindicatos e redução da força de grupos sociais operou transformações que podem ser observadas na sociedade , marcada pelo individualismo competitivo, segundo Chaui(2013,p.123) , que identifica a formação de uma nova classe trabalhadora, sob a ótica da constituição das classes sociais no modo de produção capitalista, a qual cresceu e se tornou mais heterogênea após os governos pós neoliberais de Lula e Dilma. Para a autora, os projetos e programas de transferência de renda e garantia de direitos sociais (educação, saúde, moradia, alimentação) e econômicos (aumento do salário mínimo, políticas de garantia do emprego, salário-desemprego, reforma agrária, cooperativas da economia solidária etc.) desse período indicam um crescimento da classe trabalhadora, no Brasil, cuja composição é complexa, heterogênea e não se limita aos operários industriais e agrícolas.

Na visão de Chaui, como a tradição autoritária da sociedade brasileira não pode admitir a existência de uma classe trabalhadora que não seja constituída pelos miseráveis deserdados da terra, pelos pobres desnutridos, analfabetos e incompetentes, imediatamente passou-se a afirmar que surgiu uma nova classe média, pois isso é menos perigoso para a ordem estabelecida do que uma classe trabalhadora protagonista social e política. Ao mesmo tempo, entretanto, continua Chaui, quando dizemos que se trata de uma nova classe trabalhadora consideramos que a novidade não se encontra apenas nos efeitos das políticas sociais e econômicas, mas também nos dois elementos trazidos pelo neoliberalismo, quais sejam, de um lado, a fragmentação, terceirização e precarização do trabalho e, de outro, a incorporação à classe trabalhadora de segmentos sociais que, nas formas anteriores do capitalismo, teriam pertencido à classe média.

Chaui tece sua argumentação considerando uma classe social não como um dado fixo, definido apenas pelas determinações econômicas, mas como um sujeito social, político, moral e cultural que age, se constitui, interpreta a si mesmo e se transforma por meio da luta de classes. Ela é uma práxis, para a autora, um fazer-se histórico. E residindo nisso a possibilidade transformadora da classe

trabalhadora, nisso também residiria a possibilidade de ocultamento de seu ser e o risco de sua absorção ideológica pela classe dominante, sendo o primeiro sinal desse risco justamente a difusão de que há uma nova classe média no Brasil. E é também por isso que, para Chauí, a classe média coloca uma questão política de enorme relevância.

Fora do núcleo econômico definidor do capitalismo, a classe média, segundo a autora, encontra-se também fora do núcleo do poder político: ela não detém o poder do Estado nem o poder social da classe trabalhadora organizada. Isso a coloca numa posição que a define menos por sua posição econômica e muito mais por seu lugar ideológico, e este tende a ser contraditório. Por sua posição no sistema social, a classe média tende a ser fragmentada, raramente encontrando um interesse comum que a unifique. Todavia, certos setores, como o caso dos estudantes, dos funcionários públicos, dos intelectuais e de lideranças religiosas, tendem a se organizar e a se opor à classe dominante em nome da justiça social, colocando-se na defesa dos interesses e direitos dos excluídos, dos espoliados, dos oprimidos; numa palavra, tendem para a esquerda e, algumas vezes, para a extrema esquerda e o voluntarismo. No entanto, essa configuração é contrabalançada por outra exatamente oposta.

Fragmentada, influenciada pelo individualismo competitivo, desprovida de um referencial social e econômico sólido e claro, a classe média tende a alimentar o imaginário da ordem e da segurança porque, em decorrência de sua fragmentação e de sua instabilidade, seu imaginário é povoado por um sonho e por um pesadelo: o sonho de tornar-se parte da classe dominante e o pesadelo de tornar-se proletária. Para que o sonho se realize e o pesadelo não se concretize, é preciso ordem e segurança, o que faz da classe média ideologicamente conservadora e reacionária, sendo seu papel social e político o de assegurar a hegemonia ideológica da classe dominante, fazendo com que essa ideologia, por intermédio da escola, da religião, dos meios de comunicação, se naturalize e se espalhe por toda sociedade. Sob essa perspectiva pode-se dizer que a classe média é a formadora da opinião social e política conservadora e reacionária.

A classe média no Brasil seria, assim, ao mesmo tempo, objeto e promotora da ideologia neoliberal, que busca fragmentar os coletivos, com a finalidade de desmantelar grupos sociais, tornando seus ex-integrantes enfraquecidos pela competição individualista. Esse movimento que ocorre no Brasil e que reflete a

assimilação do pensamento único pela sociedade, que, com as ideias propagadas pela terceira via, buscaram eliminar do ideário a luta de classes, a igualdade e tudo o que não fosse o indivíduo, parece ter o objetivo deliberado de deixar o indivíduo, isolado, em situação de vulnerabilidade, se concordamos com a ideia da importância de grupos para o florescimento do indivíduo. A ideologia neoliberal parece reconhecer a visão marxista de que apenas em comunidade a liberdade individual é possível (Kymlicka, 1989, p.101) e com base nela, grupos detentores do capital atuam no sentido de anular a força de outros grupos na sociedade que possam diminuir seu poder de dominação. A visão marxista sobre a comunidade, segundo Kymlicka, apresenta semelhanças com o liberalismo igualitário, pelo fato de Marx entender que a comunidade proveria o indivíduo de meios de se desenvolver em todas as direções e, por isso, para Marx, o indivíduo importaria, assim como para os liberais igualitários, e estaria mais próxima da teoria de Newman, a qual será apresentada a seguir, no Capítulo 2, que reconhece e não teme a importância dos grupos para a promoção dos direitos individuais.

1.6 CONCLUSÃO

O panorama teórico a respeito dos direitos de grupos apresenta forte resistência à concepção de grupos como detentores de autoridade moral necessária de sujeitos de direitos, pelo fato de que a maior parte dos liberais concebe direitos de grupos como os direitos que são compartilhados pelos membros do grupo. Esta visão é dominante no liberalismo, que possui como pressuposto típico uma postura metodologicamente individualista, ou seja, defendem a ideia de que os grupos são reduzíveis a seus membros, pensamento consoante ao conteúdo das Constituições de diversos países, dentre eles o Brasil, que têm os Direitos Humanos como princípios ético-jurídicos.

Dentre os posicionamentos que reforçam o monolitismo dos direitos humanos estão os "valor-individualistas" que não negam que grupos e comunidades sejam um fato da vida social, nem negam que grupos e comunidades possam significar muito para as pessoas e desempenhar um papel crucial em seu bem-estar, mas afirmam que grupos têm valor somente porque possuem valor para os indivíduos humanos e que grupos, diferentemente dos indivíduos, não podem ter valores intrínsecos. Por isso não podem ser detentores de direitos que

pressupõem seu valor intrínseco e, no máximo, podem ter direitos que são de valor instrumental para os indivíduos humanos.

Para a maior parte dos teóricos, assim, existe um ceticismo quanto aos direitos de grupos que pressupõem uma concepção corporativa desses direitos. Para a maior parte, o ceticismo quanto aos direitos de grupos pressupõe uma concepção corporativa desses direitos. Ela combate as posições favoráveis aos grupos como entes, com status ou valor não redutíveis aos seus membros. Mas, desde que a concepção coletiva não faça nenhuma dessas afirmações, estará livre desse ceticismo. Não escapará, entretanto, de outras formas de objeções aos direitos de grupos, parte das quais Kymlicka enfrentou, apresentando uma posição intermediária entre o ceticismo a respeito da admissibilidade dos direitos de grupos e a aceitação de grupos como sujeitos morais de direitos, porém, ainda reforçando o "valor-individualismo".

Kymlicka, dentro do liberalismo igualitário, deu grande visibilidade às questões de grupos, defendendo uma complementaridade entre direitos humanos e direitos diferenciados de grupos, numa visão mais comunitária do liberalismo. Porém, não admitia que grupos, como grupos, independente da soma dos direitos de seus membros, fossem detentores de direitos. Manteve, assim, o monolitismo dos direitos humanos e o contrasenso teórico diante da questão crucial sobre o que torna um direito "humano".

O pensamento único, individualizante, neoliberal consolidado mundialmente desde a década de 1990, parece ser em grande parte também responsável pela controvérsia existente a respeito da consideração de grupos como sujeitos morais de direitos. A reificação do indivíduo provoca em nossa sociedade, além da estigmatização do outro, a dificuldade em lidarmos com as coletividades, até mesmo do ponto de vista teórico. Falar em direitos de grupos, autônomos, independentes de seus membros, soa quase que um tabu, mais para uns que para outros teóricos, mas conforme o exposto neste capítulo, ocorre com a maioria dos filósofos estudados. Isso explicaria também a tendência em se apresentar todo padrão internacional significativo na língua franca dos direitos humanos individuais. No entanto, as evidências sobre a existência de grupos como sujeitos de direitos, como ocorre com as minorias culturais no interior de uma sociedade maior, como os quilombolas no Brasil, por exemplo, são indícios da "natureza ilusória do

monolitismo", ou seja, da ilusão a respeito da existência de direitos apenas individuais.

Ainda no que diz respeito ao pensamento único, neoliberal, considero que as necessidades capitalistas alimentadas por esse pensamento, que promovem a reificação do indivíduo e, por esse motivo promovem também o dismantelamento de coletivos, são um indício da importância desses coletivos como alternativa ao pensamento único e como verdadeiros promotores dos direitos individuais, fortalecendo os indivíduos. Há a necessidade de enfraquecimento dos coletivos, e, portanto, dos indivíduos, para que as exigências do "mercado", que na verdade são grupos detentores do capital financeiro, sejam satisfeitas. Tais exigências são a multiplicação desse capital e a sua manutenção nas mãos de seus poucos detentores.

Não é suficiente para um direito ser um direito humano que a autoridade internacional o declare assim, pois normalmente direitos humanos são concebidos como direitos que os seres humanos possuem em virtude de serem seres humanos e que são universais, idênticos e possuídos por todos os seres humanos.

Se considerarmos a distinção entre direitos corporativos e direitos coletivos, os direitos de grupos possuem uma grande afinidade com direitos humanos se os concebermos como de acordo com o modelo coletivo. Na concepção corporativa, um direito de grupo é um direito possuído por uma entidade corporativa. Na concepção coletiva, um direito é possuído conjuntamente por certos indivíduos. Para qualificar um direito coletivo como um direito humano, esse direito coletivo deve ser universal para os seres humanos mas, se supomos que politicamente todo indivíduo humano pertence a um povo que tem um interesse em que esse povo tenha autodeterminação, devemos assumir que todos os seres humanos desfrutam um direito coletivo à autodeterminação.

Todos têm esse direito, mas cada um irá possuí-lo em conjunto com outros membros de seu povo. Entretanto, os direitos de grupos que podem satisfazer esse teste de universalidade serão limitados em número. Asserções sobre direitos de grupos são muitas vezes estimuladas pela "diferença" em vez da uniformidade - por características, modos de vida ou comprometimentos que diferenciam significativamente um grupo de outro, mais do que as características que todos os seres humanos compartilham. Por considerar tais diferenças que não podem ser

ignoradas, a admissão dos direitos de grupos na forma corporativa, não apenas coletiva, parece ser uma necessidade.

2 GRUPOS COMO SUJEITOS MORAIS DE DIREITOS

2.1 INTRODUÇÃO

Longe de ser um consenso entre filósofos do direito, filósofos políticos e juristas em todo o mundo, os argumentos sobre os direitos dos grupos assumem hoje frequentemente o mesmo caráter das questões sobre a atribuição de direitos a fetos, às gerações mortas ou futuras ou a animais não-humanos. Em cada um desses casos, a questão central é se devemos permitir que a entidade em causa tenha a autoridade moral necessária para que seja um sujeito de direitos. Neste capítulo apresento as posições favoráveis à admissão de grupos como sujeitos morais de direitos e a admissão de direitos de grupos na condição de grupos, e não como soma dos direitos dos indivíduos que os integram. Apresento, ainda, neste capítulo, a minha defesa dessa admissão de grupos como sujeitos morais de direitos na forma corporativa, com base na teoria de Newman, utilizando exemplos do direito civil brasileiro e o caso específico da aplicação prática do art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Brasileira, que confere aos quilombos a propriedade das terras que ocupam, por considerar esse um exemplo que demonstra a necessidade de uma categoria jurídica de direitos atribuídos a grupos, e não somente a indivíduos, para casos de minorias culturais em uma sociedade multicultural, como ocorre com os quilombolas no interior da sociedade brasileira.

2.2 A ACEITAÇÃO DE DIREITOS DE GRUPOS: PANORAMA TEÓRICO

Antes de minha defesa sobre a admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, e também com a finalidade de situá-la em um panorama teórico dedicado ao objeto "direitos de grupos", apresento a seguir as principais concepções que lhe são favoráveis .

Em sua concepção sobre direitos de grupos, Peter French (1984) distingue entre "coletividades de agregados" e "coletividades conglomerados", que acrescenta elementos para a diferenciação entre direitos de grupos na forma coletiva e direitos de grupos na forma corporativa. Para French, uma coletividade de agregados é uma mera coleção de indivíduos, como uma multidão ou as pessoas em pé em uma parada de ônibus ou uma categoria estatística, tais como

assalariados de renda média. Se fôssemos atribuir qualquer responsabilidade moral ou direitos morais a um agregado, essa responsabilidade e esses direitos seriam redutíveis, sem remanescentes, às responsabilidades e direitos dos indivíduos que a compõem. A coletividade conglomerado, por outro lado, possui um ser unificado, uma vez que é formalmente constituída como uma organização com uma estrutura interna, regras, escritórios e processos de decisão. Os exemplos de grupos que French classifica como conglomerados são o Partido Democrata, o Congresso dos EUA, o exército norte-americano, a Cruz Vermelha, faculdades e empresas de negócios . Organizações deste tipo possuem identidades que não são esgotadas pelas identidades das pessoas nelas; uma pessoa saindo e outra se juntando não resultam em uma nova organização.

Assim, "o que se pode dizer de um conglomerado não é necessariamente o que se pode dizer de todos aqueles ou qualquer um desses indivíduos associados" (French,1984:13), incluindo os direitos e responsabilidades que podemos atribuir ao conglomerado. French não quer dizer que nega que os indivíduos de um conglomerado, como uma corporação de negócios, também tenham direitos e responsabilidades relacionados com as suas atividades; ele nega apenas que os direitos e responsabilidades do conglomerado podem ser distribuídos sem remanescentes entre esses indivíduos. Assim, em sua opinião, se a Gulf Oil Corporation compra ou vende propriedade, ou se junta a um cartel, ou é julgada como causalmente responsável pela poluição ambiental e considerada moralmente responsável para limpá-la, a corporação como agente e paciente não é redutível aos indivíduos que são normalmente associadas a ela.

Na mesma linha, Dwight Newman (2004:128-9, 2011:33-9) faz uma distinção entre "conjuntos" e "coletividades". Um conjunto, como os agregados de French, torna-se um conjunto diferente a cada vez que há alterações de seus membros. Não possui uma identidade separada dos indivíduos que a compõem. A coletividade, por outro lado, continua a ser identificável como a mesma coletividade mesmo que haja mudanças em sua filiação. Tanto para French quanto para Newman, um grupo que tenha uma identidade que sobreviva a alterações de seus membros possui uma característica essencial do tipo de grupo que é capaz de ter direitos. Nesse sentido também estão Graham (2002:68-9), Scruton (1989) e Van Dyke (1977) .

O fenômeno de um grupo que tenha uma identidade e existência que seja separada de seus membros é mais facilmente perceptível no caso de grupos organizados formalmente. Assim, por exemplo, podemos pensar em um clube de futebol ou um departamento universitário ou um sindicato como permanecendo o mesmo clube de futebol, departamento universitário ou sindical, apesar de os indivíduos que constituem seus membros mudarem com o tempo. Quando entramos ou saímos de uma organização formalmente constituída, há algo independente de nós mesmos em que nós entramos ou saímos. Assim, se atribuímos direitos a um grupo formalmente constituído, o grupo detentor do direito vai ser algo diferente do conjunto de indivíduos que por acaso pertencem a ele em qualquer momento.

Uma organização formal não pode ser algo considerado essencial para um grupo ter uma identidade irreduzível e duradoura. As pessoas muitas vezes pensam nas nações, por exemplo, como entidades que têm identidades que persistem através de sucessivas gerações de cidadãos. Direito histórico de uma nação a um território particular seria normalmente considerado como o direito da nação concebida como uma única entidade duradoura, em vez de um direito que foi herdado e legou por sucessivas gerações de cidadãos. Costumamos pensar em nações desta forma unitária e duradoura, mesmo nos casos, como os curdos, onde uma nação não foi fixada em um estado, ou em casos, como os poloneses, que têm sido privados de independência política por períodos significativos de sua história. Se nós concebemos um grupo como tendo uma identidade que suplanta à soma das de seus membros, muda não apenas o que encontramos no mundo, mas também a forma como escolhemos vê-lo.

Para alguns defensores de direitos de grupo, devemos olhar para a integridade que é essencial para um grupo ser detentor de direitos, não na organização interna do grupo, nem em suas características objetivas, mas em sua subjetividade. O que importa é que os indivíduos que compõem o grupo sintam-se fortemente unidos como membros de um grupo com o qual se identificam. Assim Marlies Galenkamp (1993:81-100,111-2,131) sustenta que um grupo detentor de direito deve possuir uma forma forte de solidariedade intra-grupo e tem que ser o

tipo de grupo que comunitaristas descrevem como uma comunidade constitutiva¹⁶. Também posicionam-se dessa forma Segesvary (1995) e McDonald(1991) , que argumenta que é o entendimento comum entre os indivíduos que estão normativamente ligados entre si que lhes tornam um grupo para fins morais .

Esse entendimento compartilhado pode estar relacionada com e promovido por características objetivas compartilhadas, como uma história comum, idioma, sistema de crença ou condição social, mas ainda é a subjetividade do grupo, em vez desses dados objetivos que é crucial para que seja um grupo. Da mesma forma, para Larry May (1987) , um grupo tem o estatuto moral irreduzível como um grupo quando os seus membros são tão relacionados um ao outro que eles podem executar ações e possuem interesses juntos como um grupo, o que não ocorre com eles da mesma forma como indivíduos separados. Um grupo cujos membros estão unidos por essas relações de solidariedade é, argumenta May, capaz de suportar tanto a responsabilidade moral e os direitos morais, como um grupo, que não podem ser desagregados em favor dos seus membros individualmente.

Apesar daqueles que se concentram sobre essas dimensões subjetivas de um grupo insistirem que o grupo tem uma posição moral que não é redutível à de seus membros, eles não podem, obviamente, permitir que um grupo detentor de direitos tenha um ser ou identidade que seja separável do de seus membros. Se partilhar uma experiência intersubjetiva ou desfrutar de certos tipos de relacionamento é crucial para a integridade de um grupo, o grupo deve ser constituído por um corpo de indivíduos que se submetem a essa experiência ou que compartilham desses relacionamentos. Ao contrário do conglomerado de French ou da coletividade de Newman, o grupo não pode ser mais que ou diferente do grupo constituído pelo seus membros.

Uma medida importante de unidade e identidade parece uma condição essencial para um grupo ser o tipo de grupo que pode ter direitos, mas essa

¹⁶ Segundo a crítica de comunitaristas como Sheldon Wolin(1992) e Michael Sandel(1982), a tradição liberal relegou as preocupações normativas da política ao campo da moralidade privada. A política, com isso, teria sido destituída do seu componente ético-associado na concepção cívico republicana com o desenvolvimento das virtudes requeridas pela participação na pólis e na república - para assumir uma concepção essencialmente instrumental, voltada apenas para a realização de interesses privados definidos independentemente da discussão pública. Isso teria esvaziado a noção de cidadania baseada na propensão natural dos cidadãos de juntar-se com os seus iguais para definir a ação coletiva necessária à realização do bem almejado pela comunidade política, e teria dado origem a uma noção descomprometida do ser político, empobrecedora da cidadania como *comunidade constitutiva*, cujo processo de definir objetivos comuns seria o fundamento da identidade política dos indivíduos.(Moisés,2005. Grifo do autor).

condição parece necessária, mas não suficiente. Aqueles que são céticos em relação à própria ideia de direitos de grupo não negam que os grupos vêm em formas diferentes, ou que alguns exibem um alto grau de unidade ou que os grupos podem ser muito importantes na vida das pessoas. Eles simplesmente negam que exista razão para atribuir a grupos, não importa o quão unificada ou mesmo significativa, a posição moral que eles devam possuir para que possam ser titulares independentes de direitos. Então como é que os defensores dos direitos do grupo buscam oferecer essa razão?

Uma tática comum é identificar características que os grupos compartilham com os indivíduos humanos. Se aceitarmos que os indivíduos humanos possuem direitos porque eles possuem certas características, devemos aceitar que grupos também possuem direitos se eles também possuem essas características. French (1984) é um defensor desta estratégia. Apesar de organização formal desempenhar um papel significativo em sua conta de grupos como entidades morais, ele vê a atribuição de personalidade moral de um grupo como bastante distinta da questão de saber se o grupo goza de personalidade jurídica. Para French, ser uma pessoa moral é ser um "sujeito que não evita uma atribuição de responsabilidade moral" (1984:38). Isso, por sua vez, requer uma capacidade de ação intencional. Mas, ele argumenta, grupos de conglomerado, tais como corporações empresariais, que possuem estruturas de decisão internas e políticas declaradas, são capazes de ações que podem representar corretamente as ações intencionais do grupo. Isso é suficiente para tornar esses grupos "pessoas morais de pleno direito", capazes de suportar tanto a responsabilidade moral e os direitos morais. Os grupos que são pessoas morais "terão o que querem, privilégios, direitos e deveres como são, no curso normal das coisas, concedidos a todos os membros da comunidade moral" (1984: 32).

A capacidade de ação pode ser considerada essencial para se ter direitos simplesmente porque ela é tida como essencial para que uma entidade tenha autoridade moral. Ou pode ser considerada crucial porque a escolha é uma característica essencial dos próprios direitos. De acordo com a Teoria da Escolha de Direitos, conforme abordado no capítulo 1, ter um direito é ter uma escolha de tal modo que faz sentido se atribuir direitos apenas aos seres que são capazes de escolha (por exemplo Hart 1982, Steiner 1998). Seja qual for a razão, fazer da capacidade de ação uma condição necessária para se ter direitos limita

severamente a gama de grupos possíveis para ser titulares de direitos. Galenkamp, por exemplo, insiste em que a capacidade de ação é essencial para um grupo ser um sujeito de direitos (1993, 62, 71-3, 101-10). No entanto, seu caso paradigmático de um grupo detentor de direito é um grupo que se distingue pela sua cultura comum (112, 138-71). Alguns grupos culturais, tais como alguns povos indígenas, podem ser estruturados de forma que eles possam agir e tomar decisões como grupos, mas muitos não têm o aparato institucional necessário para que sejam "agentes" em qualquer sentido.

Para outros teóricos, ação não é necessária nem para o prestígio moral nem para se possuir direitos. É o suficiente para termos razão ao considerar um grupo como objeto de preocupação moral; um grupo não tem de ser um agente moral para ser um paciente moral. Mesmo se um grupo é capaz de ação moral, nem todos os seus direitos pressupõem a sua ação. Assim Keith Graham aponta que nós podemos fazer e aplicar uma série de epítetos morais para grupos: grupos podem ser tratados de forma justa ou injustamente, eles podem ser enganados e tratados ofensivamente, e eles podem florescer mais ou menos bem (2002, 89-93). Pensando em grupos desta maneira implica em que eles tenham status moral e que possamos lhes atribuir direitos razoavelmente. Tanto para May (1987) e McDonald (1991), a consideração fundamental é que um grupo pode ter interesses como um grupo de interesses que são mais do que os interesses agregados de seus membros individuais. É por isso que é um grupo capaz de ser prejudicado e de ser tratado indevidamente como um grupo. No caso de grupos, como no de pessoas físicas, podemos pensar nesses danos e injustiças como violações de direitos (cf. Simon 1995, 2001).

Da mesma forma, para Newman (2011), um grupo que é uma coletividade em vez de um mero conjunto, tem interesses como uma coletividade que não são apenas os interesses agregados de seus membros individuais. Por exemplo, o interesse de uma universidade não é apenas um produto dos interesses dos seus membros individuais e seus interesses podem colidir com os de alguns que pertencem a ela, tais como pesquisadores sem recursos e professores incompetentes. Com efeito, segundo essa visão, parece logicamente possível que os interesses de uma universidade, como uma entidade institucional com um objetivo declarado, poderia estar em desacordo com os de todo o seu pessoal acadêmico. Suponhamos, por exemplo, que o seu objetivo declarado seja o de

alcançar a excelência em pesquisa e ensino, mas ninguém de sua equipe atual fosse capaz de fornecer essa excelência.

As várias abordagens para os direitos dos grupos descritos até aqui compartilham uma característica comum. Cada um supõe que atribuir um direito a um grupo implica conceber o grupo como entidade moral em seu próprio direito: o grupo deve possuir uma posição moral que não é redutível à de seus membros. É por isso que os argumentos sobre os direitos dos grupos assumem frequentemente o mesmo caráter que os argumentos sobre a atribuição de direitos a fetos ou às gerações mortas ou futuras ou a animais não-humanos. Em cada um desses casos, a questão central é se devemos permitir que a entidade em causa tenha a autoridade moral necessária para que seja sujeito de direitos.

Se, para grupos, nós respondemos afirmativamente a essa questão, vamos conceber direitos de grupos analogamente com os direitos individuais. O direito de um grupo será "seu" direito em vez de "o direito deles". De fato, podemos pensar o direito de um grupo como o direito de um "grupo-individual". Grupos podem ter obrigações, da mesma forma. Um grupo, como uma única entidade, pode possuir obrigações, assim como pode possuir direitos e essas obrigações podem derivar de direitos de grupo. Por exemplo, o direito de cada nação à autodeterminação é mais obviamente dirigida a outras nações que, como nações, têm deveres correspondentes de um respeitar o direito do outro. (Resta logicamente possível que os direitos decorrentes de direitos de grupos irá cair sobre pessoas individuais, assim como é possível que os direitos das pessoas individuais irá gerar direitos para grupos.)

Isto pode ser descrito como a concepção "tradicional" de direitos de grupo, em que se descreve a maneira em que os direitos do grupo são mais comumente entendidas. Nos últimos anos, no entanto, alguns defensores dos direitos do grupo os têm conceituado de forma bastante diferente. Eles compreenderam um direito de grupo como um direito que é compartilhado ou realizado conjuntamente, o direito de um conjunto de indivíduos. Nessa concepção, um direito de grupo ainda é adequadamente denominado porque os indivíduos que compõem o grupo detentor do direito dispõem de um direito em conjunto que nenhum deles possui separadamente.

O direito não é uma mera agregação de direitos realizada individualmente pelos membros do grupo. Mas, um direito de grupo concebido desta maneira não

implica em conferir um status moral ao grupo na qualidade de grupo que é separado do dos seus membros solidariamente. Em vez disso, a posição moral que garante o direito de grupo é a posição moral dos vários indivíduos que detêm conjuntamente o direito. O direito do grupo é , portanto, concebido como " direito deles " em vez de " seu" direito (direito dele) (Jones,1999) . Nesse sentido está, por exemplo, o entendimento de Barroso(2015) sobre os direitos coletivos na Constituição Brasileira.

É necessário, portanto, que se faça a distinção dessas duas formas comuns de se conceberem os direitos de grupos, que podem ser denominadas *Direitos Corporativos* (direito dele, do grupo como tal) e *Direitos Coletivos* (direito deles, dos indivíduos em conjunto, no interior do grupo). A distinção entre essas duas concepções de direitos de grupo frequentemente tem passado despercebida e não há vocabulário consensual que a caracterize. O termo corporativo pode ser usado para fins de descrever a concepção tradicional, uma vez que a concepção apresenta um grupo detentor de direitos como uma entidade unitária. O termo coletivo se utiliza, de outro lado, para descrever a concepção de direito de grupo como um direito compartilhado ou conjunto, uma vez que concebe um direito de grupo como uma coleção de indivíduos, ainda que uma coleção que esteja unida de uma forma que lhes permita manter o seu direito coletivamente. (Note-se que , contrariamente a este uso, muitos defensores da concepção corporativa dos direitos de grupo usam o termo coletivo para descrever esses direitos; por exemplo Galenkamp 1993, McDonald 1991 , Newman , 2011.)

Joseph Raz forneceu a definição mais influente da concepção coletiva. De acordo com Raz, se um direito é um direito coletivo, deve satisfazer as três seguintes condições: Em primeiro lugar, ele existe devido a um aspecto do interesse dos seres humanos , o que justifica o fato de algumas pessoas serem sujeitos de um direito. Em segundo lugar, os interesses em questão são os interesses dos indivíduos como membros de um grupo em um bem público e o direito é um direito ao bem público porque serve o seu interesse como membros desse grupo. Em terceiro lugar, o interesse de nenhum membro desse grupo nesse bem público é suficiente por si só para justificar que o grupo possua um direito. (1986, 208).

A concepção de um direito coletivo de Raz está ligada à sua teoria do interesse de direitos, segundo a qual X tem direito somente se X é capaz de ter

direitos e se, em igualdade de circunstâncias, "um aspecto do bem-estar (o seu interesse) de X é uma razão suficiente para que a realização de alguma outra pessoa seja um dever "(1986, 166). Assim, um grupo de indivíduos tem um direito coletivo, se seu interesse comum é suficiente para fundamentar uma obrigação dos outros, e se o interesse de qualquer um dos membros do grupo é insuficiente por si só para fundamentar esse dever. Quando essas condições forem satisfeitas, o grupo de indivíduos possui um direito que nenhum desses indivíduos integrantes do grupo deles possui separadamente.

De fato, Raz argumenta que os interesses que fundamentam o direito não se limitam necessariamente aos interesses do titular do direito; eles também podem incluir interesses que os outros têm no direito do titular do direito de ter o direito (1986 , 245-63 ; 1994 , 44-59 ; 1995). Por exemplo, o direito de os jornalistas não revelarem as suas fontes é fundamentada não apenas em seus próprios interesses , mas também no interesse do público em sua posse desse direito. Esta consideração também pode se aplicar a direitos coletivos. Os direitos de um grupo no que diz respeito a sua cultura , por exemplo, pode ser baseada não só no interesse dos membros do grupo em sua cultura , mas também no interesse dos de fora na existência continuada da cultura do grupo.

Alguns outros teóricos cuja abordagem dos direitos do grupo é consistente com o que é descrito aqui como a concepção "coletivo" são Nathan Brett (1991) , Allen Buchanan (1993, 1994) , Leslie Green (1991) , Vinit Haksar (1998), Lesley Jacobs (1991) e Seumas Miller (2001) , também Margalit e Raz (1990.) A concepção coletiva não precisa ser amarrada a uma Teoria do Interesse de Direitos, como ocorre com Miller , por exemplo (2001, 210-33) . Mas a ascensão da Teoria do Interesse de Direitos nos últimos anos fez com que aqueles que adotavam a concepção coletiva freqüentemente seguissem Raz em combiná-la com a Teoria do Interesse .

A Teoria do Interesse baseia-se na premissa de que os indivíduos compartilham interesses que os tornam um grupo detentor de direitos. A maneira com que os interesses podem se acumular entre os indivíduos também ajuda a explicar como um grupo de indivíduos pode ter um direito, como um grupo, que nenhum de seus integrantes possui individualmente . Para Raz, o número de indivíduos em um grupo pode influenciar tanto na atribuição de um direito a um grupo quanto no peso desse direito(1986 , 187, 209) . Outros são menos

confortáveis com esse recurso " agregador " da concepção de Raz ; além disso, a relevância dos números é muitas vezes difícil de julgar. Considere, por exemplo, a reivindicação de uma minoria linguística que sua linguagem deve ser utilizável, e promovida, no domínio público. Tendo em conta os custos públicos da reunião que afirmam, parece implausível considerar que devemos levar em conta o tamanho de uma minoria linguística (de cujo tipo pode haver vários) para decidir se o pedido equivale a um direito.

O fato de que, na concepção coletiva, os membros individuais de um grupo mantenham seu direito em conjunto não implica em que o direito deva ser firmado em um interesse que um indivíduo possa ter como um indivíduo independente. Alguns bens podem assumir uma forma coletiva, necessariamente, de modo que eles não podem ser disponibilizados para um indivíduo, independentemente dos outros; por exemplo, o bem constituído pela cultura de um grupo ou a sua forma de vida comunitária. No entanto, ele ainda faz sentido para assegurar que um certo grupo destinatário desses bens teria esse seu interesse moralmente fundamentado no interesse dos vários indivíduos que o compõem e que o direito é exercido conjuntamente por esses indivíduos. Assim, embora a concepção coletiva não dê nenhuma autoridade moral a um grupo independente de seus membros, ainda pode ser responsável por fazer com que grupos tenham direitos a bens de uma forma não necessariamente individual.

Ao mesmo tempo, não há nada na lógica da concepção coletiva que limita os possíveis objetos de direitos de grupo a bens não individualizáveis. Nem, se adotarmos a Teoria do Interesse, precisa o grupo detentor de direitos ser um grupo em virtude de outra coisa senão o interesse comum que fundamenta o seu direito. A segunda condição que Raz estipula é que um direito coletivo sugere que os indivíduos devam ser membros de um grupo para que tenham interesses que possam fundamentar um direito coletivo. Miller também faz com que o pertencimento a um grupo social seja uma condição definidora de um direito comum ser um direito coletivo (2001, 211). Mas não está claro por que devemos considerar que um conjunto de pessoas pode ter um direito coletivo se forem anteriormente identificáveis como membros de um grupo.

Considere-se o seguinte exemplo. A cidade é caracterizada por tráfego muito pesado que representa um perigo para seus pedestres. Pedestres da cidade têm um interesse na existência de uma rede de passarelas para que eles possam

se deslocar na cidade em segurança. Cada pedestre, como um indivíduo, tem interesse nessas passarelas, mas o interesse de apenas um pedestre é insuficiente para criar um dever para as autoridades da cidade para construir as passarelas. No entanto, o interesse comum de todos os pedestres pode muito bem ser suficiente para fundamentar esse dever, em que os pedestres, caso em que haverá um direito coletivo a que as autoridades construam e mantenham as passarelas. O ponto deste exemplo não é insistir sobre que, nestas circunstâncias, os pedestres teriam de fato esse direito. Pelo contrário, é para mostrar que (a) um grupo pode ter direito a um bem entendido como um bem para um indivíduo independente, e (b) um grupo detentor de direitos precisa ser um grupo apenas em virtude do interesse comum que motiva seu direito. O grupo não precisa ser institucionalizado como um grupo, nem precisa ser distinguido por uma característica comum adscritiva. (No exemplo dado, o fato de que as pessoas que compartilham o direito são identificáveis como "pedestres" não contribui em nada, independentemente de seu interesse em ser capaz de caminhar ao redor da cidade com segurança, para que estas tenham um direito coletivo.)

A concepção coletiva pode, então, ser o sentido dos direitos de grupo, tanto para bens que seriam inteligíveis como bens de indivíduos independentes e aos bens que são inteligíveis apenas como bens apreciados em conjunto com outros. Muitas vezes se supõe que, se um bem toma uma forma necessariamente coletiva (por exemplo, o bem coletivo de possuir uma cultura comum), o interesse nesse bem pode ser entendido apenas como o interesse irreduzível de um grupo. Isto está associado com a suposição de que, se o interesse comum gera um direito de grupo, o grupo detentor do direito deve também ser entendido como uma entidade moral irreduzível.

Ambas as suposições são, entretanto, problemáticas. Mesmo no caso de um interesse comum ou coletivo, os interesses que fazem o trabalho moral na geração de um direito são inteiramente inteligíveis como os interesses das várias pessoas que compõem o grupo e cujo bem está em jogo. Da mesma forma, a posição moral necessária para os indivíduos, como um grupo, para terem direito ao bem compartilhado pode ser a posição dos vários indivíduos que compõem o grupo. Assim, reivindicar direitos de grupo não implica necessariamente em mostrar que o grupo detentor do direito tenha qualquer interesse ou uma posição

que não seja redutível aos dos seus membros. Ao mesmo tempo, existe um limite para a gama de casos que a concepção coletiva pode abranger.

Como foi mencionado anteriormente, pode haver casos em que o interesse de um grupo precede logicamente a dos seus membros e em que os membros têm interesses, simplesmente porque, membros enquanto tais, eles compartilham do interesse do grupo. Por exemplo, um clube de futebol pode ter o objetivo declarado de ser tão bem sucedido quanto possível em jogar contra clubes rivais. O clube terá, então, um interesse em tudo o que possa promover esse objetivo, incluindo derrotar a equipe mais forte possível em cada jogo. Eu, como um membro do clube, irei compartilhar seus interesses. Assim, por exemplo, se é do interesse do clube tirar-me de sua equipe, porque eu não estou jogando bem o suficiente, também será meu interesse como membro da equipe. Esse interesse de membro da equipe pode entrar em conflito com um interesse pessoal que eu tenho em permanecer como jogador da equipe, mas sem dúvida não deve afetar meu interesse de membro. Se entendermos o interesse que motiva o direito de um grupo como um interesse que o grupo tem, independentemente de seus membros, e se entendermos os interesses dos seus membros como meras derivações do interesse do grupo, devemos entender tanto o interesse e o direito do grupo de acordo com o modelo corporativo. O direito de grupo não pode ser compreendido adequadamente como um produto dos interesses agregados dos indivíduos que povoam o grupo (Newman, 2004).

Pela mesma razão, a concepção coletiva não pode facilmente ser sentido de um direito de grupo como um direito possuído por um grupo cuja identidade não é afetada por mudanças na sua composição. Como Newman assinala (2004, 134), se concebermos um grupo bem como um direito possuído conjuntamente por aqueles que compõem o grupo, cada mudança no número de membros do grupo deve implicar numa alteração da identidade do grupo detentor do direito. Por outro lado, isso pode não ser uma objeção. Grupos, tais como grupos culturais, linguísticos, étnicos e religiosos, são muitas vezes entidades amorfas mutantes e nós temos que nos acostumar com a ideia de que grupos detentores de direitos podem ser grupos que mudam constantemente suas composições. Praticamente, isso pode ser de pouca importância para os direitos grupais, desde que haja uma continuidade de interesses razoável entre os membros da mudança do grupo, de modo que o conteúdo do direito não muda a cada mudança de filiação.

Finalmente, devemos considerar três coisas sobre a distinção entre direitos sociais e coletivos. Eles não resultam da incapacidade de a concepção coletiva ser identificada como os interesses necessariamente compartilhados ou coletivos, que os indivíduos podem ter apenas junto com os outros. Em segundo lugar, podemos mais facilmente conceber um grupo separado de seus membros quando é formalmente constituído como uma instituição, como no caso de um clube de futebol ou uma universidade. Mas ao separarmos um grupo de seus membros dessa forma, deveremos assumir que o direito só poderá ser atribuído a uma instituição e não a um grupo? Presumivelmente é por essa razão que as pessoas normalmente não descrevem os direitos do Congresso ou Parlamento ou a Suprema Corte como "direitos de grupo". Em terceiro lugar, é logicamente possível interpretar alguns direitos como corporativos e outros como coletivos, de modo que não existe a obrigação de um comprometimento exclusivo com apenas uma dessas concepções.

2.2.1. Direitos de grupos e bens coletivos

A distinção entre direitos corporativos e coletivos diz respeito à maneira como podemos conceber o objeto de um direito de grupo. Mas a questão de saber se há motivo para se atribuírem direitos a grupos às vezes é abordada por meio de seus possíveis objetos-pelos quais os direitos dos grupos podem ser concebidos como direitos. Se há bens que têm um caráter necessariamente de grupo e se há direitos a esses bens, parece que aqueles devem ser direitos de grupo. Então, existem esses bens?

Podemos supor com Raz (1986, 208), que um direito pode ser um direito de grupo só se for um direito a um bem que seja público para os membros do grupo detentor do direito. Para o grupo relevante o bem deve ser não-excludente (ela deve estar disponível a todos os membros do grupo) e não-rival (o seu consumo por um membro do grupo não deve diminuir o seu eventual consumo por outros membros). No entanto, como Denise Réaume assinalou (1988, 8-9), alguns bens que são produto final apenas como bens públicos podem razoavelmente ser considerados objetos de direitos individuais. O ar puro é um exemplo padrão de um bem público, mas podemos afirmar que os indivíduos têm direitos ao ar puro como indivíduos. Um industrial que polui gravemente a atmosfera de uma comunidade

pode ser acusado por violar o direito de respirar ar puro de cada indivíduo na comunidade afetada, em vez de um direito coletivo ou social da comunidade como um grupo.

A própria proposta de Réaume (1988, 1994), que tem atraído muita atenção entre os comentaristas sobre os direitos de grupo, é que devemos entender os direitos de grupos como direitos de "bens participativos". Um bem participativo é um bem público de um tipo particular. É um bem cuja apreciação por um indivíduo depende também da sua apreciação por outros. Consideremos o caso do ar limpo outra vez. Embora este seja tipicamente um bem público para um grupo, cada respiração é individual e a apreciação do ar bom e limpo também cabe ao indivíduo. O fato do ar limpo ser bom para mim não depende dele ser bom também para você, mesmo que seja bom para você. Agora considere bens tais como amizade, um jogo de equipe, e uma festa de convívio (Réaume 1988, 12-13; Waldron 1993, 355-6). Esses são necessariamente bens sociais. Eu não posso desfrutar da genuína amizade como um bem inteiramente individual; Posso jogar um jogo de equipe apenas se os outros o fazem também; e eu posso ter o prazer de convívio apenas como uma experiência compartilhada. Então, alguns bens são necessariamente de natureza participativa. Esses produtos também têm sido descritos como "comuns" (Waldron 1993, 339-69, Marmor 2001) e "compartilhados" (Raz 1995, 35-6).

Alguns bens que podem requerer direitos e que são , argumenta Réaume, participativos em pelo menos alguns de seus aspectos, estão presentes em uma sociedade aculturada, que compartilha uma língua comum, e pertencem a uma mesma comunidade religiosa. Se grupos têm direitos a esses bens participativos, outros têm deveres de provê-los com aqueles bens?

Questiona-se com isso se, por exemplo, um grupo tem o direito a sua cultura como um bem participativo que deva implicar em poder intervir na liberdade de seus membros dissidentes para garantir a continuidade de sua cultura. Ou, se uma minoria linguística tem o direito a sua língua como um bem participativo, se isso deve implicar em que ela seja capaz de forçar outros relutantes ao uso de sua língua com a finalidade de sustentar e promover a língua como um bem participativo. Entretanto, esses exemplos não são o tipo de direitos que Réaume propõe, uma vez que seriam inaceitavelmente onerosos para aqueles detentores da obrigação correspondente(1988, 16-17;1994,133-4; também Marmor 2001).

Além disso, alguns bens participativos podem ser os bens que são apenas se as pessoas compartilham dele voluntariamente.

Os direitos de grupos que Réaume sugere que devem ser relacionados aos bens compartilhados são direitos contra os "de fora" em vez de direitos contra os "de dentro". E são direitos não contra a participação dos "de fora" no bem, mas contra o preconceito deles e pela sua não interferência, os bens compartilhados do grupo e talvez também os direitos a medidas e recursos que facilitarão o gozo desse bem compartilhado. Uma minoria linguística pode, por exemplo, ter um direito de que a sociedade majoritária deva estabelecer, manter e respeitar acordos que poderão assegurar a possibilidade da minoria em continuar usando sua língua. Da mesma forma, uma minoria indígena pode ter um direito a que a sociedade majoritária deva instituir acordos para a proteção de sua forma de vida tradicional, que, para os membros da minoria, são um bem compartilhado. Mas esses direitos externamente dirigidos continuarão sendo direitos fundados no interesse do grupo nesse bem compartilhado e que, para Réaume, significa que devem ser direitos de grupos.

2.3 GRUPOS COMO SUJEITOS MORAIS DE DIREITOS NA TEORIA DE NEWMAN

Conforme abordado no capítulo anterior, a teoria de Kymlicka, sem ser específica de direitos de grupos, trouxe bastante visibilidade às questões dos grupos culturais minoritários no interior dos Estados. Apesar de existirem muitos outros teóricos citados neste capítulo que, como ele, podem ser considerados como detentores de um posicionamento mais favorável aos direitos de grupos, sem admitirem propriamente sua existência, Kymlicka possui vasta obra sobre o assunto, abordou em diversos momentos a importância dos grupos para o florescimento do indivíduo, mereceu atenção especial de Newman e teve sua Teoria dos Direitos dos Indivíduos Pertencentes a Grupos Diferenciados refutada. A contraposição de Newman ao posicionamento de Kymlicka é fundamental na sua defesa sobre a existência de direitos de grupos e de uma ética intra-grupo, conforme apresento a seguir.

Em sua abordagem sobre direitos de grupos, que denomina "coletivos", apesar de defendê-los na forma corporativa, conforme abordado no item anterior, Newman dedica-se à reflexão sobre os bens coletivos, individualizáveis ou não. Para o autor, apesar de ser óbvia a constatação de que muitos bens são primordialmente de interesse dos indivíduos, como por exemplo, a posse de um carro esportivo e caro por uma pessoa, há casos em que se observa que as coletividades têm interesses em bens que são capazes de promover o florescimento delas mesmas, como entes autônomos, independentemente de seus membros. Nada impede que uma coletividade que objetive o bem-estar de seus indivíduos tenha um interesse derivado por objetos que sejam também de interesse individual. Assim, alguns bens podem ser tanto de interesse individual quanto coletivo, segundo a concepção de Newman(2011,p.70-71). Um exemplo disso, para o autor, seria o caso de um sujeito ter interesse individual em um lago congelado para patinar no gelo e também seu time de hóquei possuir, ao mesmo tempo, um interesse coletivo na manutenção desse mesmo lago congelado. Outro exemplo seria o de uma cidadã do Quebec em aperfeiçoar seu francês em uma escola francófona. Ela tem interesse individual em tais serviços ao mesmo tempo em que a comunidade francófona possui nesses serviços um interesse coletivo, ou seja, do florescimento da cultura francófona no país. Muitos bens públicos são dessa natureza.

Entre os autores que se dedicam aos bens coletivos existe a concepção dominante de que eles não sejam individualizáveis. Raz, Réaume e Waldron oferecem versões diferentes dessa concepção, analisa Newman(2011,p.71). Para Raz o direito ao bem coletivo é não-individualizável, ou seja, independente dos interesses de um indivíduo isoladamente, pelo fato de nenhum interesse individual sozinho ser forte o bastante para justificar o bem. Essa interpretação sobre o pensamento de Raz foi apresentada por Réaume, que sugere que a natureza dos bens coletivos não permite que eles sejam produzidos apenas para um indivíduo, porque são produzidos por múltiplos indivíduos. Newman, entretanto, julga ser esse um argumento insuficiente, pois a participação social, ou coletiva, na produção de um bem não necessariamente implica em que esse bem seja desfrutado coletivamente e nem explica o interesse coletivo por certos objetos. Newman considera importante a participação social, mas, na sua visão, o indivíduo possui

um interesse apenas derivado pelo bem coletivo, baseado no interesse individual pelo florescimento da coletividade que pode produzir e tem um interesse no bem.

Newman, dessa forma, apresenta alguns exemplos de situações com um interesse não individualizável, os sem e os com ambos os tipos de interesse, o coletivo e o individual. Um exemplo que utiliza envolve as razões morais que afetam as decisões sobre torturar ou não torturar os colaboradores de Bin Laden¹⁷, as quais dependem não somente dos interesses individuais de torturados e torturadores, mas também de interesses coletivos que falam mais alto e vão além como razões importantes contra a tortura. No mundo atual, entretanto, alguns podem argumentar que há interesses coletivos na tortura com propósitos de segurança. A réplica rápida tem sido tradicionalmente que o interesse individual em não ser torturado é suficiente para fundamentar o dever de não torturar. Essa réplica explica por que um indivíduo policial está sob o dever de não torturar alguém, mas isso pode ou não pode dar origem às mais difusas ações que hoje são inerentes em assegurar um fim à tortura em sociedades nas quais ela é perpetrada, como leis para processar torturadores, procedimentos para limitar detenções incomunicáveis, monitoramento de forças de segurança, procedimentos reclamatórios funcionais, treinamentos de melhoria em capacidade de investigação e uma mudança na consciência pública.

No exemplo dado por Newman, toda a comunidade política precisa estar engajada na modificação das condições. Elas não podem ser atualizadas por uma pessoa sozinha. Segundo o argumento de Réaume, lembra Newman (2011,p.73), isso faz dessas condições imediatamente bens não individualizáveis. Mas a autora não explica por que não se pode dizer que há um interesse individual em algumas

¹⁷ Osama Bin Laden, líder da organização denominada Al-Qaeda, à qual se atribuiu a autoria do ataque de aviões contra as Torres Gêmeas nos Estados Unidos, em Nova Iorque e contra o Pentágono em Washington,DC, em 11 de setembro de 2001, que resultaram na morte imediata de pelo menos 2.754 pessoas, oriundas de 90 países distintos. Bin Laden, apesar de ter manifestado sua aprovação aos atentados, negou seu envolvimento. A partir de 2001, Bin Laden e sua organização passaram a ser os maiores alvos da Guerra do Terrorismo empreendida pelos oficiais norte-americanos e esteve entre os dez foragidos mais procurados pelo Federal Bureau of Investigation(FBI), Polícia Federal Norte-americana, encabeçando a lista. Em 1o. de maio de 2011, dez anos após os atentados do 11 de setembro, o Presidente Barack Obama anunciou pela televisão que Osama Bin Laden havia sido morto durante uma operação militar estadunidense em Abbottabad, no Paquistão. (G1,2011)

dessas mudanças, e uma grande importância para a pessoa na cela de uma delegacia de polícia. Para Newman, esses bens são simultaneamente coletivos e individualizáveis nesse sentido. Para entender sua natureza, precisamos considerar não apenas os interesses individuais de outros cidadãos, mas os interesses das coletividades envolvidas. Membros de uma comunidade política votando em uma eleição ou em um referendo não agem como indivíduos que podem moralmente usar o ato como uma chance de maximizar sua riqueza, mas sim como uma participação em um processo de tomada de decisão comunitária. Para tanto, eles devem agir no *interesse da comunidade*, pelo menos da melhor maneira que se consiga enxergar isso.

Os interesses pecuniários dos membros podem interessar à comunidade e portanto ser um fundamento indireto para uma decisão em alguns casos envolvendo o grupo (por exemplo, votantes que possam considerar o impacto econômico no Québec e os efeitos resultantes para a comunidade), mas a principal consideração deve ser primordialmente o interesse coletivo. Outros casos, como o da autodeterminação nacional, uma questão sobre relacionamentos entre diversas coletividades, são inerentemente não individualizáveis. Nessas questões, os fundamentos principais da decisão serão os interesses coletivos. Esses são os mais importantes.

Outro caso, esse emblemático, para Newman (2011, p.74-74), que ilustra um bem ao mesmo tempo coletivo e individualizável é o de certos direitos dos aborígenes no Canadá. Seu direito de pescar e caçar na terra natal de seus ancestrais, por exemplo, é uma possibilidade que vai ao encontro de um desejo da "Primeira Nação", como também se denomina o grupo cultural dos aborígenes, de manter suas tradições e relação com a terra, o que é previsto constitucionalmente. Leroy, um indivíduo membro do grupo aborígene pode ter interesses individuais significativos relacionados ao seu direito individual legalmente reconhecido de pescar e caçar, pois isso lhe proporciona uma fonte de subsistência, o que é obviamente importante para ele como um indivíduo. Mas podemos também dizer que seus interesses individuais, ao mesmo tempo em que não são totalmente derivados de, são secundários em relação aos interesses coletivos, ou seja, da "Primeira Nação", que são primordiais.

Diferentemente de Newman, Kymlicka estrutura sua teoria evitando falar sobre direitos coletivos, preferindo empregar o conceito de "direitos de grupos

diferenciados"(Kymlicka, 1995,p.35), como direitos possuídos por membros de determinados grupos . Para Kymlicka, certos direitos de grupos podem ser defendidos como medidas apropriadas para a redução de desigualdades nas circunstâncias que afetam a coletividade de povos como os aborígenes (Kymlicka, 2002, p.194). Seus argumentos objetivam fundamentar a adoção de leis e medidas para evitar impactos adversos na situação de alguns indivíduos que estão em grupos culturais diferentes. Porém, na concepção de Newman (Newman, 2011,p.74-75) os argumentos de Kymlicka apresentam dificuldades quando ele tenta responder por que não devemos simplesmente assimilar esses indivíduos, para que não sejam tratados desigualmente. Dessa forma, questiona Newman, sobre a teoria de Kymlicka: por que alternativamente não podemos dar a Leroy outro direito diferente, oriundo de algum valor equivalente, no lugar de seus direitos de pescar e caçar como moeda de compensação alternativa pela desigualdade que ele enfrenta? Conforme apontado por Newman, a justiça igualitária defendida por Kymlicka flerta com os direitos coletivos, mas o autor, apesar disso, não se contrapõe aos que temem que os direitos coletivos se sobreponham aos direitos individuais. O comprometimento de Kymlicka com a autonomia do indivíduo (Kymlicka, 1995,p.34,75,80, 152-165), o que considera ser o valor preponderante do liberalismo, e a necessidade de defender essa autonomia acima de tudo, principalmente de coletivos que sufoquem ou impeçam essa autonomia, parece ser o que o leva a não considerar a existência de grupos como sujeitos morais de direitos.

Em sua defesa dos direitos possuídos por membros de determinados grupos Kymlicka apresenta uma vasta gama de elementos para demonstrar a importância do grupo cultural, ou da pertença societal, mais especificamente, na vida do indivíduo (2002,p.182-204;1995,p.76,79,83-85,89-95, 101-105, 121-122, 125, 128) . Kymlicka dialoga com os comunitaristas, críticos ao liberalismo, e, apesar de discordar da posição comunitarista de que o que é bom para o indivíduo é aquilo que é bom internamente às práticas e relações comunitárias em que ele se insere, por serem constitutivas de sua personalidade, Kymlicka acrescenta elementos mais comunitários ao pensamento liberal igualitário, ou seja, aquele baseado em Rawls e sua teoria da justiça (Rawls,2002), como abordado no capítulo anterior.

Kymlicka parte de Rawls e sua concepção sobre a liberdade do indivíduo em formar e revisar suas crenças e valores como uma precondição crucial na

persecussão de seus interesses essenciais em levar uma vida boa e acrescenta a ela a consideração de que as opções que os indivíduos têm de escolha são determinadas por sua herança cultural. As maneiras de viver que fazem sentido para nós apresentam algum significado para nossa cultura, são padrões de atividades que são culturalmente reconhecidas como uma maneira de viver. Aprendemos esses padrões em histórias sobre vidas, reais ou imaginárias, de outros. Nós decidimos como viver nossas vidas nos situando nessas narrativas culturais, adotando papéis que nos parecem ser valorosos, que são também, muitas vezes, papéis que fomos criados para ocupar.

Assim, para Kymlicka, o indivíduo tem que ser livre para escolher sua maneira de viver que lhe faça sentido e que esteja de acordo com o imaginário construído culturalmente pela vivência no interior do grupo cultural ao qual pertença. Dessa forma, como exemplo, citando um caso brasileiro, um afro-descendente deve ter o direito e as condições materiais, garantidas pelo Estado, de escolher viver em uma comunidade quilombola, onde a propriedade da terra é coletiva, a importância das mulheres e dos idosos é reconhecida, como de grande valor para a transmissão do conhecimento detido pelo grupo, a cultura africana ancestral é valorizada. E não ser obrigado a viver como um membro da sociedade majoritária brasileira, onde a propriedade da terra é privada e as dificuldades são maiores para os indivíduos que não são homens brancos, jovens e a cultura a ser seguida e preservada a judaico-cristã ocidental.

Apesar da tentativa de evitar impactos adversos na situação de indivíduos em grupos culturais específicos poder apresentar algumas razões morais relevantes, os direitos diferenciados de grupos precisam ser, na verdade, parasitas, em certo grau, de conceitos inarticulados de interesses coletivos tais como Newman explora em seu trabalho. Para Newman, os interesses coletivos podem claramente promover uma razão moral para a não substituição de direitos legais diferenciados que podem conceder a Leroy, o indivíduo pertencente ao grupo cultural indígena que Kymlicka utiliza como exemplo para fundamentação de sua teoria, citado aqui, acima, algo justo e valioso. No caso brasileiro que citei, são os interesses coletivos dos quilombolas os que promovem uma razão moral para não substituir o direito de viver em um quilombo, um grupo cultural diferenciado por outro direito diferente, e não contar apenas com políticas públicas como cotas em universidades para afro-descendentes, programas de complementação de renda e habitacionais destinados

aos demais membros economicamente desfavorecidos da sociedade majoritária, que o incluíam no modo de vida da cultura judaico-cristã ocidental.

Fatos sobre o que faz uma comunidade cultural florescer são determinantes, segundo Newman (2011,p.74-75). No exemplo de Kymlicka, apenas caçar e pescar são direitos que servem aos interesses coletivos e apoiam o florescimento da comunidade em suas tradições ancestrais e relacionamento com a terra. Os interesses coletivos podem claramente oferecer razões morais contra as políticas de assimilação que podem ser argumentadas como capazes de dar oportunidades justas e valiosas aos indivíduos. Políticas assimilacionistas atingem uma comunidade em particular. Os direitos de grupos diferenciados que alguns dizem ser conferidos a indivíduos, dentre eles seu teórico mais conhecido, Kymlicka, dependem mais profundamente de apoio de interesses individuais e coletivos. Onde um objeto contribui substancialmente para o florescimento de uma comunidade e é um objeto que não é facilmente individualizável, como nos casos de indígenas e quilombolas, podemos considerá-lo como de interesse principalmente coletivo. Um direito coletivo existe quando esse interesse em particular é suficiente para fundamentar um dever. Com base nesse entendimento, Newman busca uma teoria geral de direitos de grupos e não a elaboração de um direito coletivo em particular, diferenciando-se de Kymlicka. Procura, com isso, responder à indagação sobre se direitos coletivos existem, mas necessita também enfrentar a preocupação liberal igualitária com o perigo de a autonomia do indivíduo ser suprimida pela força do coletivo, o que faz recorrendo ao que chama de Princípio do Serviço, aliado ao Princípio Humanístico.

Faz-se ainda necessário esclarecer, antes, que, para o escopo de minha argumentação em favor da admissibilidade dos direitos de grupos, com base na classificação de Hohfeld (1919), direitos morais de grupos, seja na forma coletiva ou na forma corporativa, são direitos que cabem a cada grupo de um ponto de vista moral, e não os direitos legais, ou seja, aqueles que certas autoridades jurídicas criam ou podem criar. Os direitos morais vinculam-se a interesses fundamentais relacionados ao bem-estar dos indivíduos-interesses que, como tais, precisam de uma proteção especial. Pode-se dizer que, em geral, a posse de um direito moral alude à existência de reivindicações aos outros: os outros têm, perante quem reivindica o direito, certos deveres a cumprir.

Segundo Newman(2011,p.7), o fortalecimento da concepção de grupos

como sujeitos morais de direitos deu-se em 2007, com a Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, apesar de esse documento não reconhecer os direitos de outras comunidades. Tais declarações, assim como os Direitos Humanos, tornaram-se paradigmas para a criação de dispositivos legais nos países signatários de Convenções Internacionais, dentre eles o Brasil. Newman considera a aceitação da legitimidade desses documentos e dispositivos legais, e das políticas públicas deles decorrentes, como indício da plausibilidade dos direitos coletivos. Para ele, uma coletividade é uma coleção de pessoas que pode continuar sendo identificada como tal mesmo se forem substituídos alguns ou todos os seus membros. É um número de pessoas que se unem em torno de certos propósitos, que as tornam uma unidade singular. Nesse aspecto, adota visão semelhante às de French(1984), Scruton(1989), Graham(2002), Van Dyke (1985) e Raz(1986). Apesar de adotar um princípio chamado "humanístico", também defendido por Raz(1996) e Kymlicka(1995), que dizem que o bem estar individual é o que se busca acima de tudo, considera que coletividades diferentes facilitam de várias formas o florescimento do indivíduo, porém sem servir a nenhum interesse pessoal em particular acima daquele do grupo.

Assim como Newman, defendo os direitos de grupos com base na existência de uma espécie de intuição generalizada a respeito da legitimidade de direitos coletivos e corporativos, expresso em dispositivos das constituições liberais que garantem "liberdade de associação" e em diversos outros documentos legais, provenientes de tratados e convenções internacionais. Também é plausível a consideração do autor sobre os direitos de corporações, em favor dos direitos de grupos, com base no direito empresarial, considerando que corporações são responsabilizadas independentemente de alguma ação direta de seus empregados. Essas empresas podem errar, segundo se observa, mesmo que seus integrantes ajam corretamente. Partindo de sua consideração de que normas jurídicas expressam normas morais, Newman admite que grupos são sujeitos morais de direitos.

Dwight Newman (2011), para fundamentar sua argumentação em favor dos direitos de grupos, parte de outro autor, Ronald Dworkin, cujo pensamento a respeito propõe-se a estender. Uma citação de Dworkin(2007a,p.143), escrita em nota de rodapé do livro *Levando os direitos a sério*, serve de ponto de partida para Newman (2011,p.40) desenvolver sua teoria, baseada no pressuposto de que

grupos possuem direitos, e deveres, assim como corporações podem ser moralmente condenáveis, sem que as atitudes de seus membros sejam condenáveis. O grupo, de acordo com Newman, é uma entidade superveniente¹⁸ e, ao mesmo tempo, irreduzível, a seus integrantes. Na referida nota de rodapé, sem se aprofundar no assunto, Dworkin diz considerar pessoas jurídicas como indivíduos, justificando assim sua concepção sobre a possibilidade de corporações possuírem direitos. Nessa consideração, Dworkin ainda afirma que uma teoria política que leva em conta grupos especiais, como os grupos raciais, detentores de alguma importância corporativa no seio da comunidade pode, por conseguinte, falar de direitos de grupos.

Também em *O Império da Lei*, como lembra Newman(2011,p.44), Dworkin aborda as obrigações associativas e descreve um modelo particular liberal igualitário de uma comunidade política, orientada para o bem-estar dos integrantes igualmente, mas também ressalta a importância do papel de cada indivíduo dentro da comunidade. Apesar de serem precedentes importantes, reconhecidos por Newman e também por Kymlicka(1995), ambos concordam que Dworkin nunca desenvolveu de fato uma teoria sobre situações como o status constitucional especial de povos indígenas, por exemplo, ou desenvolveu mais detidamente seu comentário da nota de rodapé de *Levando os direitos a sério*, sobre direitos de grupos. Newman foi além e em seu quadro teórico sobre direitos de grupos propõe que grupos sejam pautados por dois princípios, o do serviço e o da mutualidade, sendo este último baseado nas regras morais de relacionamento entre povos traçadas por Rawls (2004), em "O Direito dos Povos".

¹⁸ Superveniência, em filosofia, é um conceito que especifica relação de dependência normalmente entre conjuntos de propriedades. Os filósofos da última metade do século XX, sobretudo os da filosofia da mente com tendência ao fisicalismo, consideraram úteis os conceitos de superveniência/subveniência por possibilitar admitir um âmbito de conceitos sem ter de admitir a existência real de entidades imateriais ou domínios de ser não naturais. Apesar de as propriedades supervenientes e subvenientes serem as mesmas, no entanto, as propriedades supervenientes não podem ser definidas em termos da subvenientes, ou de algum modo reduzidas a essas.(Mautner, 2011). R.M. Hare, filósofo moral inglês (1919-2002) usou este termo para descrever a relação que ocorre entre as propriedades éticas e as outras propriedades(psicológicas e físicas) das coisas. As propriedades de um tipo F são supervenientes em relação às de outro tipo G, quando as coisas são F em virtude de serem G. Uma propriedade superveniente está relacionada com as propriedades que lhe estão subjacentes. É plausível que as propriedades biológicas sejam supervenientes às propriedades químicas, e estas às físicas. Assim, podemos compreender a relação que ocorre entre diferentes níveis de descrição sem que se tenha de reduzir uma área à outra.(Blackburn, 1997)

O Princípio do Serviço, segundo Newman(2011,p.132-133), é uma exigência de que as coletividades sirvam os interesses de seus membros. Esse requisito exige das coletividades que não abusem de seus membros, mas que os unam. Para o autor, a observância desse princípio garante a remoção dos riscos do conflito intrínseco entre direitos coletivos e individuais, uma vez que entendemos que os interesses coletivos devem estar alinhados com os interesses individuais, essas coletividades devem servir seus membros. Caso não o façam, perdem o sentido de existir, se desfazem. No entanto, enquanto estiverem servindo aos interesses de seus membros, podem ter regras próprias, impor restrições internas, no que discorda de Kymlicka(1995), e um ordenamento interno que pode ser, inclusive, conflitante com o ordenamento e cultura de uma sociedade majoritária na qual estejam inseridos, para servir aos interesses de seus membros, desde que não prejudique os de fora do grupo, o que será abordado a seguir, quando tratarei do Princípio da Mutualidade.

Newman argumenta no sentido de considerar os direitos coletivos como sendo internamente relacionados aos direitos individuais e se utiliza do Princípio Humanístico segundo o qual os direitos coletivos devem ser relacionados aos direitos individuais, pelo fato de os grupos terem se desenvolvido no curso da história da humanidade à luz dos interesses individuais. Assim, para Newman(2011,p.102-103) o princípio humanístico implica em que os interesses coletivos contam somente se servem aos interesses individuais. O interesse coletivo é concernente ao florescimento de uma comunidade que serve aos indivíduos que são os seus membros, o que implica em dizer que direitos coletivos e individuais são necessariamente inter-relacionados.

Não podemos, contudo, negar a existência de conflitos de interesses entre indivíduos e coletividades, mas Newman considera não haver razão para afirmarmos que o conflito seja generalizado. Segundo o autor, os liberais que negam a existência de direitos de grupos utilizam-se de e reforçam uma visão distorcida que foca somente nos perigos dos conflitos e se arriscam a ignorar todo o bem representado pelas coletividades e seu papel desempenhado nas vidas dos indivíduos. Para ilustrar o que diz Newman cita o caso dos Amish, nos Estados Unidos, um grupo religioso que ficou conhecido mundialmente pela repercussão que teve o caso *Wisconsin v Yoder*(Newman,2011,p.104), no qual os Amish

reivindicaram o direito de tirar suas crianças das escolas do sistema educacional público americano antes da idade mínima admitida por lei.

Os oponentes dos direitos coletivos, segundo Newman, costumam identificar conflitos nesse caso e avaliar que os Amish prejudicam suas crianças ao limitar sua oportunidade de obter uma educação sobre o mundo exterior a seu grupo cultural; que eles prejudicam seus membros limitando sua autonomia; que também o fazem de maneira prejudicial a seus membros do gênero feminino, que recebem treinamentos apenas para atividades domésticas e, por esse motivo, impedem as mulheres, mais fortemente que os homens, de sair do grupo; que ameaçam a educação necessária para uma democracia liberal, entre outros argumentos. Para os oponentes dos direitos coletivos, portanto, o caso *Yoder* é um caso paradigmático de conflitos entre os direitos individuais e os direitos coletivos.

Newman considera que essa maneira de avaliar o caso, entretanto, não leva em conta os interesses religiosos dos Amish e se baseiam apenas nos interesses relacionados à autonomia. No caso dos Amish, a Suprema Corte americana entendeu que os costumes do grupo assim são não por alguma razão maliciosa, mas pelo fato de seguirem uma vida religiosa intocada por certos valores da sociedade liberal secularista. Esse entendimento buscou respeitar um direito do grupo de manter seus costumes e modo de vida, o que vai ao encontro da concepção de Newman a respeito dos grupos como detentores morais de direitos. Mas o que podemos dizer dos indivíduos no interior do grupo Amish e sua autonomia como indivíduos? Segundo Newman, enquanto esse grupo estiver satisfazendo seus integrantes, enquanto atender às expectativas de seus membros, oferecendo-lhes condições de viver da forma que consideram ser a melhor, respeitando suas necessidades religiosas, esse grupo continuará a existir, se não for externamente impedido. Aliado ao Princípio Humanístico, que integra direitos individuais e direitos coletivos, Newman utiliza um outro, ao qual denomina o Princípio do Serviço, ou seja, enquanto estiver servindo aos membros individuais, o grupo terá razão de existir(Newman,2011,p.175-177).

Ao elaborar o Princípio do Serviço, Newman diz ter definido uma fonte importante de alguns dos inter-relacionamentos entre o grupo e seus indivíduos, enfrentando, dessa forma, o prospecto daquilo que outros teóricos apenas fizeram uma mera alusão de ter encontrado. A solução encontrada por Newman se completa com o Princípio da Mutualidade, concernente às relações entre a

coletividade e aqueles que estão fora dela. Newman(2011,p.131) argumenta que o Princípio do Serviço em si não se refere diretamente às relações de fora da coletividade, mas que as razões desse princípio, de fato, nos levam a essa referência, tendo em vista a implicação de que o princípio do serviço tem o Princípio da Mutualidade como seu parceiro necessário. A coletividade, para o autor, não precisa fazer algo por não membros, mas igualmente não pode prejudicá-los, o que decorre do Princípio da Mutualidade que requer também o respeito a outras coletividades que servem a outros indivíduos.

Os interesses e direitos das coletividades não devem conflitar com os direitos daqueles que estão fora da coletividade, o que está fortemente relacionado aos direitos dos povos à autodeterminação, uma área da doutrina jurídica que tem resultado em discussões bastante vibrantes dos direitos coletivos e geralmente em questões dos direitos dos povos. Em particular, a obra de John Rawls, "O Direito dos Povos"(2004), lembra Newman, dedica-se às restrições morais aplicadas aos povos. Porém, para Newman, os princípios de restrições quanto a grupos prejudicarem outros são na verdade endógenos aos princípios que permitem grupos serem detentores de direitos. Em seu quadro teórico sobre os direitos de grupos, Newman utiliza o exemplo da doutrina do direito internacional para ilustrar como o Princípio da Mutualidade se apresenta em casos difíceis que trazem à tona o desafio de como coordenar coletividades com demandas conflitantes e fundamenta seu Princípio da Mutualidade nos princípios para a coexistência razoável entre povos, apresentada por Rawls em "O Direito dos Povos", uma coexistência na qual haja uma lei justa facilitadora da cooperação entre povos que tenham diferenças razoáveis entre eles.(Rawls, 2004, p.3 -13)

A exposição de Rawls encontra larga resistência entre os teóricos individualistas que questionam sua base em povos como agentes morais corporativos. (Nussbaum, 2006). Por enfrentar os questionamentos sobre grupos como agentes morais corporativos, Newman diz ter encontrado, por essa razão, mais um motivo para se utilizar da estrutura provocativa de Rawls sobre restrições morais à coletividade e procura demonstrar como a exposição de Rawl tipifica uma maneira de pensar sobre restrições às coletividades, restrições concernentes aos interesses de não-membros como impostas à coletividade por algo externo a ela.

A aproximação de Rawls no "Direito dos Povos", segundo analisa Newman(2011,p.133-134), construída sobre elementos de seus trabalhos

anteriores, visualiza um tipo de segunda posição original na qual os representantes do povo desenvolvem princípios para o relacionamento entre os povos. O limite dos direitos das coletividades está onde eles entram em conflito com os direitos daqueles que estão fora delas. Como ocorre com a conhecida posição original de "Uma Teoria da Justiça", essa posição original é um "modelo de representação"(Rawls,2004,p.38), um dispositivo para a elaboração de princípios que seriam razoáveis, sem assumir que haja qualquer base contratual real para esses princípios. Seu relato inicial desta posição original é conduzido entre os representantes das sociedades democráticas liberais, de modo a modelar "o que poderia ser aceito como justo - você e eu, aqui e agora - em especificar os termos básicos de cooperação entre os povos que, como povos liberais, se vêem como livres e iguais.(Rawls, 2004,p.41). Rawls mais tarde estende sua posição original para incluir representantes de certos povos não-democráticos, aqueles que possuam os requisitos para serem chamados de decentes. Para ser parte dos povos decentes, Rawls sugere, um povo:1) Não pode ter intuítos agressivos; 2)Deve assegurar direitos humanos básicos; 3)Deve ter um sistema legal voltado para a justiça e impondo obrigações genuínas; 4)Deve ser guiado por um ideal de justiça razoavelmente tido como sendo guiado pelo bem-comum.(Rawls,2004,p.84). Podemos interpretar, segundo Newman, esses três últimos elementos como sendo relacionados com a aderência interna das pessoas à justiça, especialmente quando Rawls os liga à exigência de uma hierarquia de consulta decente (Rawls,2004,p.92) e portanto com o empenho fundamental em assegurar que o povo expresse legitimamente as necessidades de seus membros, que a exposição de Newman mais genericamente descreveu em termos do Princípio do Serviço.

A exigência de que o povo não tenha propósitos agressivos, na teoria de Rawls, conforme analisa Newman, vai além, considerando ser esse um requisito que se aplica ao relacionamento entre povos. Embora Rawls descreva esse elemento como algo a fluir simplesmente da ideia de decência como as pessoas razoáveis a entenderiam (Rawls,2004,p.84), em sua teoria esse seria um requisito para chegar à estabilidade a que ele pretende atingir. Embora Rawls se refira a princípios desenvolvidos em seu modelo criado para representar o que é "justo", sua preocupação com a justiça é pelo menos parte instrumental de um valor maior que é a estabilidade, que podemos considerar como sua preocupação chave. Ele

busca a estabilidade acima de um mero *modus vivendi*, preferindo uma estabilidade que se baseie no respeito pela justiça dos princípios motivadores da estabilidade. Estabilidade e evitar o mal são vitais para o que Rawls considera respeito entre os povos: "cair no desprezo, por um lado e na amargura e no ressentimento, por outro, só pode causar dano" (Rawls,2004,p.81).

Newman, dessa forma, enfrenta o principal temor sobre a atribuição de direitos a grupos, o dos indivíduos terem seus direitos sobrepostos pelos direitos do grupo. Com o Princípio do Serviço, ou seja, o grupo tem razão de existir enquanto servir a seus membros, e o Princípio da Mutualidade, baseado em Rawls, segundo o qual o grupo deve respeitar os de fora dele, Newmann trata um grupo minoritário como "povo" e justifica a adoção de uma ética utilizada no direito internacional, conhecido também como direito das gentes e "direitos dos povos", para Rawls. Defende, assim, a adoção de uma solução teórica que a hermenêutica tem utilizado, no direito internacional, por exemplo, ao definir povo como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Cíveis e Políticos de 1966, ou seja, como um grupo social numericamente inferior, mas não politicamente dominante, dotado de características étnicas, religiosas ou linguísticas estáveis, nitidamente diversas do restante da população, definição também encontrada na teoria de Kymlicka(1995). Os Princípios do Serviço e da Mutualidade constituem-se, assim, nos balisadores da ética intra e inter grupos, na teoria de Newman.

Minha defesa da admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, portanto, utiliza-se do quadro teórico de Newman, seus Princípios do Serviço e da Mutualidade, e também da aproximação com a obra de Rawls, no que se refere ao respeito entre os povos. Apresento a seguir, ainda, como parte dessa defesa, aspectos do direito brasileiro que refletem uma intuição generalizada sobre a legitimidade dos direitos de grupos e o caso do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição de 88, sobre o direito dos quilombos à posse das terras que historicamente habitam, que ilustra uma tentativa de tratamento de um grupo cultural minoritário como grupo, na acepção corporativa, independente de seus membros, pela sociedade e pelo ordenamento jurídico brasileiro.

2.4 A INTUIÇÃO GENERALIZADA SOBRE DIREITOS DE GRUPOS NO DIREITO BRASILEIRO

Transportando-nos para a realidade brasileira, igualmente podemos verificar o tratamento similar ao citado por Newman, dado a empresas, corporações, pessoas jurídicas de maneira geral, ou seja, grupos, que podem ser responsabilizados ou indenizados, independentemente de uma ação direta de seus empregados, de seus integrantes. Quando tratamos de pessoas jurídicas, deparamo-nos, portanto, com exemplos de grupos como sujeitos de direitos, ou seja, dotados de personalidade jurídica. De acordo com o Código Civil vigente, de 2002, a pessoa jurídica, também denominada pessoa coletiva, moral, fictícia ou abstrata, segundo Tartuce (2016, p.416), pode ser conceituada como sendo um conjunto de pessoas (ou bens arrecadados, que são as Fundações, mas no caso irei me referir às que se caracterizam por serem conjuntos de pessoas), que adquire personalidade jurídica própria por uma ficção legal e não se confunde com seus membros, sendo essa regra inerente à própria concepção da pessoa jurídica. Assim, apesar de não haver previsão expressa no Código Civil(CC) de 2002¹⁹, permanece a regra que constava no art.20 da codificação anterior, pela qual "a pessoa jurídica tem existência distinta dos seus membros".

Como exemplo de direitos reconhecidos às pessoas jurídicas no Brasil, encontramos, além dos relacionados à personalidade (art.52 do CC : "Aplica-se às pessoas jurídicas, no que couber, a proteção dos direitos da personalidade".), também os relacionados ao direito das coisas(a pessoa jurídica pode ser proprietária ou possuidora), aos direitos obrigacionais gerais (tendo a liberdade plena de contratar como regra geral), com os direitos industriais quanto às marcas e aos nomes (art.5o., XXIX, da CF/1988), e mesmo com direitos sucessórios(a pessoa jurídica pode adquirir bens deixados por pessoas físicas em razão de seu falecimento, por sucessão testamentária. No tocante aos direitos da personalidade jurídica da pessoa jurídica, por equiparação, admite-se a possibilidade de a pessoa jurídica sofrer dano moral, conforme disposto pela Súmula 227 do STJ.²⁰

¹⁹ Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm> Acessado em 01 nov.2017

²⁰ Disponível em <http://www.stj.jus.br/docs_internet/VerbetesSTJ_asc.txt>Acessado em 01 nov 2017.

São também pessoas jurídicas, exemplos de grupos com personalidade jurídica, ou seja, são sujeitos de direitos, de acordo com o art.41 do CC/2002, a União, os Estados, o Distrito Federal, os Territórios, os Municípios, que são as pessoas jurídicas de direito público interno, e os Estados estrangeiros, as pessoas jurídicas de direito público externo. Assim, com base nos aspectos até aqui expostos, do ordenamento jurídico brasileiro, partindo da premissa, conforme dito anteriormente, de que normas jurídicas expressam normas morais, podemos inferir que grupos são sujeitos morais de direitos, independentes de seus membros. Tal consideração está presente também no tratamento dado aos quilombolas pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)²¹, o qual diz que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”. Caso típico de grupos culturais minoritários no interior da sociedade brasileira, os quilombolas apresentam características típicas de minorias nacionais e coletividades que são legítimas detentoras de direitos como caracterizado respectivamente por Kymlicka(1995) e Newman(2011). Não que os autores os tenham identificado ou citado como exemplo, mas enquadram-se na definição de Kymlicka(1995,10-18) ,os remanescentes do quilombos, por serem uma cultura, do ponto de vista étnico, ou seja, por ocuparem um dado território, compartilharem uma língua distinta e uma história. Segundo a Associação

À pessoa jurídica também é possibilitada a celebração do acordo de leniência previsto na Lei Anticorrupção brasileira - como instrumento de colaboração premial posto ao alcance das pessoas jurídicas corruptoras, para reduzir a extensão das sanções previstas no regime jurídico anticorrupção - com a interface de atuação do Ministério Público. A Lei 12.846/13, editada pelo parlamento brasileiro no âmbito das manifestações de 2013, veio a integrar o chamado "microsistema de enfrentamento à corrupção" (DINO,2016,p.515 a 535), inovando o ordenamento jurídico ao integrar a esfera de responsabilização da pessoa jurídica corruptora-até então inexistente- em complemento à eficácia legal específica da Lei de Improbidade Administrativa(Lei 8.429/92), dos crimes contra a Administração Pública e da Lei de Licitações e Contratos Administrativos(Lei 8.666/93).Alinhando o sistema normativo brasileira às convenções e tratados internacionais de combate à corrupção (Convenção Interamericana contra a Corrupção - OEA, Convenção sobre a Corrupção de Funcionários Públicos Estrangeiros em Transações Comerciais Internacionais - OCDE e Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção), a lei brasileira anticorrupção possui similaridade com a Foreign Corrupt Practices Act(FCPA) do direito norte-americano(EUA), com a Bribery Act do direito inglês(Reino Unido) e com o Decreto Legislativo 231/2001 Della Responsabilità Amministrativa delle persone giuridiche, delle società e delle associazioni anche prive di personalità giuridica(Itália). A Lei Anticorrupção prevê, portanto um regime de responsabilização da pessoa jurídica autônoma, ao lado da responsabilização da pessoa jurídica autônoma ao lado da responsabilização individual dos agentes corruptos e corruptores (perseguidos processualmente segundo a legislação penal e de improbidade administrativa), inovando a normatividade com a introdução de sanções civis e administrativas calcadas na responsabilidade objetiva da empresa.

²¹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acessado em 01 nov.2017

Brasileira de Antropologia (ABA), o termo “remanescente de quilombo” compreende grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade.

Ainda segundo a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), citada pela Comissão Pró- Índio de São Paulo, que em 1994 divulgou um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre comunidades negras rurais, o termo “remanescente de quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.²² No tocante à língua comum, podemos considerar a especificidade da língua portuguesa falada nos quilombos. Além da existência, em algumas localidades, de um código de base lexical africana na comunicação intragrupal, em situações muito particulares, como uma espécie de língua secreta, o português utilizado nos quilombos seria o português afro-brasileiro, em sua forma mais pura, ou seja, mais próximo do surgido e utilizado no período colonial pelos negros trazidos da África, resultado da miscigenação com as línguas africanas, também denominado português popular rural (Luchesi, Baxter e Ribeiro, 2009).

Comunidades como a dos quilombos apresentam também uma característica comunitária, baseada em uma economia de compartilhamento, conforme a definição de Mauss (2002), ou seja, uma economia de trocas, um sistema de trocas de dádivas, que integram seus costumes, inerentes a suas culturas, sem o advento, internamente, da propriedade privada da terra, que as diferenciam substancialmente da sociedade majoritária na qual estão inseridas, fundada na economia de mercado e na propriedade privada. Trata-se de uma organização mais próxima daquilo que Singer(2018) chamou de Economia Solidária, análoga à organização econômica proposta pelo socialismo utópico, de Robert Owen, Charles Fourier e Saint Simon , cujo modo-de-produção se distingue do capitalista por duas especificidades: a)estimulam a solidariedade entre os membros mediante a prática da autogestão e b)praticam a solidariedade para com

²² Disponível em: <https://direitosquilombolas.wordpress.com/> Acessado em 01 nov.2017

a população trabalhadora em geral, com ênfase na ajuda aos mais desfavorecidos. As comunidades quilombolas e indígenas estão nas raízes da Economia Solidária brasileira e continuam a praticá-la. Tal modo de vida, além da etnia e de outros aspectos culturais, definem a comunidade quilombola e o respeito aos integrantes desses grupos pressupõe o empoderamento do próprio grupo, com a preservação e fortalecimento de sua cultura, seus hábitos de vida e costumes, como a economia do compartilhamento.

Com base no pensamento de Newman (2011), os quilombos são uma coletividade que reúne as condições de legitimidade para ser detentora de direitos, que permanece como tal mesmo após a substituição de alguns ou todos os seus membros integrantes e existe em relação à legitimidade das reivindicações sobre os direitos dessa coletividade uma intuição generalizada, consignada em dispositivo constitucional. Além disso, inspirado em Dworkin, Newman (2011, p.42) assume que comunidades diferentes podem ter estruturas baseadas em diferentes convenções, algo que foi respeitado pelo dispositivo constitucional em questão, e justificam sua existência enquanto atenderem às necessidades de seus integrantes. No caso dos quilombolas, o intuito do reconhecimento do direito ao grupo é o de possibilitar aos indivíduos no interior da coletividade que vivam de acordo com seus costumes e propriedade coletiva da terra, vejam florescer sua cultura, que sejam respeitados como etnia afrodescendente, sem serem absorvidos e marginalizados, em razão das diferenças, pelo grupo majoritário, de brancos, que têm sua vida fortemente pautada pela propriedade privada da terra. No interior da sociedade brasileira, desfeito o grupo, sem o reconhecimento de seu direito, os indivíduos fatalmente passarão a integrar as periferias das cidades, pressionados que serão pelas dificuldades econômicas que sofrem, provavelmente abandonarão suas terras, forçados a vendê-las. O Princípio do Serviço, portanto, está presente, pois pertencer ao quilombo possibilita aos quilombolas verem seus direitos fundamentais respeitados. Além disso, o direito do grupo não prejudica de nenhuma forma os que estão fora dele e, ao mesmo tempo, ao respeitar o direito do grupo minoritário, o grupo majoritário promove a estabilidade, permite que floresçam culturas diversas, não prejudica os grupos minoritários, garantindo assim a observância ao Princípio da Mutualidade, ao respeito entre povos.

Sarmiento (in Canotilho et al., 2013, p.1-99), em comentários ao art 68 do ADCT, também aborda o fato da conceituação de quilombo não se prender nem à

sua origem decorrente da fuga de escravos, nem à sua constituição anterior ao fim da escravidão, mas se ligar à presença de quatro elementos: passado histórico comum de resistência à opressão racial, cultura própria, relação especial com a terra(territorialidade) e autoatribuição. É necessário que a comunidade étnica tenha uma trajetória histórica específica, relacionada à resistência à opressão contra os negros. É também necessário que ela haja desenvolvido traços culturais próprios, tendo a cultura um sentido amplo, para englobar os modos de criar, fazer e viver"(art.216, inciso III, da CF). Exige-se, ainda, a territorialidade, que diz respeito à existência de uma terra ocupada, que se caracteriza tanto pela atribuição de um significado mais profundo a ela na constituição da comunidade-que em muito transcende o aspecto econômico do imóvel, segundo Sarmiento -como pela existência de terras comuns de toda a coletividade, insuscetíveis de apropriação individual por quaisquer de seus componentes. Quanto à autoatribuição, está positivada no art.1o., item 2, da Convenção 169 da OIT,²³ que obriga que seja levada em conta sempre a consciência da identidade étnica do grupo na definição do seu status legal.

Uma das razões para o tratamento diferenciado concedido aos negros pela Constituição brasileira, e não a imigrantes europeus que no final do século XIX e início do XX chegaram ao Brasil, instalando-se no Sul e Sudeste do País, ou outros imigrantes que no século XX se estabeleceram em bairros específicos de cidades como São Paulo, por exemplo, estaria no passado histórico de opressão sofrida pelos negros, que possui reflexos na atualidade. Segundo Andrews (2014, p.36), o primeiro momento da chegada dos imigrantes europeus ao Brasil, no final do século XIX e início do século XX, ocorreu como tentativa de "branqueamento" e "europeização" da sociedade, que buscava escapar do legado da escravidão, o que se deu também na Argentina, Cuba e Uruguai. Para o autor (2014, p.31-32), na América Latina negros e mulatos são categorias que marcaram ascendência "impura", "adulterada", socialmente contaminada, ou seja, ascendência africana. No período colonial isso era verdadeiro tanto no âmbito das diretrizes formais do Estado quanto na mente da população, em que negros e mulatos eram caracterizados por imagens e estereótipos um pouco diferentes, mas sempre negativos. Após as leis raciais coloniais terem sido derrubadas, no século XIX, as

²³ Disponível em<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>

imagens negativas das pessoas de ascendência africana persistiram, independentemente dessa ascendência ser mista ou pura. O status racial "pardo" foi criado para barrar, "dos benefícios da brancura" quem possuísse ascendência africana, além da europeia. Segundo Andrews(2014), no Brasil, os pardos sofrem barreiras sociais e discriminação muito similares, tanto em grau quanto em tipo, às sofridas pelos negros.

No caso de imigrantes estrangeiros, como alemães, italianos, japoneses, entre outros, que no Estado Novo(1937-1945) sofreram perseguição por se comunicarem em outra língua, e foram proibidos de se alfabetizarem na língua de origem, a discriminação do período não se prolongou e não foi capaz de tornar esses grupos étnicos minorias socioeconômicas desfavorecidas em função de sua etnia. A política linguística repressiva, entretanto, encontrou resistência e o Brasil passou a reconhecer o direito das comunidades linguísticas brasileiras de manter e desenvolver sua herança linguística e cultural, o que motivou a criação do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). As línguas são, então, consideradas um patrimônio imaterial da humanidade e como tal devem ser documentadas, preservadas e reconhecidas como "referência cultural brasileira". A proposta desse inventário foi apresentada pelo Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística do Brasil (GTDL), que foi oficializado por meio da Portaria n. 586, de 11 de dezembro de 2006, do Presidente do IPHAN, depois atualizada pela Portaria n. 274, de 03 de setembro de 2007.²⁴ O referido inventário serve de base para a adoção de políticas públicas destinadas à preservação das culturas das diferentes comunidades linguísticas, de acordo com o art.215, parágrafo 1o., da Constituição Brasileira, segundo o qual o Estado deve proteger as manifestações culturais populares, indígenas, afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Assim, nem todos os grupos culturais minoritários reivindicam os mesmos benefícios que negros e índios, por exemplo e, seguindo a concepção de Kymlicka (1995), o grau de integração desses grupos minoritários no âmbito da sociedade majoritária é um parâmetro para a adoção de políticas de grupos diferenciados como minorias nacionais. De acordo com Kymlicka, imigrantes escolhem ingressar

²⁴ Projeto Piloto IPHAN/USP 20173. Disponível em <http://www.fflch.usp.br>

em determinado país, não são forçados, o que lhes confere de certa forma uma aceitação maior quanto à integração na cultura dominante, diferentemente de negros, trazidos à força, e índios, que foram expulsos de suas terras e viram suas culturas serem forçadamente assimiladas pela dos colonizadores. A aceitação do imigrante, no que se refere à integração ao país em que ingressa, não significa, entretanto, que devam ser proibidos de vivenciar aspectos de sua cultura de origem, o que justifica a adoção de "direitos poliétnicos".

Kymlicka (1995,10-18), dessa forma, faz distinção entre grupos "étnico-culturais" e "minorias nacionais" e, por meio dela, argumenta que a teoria multiculturalista destina-se às minorias nacionais. Para Kymlicka, a primeira categoria se aplica a grupos étnicos e raciais constituídos de forma voluntária, por meio de imigração, como os grupos hispânicos nos Estados Unidos, os sihks na Grã-Bretanha, os turcos na Alemanha, entre outros. A segunda compreende as minorias não imigrantes, cujos territórios foram involuntariamente incorporados às fronteiras de um estado maior, por meio de conquista, colonização ou federação, entre os quais se encontram os grupos indígenas de países como o Canadá, os Estados Unidos, o Brasil, os quebequenses, do Canadá, os chicanos e porto-riquenhos nos Estados Unidos, os maoris na Nova Zelândia e os grupos aborígenes da Austrália. Os primeiros podem demandar certos direitos de grupos, que Kymlicka denomina "direitos poliétnicos", como o direito dos sihks da Grã-Bretanha de dirigir motocicletas sem usar capacete (pois não podem tirar seus turbantes por razões religiosas), mas objetivam a integração na sociedade mais ampla, e os segundos demandam essencialmente direitos de autogoverno. Apesar de Kymlicka não citar os quilombolas entre as minorias nacionais, considero que são um caso brasileiro de minoria nacional, assim como são os indígenas, pelo caráter involuntário de sua integração à cultura dominante e por apresentarem traços que os diferenciam substancialmente da sociedade majoritária, como a história de opressão aos povos afro-descendentes, a religião, a língua portuguesa afro-brasileira, a economia do compartilhamento, que inclui o caráter coletivista da propriedade da terra, conforme mencionarei mais detidamente a seguir.

No que se refere às comunidades remanescentes de quilombos e suas diferenças com relação à sociedade majoritária brasileira, Sarmiento (in Canotilho et al.,2013,p.1-99) lembra que a Constituição Brasileira foi expressa ao atribuir aos quilombos o direito à propriedade definitiva das terras que ocupam, tendo sido mais

generoso o constituinte que o foi em relação aos indígenas, uma vez que o direito territorial conferido a estes últimos não foi a propriedade plena das terras tradicionalmente ocupadas, mas apenas a posse permanente e usufruto exclusivo delas (art.231, parágrafo 2o., da CF), atribuindo-se a sua propriedade à União Federal(art.21, inciso XI, da CF). É consensual, quanto a isso, na doutrina (Sundfeld, 2002, p.81-82; Rios, 2006, p.199-200) e na jurisprudência brasileira, o entendimento de que o direito de propriedade conferido pelo art.68 do ADCT não é idêntico à propriedade privada tradicional do Direito Civil, uma vez que esta foi construída a partir de uma ótica essencialmente individualista, típica das sociedades ocidentais capitalistas, diferentemente do que ocorre com as comunidades quilombolas, de natureza mais coletivista. Tem-se entendido, portanto, que a propriedade conferida pelo art.68 do ADCT é de natureza coletiva, sem a admissão da outorga de títulos de propriedade individual para cada integrante ou família da comunidade de remanescentes de quilombo, mas sim um único título coletivo, em favor de toda a comunidade. Esse entendimento está de acordo com o art 17 do Decreto 4.887/03. Por outro lado, à semelhança do que ocorre com as terras indígenas (art.231, parágrafo 4o., da CF), entende-se que o direito territorial em questão é inalienável, indisponível e imprescritível, de modo a proteger a subsistência e permanência da comunidade para as gerações futuras.

Para viabilizar a outorga de títulos coletivos de propriedade, o Poder Público tem recorrido a um expediente que Sarmiento considera problemático sob o prisma constitucional. Determina-se que as comunidades quilombolas constituam uma associação civil, em cujo nome o título será expedido. Para o autor, trata-se de uma medida equivocada, porque impõe artificialmente uma forma específica de organização jurídica à comunidade, que não é adequada à sua cultura e modo de vida, conferindo uma série de exigências legais estranhas às práticas sociais das comunidades étnicas. Também o impedimento constitucional quanto à obrigatoriedade de associação torna duvidosa a constitucionalidade da exigência imposta como condição ao gozo do direito de propriedade assegurado. Porém, justificam aqueles que defendem a medida, diante da inexistência de previsão na Lei de Registros Públicos da possibilidade de registro de imóvel em nome de comunidade étnica " desprovida de personalidade jurídica", foi essa a solução encontrada para o atendimento imediato ao dispositivo constitucional em questão.

Sarmiento considera ainda que a finalidade central do art.68 do ADCT é a de

possibilitar a preservação de comunidades quilombolas, que são portadoras de uma cultura própria, "seja porque assim se respeita o direito à identidade dos seus integrantes, seja porque se protege o patrimônio cultural de toda a Nação, segundo o disposto no art.215, parágrafo 1o. da CF, que dispõe sobre o dever do Estado de proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Em nenhum momento o autor cogita a possibilidade de consideração de direitos de grupos como tais, referindo-se, entretanto, às comunidades em diversos momentos. Porém, as únicas categorias de direitos que são levadas em conta são os direitos individuais e os da nação brasileira, apesar de a solução encontrada, na prática, ter sido a de conferir ao grupo cultural uma personalidade jurídica, tornando-a uma pessoa jurídica com uma estrutura interna de corporação, ou seja, uma associação, que é um grupo de pessoas que atua com fins e objetivos próprios, segundo o código civil brasileiro (Tartuce, 2016, p.422-423), reconhecendo, assim, o grupo cultural como sujeito moral de direitos. A questão da outorga da propriedade ao grupo étnico, que não possui "personalidade jurídica", segundo os comentários de Sarmiento sobre o art.68 do ADCT, é um forte indício da necessidade do reconhecimento de grupos como sujeitos de direitos.

No entanto, o Constitucionalismo brasileiro não menciona direitos de grupos, sendo que os direitos coletivos abordados na CF 1988, segundo Barroso (2015, n.626), não se diferenciam muito de um simples conjunto de direitos individuais: são aqueles titularizados por uma pluralidade determinada ou determinável de pessoas, como os membros de um clube ou as vítimas de um acidente. Ou ainda, são os direitos difusos, titularizados pela coletividade em geral ou por uma pluralidade indeterminada de pessoas. Barroso(2015,cap.III, p.1-179) considera que a Constituição brasileira de 1988, embora seja essencialmente, "uma constituição de direitos , tem algum grau de abertura para valores tidos como comunitários". São exemplos disso a proteção de direitos culturais e do patrimônio cultural(arts.215 e 216), bem como dos índios e suas comunidades (art.231) e dos quilombos e quilombolas(art 68 do ADCT).

Barroso menciona que há autores nacionais que aproximam a ideia de comunitarismo ao constitucionalismo social, como Cittadino(1999), especialmente no que se refere à exigibilidade de prestações positivas do Estado - e a uma atuação proativa do Supremo Tribunal Federal, como também à tutela da

diferença, aí incluídos mulheres, negros e homossexuais. Mas, para Barroso, os liberais igualitários, com o seu mínimo social e a leitura moral dos direitos fundamentais, também endossam tais valores e sintetiza assim, o pensamento liberal igualitário, ao qual vincula a Constituição brasileira: os liberais valorizam a liberdade como autonomia privada (liberdade dos modernos), defendem o mercado como forma de administração da escassez e creem na existência de uma concepção de justiça de caráter universal, que pode ser compartilhada por todos.

As ponderações de Barroso são, portanto, vinculadas à metodologia do individualismo liberal e, por isso, em nenhum momento sequer menciona a hipótese da existência de direitos de grupos sob a forma corporativa como admitida por Newman e Raz, entre outros, e por mim defendida, mas sim direitos fundamentais, ou seja, os direitos humanos. Ao entender os dispositivos sobre quilombos, quilombolas e indígenas como sendo condizentes com o pensamento liberal igualitário, com o seu mínimo social e sua leitura moral dos direitos fundamentais, demonstra sua não aceitação do instituto "direitos de grupos", por não considerá-lo liberal, o que se verifica quando define direito coletivo como uma soma de direitos individuais. Outra diferença entre essa afirmação de Barroso e o que apresento neste trabalho, com relação ao liberalismo igualitário, consiste no entendimento sobre ser liberal igualitária a "defesa do mercado como administração da escassez". Barroso omite, nesse seu resumo, o papel do Estado como garantidor de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos- renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais- a todos os seus cidadãos, segundo a Teoria da Justiça de Rawls, conforme abordei no Capítulo 1. O Estado, para os liberais igualitários, é um instrumento garantidor de "uma justiça de caráter universal, que pode ser compartilhada por todos", termos utilizados por Barroso ao se referir ao que, para ele, seria uma "crença" liberal igualitária. Assim procedendo, Barroso iguala o liberalismo igualitário ao neoliberalismo. Faz isso ao comentar a Constituição Brasileira de 88, dispositivo que ele mesmo afirma ser liberal igualitário, e que, segundo Streck, aponta para um Estado forte, intervencionista e regulador, na esteira daquilo que, contemporaneamente, se entende como Estado Democrático de Direito- em que o direito deve ser visto como instrumento de transformação social (Streck, 2014, cap.2, p.1-30).

Consoante o entendimento de Barroso, da ideia de direito coletivo como

soma de direitos individuais, e da não consideração sobre grupos como detentores de direitos, está a classificação, tanto no plano interno, como na esfera internacional, de povos como titulares de direitos humanos, a partir da 18a. Conferência dos Chefes de Estado e Governo, em Nairóbi, Quênia, de 1981, que deu origem à Carta Africana dos Direitos Humanos²⁵ e dos Direitos dos Povos. Segundo Comparato(2007,p.395), o conceito de povo, no direito internacional, ainda não alcançou uma definição consensual. A dificuldade maior para se chegar a tanto consiste em distinguir, com suficiente nitidez, povo de Estado.

O direito internacional regula, desde há muito, o reconhecimento oficial de Estados ou de governos, mas ignora ainda um processo formal de reconhecimento da identidade de povos. Para efeitos hermenêuticos, entretanto, segundo a regra geralmente aceita, o vocábulo pode assumir três sentidos distintos, conforme o contexto da proposição normativa: pode significar toda a população de uma colônia ou território ocupado; a totalidade dos cidadãos de determinado Estado; um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Cívicos e Políticos de 1966²⁶, a saber, um grupo social numericamente inferior, mas não politicamente dominante, dotado de características étnicas, religiosas ou linguísticas estáveis, nitidamente diversas do restante da população. Ou seja, esta última modalidade adota um critério de definição também considerado por Kymlicka em sua teoria liberal dos direitos multiculturais. Porém, em todas essas três asseções, o povo quando tomado separadamente do Estado no qual se inclui, ou oposto ao governo que o representa, não é uma unidade jurídica autônoma, ou seja, "não tem personalidade". E isto acarreta um problema sério de representatividade.

Segundo Streck(2014,p.334, nota 164), pesquisa de Sérgio Adorno(1988) referente à história do ensino jurídico no Brasil demonstra que desde os primórdios privilegiou-se no país a autonomia da ação individual em lugar da ação coletiva, conferindo primazia ao Princípio da Liberdade em lugar do Princípio da Igualdade e colocou, no centro da gravitação do agir e do pensar, a coisa pública, o indivíduo em lugar do grupo social. Com isto proporcionou condições para promover um tipo de profissional forjado para privatizar conflitos sociais, jamais para admitir a

²⁵ Disponível em < <http://www.achpr.org/pt/instruments/achpr/>> Acesso em 12 fev.2018>

²⁶ Ratificado do Brasil pelo Decreto n.592, de 6 de julho de 1992 .Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm> Acesso em 15 jan.2018

representação coletiva. Assim, para Adorno, as escolas de direito sempre ensinaram aos bacharéis um modo específico de representar as relações sociais: como relações individualizadas, nascidas do mercado e das quais resultavam tanto o dever político como as obrigações morais. Streck ilustra com isso seu entendimento sobre a não existência ainda de um preparo da maioria dos juristas brasileiros para lidar com os direitos coletivos e os direitos difusos, o que causa uma verdadeira crise no modelo de produção de Direito, em sua visão.

Faria(1995,p.14), referindo-se à dificuldade de compreensão dos direitos fundamentais de terceira geração, aqueles vinculados ao terceiro princípio da Revolução Francesa, a fraternidade, aponta dois fatores que contribuem para o agravamento dessa dificuldade: O excessivo individualismo e o formalismo na visão de mundo. O individualismo que leva ao atomismo, ocorre, segundo o autor, em razão da convicção de que a parte precede o todo, ou seja, "de que os direitos do indivíduo estão acima dos direitos da comunidade". Existe, entretanto, a meu ver, uma dificuldade também em se esclarecer que "comunidade" seria essa, poderiam ser grupos sociais, minorias culturais, como indígenas e quilombolas, uma comunidade religiosa? Não para autores como Bonavides.

Com referência aos direitos fundamentais de 3a. geração Bonavides(2006,p.563-569) afirma que tais direitos possuem "altíssimo teor de humanismo e universalidade" e tendem a cristalizar-se como não se destinando especificamente à proteção dos interesses de um indivíduo, de um grupo, ou de um determinado Estado. Têm, segundo seu entendimento, como primeiro destinatário, o gênero humano, por serem oriundos da reflexão sobre temas referentes ao desenvolvimento, à paz, ao meio ambiente, à comunicação e ao patrimônio da humanidade. A afirmação de Bonavides demonstra haver uma consideração de grupo, ou comunitária, como integrada por todo o gênero humano, o que reforça a invisibilidade sobre os grupos sociais diversos e reforça o entendimento de Santos(2014,p.23-26) de que direitos coletivos, destinados a grupos, não fazem parte do cânon dos direitos humanos, conforme abordei no capítulo anterior. No entanto, Bonavides não é categórico em sua afirmação, ao dizer que há "uma tendência" sobre esse seu entendimento, sendo prudente diante das constantes transformações que colocam à prova "as ineficiências das estruturas do Poder Judiciário perante uma crescente complexidade das

demandas"(Silva, 2001,p.80), as quais desafiam a visão liberal individualizante que ainda predomina.

Segundo Silva, isto se sente mais na esfera do processo civil, quando se confrontam uma estrutura pensada para litígios individuais com os chamados direitos e interesses difusos ou coletivos, que têm emergido das transformações na economia, nos meios de produção e consumo, gerando uma complexidade social incompatível com institutos jurídicos pensados para uma sociedade baseada em relações interindividuais com fundamentos marcadamente liberais. De igual modo, a crescente importância dos chamados direitos sociais exige, igualmente, estrutura organizacional e técnico-jurídica capazes de garantir a efetivação desses direitos. O autor lembra também que no processo penal a necessidade de atualização tanto organizacional quanto técnico-jurídica é patente. Isso porque a Justiça Penal se depara com infrações penais de alta complexidade, como as cometidas pelas ditas organizações criminosas dedicadas ao tráfico de entorpecentes. De igual modo, acrescenta o autor, a complexidade das infrações surgidas com as transformações da sociedade coloca em xeque a tradicional noção de particularização da vítima, como os chamados crimes de colarinho branco ou os praticados dentro das relações de consumo que atingem um número indeterminado de vítimas.

Essas transformações que tornam as demandas complexas, na avaliação de Silva e Streck, expressam-se também, além dos exemplos brasileiros já citados, nas definições de direitos coletivos e difusos utilizadas pelo ordenamento jurídico brasileiro, as quais se encontram no Código de Defesa do Consumidor. Segundo o artigo 81 daquele dispositivo, interesses ou direitos difusos são os transindividuais, de natureza indivisível, de que sejam titulares pessoas indeterminadas e ligadas por circunstâncias de fato. Interesses ou direitos coletivos, assim entendidos, são os transindividuais de natureza indivisível de que seja titular grupo, categoria ou classe de pessoas ligadas entre si ou com a parte contrária por uma relação jurídica base.²⁷ A existência de tais definições em um dispositivo legal atende à uma necessidade de se resolver questões que transcendem o indivíduo, ou seja, são coletivas ou transindividuais e evidenciam uma realidade mais complexa que aquela propagada por aqueles que insistem em raciocinar apenas em termos de direitos humanos.

²⁷ Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8078.htm> acessado em 01 nov.2017

As soluções encontradas, na prática jurídica, para o caso de "povos que não são Estados", no direito internacional, para a outorga de terras aos grupos remanescentes de quilombos, no Brasil, e a existência de outros coletivos que cada vez mais reivindicam direitos são uma demonstração da existência de uma intuição generalizada a respeito de grupos como sujeitos morais de direitos. No caso dos povos e minorias culturais como os quilombolas, esses direitos de grupos apresentam-se na forma corporativa, diferentemente da forma coletiva geralmente aceita pelo liberalismo, ou seja, como sendo a soma de direitos individuais, o que justifica a adoção da categoria no universo teórico-filosófico.

Apesar de ter citado até aqui alguns outros exemplos de grupos que podem ser sujeitos de direitos, a título de esclarecimento e pela necessidade de apresentar o panorama em que a discussão se insere, procurarei delimitar mais ainda o tema no próximo capítulo, dedicando-me aos grupos culturais minoritários no interior de uma sociedade maior, como são os quilombolas no Brasil. Apresento a seguir a proposta da adoção de Teoria de Direitos de Grupos que conceda direitos de autogoverno a esses grupos culturais minoritários, como ocorre com os Estados no direito internacional, aliado ao Princípio da Solidariedade, empregado em política externa e relações internacionais para impedir que "o outro" ou "os outros" sejam indiferentes ao Ego- soberano, ou ao interesse nacional (Goulart, 2014), em consonância com o conceito de CID-Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, que evoca preceitos morais como justiça social e solidariedade. Dedico-me, assim, a um aspecto teórico envolvendo o direito das minorias, considerado um caso difícil, que afeta também a sociedade brasileira. Procuro com isso dar minha contribuição para o desenvolvimento de uma teoria liberal igualitária coerente sobre direitos das minorias culturais.

2.5 CONCLUSÃO

Com o objetivo geral de integrar o debate existente, na filosofia político-jurídica contemporânea sobre a questão controversa dos direitos de grupos, apresentei, inicialmente, neste capítulo, um panorama a respeito das formas de aceitação dos direitos de grupos. Apesar de não ter aqui enfrentado todas as questões, considere importante a exposição, para poder melhor situar minha defesa sobre a admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, na

forma corporativa, e não apenas na coletiva, baseando-me principalmente em Newmann, mas também em Kymlicka, Rawls e Dworkin, representantes do liberalismo igualitário.

Responsáveis por trazerem à tona, na filosofia contemporânea, a visibilidade sobre os direitos de grupos, Kymlicka, que possui vasta obra sobre o tema de direitos diferenciados de grupos, e Newmann, o primeiro a propor uma teoria sobre grupos como sujeitos de direitos, independentes de seus membros, apresentam sua argumentação repleta de exemplos da jurisprudência internacional, com o objetivo de demonstrar a existência de uma "lacuna teórica" a respeito do tema, apesar de sua admissibilidade prática. Prossegui, assim, admitindo essa intuição generalizada em favor da consideração sobre grupos como sujeitos morais de direitos, conforme argumenta Newmann, para trazer para a realidade brasileira também esta defesa, apresentando alguns aspectos do Código Civil brasileiro, de 2002, que reconhece a personalidade jurídica a alguns tipos de grupos, tais como empresas, estados, municípios, a União, associações civis, entre outros, independentes de seus integrantes. Antes, entretanto, fiz uma apresentação dos principais aspectos da teoria de Newmann que tem nos Princípios do Serviço e da Mutualidade os balisadores de uma ética intra e inter grupos e com isso enfrenta o principal temor sobre a atribuição de direitos a grupos, o dos indivíduos terem seus direitos sobrepostos pelos direitos do grupo. Com o Princípios do Serviço e o Princípio da Mutualidade, Newmann trata um grupo minoritário como "povo" e justifica a adoção de uma ética utilizada no direito internacional, defendendo, assim, uma solução teórica que a hermenêutica tem utilizado, no direito internacional, por exemplo, ao definir povo também como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, ou seja, um grupo social numericamente inferior, mas não politicamente dominante, dotado de características étnicas, religiosas ou linguísticas estáveis, nitidamente diversas do restante da população, definição que também é utilizada por Kymlicka em sua teoria. Isso posto, apresentei o caso de um povo, com base na teoria de Kymlicka, na concepção utilizada pela hermenêutica, no direito internacional, e em dados históricos e sociológicos que corroboram sua caracterização como um grupo minoritário no interior do Estado brasileiro, os remanescentes dos quilombos, e o reconhecimento de seu direito à posse das

terras que historicamente habitam, segundo o disposto no art.68 do ADCT: Concede-se aos remanescentes de quilombos a posse coletiva da terra, respeitando-se sua cultura e tradições, transformando o quilombo em uma associação civil, como forma de conferir ao grupo, independente de seus membros, uma personalidade jurídica. Reconhece-se o direito a um grupo, no sentido de povo, como tratado por Rawls e no direito internacional, apesar das dificuldades teóricas, jurídicas e práticas, delas advindas, na forma corporativa. Trata-se de uma demonstração de um caso brasileiro da existência de uma intuição generalizada a respeito da legitimidade de grupos como sujeitos morais de direitos, na condição de promotores e fomentadores dos direitos individuais de seus membros, segundo os princípios do liberalismo igualitário, intuição essa que não pode deixar de ser admitida e trabalhada pela filosofia.

3. PRESSUPOSTOS PARA UMA ÉTICA DA SOLIDARIEDADE ENTRE POVOS

3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo apresento uma proposta de concessão de direitos de autogoverno a grupos culturais minoritários, em relação à sociedade dominante, após admitir a possibilidade teórica de grupos como sujeitos morais de direitos. Utilizo-me de Newman, Rawls e Kant para fazer uma analogia de grupos minoritários, como os quilombolas e os indígenas no Brasil, com os Estados no direito internacional. Para o relacionamento entre esses grupos, os grupos culturais minoritários e o Estado que o abrange, ou os Estados Nacionais entre si, emprego o princípio da solidariedade, utilizado em política externa e relações internacionais para impedir que no relacionamento entre grupos não haja indiferença ao ego-soberano, ou ao interesse nacional (Goulart , 2014), ou ao interesse do grupo minoritário, que acrescento , em consonância com o conceito de CID-Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, que evoca preceitos morais como justiça social e solidariedade.

3.2.DIREITOS DE AUTOGOVERNO PARA MINORIAS NACIONAIS

Em minha defesa de concessão de direitos de autogoverno a grupos culturais minoritários, iniciarei com a exposição dos conceitos de Kymlicka. Apesar de o autor não reconhecer grupos como sujeitos morais de direitos, conforme apresentei nos capítulos anteriores, a sua Teoria Liberal dos Direitos das Minorias(1995) identifica e trata das minorias nacionais, que buscam a diferenciação da maioria dominante, de maneira abrangente e singular na literatura. Sua intenção é mostrar como alguns padrões de relações etnoculturais podem ser vistas como normas instanciadoras de liberdade e de igualdade, por acreditar que os padrões desenvolvidos para os imigrantes(legais/ naturalizados) e para as minorias nacionais em muitas democracias ocidentais provêm duas concepções diferentes, mas válidas de como uma sociedade culturalmente diversa pode ser uma sociedade de cidadãos livres e iguais. (Kymlicka,2001). Ele considera que, apesar de a teoria liberal não ter incorporado ainda as lições

aprendidas sobre os imigrantes e as minorias nacionais, pelo menos a prática liberal tem funcionado toleravelmente bem.

Sobre os casos que Kymlicka(2001) considera difíceis, como os dos ciganos, imigrantes ilegais e afroamericanos, das quais não trata, dentre os motivos, *por não saber como reformar essas relações e torná-las mais bem sucedidas*, as injustiças são tão profundas e os obstáculos às mudanças reais tão grandes que chegam a ser endemicamente desencorajadoras e generalizadas para todos os casos de relações etnoculturais. Para combater esse derrotismo, Kymlicka acredita ser importante enfatizar o que existe de sucesso real e importante, o que nos dará mais confiança para lidar com os casos mais difíceis. Assim, espera o autor que sua teoria possa indiretamente ajudar a identificar soluções para esses casos difíceis, apenas clareando o que há de diferente entre eles e os imigrantes legais e minorias nacionais, considerando o que os iguala, acima de tudo, em sua concepção: são impedidos de ter igual acesso à sociedade majoritária(diferentemente dos imigrantes legais) e também não possuem direitos e recursos necessários para desenvolver e manter suas próprias culturas sociais viáveis no interior da sociedade majoritária(o que os diferencia das minorias nacionais). Essa é uma das mais perniciosas consequências da história de injustiças que esses grupos enfrentam: eles são forçados a viver à margem da sociedade composta pelo grupo cultural majoritário. Esse, para Kymlicka, é o diagnóstico das dificuldades enfrentadas por grupos como ciganos, imigrantes ilegais e afroamericanos, dos quais, entretanto, o autor não trata especificamente.

Compreendo a posição de Kymlicka sobre não abordar casos difíceis como um reconhecimento que o autor faz das limitações de seu próprio trabalho, diante de um momento histórico em que aprendemos a lidar com os direitos coletivos. A diversidade de ideias na discussão sobre a multiculturalidade, entretanto, existe, apesar de algumas vozes serem menos propagadas que outras. Na filosofia política contemporânea, a visão de Davis(2018), por exemplo, feminista, negra, ativista dos direitos humanos e coletivos, que propõe os movimentos de solidariedades transnacionais como forma de resistência ao racismo, ao genocídio e ao colonialismo de ocupação, acrescenta conteúdos extremamente ricos ao tratamento do tema. Baseados em sua vivência como ativista, pertencente a um grupo incluído entre os "casos difíceis", conforme as palavras de Kymlicka, as considerações de Davis sobre os ataques genocidas praticados desde o período

da colonização europeia e as formas contemporâneas de violência racista, envolvem os povos que não integram a pertença societal dominante, vítimas das ações genocidas praticadas pelo Estado.

Davis menciona a Convenção das Nações Unidas para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, que foi adotada em 9 de dezembro de 1948, em consequência do flagelo fascista da Segunda Guerra Mundial. Segundo essa Convenção, configura-se crime de genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como assassinato de membros do grupo, dano grave à integridade física ou mental de membro do grupo; submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e transferência forçada de menores do grupo para outro grupo.²⁸

A autora lembra que essa convenção foi aprovada em 1948, mas só foi ratificada pelos Estados Unidos até 1987, quase quarenta anos depois. No entanto, antes de ser ratificada por aquele país, o Congresso dos Direitos Civis dos Estados Unidos submeteu às Nações Unidas, em 1951, uma petição denunciando o genocídio contra a população negra estadunidense, segregada em guetos, vivendo da monocultura do algodão no sul, vítima histórica de assassinatos em massa baseados na raça, vidas deliberadamente corrompidas e distorcidas pela criação internacional de condições para a morte prematura, a pobreza e a doença. Davis segue denunciando os genocídios que ocorrem não só contra os negros, mas também contra armênios, palestinos, curdos, pessoas que, em virtude do racismo de que são vítimas, são impedidas de viver sua ancestralidade, de viver suas histórias familiares. Assim como Hannah Arendt, judia, sob a perspectiva de seu grupo cultural, chamou a atenção do mundo para o genocídio como sendo um ataque à diversidade humana como tal, contra uma característica ao status humano, sem o qual a palavra "humanidade" fica desprovida de sentido²⁹, Davis chama atenção para o genocídio que continua a ser praticado contra seu povo, não

²⁸ Convenção das Nações Unidas para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio Disponível em

<<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/genocidio.htm>> Acesso em 12 fev.2018

²⁹ Ver ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo, : Companhia das Letras, 2000.

só em seu país, os Estados Unidos, mas em todo o planeta. A análise da autora amplia a visibilidade do crime de genocídio e, ao fazê-lo, não esquece os demais grupos culturais, incluindo-os tanto em sua filosofia como em seu ativismo humanitário. Isso é reconhecer a necessidade do indivíduo por raízes e pela identidade local e, a partir desse reconhecimento, solidarizar-se com os que sofrem ataques aos seus direitos de verem sua cultura florescer.

Analisando também a questão dos genocídios, encontramos o filósofo camaronês Achille Mbembe(2016) que evoca um devir histórico-político que se inicia nos espaços da colônia a um presente de campos de refugiados e asilados, locais de trabalho precarizado, ou assentamentos das urbes globalizadas em que se encontra uma população excedente, expulsa dos sistemas políticos e econômicos. O autor baseia-se em Foucault³⁰ para definir a raça não com um sentido biológico, mas com clivagens histórico-políticas de diferença de origem, de língua, de religião e sobretudo com um tipo de laço que se estabelece por meio da violência da guerra. Utiliza a perspectiva foucaultiana, pela análise histórica da lógica do Estado desde o nascimento da biopolítica no século XIX até o começo do neoliberalismo e a articula com a concepção de Fanon³¹ sobre a violência colonial e suas dimensões psicológicas e sensoriais. Dessa forma, a raça é, na concepção de Mbembe, uma linguagem privilegiada da guerra social, uma máquina produtiva de certos sujeitos, que organiza uma nova economia política dos vivos.

A violência originária colonial promove uma obstrução da emergência de uma subjetividade pós-colonial autônoma, rechaçando a diferença, o que, segundo Mbembe, se reproduz na dimensão político sensorial da globalização neoliberal. O autor fala em um "capitalismo racial", equivalente a uma vasta necrópole apoiada no tráfico de mortos e de ossadas humanas, ao se referir a uma política mortífera na qual a racialização dos sujeitos descansa e se reinventa. Esse seria o fundo constituinte e material do universalismo capitalista, que tem a expropriação e a violência como sua moeda de troca, e explicita o modo em que a acumulação sempre necessita de suplementos ou subsídios raciais. Mbembe pretende que essa análise seja muito mais do que uma vitimologia: que seja um saber surgido das lutas, que construa uma linguagem contra essa força necropolítica animada por

³⁰ FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

³¹ FANON, F. *Piel Negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

uma pulsão genocida. Propõe com isso o autor uma violência ética do colonizado, baseada na destruição do que o destrói, assistir, curar e dar sepultura aos caídos, reunindo características capazes de traçar uma genealogia popular dos direitos humanos, não como discurso universal e inofensivo, mas como forma de contrapoder, do mesmo modo que fizeram os movimentos sociais na pós-ditadura latinoamericana.

Observa-se pelas análises de Davis e Mbembe a marcante perspectiva de grupos, povos e culturas, alimentando o movimento que visa à ampliação ou complementação dos direitos humanos por direitos de grupos. Ambos os autores, além disso, apresentam propostas para uma ética e ações políticas no sentido de promover mudanças em um mundo marcado pela dominação da cultura europeia, de raça branca, sobre as demais, com forte destaque para a opressão aos negros. Essa perspectiva de grupos, e propostas, considerando essa perspectiva, para uma ética e ações buscando a equidade entre os diversos grupos culturais também é percebida em Kymlicka e, a meu ver, apesar de partirem de pontos de vistas diversos, são convergentes. Volto-me à teoria de Kymlicka, entretanto, para falar especificamente de minorias nacionais brasileiras, ou povos tradicionais quilombolas e indígenas, que são o principal assunto deste capítulo.

. Em sua teoria, Kymlicka (1995) sugere o autogoverno para as minorias nacionais, diferentemente do que sugere para as minorias étnicas imigrantes, por considerar que os imigrantes buscam a integração à sociedade majoritária. A imigração e a incorporação de minorias nacionais são os dois tipos mais comuns de diversidade cultural nos estados modernos, mas nem todos os grupos etnoculturais se encaixam perfeitamente dentro deles, segundo Kymlicka. A situação dos afroamericanos, por exemplo, é bastante distinta: não se enquadram no padrão dos imigrantes voluntários, foram impedidos de integrar as instituições da cultura majoritária e também não são minoria nacional, pois não possuem terra natal na América ou uma língua histórica comum. Pelo já exposto no capítulo anterior, existe no Brasil uma situação, a dos quilombolas, que se diferencia dos exemplos dados pelo autor a respeito dos afroamericanos e acredito ser importante ressaltar as diferenças entre os quilombolas brasileiros e os afroamericanos mencionados por Kymlicka, como parte da defesa do grupo cultural brasileiro como minoria nacional.

Segundo Kymlicka(2001) nos Estados Unidos os negros viveram uma

segregação institucional, até a década de 1960, mas se dispersaram pelo território americano e foram impedidos de manter vivos aspectos de sua cultura. Seus idiomas das regiões de origem eram vários, a proibição da comunicação nessas línguas, a separação de membros de grupos familiares ao chegarem na América, o impedimento de professarem sua religião e de, por exemplo, baterem tambores, ou tocarem instrumentos de percussão, vistos pelos brancos senhores de escravos e pelo Estado Americano como meios de comunicação entre os escravos (Gillespie e Frazer, 2009), dificultaram a coesão dos afroamericanos como um grupo cultural minoritário do tipo minoria nacional, na acepção de Kymlicka. Naquele país, os Estados Unidos, não há comunidades negras rurais com a configuração das existentes no Brasil, em que os quilombolas possuem sua terra natal no país e nela vivem uma cultura comum.

Apesar de haver muitas semelhanças entre os afroamericanos e afrobrasileiros no tocante a estarem ambos no interior da cultura dominante como cidadãos de segunda classe (Kymlicka, 2001), a existência dos quilombos permite o tratamento do grupo como uma minoria nacional, tratamento esse semelhante ao que é dado aos indígenas. Trata-se de um aspecto específico de minoria nacional brasileira que, como diz Kymlicka, apesar de a teoria liberal não ter incorporado ainda as lições aprendidas sobre os imigrantes e as minorias nacionais que ele considera, é um exemplo baseado na prática liberal envolvendo esses grupos que tem funcionado toleravelmente bem. Por esse motivo, interessam-me também, sobre a teoria de Kymlicka, os direitos de autogoverno a serem concedidos aos grupos culturais minoritários nos estados multinacionais, pois além da identificação de minorias nacionais no Brasil julgo ser necessário pensar em uma ética entre grupos que possa nortear o tratamento a ser dado a essas minorias. Conceder maior autonomia ao grupo, ou respeitar sua autodeterminação, de certa forma, parece ser imprescindível para a preservação de um povo e sua cultura e evitar o assimilacionismo e, portanto, o ponto de partida para uma ética de relacionamento entre grupos, envolvendo o Estado e as minorias nacionais em seu interior.

Para Kymlicka (1995, p. 22-23) a história de se ignorar as minorias nacionais no novo mundo está profundamente ligada com as crenças europeias sobre a inferioridade dos povos indígenas que viviam nas terras americanas antes da ocupação europeia. Até recentemente, eles eram vistos como aprendizes, ou “raças domináveis”, carecendo de desenvolvimento político capaz de qualifica-las

como nações, incapazes de se autogovernarem, e necessitando da proteção paternalística de seus “superiores” brancos. A lei internacional tradicional não considerava as populações indígenas como sujeitos do direito internacional, e os tratados assinados com eles não eram vistos como tratados de acordo com o direito internacional, mas como atos unilaterais pertinentes ao direito doméstico. Enquanto as políticas governamentais direcionadas aos índios levaram a uma gama de genocídios, expulsões, segregações e assimilação, Kymlicka considera como uma constante o fato de que os governos nunca genuinamente reconheceram os povos aborígenes como povos distintos, com culturas diferentes, mas não inferiores às suas próprias.

A maioria dos países da América são multinacionais e poliétnicos³², ao mesmo tempo, como a maioria dos países do mundo. E, mesmo assim, muito poucos países estão preparados para reconhecer esses fatos. Nos Estados Unidos, afirma Kymlicka, há um reconhecimento amplo de sua polietnicidade, mas dificuldades em aceitar o fato de que o país seja também multinacional, e que as minorias nacionais tenham reivindicações especiais de direitos culturais e autogoverno. Países como a Bélgica e a Suíça, por outro lado, há muito tempo reconhecem que possuem minorias nacionais, cujas reivindicações de direitos a língua e autogoverno devem ser respeitados. Mas têm problemas em admitir que estão cada vez mais poliétnicos, e, como resultado, suas concepções tradicionais de cidadania não podem acomodar completamente os imigrantes. O Canadá, com

³² Para Kymlicka, é importante distinguir a diversidade cultural em país integrado por várias etnias, oriundas da imigração, daquele das minorias nacionais. Os grupos de imigrantes não são nações, e não ocupam territórios próprios. Sua distinção é manifestada primariamente nas vidas de suas famílias e nas associações voluntárias, e não é incompatível com a sua integração institucional. Eles ainda participam das instituições públicas das culturas dominantes e falam a(s) língua(s) dominante(s). Por exemplo, os imigrantes (exceto os mais velhos), precisam aprender o inglês para adquirir a cidadania na Austrália e nos Estados Unidos, e aprender inglês é uma parte obrigatória da educação das crianças no Canadá, onde devem aprender uma das duas línguas oficiais (Francês ou Inglês). Assim, enquanto os grupos de imigrantes têm assegurado cada vez mais seu direito de expressar suas particularidades étnicas, eles desejam fazer isso no interior das instituições públicas da sociedade de língua inglesa (ou francesa no Canadá). Ao rejeitarem assimilação, eles não estão pedindo para estabelecer uma sociedade paralela, como normalmente é demandado pelas minorias nacionais. Assim, na teoria do autor, estados poliétnicos são os que possuem diversidade oriunda da imigração e os multinacionais são os que possuem minorias nacionais, cuja integração institucional é muitas vezes incompatível. A maior parte dos países, segundo o autor, é multinacional e poliétnica ao mesmo tempo. Sobre a questão ver LIMA, A.P.B.A. *Multiculturalismo e direitos de grupos segundo a concepção de Kymlicka*. 2012. 225p. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, 2012. Disponível em <<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15556>>

suas políticas de “multiculturalismo no interior de uma estrutura bilíngue” e seu reconhecimento dos direitos dos aborígenes ao autogoverno, é um dos poucos países que reconheceu oficialmente e endossou tanto a polietnicidade e a multinacionalidade.

É importante notar que os grupos nacionais, na forma utilizada por Kymlicka(1995), não são definidos por descendência ou raça. Isso é óbvio, no caso da maioria da sociedade anglófona nos Estados Unidos e Canadá. Em ambos os países houve altas taxas de imigração, por mais de um século, primeiro proveniente do norte europeu, depois do sul e leste europeus, e agora majoritariamente da Ásia e da África. Como resultado, americanos ou canadenses anglófonos que são totalmente descendentes de anglo-saxões são uma minoria que está em constante encolhimento. Mas o mesmo é verdade também no que se refere às minorias nacionais. O nível de imigração para o Canadá francês foi baixo por muitos anos, mas agora está tão elevado quanto o do Canadá inglês ou dos Estados Unidos, e o Quebec busca ativamente imigrantes francófonos do Oeste da África e caribenhos. Tem havido também altas taxas de casamentos entre indígenas da América do Norte e os integrantes das populações inglesa, francesa e espanhola. Como resultado, todos esses grupos nacionais são racialmente e etnicamente misturados. O número de canadenses franceses que são descendentes só de gauleses, ou indígenas americanos que são descendentes apenas de indígenas também está encolhendo constantemente, e será logo uma minoria em ambos os casos. Quando se fala em minorias nacionais, dessa forma, não se fala em grupos raciais ou de determinada ascendência, mas em grupos culturais.

Logicamente, lembra Kymlicka, alguns grupos nacionais definem-se em termos de sangue. O caso mais óbvio é o da Alemanha. A cidadania alemã é determinada pela ascendência, não pela cultura. Como resultado, alemães étnicos que viveram sua vida toda na Rússia, e que não falam uma palavra em alemão, têm o direito automático à cidadania alemã, ao passo que os de etnia turca que viveram toda sua vida na Alemanha e que foram completamente assimilados pela cultura germânica não têm o direito à cidadania alemã. Os africanos na África do Sul também têm uma concepção de sua nação baseada na descendência e procuraram proibir os casamentos inter-raciais e excluíram os filhos de tais casamentos(os “coloureds”) de suas vizinhanças e organizações, mesmo sendo a

língua e a cultura dos *coloureds* essencialmente idênticas à sua própria. Essas restrições residenciais, que alegavam ter o propósito de proteger a cultura *africâner*, nunca foram aplicadas aos brancos anglófonos que não falavam uma única palavra do idioma *africâner*, observa Kymlicka. Tais abordagens da cidadania baseadas na descendência possuem óbvias implicações racistas, afirma Kymlicka, e são manifestamente injustas. Para ele, uma concepção liberal dos direitos das minorias deve definir a nacionalidade em termos da integração a uma comunidade cultural, em vez da descendência. Assim, a nacionalidade deveria ser aberta, em princípio, a qualquer pessoa, sem restrição de raça ou cor, a quem tem interesse em aprender a língua e a história da sociedade e participar de suas instituições políticas e sociais.

Alguns sugerem que uma concepção verdadeiramente liberal de nacionalidade deveria ser baseada apenas na aceitação de princípios políticos de democracia e direitos, em vez da integração a uma cultura particular. Essa concepção não cultural de cidadania é muitas vezes considerada como o que distingue o nacionalismo "cívico" ou "constitucional" dos Estados Unidos do "iliberal" nacionalismo "étnico", o que é um engano, na visão de Kymlicka(1995,p.23). Nos Estados Unidos, lembra o autor, os imigrantes devem não só prometer seguir os princípios democráticos, mas eles devem também aprender a língua e a história de sua nova sociedade. Assim, o que distingue as nações "cívicas" das "étnicas" não é a ausência de nenhum componente cultural à identidade nacional, mas, em vez disso, o fato de que qualquer um possa integrar a cultura comum, sem distinção de raça ou cor. Com essas considerações, Kymlicka apresenta e exemplifica seu entendimento sobre grupos culturais e introduz sua abordagem sobre os direitos de autogoverno para os grupos culturais minoritários no interior de um estado multinacional.

Uma ocorrência comum na maioria dos estados multinacionais é a tendência de as nações integrantes demandarem alguma forma de autonomia política ou jurisdição territorial, para que possam garantir o desenvolvimento total e livre de suas culturas e dos interesses de seu povo. Levados ao extremo, esses desejos e interesses podem levar as nações a desejarem a separação, se pensarem que sua autodeterminação seja algo impossível no interior do estado maior. Apesar disso, o direito dos grupos nacionais à autodeterminação é reconhecido limitadamente no direito internacional. Kymlicka aponta que, de acordo com a Carta das Nações

Unidas, “todos os povos têm o direito à autodeterminação”. Mas como a definição de “povos” não existe claramente, apesar de a hermenêutica utilizar, no direito internacional, uma definição de povo como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Cívicos e Políticos de 1966, como abordei no capítulo 2, o termo é geralmente aplicado ao princípio de autodeterminação apenas das colônias de além-mar, não a minorias nacionais internas, mesmo se essas minorias tiverem sido sujeitadas ao mesmo tipo de colonização e conquista dos povos de além-mar.

Essa limitação da autodeterminação às colônias de além-mar (conhecida como “tese da água salgada”) é largamente vista como arbitrária, e muitas minorias nacionais insistem em serem também “povos” ou “nações”, e, como tais, têm o direito à autodeterminação. Eles demandam certos poderes de autogoverno que dizem não terem abandonado, mesmo tendo sido incorporados (na maioria dos casos involuntariamente) ao estado maior. Um mecanismo que pode ser utilizado para reconhecer as reivindicações pelo autogoverno, para Kymlicka (1995,p.26-29) é o federalismo, que divide os poderes entre o governo central e as subunidades regionais (províncias, estados, cantões). Onde as minorias nacionais são regionalmente concentradas, as fronteiras das subunidades federais podem ser delineadas de maneira a torná-las uma maioria em uma das subunidades. Sob tais circunstâncias, o federalismo pode promover um autogoverno extensivo a uma minoria nacional, garantindo sua habilidade a tomar decisões em certas áreas sem serem derrotados pela sociedade maior. Como exemplo, Kymlicka cita o caso canadense: Sob a divisão federal de poderes no Canadá, a província do Quebec (com 80% de francófonos) possui jurisdição extensiva sobre assuntos cruciais à sobrevivência da cultura francesa, incluindo o controle sobre educação, língua, cultura, bem como influência significativa sobre as políticas de imigração. As outras nove províncias também possuem tais poderes, mas o maior ímpeto por trás das divisões de poderes existentes, e mesmo por trás de todo o sistema federal, é a necessidade de acomodar os quebequenses.

No tempo da Confederação, muitos líderes canadenses eram favoráveis a um estado unitário, assim como a Inglaterra, e concordaram com um sistema federal primeiramente para acomodar os canadenses franceses. Uma dificuldade

no sistema federado, reconhece Kymlicka, é a manutenção do equilíbrio entre centralização e descentralização. Enquanto a maioria dos quebequenses querem uma divisão ainda mais descentralizada de poderes, a maioria dos canadenses ingleses preferem um governo central mais forte. Um dos desafios que o Canadá enfrenta, assim, é encontrar uma forma aceitável de “federalismo assimétrico” que garanta ao Quebec poderes não concedidos a outras províncias. Outros estados federados enfrentam problemas similares. O Federalismo é frequentemente usado para acomodar a diversidade nacional, e, portanto, vários comentaristas incluem os direitos e poderes ligados às unidades federais entre os “direitos coletivos” das minorias nacionais. Como exemplos Kymlicka cita F. Morton (1985:77) e Van Dyke (1982:24-31).

Muitos sistemas federais, entretanto, surgiram de razões nada relacionadas à diversidade cultural, analisa Kymlicka, que afirma ser o federalismo quase sempre uma forma de descentralização administrativa (como na Alemanha), ou resultado de acidentes históricos de colonização (como na Austrália). O caso dos Estados Unidos, por exemplo, a opção pelo federalismo não foi utilizada para acomodar os direitos das minorias nacionais ao autogoverno, mas poderia ter sido utilizada no século XIX para criar estados dominados, por exemplo, pelos navajos, ou pelos chicanos, porto-riquenhos e havaianos nativos. Naquele tempo, lembra Kymlicka, tais grupos foram incorporados pelos Estados Unidos e formavam maiorias em suas terras de origem, mas não se pensou na criação de estados federados nessas terras, para esses povos, o que poderia ter impedido o massacre dessas minorias nacionais. Diferente disso, Kymlicka lembra que, em alguns casos, o federalismo serviu para derrotar as tribos indígenas ou grupos hispânicos (como na Flórida) e, em outros casos, serviu para atrasar a formação dos estados até que os colonos anglófonos derrotassem os habitantes nativos (ex: Havaí, sudeste americano). Nos casos em que as minorias nacionais não quiseram ser massacradas, foi criado um novo tipo de unidade política não federada, como a “commonwealth” de Porto Rico e o “protetorado” de Guam. Como resultado, nenhum dos 50 estados norte-americanos, segundo Kymlicka, pode ser visto como assegurador de autogoverno para uma minoria nacional, do jeito que o Canadá assegura aos quebequenses.

O autogoverno, nos Estados Unidos, segue Kymlicka, é promovido através de instituições políticas localizadas no interior dos estados existentes (ex. reservas

indígenas), ou inteiramente fora do sistema federal (ex. Porto Rico, Guam). Isso fez com que as minorias nacionais nos Estados Unidos se tornassem mais vulneráveis, uma vez que seus poderes autogovernamentais não possuem as mesmas proteções constitucionais que os direitos dos estados. Por outro lado, promoveu maior flexibilidade na definição de tais poderes, de forma a adequá-los aos interesses e necessidades de cada minoria. É mais fácil negociar novas provisões de autogoverno para os navajos ou porto-riquenhos que modificar os poderes de cada um dos estados.

Com essas considerações sobre os casos norte-americano e canadense, Kymlicka admite não haver nenhuma conexão inerente entre federalismo e diversidade cultural, mas defende o federalismo como uma estratégia comum para acomodar minorias nacionais. Para ele, países que são “federações de povos”(composto por minorias nacionais) deveriam também formar federações políticas, podendo o federalismo servir como um mecanismo para autogoverno de uma minoria nacional se a minoria nacional formar uma maioria em uma das subunidades federais, como ocorre com os quebequenses no Canadá. Isso não ocorre com a maioria dos povos indígenas na América do Norte, que são menos numerosos e cujas comunidades estão quase sempre dispersas ao longo dos estados e das províncias. Além disso, com poucas exceções (tais como os navajos), nenhuma redefinição de fronteiras dessas subunidades federais criaria um estado, província ou território com maioria indígena. Isso teria sido possível no século XIX, mas com o influxo de colonizadores desde então, agora isso seria inconcebível, analisa o autor.

Para os povos indígenas na América do Norte o autogoverno tem sido, em princípio, ligado ao sistema de reservas (conhecido como reservas tribais nos Estados Unidos e como “reservas” no Canadá). Assim, poderes substanciais foram devolvidos aos conselhos tribais, que governam cada reserva, pelo governo federal. As tribos indígenas vêm adquirindo controle crescente sobre saúde, educação, direito de família, policiamento, justiça criminal e desenvolvimento de recursos e estão se tornando, na visão de Kymlicka (1995,p.30-31) uma terceira ordem de governo, com uma coleção de poderes talhados fora das jurisdições federal e estadual ou provincial. O autor considera que as tribos indígenas representam um tipo de poder que difere enormemente dos tipos de poderes que desejam os povos indígenas. Além disso, são territorialmente localizados nos

estados ou províncias existentes, e precisam coordenar seu autogoverno com as agências provinciais ou estatais. O escopo exato e os mecanismos do autogoverno indígena no Canadá e nos Estados Unidos, dessa forma, permanecem obscuros, afirma Kymlicka.

Com essa exposição Kymlicka conclui que as demandas dos grupos étnicos expandiram em importantes direções e que passos positivos foram requeridos para erradicar a discriminação e o preconceito, particularmente contra minorias visíveis. Por essa razão, políticas antirracistas são consideradas partes das políticas “multiculturalistas” no Canadá e na Austrália, da mesma forma como o são as mudanças do currículo educacional para reconhecer a história e a contribuição das minorias. No entanto, tais políticas são primeiramente dirigidas a garantir o exercício efetivo dos direitos comuns de cidadania, e, portanto, não se qualificam realmente como direitos de cidadania, diferenciados, de grupos.

No Brasil, podemos dizer que as reservas indígenas e comunidades quilombolas, exemplos de minorias culturais, assim como nos Estados Unidos, conforme está previsto na Constituição Federal de 1988, devem exercer seu autogoverno por intermédio de instituições políticas federais, tais como a Fundação Nacional do Índio -FUNAI e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. Da mesma forma, essas minorias são mais vulneráveis, com seus poderes autogovernamentais sem as mesmas proteções constitucionais que os direitos dos estados. No entanto, o exemplo do reconhecimento da posse da terra aos quilombolas, previsto no artigo 68 do ADCT, de natureza mais coletivista, com a outorga de um único título coletivo, em favor de toda a comunidade, conforme detalhado no capítulo anterior, e o Capítulo VIII, sobre os indígenas, da Constituição Brasileira de 1988 demonstram a adesão dos Constituintes e do ordenamento jurídico brasileiro, ou seja, da sociedade majoritária, a um entendimento favorável à autodeterminação de minorias nacionais. A adesão a esse entendimento também se verifica na legislação indigenista brasileira³³. Verifica-se, pela legislação disponível, entretanto, que ainda não existe efetivamente nenhum controle dos povos indígenas no Brasil sobre saúde, educação, direito de família, policiamento ou justiça criminal, o mesmo ocorrendo com os quilombolas, o que passamos a resumir, em seguida.

³³ BRASIL. Legislação Indigenista. Disponível em <<http://funai.gov.br>>. Último acesso em 12.01.2018

No que se refere à proteção e à promoção dos direitos sociais dos povos indígenas, no Brasil, desde o ano de 2009 há um alinhamento da política indigenista estatal aos marcos jurídicos nacionais e internacionais que atuam na defesa, garantia e proteção dos direitos desses povos. A legislação e políticas públicas sinalizam uma disposição em fortalecer o processo de superação dos projetos políticos anteriores que estavam amparados em práticas assistencialistas e tutelares. Os índios têm direitos constitucionais, consignados em capítulo próprio, Capítulo VIII, da Constituição Federal de 1988, que trata sobretudo das terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual. Segundo a Constituição, as terras indígenas são de propriedade da União, de posse inalienável e usufruto exclusivo dos índios (Cunha, 2013).

Segundo Souza Filho (2013) a Constituição de 1988 rompeu o paradigma da assimilação, integração ou provisoriedade da condição de indígena e das terras por eles ocupadas. A partir desse texto constitucional, fica estabelecida uma nova relação do Estado Nacional com os povos indígenas habitantes de seu território. Segundo lembra o autor, a Constituição brasileira de 1988 foi a primeira a romper com a tradição integracionista do continente Latino Americano, o que foi parte de processo de democratização ocorrida no continente, após uma, duas ou três décadas de ditaduras. No Brasil, a Constituição de 1988 foi a primeira a incluir os direitos de os povos indígenas continuarem a sê-lo e estabeleceu seus direitos sociais e territoriais. Reconheceu organizações sociais diferentes daquela estruturada na própria Constituição e daquelas que as leis infraconstitucionais chamam de sociedades (empresariais, comerciais, civis ou cooperativas, conforme abordado no capítulo 2), *reconhecendo-lhes seu direito de formar sua ordem legal interna*.

Assim, a Constituição de 1988, segundo Souza Filho, *reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados usos, costumes e tradições*. Esta ordem pode ser descrita por um cientista, sociólogo ou antropólogo, ou ser relatada por um membro da comunidade, mas está fora do alcance da lei e de seus limites, é uma ordem social própria e diferente da ordem jurídica estatal organizada pela Constituição. Com essa previsão constitucional, no Brasil passou-se a reconhecer povos socialmente organizados fora do paradigma da modernidade e nisto foi seguida, a Constituição brasileira, por várias Constituições latino-americanas. Lembra ainda o autor que, ao reconhecer a

organização social dos povos indígenas fora do paradigma da modernidade, a Constituição não criou uma categoria genérica, ou seja, não tratou de uma organização social de todos os índios no Brasil, mas segundo a Lei Maior, cada povo que mantenha sua organização social, como tal deve ser reconhecido. O dispositivo constitucional reconhece cada uma dessas sociedades e o direito subjetivo coletivo de cada grupo de reivindicá-la e, para completar o reconhecimento da organização social, a Constituição também reconhece os costumes, línguas, crenças e tradições (normas de convívio, relações matrimoniais, sistema punitivo interno, hierarquia, divisões intragrupos, gastronomia e arte), que compõem a cultura do povo. O aprendizado na língua materna indígena e por meio de processos próprios também está previsto constitucionalmente. Devido à profunda diversidade cultural existente no Brasil, nela compreendendo as culturas indígenas, aponta Souza Filho, o que está disposto nos artigos 215 e 216 da Constituição Brasileira, estabelece-se como dever do Estado a preservação da multiplicidade de culturas, não só por ser direito dos índios e de cada comunidade, mas por ser um direito de todos.

O reconhecimento da organização social, costumes, línguas e tradições, avalia Souza Filho, gera um conjunto de direitos ligados à organização social, como a solução de conflitos internos, a gestão das coisas indígenas, e tudo aquilo que está na essência das organizações sociais, que é prover as necessidades materiais e imateriais de seus membros. O direito ao exercício da religião própria, por exemplo, lembra o autor, pode chocar-se com a cultura dominante e até mesmo com a norma jurídica estatal. Nesse caso, o entendimento deve ser o de que o preceito constitucional visa à liberdade religiosa, inibidora de qualquer sancionamento legal à conduta tradicional. Fazem parte destes direitos a preservação e o uso da cultura, inclusive dos conhecimentos tradicionais, ou seja, o conjunto de saberes de cada povo obtidos pela acumulação própria ou alheia e utilizado no dia a dia das pessoas, e os inerentes a autogestão de seus territórios. O autor considera que o reconhecimento da organização social e cultural dos povos indígenas é o centro da mudança de paradigmas estabelecida pela Constituição de 1988, porque o que está disposto contraria a ordem anterior, que tinha um caráter provisório até que houvesse a integração na comunhão nacional, ou seja, visava à assimilação.

Segundo o artigo 231 da Constituição Federal, que trata dos direitos

territoriais aos povos indígenas, as terras reconhecidas devem estar adequadas à manutenção da vida indígena, garantindo direitos de organização social com base em direitos territoriais. Para Souza Filho, estas áreas são chamadas de terra indígena, mas o nome jurídico apropriado seria território, *não utilizado para não confundir com normas de direito internacional e para não insinuar divisões territoriais internas*. Apesar de não atribuir o nome território, mas simplesmente terras, a Constituição retirou todo conteúdo de propriedade privada moderna dessas terras. Houve uma clara desconsideração da propriedade privada no artigo 20,XI, da Constituição, no qual fica estabelecido que as terras indígenas são bens da União. O autor considera que, com isso, outro paradigma foi rompido pela Carta de 1988, pois até sua promulgação, as terras indígenas dependiam de um processo de reconhecimento pelo Poder Público.

No século XIX e antes, a ideia jurídica era a de que o Poder Público deveria reservar terras para que os índios vivessem até sua integração à comunhão nacional, tanto que havia dispositivos redirecionando essas terras depois de abandonadas, chamando-as de aldeamento. Isso significava que qualquer terra servia, mesmo com condições ecológicas diferentes das adequadas ao conhecimento tradicional, entendimento que sofreu modificações com os estudos antropológicos no país, mas que prevaleceu até muito próximo de 1988. Com a Constituição de 1988 há o reconhecimento dos direitos originários sobre as terras que os índios tradicionalmente ocupam, ou seja, o direito é anterior e independente de qualquer ato do Estado. Há, com isso, o rompimento do paradigma, pois não há uma determinação legal, mas apenas reconhecimento de um direito preexistente. Por ser originário, observa Souza Filho, este direito independe de ato de reconhecimento, de demarcação ou registro. Os atos de demarcação e registro apenas servem para dar conhecimento a terceiros. Reconhece-se a ocupação real e atual, mas a atualidade da ocupação não significa estar usando a terra a cada momento e sempre, que pode haver fatos impeditivos do uso atual, como, por exemplo, devido a constrangimento por terceiros, por ato do próprio Estado, etc. Também é necessário que haja a ocupação de forma tradicional, sendo as terras tradicionalmente ocupadas as habitadas pela comunidade em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis para a preservação do ambiente que garante a sua prática social e as necessárias à sua reprodução física e cultural, conforme o disposto no artigo 231, § 1º da

Constituição de 1988.

Uma decorrência prática do tratamento diferenciado conferido ao grupo indígena no Brasil a partir do texto constitucional de 1988 está em que não se pode aplicar aos indígenas as limitações de produção de riqueza capitalistas bem como as limitações ambientais. Tendo em vista suas especificidades culturais e sendo a função social da terra indígena a garantia de vida e proteção do próprio povo que a habita, embora esteja proibida a caça de animais silvestres no Brasil, por exemplo, essa norma não se aplica aos indígenas, desde que os cacem segundo seus usos, costumes e tradições, não para o comércio com não índios. O mesmo ocorre com a mata ciliar, que tem seu uso proibido, os índios, em seus territórios a podem usar sempre, segundo seus usos, costumes e tradições (Souza Filho, 2013).

Analogamente ao que ocorre com o caso dos quilombolas, abordado no capítulo anterior, a posse da terra indígena no Brasil não se confunde com a posse civil do direito privado, que é individual e material, enquanto a indígena é coletiva e exercida segundo usos, costumes e tradições do povo. No entanto, diferentemente do que ocorre com as comunidades remanescentes de quilombos, não há necessidade de constituição de uma sociedade civil para que a comunidade indígena reivindique o direito de posse da terra, pois, conforme exposto acima, a Constituição Federal já lhes reconhece esse direito à posse, antes mesmo de qualquer demarcação por parte do Estado. No caso dos quilombos, ainda, diferentemente, há propriedade da terra, e não só a posse. No entanto, a personalidade jurídica da comunidade indígena, da mesma forma que no caso das comunidades quilombolas, não foi expressamente reconhecida, pela Constituição brasileira, diferente de outras constituições latino-americanas. Mas segundo Souza Filho, "está evidente", segundo o disposto no artigo 232 da Constituição Federal de 1988, que não há necessidade de qualquer registro ou materialização da personalidade para estar em juízo, basta que declare a forma tradicional de representação, segundo os usos, costumes e tradições do povo. As comunidades, assim, estão legitimadas para arguir os direitos e interesses próprios, e não de outras comunidades.

Souza Filho ainda aborda outro aspecto quanto às terras indígenas, segundo o ordenamento jurídico brasileiro: o usufruto exclusivo. Por usufruto exclusivo não se pode entender a restrição a ato de troca, venda ou doação de frutos e produtos das riquezas da área, mas trata-se do direito de a comunidade

não usar determinada área, seja para regeneração, seja por motivos sagrados ou outro qualquer. Isso quer dizer que o que se faz ou não com a área é assunto da comunidade que, exclusivamente deliberará. As riquezas exploráveis e comercializáveis do solo, dos rios e dos lagos poderão ser utilizadas pelos índios ou exploradas em parceria com terceiros não índios, sempre com a supervisão do Estado brasileiro, que tem obrigação de preservar não só a cultura como os bens indígenas.

Como exemplo o autor apresenta o caso da lavra das riquezas minerais, em que os índios não podem fazer com seus próprios recursos e esforços. Há, nesse caso, a necessidade de uma autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas que devem participar do resultado da lavra. Só haverá autorização se não forem violados os direitos sobre as terras ou sobre a posse permanente, ou sobre o usufruto exclusivo, ou a organização social e cultural indígena. Devem ser preservados os direitos indígenas à terra, à sociedade e à cultura. Permanece uma tutela do Estado com relação aos indígenas, no ordenamento brasileiro. Porém, avalia Souza Filho, passou a ser, após a Constituição de 1988, uma tutela de caráter público que, assim como tem que perenizar o meio ambiente e o patrimônio cultural, deve perenizar a organização social, a cultura e as terras indígenas. A tutela anterior a 1988, diferentemente, tinha caráter civil e tratava os índios como relativamente capazes, que englobava os menores entre 16 e 21 anos, os pródigos e, até 1962, quando se retirou do artigo, as mulheres casadas, segundo lembra Cunha (2013). Procurava-se, então, defender os índios nas suas transações negociais, tentando impedir que fossem lesados.

Souza Filho apresenta considerações que evidenciam o caráter dos grupos indígenas como sujeitos de direitos na modalidade corporativa, apesar de não utilizar essa denominação ou entrar na discussão sobre grupos como sujeitos morais de direitos. O autor caracteriza o direito dos povos indígenas sob dois aspectos: um que pertence a toda a humanidade e outro que pertence a cada povo. O primeiro pode ser chamado de direito à sociodiversidade, que é o direito de todos à existência e manutenção dos diversos povos e suas culturas. Um direito que se revela como uma obrigação, porque obriga cada povo e cada Estado ao respeito pelo outro, ganhando instâncias internacionais, mas também presente nas constituições nacionais, cada vez mais explícito, como as constituições latino-

americanas. Trata-se de um direito à alteridade e tem estreita relação com direito à biodiversidade, não só porque as culturas dependem do ambiente, mas em razão dos conhecimentos tradicionais, inerentes à diversidade social. O outro direito, também coletivo, é o direito que tem como sujeito os próprios povos a sua existência, que não pertence a todos, mas àquele povo determinado. Para ele, esses "são direitos coletivos porque não são a mera soma de direitos individuais", pertencem a um grupo sem pertencer a ninguém em especial, cada um é obrigado e tem o dever de promover a sua defesa, que beneficia a todos. Seria essa última uma definição que se identifica com a de direito de grupo, na forma corporativa, ou seja, independente de seus membros, conforme defendo no capítulo 2.

Quando trata dos grupos indígenas, a Constituição brasileira é mais direta e abrangente na questão do direito do grupo minoritário, sendo mais explícita a doutrina com relação aos poderes de autogoverno, diferentemente do disposto em relação ao grupo dos quilombolas. Sobre os quilombolas, a afirmação de Santos (2014) de que a aprovação do artigo 68, na carta constitucional não garantiu apenas o direito aos territórios, ela criou uma categoria jurídica de sujeitos de direitos coletivos, em meu entendimento, serve também para os indígenas em relação à promulgação da Constituição de 1988, pois tratam-se de dois grupos sociais minoritários, minorias nacionais, segundo a teoria de Kymlicka, no interior da sociedade brasileira que passaram a ser vistos como tais. Segundo Santos, isso impulsionou os sujeitos políticos, os quilombolas a reivindicarem, na esfera pública, o reconhecimento de seus valores étnicos e sociais por meio da organização política. Assim, afirma Santos, populações anteriormente descritas como caboclas ao assumirem uma identidade quilombola ou indígena buscam ocupar um "novo" lugar na sociedade, seja entre seus pares, seja no âmbito das suas relações locais, na medida em que ocorre uma positividade dessas identidades.

O autorreconhecimento ou a autoidentificação como "remanescente de quilombo" permite sua recriação, ao conjugar e produzir elementos da memória e atributos culturais que serão valorizados pelo grupo e que atuarão como elemento externo de distinção, aponta a autora. As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e o próprio termo "negro" ou "preto", muitas vezes recusado, devido a sua estigmatização, passa a ser adotado. Constroem-se novos critérios de distinção entre aqueles que são parte das comunidades e os outros. Essas

distinções, como muito bem lembra Santos³⁴, entretanto, não pressupõem o isolamento cultural da sociedade majoritária, ou abrangente, ainda que eles passem a demarcar fronteiras como uma forma de diferenciação social.

Um exemplo de como o processo de reconhecimento de comunidades quilombolas não implica em um isolamento cultural em relação à sociedade majoritária está em um trabalho realizado pelo Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor(CAPA) , de Pelotas, no Rio Grande do Sul, junto às comunidades quilombolas Torrão, Monjolo, Moçambique e Armada, no interior dos municípios de Canguçu e São Lourenço do Sul, no sul do Rio Grande do Sul, em 2005. O trabalho possuía o objetivo de desenvolver estudo preliminar sócioantropológico, através da identificação da origem genealógica e cultural dos membros das comunidades negras rurais, para reconhecê-las como antigos remanescentes de quilombos; registrar e recuperar sua memória histórica, costumes e habitações e promover a valorização do papel que cumpriram no desenvolvimento regional (SURITA;BUCHWEITZ, 2007). No relato sobre o cotidiano do projeto os autores confidenciam que o próprio Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor(CAPA), responsável pelo projeto, que tem um trabalho de muitos anos na região, pouco sabia da existência dos quilombolas que, segundo sua palavras, "eram quase invisíveis". Mas o processo de reconhecimento, do qual participou o CAPA, proporcionou um verdadeiro encontro entre grupos culturais, majoritário e minoritário, ou uma interação consciente entre eles. A partir da implementação do

³⁴ Outra autora , Elizabeth Farfán Santos, nascida no México, professora da Universidade de Huston, tem contribuído de uma forma bastante especial para dar visibilidade às políticas de reconhecimento daquilo que denominou de " nova identidade quilombola brasileira".

Especialista em antropologia médica, Santos dedica-se ao impacto da política de exclusão e desigualdade racial na vida de grupos negros e pardos na América Latina e nos Estados Unidos, do ponto de vista fisiológico, emocional e cultural. Em seu livro *Black bodies, black rights: the politics of quilombolismo in contemporary Brazil* (University of Texas Press, 2016), a autora apresenta uma discussão centrada nos direitos territoriais e problemas no acesso à terra dos quilombolas no Brasil. Com isso, aborda um dos aspectos mais importantes para a entrada de serviços públicos de saúde: a regularização das terras. Santos resgata importantes aspectos dos quilombolas desde o período colonial, como subsídio para a discussão de questões relativas ao processo de titulação de comunidades quilombolas e conflitos territoriais e fortalece a discussão sobre a promoção de equidade racial, permitindo uma visibilidade a esse assunto fora do Brasil.

projeto os quilombolas passaram a ser conhecidos como tais, na região sul do Rio Grande do Sul, como uma população numerosa, vivendo em condições de abandono, em comunidades rurais de todo o território sul do Rio Grande do Sul, consistindo, nessa região, em dezenas de pequenos quilombos, com núcleos que variam de três a cem famílias, vivendo em lugares de difícil acesso.

Possuem características rurais, os habitantes dos quilombos abarcados pelo projeto, e se inserem na comunidade local de diversas maneiras: como empregados em pequenos comércios, lavouras e residências nos municípios em que estão inseridos, com poucos adultos alfabetizados. Em suas terras desenvolvem agricultura de subsistência, tanto para consumo próprio como para venda a outras comunidades, trabalham como mão-de-obra eventual, junto aos pequenos agricultores e fazendeiros, produzem artesanato tradicional e de utilidades nas lides agrícolas (cestos, peneiras, pilão). A área onde residem é formada por "posses" que, há várias gerações, vêm sendo transmitidas através de "troncos" familiares. Na ocasião do falecimento de um familiar, raramente se recorre ao inventário: os considerados herdeiros, segundo critérios estipulados pelo grupo, acordam entre si o pedaço que cada um ocupará, do que antes pertencia a seu antecessor.

No tocante a práticas agrícolas, o trabalho do CAPA constatou que muitos quilombolas dominavam a prática de uma agricultura tradicional, não usando nenhum tipo de agrotóxico e adubo químico, até mesmo pela falta de recursos financeiros. Com relação às condições de uso do solo, muitos grupos faziam um manejo correto, com proteção de plantios em faixas, quebra ventos, curva de nível, a partir do conhecimento transmitido pelos antepassados, ou pela observação dos fenômenos da natureza. Outro saber das comunidades quilombolas registrado, herança dos antepassados e resultado das vivências junto à natureza, consiste no tratamento de doenças à base de chás e unguentos. O envolvimento no tratamento das doenças se dá com filhos, família e vizinhos. O compartilhamento de experiências e bens materiais foi largamente relatado, sendo frequente as práticas coletivas em forma de mutirão, como a colheita e a construção de habitações.

O trabalho do CAPA, realizado de forma multidisciplinar junto aos quilombolas, teve o intuito de, além do reconhecimento, com relatório e documentação enviados à Fundação Palmares, a integração de jovens e adultos, pela promoção de encontros e seminários, para a organização das comunidades,

incentivando o acesso a políticas públicas e o esclarecimento sobre os direitos trabalhistas. Segundo o relatório, as comunidades passaram a organizar suas necessidades, encaminhando-as para órgãos públicos competentes, o que gerou uma atitude cidadã frente à sociedade, avalia o relatório do projeto. O grupo cultural dominante ofereceu informações relativas a benefícios oferecidos pelo Estado brasileiro aos cidadãos, aprendeu sobre a organização social e cultural do grupo minoritário, que não conhecia, e também buscou apresentar elementos da cultura dominante, como conhecimentos de agricultura familiar, com o cuidado de não interferir ou alterar os costumes das comunidades. Para isso, ofereceram também aos grupos minoritários oficinas e workshops com elementos da cultura afrobrasileira, afins ao encontrado nas comunidades abarcadas pelo projeto, visando contribuir para o fortalecimento de sua identidade de grupo cultural.

Em sua consideração sobre os afroamericanos, Kymlicka(2001) avalia que sua situação tem suscitado uma variedade de medidas, que vão desde a compensação histórica pelas injustiças do passado, políticas de ações afirmativas, garantias de representação política (pelo redesenho das zonas eleitorais para criar distritos de maioria negra) e apoio para várias formas de auto-organização para a minoria étnica (tais como subsídios para universidades negras históricas e inclusão de temas da cultura africana e afroamericanas na educação). São medidas que tanto promovem a integração à cultura dominante, como ocorre com os imigrantes legais, quanto parecem reforçar a segregação. Porém, cada uma delas respondem a partes diferentes da complexa e contraditória realidade dos afroamericanos. No Brasil, possuímos uma realidade semelhante à dos afroamericanos, com relação aos afrobrasileiros, porém a existência dos quilombolas, que são minorias nacionais, justifica, segundo meu entendimento, além das medidas citadas por Kymlicka, a adoção de medidas de autogoverno para os quilombos.

Entretanto, observa-se pelo exposto até aqui, sobre o tratamento dado pelo Estado brasileiro a indígenas e quilombolas, duas minorias nacionais, que ainda não há no Brasil um grau de concessão de poderes de autogoverno aos grupos minoritários como o que ocorre na Colômbia, por exemplo, a partir de sua Constituição de 1992(in Souza Filho, 2013). Na Colômbia, a composição do Senado da República conta desde então com um número adicional de dois senadores eleitos pelas comunidades indígenas. Esses representantes devem ter exercido cargo de autoridade tradicional em sua respectiva comunidade para

postular o Senado. O direito a terra também é inovador, chama as terras indígenas de resguardo(antigo nome colonial) e as define como propriedade coletiva e inalienável das comunidades(art.329). Os resguardos são territórios e constituem ou podem constituir uma entidade territorial ao lado dos departamentos, distritos e municípios(art.286). Estas entidades territoriais indígenas gozam de autonomia, autogoverno, exercício de competências próprias, administração de recursos, estabelecimento e arrecadação de tributos, além de participar da renda nacional (art.286). A Corte Constitucional da Colômbia reconheceu que estes direitos são fundamentais e os povos indígenas são os sujeitos coletivos desses direitos. Na Colômbia, portanto, como nos Estados Unidos e Canadá, verificam-se poderes efetivos de autogoverno concedidos às comunidades indígenas, o que as estão transformando em uma quarta ordem de governo no país, fora das jurisdições federal, estadual ou municipal.

Acredito ser esse o caminho a ser seguido por nações multiculturais, como o Brasil, no tocante ao tratamento de suas minorias nacionais, apesar de reconhecer não ser essa uma tarefa fácil, tendo em vista a oposição que setores da sociedade têm feito ao processo de titulação dos quilombos e o reconhecimento dos territórios indígenas. Segundo Santos (2014), a lógica do mercado se impõe, tendo em vista o valor econômico dos territórios em disputa, e os empresários, bastante organizados em suas associações de classe, dirigem suas ameaças ao governo, possuindo ainda forte poder nas bancadas do legislativo. Porém, a consideração de grupos como sujeitos morais de direitos e de povo como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria, no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, assim como tratado por Rawls e Newman, conforme abordei no capítulo 2, parece ser compatível com a ideia da concessão de maior autonomia a esses "povos", como sugerido por Kymlicka em sua teoria. Para justificar meu entendimento, utilizarei a seguir uma analogia entre povos e nações e, com ajuda de Newman, Rawls e Kant procurarei demonstrar a razoabilidade do relacionamento entre os grupos culturais, ou entre povos, com base no princípio da solidariedade, utilizado em política externa e relações internacionais.

3.3. ÉTICA DA SOLIDARIEDADE ENTRE POVOS

No capítulo 2 apresentei a teoria de Newman sobre direitos de grupos e o que para ele são os balisadores de uma ética intra e inter grupos: os princípios do serviço, segundo o qual o grupo tem razão de existir enquanto servir a seus membros, e da mutualidade, baseado em Rawls, que preconiza o respeito do grupo aos de fora dele. Vimos também, no capítulo anterior, que Newman trata um grupo minoritário como "povo" e justifica, para o tratamento a esses grupos minoritários, a adoção de uma ética utilizada no direito internacional, conhecida também como direito das gentes e "direitos dos povos", para Rawls. Tal entendimento justifica a concessão de autonomia às minorias nacionais, defendida por Kymlicka, conforme apresentado no item 2 deste capítulo, uma vez que essas minorias devem ser tratadas em condição análoga à de povo. Partindo dessa premissa, proponho, então, a utilização da estratégia e ideologia que se convencionou denominar, em política externa, CID - Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, para embasar as relações entre os grupos minoritários, as minorias nacionais, e o grupo majoritário, o Estado em que se inserem. Para isso, é necessário que consideremos os referidos grupos em lugar dos habitualmente encontrados, ou seja, as nações, no âmbito internacional.

As iniciativas de CID se definem por uma relação de doador e receptor, diferenciando-se de uma relação de comércio entre vendedores e compradores, sendo seu propósito a promoção de mudanças estruturais nos sistemas produtivos dos países receptores, voltadas na superação de eventuais restrições e limites ao seu crescimento natural. Dessa forma, os programas implementados sob sua égide ambicionam a transferência de conhecimento, equipamento e experiências de sucesso, visando a capacitação de recursos humanos e o fortalecimento das instituições dos países que as recebem (Milani,2012, p.18). A CID é, pois, uma iniciativa política que, como tal, reúne aspectos valorativos/ideológicos e estratégicos/pragmáticos. Nesse sentido, ressoa preceitos morais como a justiça social e a solidariedade. Porém, ao promover fluxos entre os países envolvidos ela os aproxima, estimulando o comércio e a capacidade de influência, o que também favorece o país doador (Goulart e Rangel, 2014,p.547).

Em defesa da CID, no âmbito das relações internacionais, existe uma vasta gama de posições que ressaltam a importância de processos de cooperação e

aprendizagem, devido à possibilidade de que eles estimulem de fato o desenvolvimento interno por meio de capacitação de mão de obra e o acesso a novas técnicas de produção e à tecnologia em geral. No entanto, advertem Goulart e Rangel (2014,p.548), é preciso que haja mecanismos de controle que evitem a mera importação de recursos, desacompanhada da preocupação com o estabelecimento de programas voltados à produção autônoma, por parte dos países receptores. Com isso, busca-se evitar que a cooperação seja observada como um instrumento de manutenção das assimetrias ou como uma forma de escamotear relações neocoloniais.

Concebida em função de uma maior proximidade cultural, econômica e política entre os países envolvidos, a Cooperação Sul-Sul(CSS), conforme definida pelo Escritório das Nações Unidas para Cooperação Sul-Sul³⁵, espécie originária de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, possui o objetivo de compartilhar experiências, conhecimentos, habilidades, competências e recursos para atender a metas de desenvolvimento através de esforços empreendidos em uma base bilateral, sub-regional ou inter-regional. Surgida a partir do desejo de alteração do caráter periférico e subalterno, associado à inserção dos países do então chamado terceiro mundo no Sistema Econômico Internacional(SEI), ganha força a Cooperação Sul-Sul após a primeira metade do século XX, quando Estados predominantemente situados no Hemisfério Sul almejavam intensificar suas relações, com o propósito de articular uma nova ordem global. Assim, diferentemente do relacionamento que esses países estabeleciam com os países desenvolvidos, de modo geral caracterizado pela verticalização dos processos decisórios e pela assimetria de ganhos, a interação entre os povos do Sul se constituía a partir de condições econômicas, políticas e sociais comuns, assim como pelo reconhecimento de entraves similares a uma melhor inserção no Sistema Econômico Internacional. Ao observarem suas semelhanças e vislumbrando a possibilidade de conjugar esforços para superar desafios comuns, começou a ser delineado um novo tipo de iniciativa de cooperação, caracterizada pela horizontalidade entre parceiros e não mais pelo distanciamento entre receptores e doadores (Goulart e Rangel,2014, p.551).

³⁵UNITED NATIONS OFFICE FOR SOUTH-SOUTH COOPERATION. Disponível em <<http://www.undp.org/content/undp/en/home/development-impact/south-south-cooperation.html>>Último acesso em 15.01.2018.

Chamada também de Diplomacia Solidária, como se convencionou chamar no Brasil, a CID é uma opção que transborda as fronteiras domésticas, fortalecendo o movimento de cooperação e solidariedade para com os excluídos de outros países, em especial aqueles que sofrem as conseqüências de uma inserção periférica no sistema internacional, segundo Goulart e Rangel (2014,p.554). As autoras ressaltam, entretanto, que a inclusão social, a cooperação e a solidariedade não podem ser concebidas como valores morais desprovidos de vantagens utilitárias e intenções pragmáticas, em relações internacionais, e citam Amorim (apud Lopes,2011,p.77-78) para ilustrar seu posicionamento. A política externa, segundo Amorim, é tradicionalmente vista como a defesa do interesse nacional, mas pode haver uma dialética entre o interesse nacional e a solidariedade, e não uma contradição. Para ele a solidariedade corresponde ao interesse nacional no longo prazo, pois as iniciativas de cooperação contemplam um ideal de justiça e solidariedade, mas também favorecem a intensificação de fluxos comerciais e o apoio às investidas do Brasil como representante das nações em desenvolvimento junto aos fóruns multilaterais. (Goulart e Rangel, 2014,p.555).

No entanto, assim como o que foi apresentado nos capítulos anteriores sobre a controvérsia envolvendo os direitos de grupos, nas relações internacionais a "Diplomacia Solidária", CID ou CSS, é algo que não tem sido defendido, inclusive pela ONU, sem despertar grande controvérsia (Goulart e Rangel,2014), principalmente entre os teóricos de orientação neoliberal, que tendem a ver as iniciativas de cooperação como desdobramento da interferência do Estado no mercado, condicionando a relação entre comércio e investimentos, prejudicando seu "equilíbrio natural" e resultando ao final como um obstáculo ao real desenvolvimento dos países envolvidos, assim como de suas relações comerciais. Sob a ótica do liberalismo igualitário, porém, essa objeção não faz sentido, pelo fato de a atuação do Estado ser vista como um instrumento passível de ser utilizado para a redução das desigualdades, defendendo-se a intervenção do Estado na regulação da vida da comunidade. Indo mais além, segundo as bases do liberalismo igualitário e do contratualismo kantiano as políticas de cooperação entre os povos e as nações parecem ser admissíveis e necessárias.

Se considerarmos, como fizeram Kant(2008)³⁶, Rawls(2004), e, baseado em Rawls, Newman(2011), nações como pessoas e, a partir disso, utilizarmos o véu da ignorância, sugerido por Rawls³⁷, para exercitarmos a imparcialidade liberal, própria do contratualismo kantiano, que não vê diferença entre cuidar dos interesses próprios e ser benevolente, pois precisaremos nos identificar solidariamente com cada pessoa na sociedade, ou cada nação ou povo, na comunidade internacional ou no interior de uma nação multicultural, e levar em consideração o seu bem, como se fosse o meu bem, a solidariedade, seja entre pessoas ou entre grupos, parece ser algo de que não podemos prescindir.

Vários teóricos e comentadores, porém, têm considerado curiosa a ausência da *solidariedade* como objeto de pesquisa em sociologia (Reynolds 2014:1;Alexander 2014), na ciência política(Stjerno 2005, p.20) ou na filosofia moral e política(Bayertz, 1998,p.293;Scholz 2008,p.10). Wilde acredita que isso ocorra em virtude da solidariedade ser vista como "confinada ao reino da retórica" - como metáfora de políticos - e não como algo a ser tratado por um trabalho teórico sério (Wilde 2007,p.171). Segundo Alexander(2014), a solidariedade não se encaixa bem nas teorias importantes da sociedade moderna. Para o autor, solidariedade é uma dimensão central da ordem social e do conflito social, mas ausente das teorias influentes da sociedade moderna.

A modernização é conhecida como tendo esmagado os sentimentos morais de afeto e companheirismo: por causa da mercantilização e da hierarquia (divisão social) capitalista (Marx), por causa da burocracia e do asceticismo individualista (Weber), devido à crescente abstração e impessoalidade da consciência coletiva que permite o egoísmo e a anomia(Durkheim). A pós-modernidade é normalmente vista como uma época de laços sociais liquefeitos e intensificadora do individualismo narcisista(Baumann); ou como criadora de novas formas de verticalidade, como, por exemplo, a gaiola disciplinar(Foucault) (Alexander, 2014,p.303). Em resumo, muitas teorias sociais contemporâneas tentaram fazer com que a solidariedade desaparecesse", na visão de Alexander, apesar de permanecer como uma dimensão central da vida cultural, institucional e

³⁶ Para Kant, os Estados podem ser comparados aos indivíduos no estado de natureza, no sentido da inexistência de nenhuma lei externa a que se submetam. Pela simples razão de coexistirem, os Estados prejudicam uns aos outros e sempre está presente a ameaça dos conflitos bélicos. Assim, a formação de uma federação de povos ou de Estados, em semelhança a adoção de uma Constituição civil, poderia garantir o direito e a segurança de cada um.(Kierecz, 2015)

³⁷ Ver Capítulo 1, item 1.2

interacional nas sociedades contemporâneas(Alexander,2014,p.304) e , para que a justiça seja possível, "os cidadãos necessitam estar motivados pela solidariedade, não meramente obrigados pela lei"(Calhoun,2002,p.153).

Kymlicka et all(2017,p.6) interessam-se pelas atitudes de solidariedade que incorporam a preocupação mútua e obrigações que temos como membros de uma sociedade, e apelam para a imagem de uma sociedade decente, boa e justa. Justiça social, neste sentido, está fundada em uma ética da associação. Kymlicka considera que o senso de nacionalidade compartilhada não é necessário para que demonstremos a compaixão diante do sofrimento dos outros. Podemos ser motivados a promover socorro emergencial a pessoas que passam fome em sociedades distantes, ou a prestar atendimento médico emergencial a turistas que adoecem. Essas respostas humanitárias às necessidades não dependem necessariamente de um senso de solidariedade limitada. Mas justiça social envolve um compromisso contínuo para a criação e sustentação de instituições justas, incluindo, por exemplo, políticas sociais que possam ajudar as pessoas a evitar doenças, em primeiro lugar.

Segundo observa o autor, os canadenses, por exemplo, têm uma obrigação humanitária de assistir qualquer pessoa que tenha um ataque cardíaco em uma rua de Toronto, seja ela turista ou cidadão, mas no caso dos cidadãos, existe também uma obrigação de identificar e abordar aspectos como vulnerabilidade econômica que tornam as pessoas mais propensas a ataques cardíacos que outras. Normalmente essa obrigação não existe para com os turistas. Assim, baseando-se em realidades semelhantes verificadas na maioria dos países ocidentais, Kymlicka diz ser possível afirmar que a justiça entre os membros de uma mesma sociedade é igualitária, enquanto que para com os estrangeiros é humanitária, e justiça social, nesse sentido, depende de solidariedades limitadas.

A observação de Kymlicka, entretanto, não ilustra o que o autor considera como ideal a respeito do que seja solidariedade, mas sim o que se pode deduzir da prática, envolvendo as relações entre os indivíduos e grupos. Acredito ser importante apresentar, ainda que superficialmente, essas ideias deduzidas da realidade compilada por Kymlicka et all(2017), por considerar que elas demonstram um posicionamento a respeito da solidariedade, ainda que não expressamente tratado pelos teóricos ou encontrado na literatura. Há, por outro lado, alguns autores que se referem a solidariedade de forma diversa desses

posicionamentos que sugerem uma "solidariedade limitada", segundo expressão utilizada por Kymlicka(2017), aos quais o autor também se refere, que nos ajudam a refletir um pouco sobre o que seja solidariedade.

Como dizem Laitinen e Pessi(2014, p.2), como solidariedade se baseia no "nós" , pode ser separada não apenas de um egocentrismo social, mas também de um "tu-centrismo" de um lado só, tais como altruísmo, compaixão, cuidado ou caridade cristã. Se for voltado para o bem-estar do outro, o alvo da atenção na solidariedade deve ser o "Nós juntos". Alguns teóricos cosmopolitas(Caney,2005; Brock,2009), Tan(2004), Kochenov(2015) apresentam objeções filosóficas a esse quadro de solidariedade limitada, e defendem que devemos pensar em nós como possuidores da mesma obrigação para com todos os humanos, perto de nós ou distantes, de dentro ou de fora de nosso país.

Sem entrar especificamente no mérito da discussão com esses teóricos, Kymlicka diz ser crucial para sua abordagem sobre solidariedade o fato de ela ser de natureza "atitudinal" e seu escopo ser societal, ou seja, relativo à pertença a um determinado grupo cultural. Em seus ensaios, os colaboradores de "The Strains of Commitment:The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies" (Kymlicka et all, 2017)se concentraram nas atitudes de aceitação mútua, cooperação e apoio mútuo no momento da necessidade, que transcende as diferenças etno-religiosas, opera em escala societal e possui dimensões redistributivas. Tal abordagem serve, portanto, ao propósito de minha análise sobre a ética de cooperação entre as minorias nacionais e a sociedade majoritária.

Dentre os colaboradores da obra em referência(Kymlicka et all,2017), Miller procura deixar claro o fenômeno sobre o qual a discussão se concentra, ou seja, a solidariedade em si, para que não seja confundida com as forças que podem atuar para que ela se manifeste, ou as políticas por meio das quais ela se expressa. Para Miller a solidariedade é o que ajuda a motivar as pessoas a aceitarem as tensões do compromisso que existe na construção e na manutenção de uma sociedade decente, boa e justa, particularmente em contextos de sociedades diversas. A solidariedade é importante, acrescenta o autor, nem tanto por seu valor intrínseco, como um componente do florescimento individual ou de uma vida virtuosa, mas principalmente por seu *papel funcional* em motivar a conformidade com as demandas de justiça. Assim, para que a solidariedade seja efetiva, precisa ser politicamente mobilizada .

Um benefício instrumental da solidariedade mencionado por Miller, e que interessa ao liberalismo igualitário, a meu ver, é sua possibilidade de frear a desigualdade. O autor lembra Rawls(2002) e seu princípio da diferença, segundo o qual as desigualdades econômicas e sociais devem ocorrer apenas quando propiciam vantagens a todos. Para Miller, uma provável fundamentação para esse princípio seria um certo grau de solidariedade de grupo, que torna as pessoas relutantes em levarem vantagem na competição de mercado, nas sociedades capitalistas, se outros não possuírem as mesmas condições. Miller também argumenta que a grande desigualdade social é algo a ser freado por apresentar graves consequências e cita Wilkinson e Pickett(2010), que em sua pesquisa apresentam dados que demonstram que os problemas sociais mais comuns, tais como violência, homicídios, índice elevado de doenças graves, baixa expectativa de vida, mortalidade infantil, obesidade, baixo desempenho educacional, maternidade na adolescência, alto índice de encarceramento, são mais comuns nas sociedades mais desiguais. O problema não é a renda média da população de um país, constatam os autores, mas sim a desigualdade. Quanto maior a diferença de renda entre os 20% mais pobres e os 20% mais ricos de um país, maiores os problemas sociais.

Os autores que colaboram com a obra organizada por Kymlicka(2017), em breve resumo, assumem que a solidariedade é uma condição necessária, mesmo que não suficiente, para uma sociedade justa. A definição de "sociedade justa" é controversa, mas para o propósito do presente trabalho, assim como foi o de Kymlicka e outros(2017), sociedade justa é aquela que busca proteger os vulneráveis, assegurar iguais oportunidades e mitigar desigualdades indesejáveis, particularmente se estão arriscadas a permanecer por muitas gerações, ou seja, é a sociedade justa segundo o liberalismo igualitário, baseado em Rawls, o que serve de orientação para o presente trabalho.

Lembrando-me ainda do conceito de Economia Solidária, de Singer, mencionado no capítulo 2, na exposição sobre a organização social dos quilombos ser diversa da capitalista predominante no Brasil, julgo ser cabível acrescentar a consideração de Singer(2018, cap.1) sobre a ideia de solidariedade como contraposição ao individualismo competitivo que caracteriza o comportamento econômico padrão nas sociedades capitalistas. Acredito ser esse também um dos fundamentos da CID-Cooperação Internacional para o Desenvolvimento e da

Diplomacia Solidária. Ambos são reações ao pensamento único neoliberal, que privilegia o individualismo, a competitividade em detrimento da cooperação e da solidariedade.

Utilizando-me, assim, das reflexões sobre solidariedade em sociedades multiculturais feitas por Kymlicka e outros(2017), assumindo que a solidariedade seja importante por seu *papel funcional* em motivar a conformidade com as demandas de justiça, necessitando, dessa forma, ser *politicamente mobilizada* e não abandonando a perspectiva de grupos como sujeitos morais de direitos, acredito ser o modelo de CID - Cooperação Internacional para o Desenvolvimento - capaz de inspirar as políticas de relacionamento entre a sociedade majoritária, ou o Estado Brasileiro, e as minorias nacionais em seu interior. Aliada a uma ética de relacionamento entre grupos, como a proposta no capítulo 2, baseada em Newman, que respeita a autodeterminação de cada grupo e em que os direitos de um grupo não prejudicam os que a ele não pertencem, e nem os seus próprios integrantes, a ética da solidariedade entre grupos, podemos chamar assim a cooperação entre grupos inspirada na CID, parece ser , de acordo com o liberalismo igualitário, uma condição necessária para uma sociedade multicultural justa, em que as desigualdades indesejáveis possam ser mitigadas.

Segundo essa ética, de solidariedade entre grupos, encontra-se, no Brasil, o tratamento dado pela Constituição de 1988 a quilombolas e indígenas, conforme apresentado no capítulo 2 e na primeira parte do presente capítulo, que se inicia com o reconhecimento desses povos como grupos culturais minoritários, ou minorias nacionais, cujo florescimento de sua cultura diferenciada da maioria é um direito de grupo na forma corporativa, ou seja, não resultante da mera soma dos direitos de seus integrantes. Baseada nessa ética também estão as experiências relatadas na primeira metade deste capítulo sobre o projeto empreendido pelo CAPA-Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, de Pelotas/RS, junto aos quilombolas da região sul do Rio Grande do Sul, em que houve respeito à cultura da minoria nacional, mas também o oferecimento de condições materiais, transferência de conhecimento, equipamento e experiências de sucesso, visando a capacitação de recursos humanos, com o intuito de fortalecer os grupos minoritários englobados pelo projeto, bem semelhante ao preconizado por Milani (2012, p.18) sobre a CID, conforme citado no item anterior deste capítulo.

Assim como a autonomia do indivíduo é um valor para o liberalismo

igualitário, considero que a autonomia de grupos, uma vez que sujeitos morais de direitos, também é um valor para o liberalismo igualitário, se nos reportarmos a Newman (2011), que se baseia em Rawls (2004), cuja teoria se pode classificar como baseada no contratualismo kantiano³⁸, e deve ser promovida e respeitada. E esse também é um pressuposto da ética da solidariedade entre grupos : entes autônomos, vistos e respeitados como tais e não uns utilizados como instrumentos para o favorecimento de outros , cooperam, os mais aptos, em termos de condições materiais de promover o florescimento de sua cultura, com os menos aptos, em busca da redução das desigualdades indesejadas. Com base nesse entendimento, acredito justificar-se a concessão de autonomia às minorias nacionais, na forma de poderes de autogoverno, conforme apresentei na primeira parte deste capítulo, o que favorece a promoção do respeito e florescimento de sua cultura e dificulta sua assimilação pelo grupo dominante.

3.4.CONCLUSÃO

Neste capítulo defendi a adoção de medidas de autogoverno para minorias nacionais, apresentando parte da teoria de Kymlicka, tecida com base nos princípios liberais igualitários e a partir da observação e análise das práticas liberais e padrões de relações etno culturais que o autor considera poderem ser vistas como normas instanciadoras de liberdade e de igualdade, para o caso específico de imigrantes legais e minorias nacionais. Pelo fato de haver identificado os quilombolas como minoria nacional, caso de afro descendentes diferente dos afroamericanos, citados por Kymlicka, que o autor não considera minoria nacional, ao lado dos indígenas, no Brasil, apresentei os aspectos gerais de como a Constituição Brasileira trata essas minorias nacionais como povos, refletindo a adesão às práticas liberais e padrões de relações etno culturais mencionados por Kymlicka, ainda que não lhes conceda personalidade jurídica e poderes efetivos de autogoverno, como se concedem já em maior grau aos indígenas na Colômbia, nos Estados Unidos e Canadá e, ainda mais fortemente, aos quebequenses no Canadá. Para as minorias nacionais, então, além do autogoverno, não deixando de lado a consideração de grupos como sujeitos morais de direito, sugeri ainda a

³⁸ Ver capítulo 1, item 1.2.

adoção de uma ética da solidariedade entre grupos, baseada na "diplomacia da solidariedade", ou CID - Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, preconizada pela ONU, para cooperação entre países, a partir do exercício feito também por Newman, Rawls e Kant , de tratar nações como indivíduos e aplicar sobre elas os princípios da ética liberal igualitária e do contratualismo kantiano, originalmente pensada para indivíduos. Para isso, foi necessário refletir também com base mais, nas práticas liberais existentes do que na teoria propriamente dita, sobre solidariedade, assim como fizeram Kymlicka e outros, por ser a literatura sobre o tema bastante escassa. Pontuei especialmente alguns aspectos sobre a importância da solidariedade como instrumento para a redução das desigualdades indesejadas, para a construção de sociedades mais justas, o que, a meu ver, é um dos valores para o liberalismo igualitário. Sem nenhuma pretensão de esgotar o assunto, mas enxergando aqui oportunidades para mais trabalho, espero, com isso, poder contribuir com as reflexões envolvendo as sociedades multiculturais das quais o Brasil é um exemplo, com particularidades que não podem ser desconsideradas pela teoria liberal igualitária.

CONCLUSÃO

O panorama teórico a respeito dos direitos de grupos apresenta forte resistência à concepção de grupos como detentores de autoridade moral necessária de sujeitos de direitos, pelo fato de que a maior parte dos liberais concebe direitos de grupos como os direitos que são compartilhados pelos membros do grupo. Esta visão é dominante no liberalismo, que possui como pressuposto típico uma postura metodologicamente individualista, ou seja, defendem a ideia de que os grupos são reduzíveis a seus membros, pensamento consoante ao conteúdo das Constituições de diversos países, dentre eles o Brasil, que têm os Direitos Humanos (ou individuais) como princípios ético-jurídicos.

Dentre os posicionamentos que reforçam o monolitismo dos direitos humanos estão os "valor-individualistas" que não negam que grupos e comunidades sejam um fato da vida social, nem negam que grupos e comunidades possam significar muito para as pessoas e desempenhar um papel crucial em seu bem-estar, mas afirmam que grupos têm valor somente porque possuem valor para os indivíduos humanos e que grupos, diferentemente dos indivíduos, não podem ter valores intrínsecos. Por isso não podem ser detentores de direitos que pressupõem seu valor intrínseco e, no máximo, podem ter direitos que são de valor instrumental para os indivíduos humanos.

Para a maior parte dos teóricos, assim, existe um ceticismo quanto aos direitos de grupos que pressupõem uma concepção corporativa desses direitos. Ela combate as posições favoráveis aos grupos como entes, com status ou valor não redutíveis aos seus membros. Mas, desde que a concepção coletiva não faça nenhuma dessas afirmações, estará livre desse ceticismo. Não escapará, entretanto, de outras formas de objeções aos direitos de grupos, parte das quais Kymlicka enfrentou, apresentando uma posição intermediária entre o ceticismo a respeito da admissibilidade dos direitos de grupos e a aceitação de grupos como sujeitos morais de direitos, porém, ainda reforçando o "valor-individualismo".

Kymlicka, dentro do liberalismo igualitário, deu grande visibilidade às questões de grupos, defendendo uma complementaridade entre direitos humanos e direitos diferenciados de grupos, numa visão mais comunitária do liberalismo. Porém, não admitia que grupos, como grupos, independente da soma dos direitos

de seus membros, fossem detentores de direitos. Manteve, assim, o monolitismo dos direitos humanos e o contrasenso teórico diante da questão crucial sobre o que torna um direito "humano".

O pensamento único, individualizante, neoliberal consolidado mundialmente desde a década de 1990, parece ser em grande parte também responsável pela controvérsia existente a respeito da consideração de grupos como sujeitos morais de direitos. A reificação do indivíduo provoca em nossa sociedade, além da estigmatização do outro, a dificuldade em lidarmos com as coletividades, até mesmo do ponto de vista teórico. Falar em direitos de grupos, autônomos, independentes de seus membros, soa quase que um tabu, mais para uns que para outros teóricos, mas conforme o exposto no primeiro capítulo deste trabalho, ocorre com a maioria dos filósofos estudados. Isso explicaria também a tendência em se apresentar todo padrão internacional significativo na língua franca dos direitos humanos individuais. No entanto, as evidências sobre a existência de grupos como sujeitos de direitos, como ocorre com as minorias culturais no interior de uma sociedade maior, como os quilombolas no Brasil, por exemplo, são indícios da "natureza ilusória do monolitismo", ou seja, da ilusão a respeito da existência de direitos apenas individuais.

Ainda no que diz respeito ao pensamento único, neoliberal, considero que as necessidades capitalistas alimentadas por esse pensamento, que promovem a reificação do indivíduo e, por esse motivo, promovem também o desmantelamento de coletivos, são um indício da importância desses coletivos como alternativa ao pensamento único e como verdadeiros promotores dos direitos individuais, fortalecendo os indivíduos. Há a necessidade de enfraquecimento dos coletivos, e, portanto, dos indivíduos, para que as exigências do "mercado", que na verdade são grupos detentores do capital financeiro, sejam satisfeitas. Tais exigências são a multiplicação desse capital e a sua manutenção nas mãos de seus poucos detentores.

Não é suficiente para um direito ser um direito humano, ou individual, que a autoridade internacional o declare assim, pois normalmente direitos humanos são concebidos como direitos que os seres humanos possuem em virtude de serem seres humanos e que são universais, idênticos e possuídos por todos os seres humanos. Se considerarmos a distinção entre direitos corporativos e direitos coletivos, os direitos de grupos possuem uma grande afinidade com direitos

humanos se os concebermos como de acordo com o modelo coletivo. Na concepção corporativa, um direito de grupo é um direito possuído por uma entidade corporativa. Na concepção coletiva, um direito é possuído conjuntamente por certos indivíduos.

Para qualificar um direito coletivo como um direito humano, esse direito coletivo deve ser universal para os seres humanos mas, se supomos que politicamente todo indivíduo humano pertence a um povo que tem um interesse em que esse povo tenha autodeterminação, devemos assumir que todos os seres humanos desfrutam um direito coletivo à autodeterminação. Todos têm esse direito, mas cada um irá possuí-lo em conjunto com outros membros de seu povo. Entretanto, os direitos de grupos que podem satisfazer esse teste de universalidade serão limitados em número. Asserções sobre direitos de grupos são muitas vezes estimuladas pela "diferença" em vez da uniformidade - por características, modos de vida ou comprometerimentos que diferenciam significativamente um grupo de outro, mais do que as características que todos os seres humanos compartilham. Por considerar tais diferenças que não podem ser ignoradas, a admissão dos direitos de grupos na forma corporativa, não apenas coletiva, parece ser uma necessidade.

Com o objetivo geral de integrar o debate existente, na filosofia político-jurídica contemporânea sobre a questão controversa dos direitos de grupos, apresentei, inicialmente, no segundo capítulo, um panorama a respeito das formas de aceitação dos direitos de grupos. Apesar de não ter enfrentado todas as questões, considerei importante a exposição, para poder melhor situar minha defesa sobre a admissibilidade de grupos como sujeitos morais de direitos, na forma corporativa, e não apenas na coletiva, baseando-me principalmente em Newmann, mas também em Kymlicka, Rawls e Dworkin, representantes do liberalismo igualitário.

Responsáveis por trazerem à tona, na filosofia contemporânea, a visibilidade sobre os direitos de grupos, Kymlicka, que possui vasta obra sobre o tema de direitos diferenciados de grupos, e Newmann, o primeiro a propor uma teoria sobre grupos como sujeitos de direitos, independentes de seus membros, apresentam sua argumentação repleta de exemplos da jurisprudência internacional, com o objetivo de demonstrar a existência de uma "lacuna teórica" a respeito do tema, apesar de sua admissibilidade prática. Prossegui, assim,

admitindo essa intuição generalizada em favor da consideração sobre grupos como sujeitos morais de direitos, conforme argumenta Newman, para trazer para a realidade brasileira também esta defesa, apresentando alguns aspectos do Código Civil brasileiro, de 2002, que reconhece a personalidade jurídica a alguns tipos de grupos, tais como empresas, estados, municípios, a União, associações civis, entre outros, independentes de seus integrantes.

Antes, entretanto, fiz uma apresentação dos principais aspectos da teoria de Newman que tem nos princípios do serviço e da mutualidade os balisadores de uma ética intra e inter grupos e com isso enfrenta o principal temor sobre a atribuição de direitos a grupos, o dos indivíduos terem seus direitos sobrepostos pelos direitos do grupo. Com os princípios do serviço e o princípio da mutualidade, Newman trata um grupo minoritário como "povo" e justifica a adoção de uma ética utilizada no direito internacional, defendendo, assim, uma solução teórica que a hermenêutica tem utilizado, no direito internacional, por exemplo, ao definir povo também como um grupo minoritário de um Estado, com as características que a doutrina empresta à noção de minoria no texto do artigo 27 do Pacto sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, ou seja, um grupo social numericamente inferior, mas não politicamente dominante, dotado de características étnicas, religiosas ou linguísticas estáveis, nitidamente diversas do restante da população, definição que também é utilizada por Kymlicka em sua teoria. Isso posto, apresentei o caso de um povo, com base na teoria de Kymlicka, na concepção utilizada pela hermenêutica, no direito internacional, e em dados históricos e sociológicos que corroboram sua caracterização como um grupo minoritário no interior do Estado brasileiro, os remanescentes dos quilombos, e o reconhecimento de seu direito à posse das terras que historicamente habitam, segundo o disposto no art.68 do ADCT: Concede-se aos remanescentes de quilombos a posse coletiva da terra, respeitando-se sua cultura e tradições, transformando o quilombo em uma associação civil, como forma de conferir ao grupo, independente de seus membros, uma personalidade jurídica.

Reconhece-se o direito a um grupo, no sentido de povo, como tratado por Rawls e no direito internacional, apesar das dificuldades teóricas, jurídicas e práticas, delas advindas, na forma corporativa. Trata-se de uma demonstração de um caso brasileiro da existência de uma intuição generalizada a respeito da legitimidade de grupos como sujeitos morais de direitos, na condição de

promotores e fomentadores dos direitos individuais de seus membros, segundo os princípios do liberalismo igualitário, intuição essa que não pode deixar de ser admitida e trabalhada pela filosofia.

A adoção de medidas de autogoverno para minorias nacionais, foi defendida no terceiro capítulo, a partir da apresentação de parte da teoria de Kymlicka. Tecida com base nos princípios liberais igualitários e a partir da observação e análise das práticas liberais e padrões de relações etno culturais que o autor considera poderem ser vistas como normas instanciadoras de liberdade e de igualdade, para o caso específico de imigrantes legais e minorias nacionais, a teoria de Kymlicka não identifica, como fiz neste trabalho, os quilombolas como minoria nacional, caso de afro descendentes diferente dos afroamericanos, citados em sua teoria, mas que o autor não considera como minoria nacional, nem como imigrantes legais. Os afroamericanos são, para Kymlicka, parte dos casos difíceis, não só para sua teoria, mas também para as práticas liberais, dos quais o autor não trata mas, sobre eles, diz esperar que sua teoria sirva de ponto de partida para que sejam tratados também. Neste trabalho, acredito ter caminhado neste sentido, ou seja, busquei avançar sobre a teoria de Kymlicka em dois aspectos: 1) Identifiquei um caso de minoria nacional, segundo seus conceitos, de afrodescendentes brasileiros, não identificado ainda pelo autor; 2) Com base nas práticas liberais que "funcionam relativamente bem", ou que estão de acordo com os preceitos liberais igualitários, como o autor costuma desenvolver seu trabalho, sugeri uma ética para tratamento dessas minorias, fundadas na solidariedade entre grupos. Esses dois aspectos, acredito, são melhor fundamentados quando partimos do pressuposto de grupos como sujeitos morais de direitos, o que procurei demonstrar a partir das mesmas práticas liberais, instanciadoras de liberdade e igualdade e "que têm funcionado relativamente bem", segundo palavras do próprio Kymlicka, inclusive no Brasil.

A apresentação dos aspectos gerais de como a Constituição Brasileira trata as minorias nacionais brasileiras, quilombolas e indígenas, como "povos" tradicionais, assim, foi necessária para demonstrar como esse tratamento reflete a adesão às práticas liberais e padrões de relações etno culturais mencionados por Kymlicka, ainda que não lhes conceda personalidade jurídica e poderes efetivos de autogoverno, como se concedem já em maior grau aos indígenas na Colômbia, nos Estados Unidos e Canadá e, ainda mais fortemente, aos quebequenses no

Canadá. Para as minorias nacionais, então, além do autogoverno, não deixando de lado a consideração de grupos como sujeitos morais de direito, sugeri a adoção de uma ética da solidariedade entre grupos. Baseada na "diplomacia da solidariedade", ou CID - Cooperação Internacional para o Desenvolvimento, preconizada pela ONU, para cooperação entre países, a partir do exercício feito também por Newman, Rawls e Kant, tratando nações e povos como indivíduos e aplicando sobre eles os princípios da ética liberal igualitária e do contratualismo kantiano, originalmente pensados para indivíduos.

Para isso, foi necessário refletir também, com base nas práticas liberais existentes, mais do que na teoria propriamente dita, sobre solidariedade, assim como fizeram Kymlicka e outros(2017), por ser a literatura sobre o tema bastante escassa. Detive-me especialmente sobre alguns aspectos envolvendo o papel da solidariedade como instrumento para a redução das desigualdades indesejadas, para a construção de sociedades mais justas, o que é de suma importância para o liberalismo igualitário. Sem nenhuma pretensão de esgotar o assunto, mas enxergando oportunidades para mais trabalho, principalmente no tocante à ética da solidariedade entre grupos, espero, com isso, poder contribuir com as reflexões envolvendo as sociedades multiculturais das quais o Brasil é um exemplo, com particularidades que não podem ser desconsideradas pela teoria liberal igualitária.

REFERÊNCIAS

- ADDIS, Adeno. *Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities*. Notre Dame Law Review, 67 (3): 615–676,1992.
- ADORNO, Sérgio. *Os aprendizes do poder. O bacharelismo liberal na política brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- ALEXANDER, Jeffrey. *Morality as a Cultural System: On Solidarity Civil and Uncivil*. In Palgrave Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity. London: Palgrave, 2014.
- ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina, 1800-2000*. São Carlos: Edufscar, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- BARROSO, L.R. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. São Paulo: Saraiva, 2015.
- BARRY, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BAYERTZ, Kurt. *Solidarity and the Welfare State: Some Introductory Considerations*. Ethical Theory and Moral Practice 1:293-6, 1998.
- BEDIN, Gilmar Antônio. *Os Direitos do Homem e o Neoliberalismo*. Ijuí: Unijui, 2002.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2006
- BLOOM, Peter. *The Ethics of Neoliberalism: The Business of Making Capitalism Moral*. New York: Routledge, 2017.
- BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2006
- BRASIL. Constituição (1988). Disponível em <<https://www12.senado.leg.br>> Último acesso em 12 jan. 2018
- BRASIL. Legislação Indigenista. Disponível em <<http://funai.gov.br>> Último acesso em 12 jan. 2018
- BRASIL. Lei 6001, de 19-12-1973_ ESTATUTO DO ÍNDIO. Disponível em <<http://www.funai.gov.br>> Último acesso em 12.01.2018

BRASIL:Código Civil Brasileiro. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em 01
nov.2017

BRASIL:Código de Defesa do Consumidor. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8078.htm>Acesso em 01 nov.2017

BRASIL:Lei nº 12.846, de 1º de agosto de 2013. Dispõe sobre a responsabilização
administrativa e civil de pessoas jurídicas pela prática de atos contra a
administração pública, nacional ou estrangeira, e dá outras providências.
Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12846.htm>Acesso em 12 fev.2018

BRASIL, Lei nº 8.429, de 2 de junho de 1992. Dispõe sobre as sanções aplicáveis
aos agentes públicos nos casos de enriquecimento ilícito no exercício de mandato,
cargo, emprego ou função na administração pública direta, indireta ou fundacional
e dá outras providências. Disponível
em<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8429.htm>Acesso em 12 fev.2018.

BRASIL, Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993. Regulamenta o art. 37, inciso XXI,
da Constituição Federal, institui normas para licitações e contratos da
Administração Pública e dá outras providências. Disponível em
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/l8666cons.htm>Acesso em 12 fev 2018

BRASIL: Decreto No.5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção No.169
da Organização Internacional do Trabalho-OIT sobre Povos Indígenas e
Tribais.Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>Acesso em 01 nov.2017

BRASIL: Decreto no.592 de 06 de julho de 1992: Promulga o Pacto Internacional
sobre Direitos Cívicos e Políticos, adotado pela XXI Sessão da Assembleia-Geral das
Nações Unidas em 16 de dezembro de 1966. Disponível em
< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm> Acesso em
15 jan.2018

BRASIL: Decreto no.591 de 06 de julho de 1992: Promulga o Pacto d Internacional
sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais adotado pela XXI Sessão da
Assembleia-Geral das Nações Unidas em 19 de dezembro de 1966. Disponível em
< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm> Acesso em
15 jan.2018.

BRASIL: Súmula 227 do STJ. Disponível em
<http://www.stj.jus.br/docs_internet/VerbetesSTJ_asc.txt>Acessado em 01
nov.2017

BRETT, Nathan. *Language Laws and Collective Rights*. Canadian Journal of Law
and Jurisprudence, 4 (2): 347–360, 1991.

BROCK, Gillian. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BUCHANAN, Allen. *The Role of Collective Rights in the Theory of Indigenous People's Rights, Transnational Law and Contemporary Problems*, 3 (1): 89–108, 1993.

_____. *Liberalism and Group Rights*, in *In Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*, Jules L Coleman and Allen Buchanan (eds), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–15, 1994

CALHOUN, Craig. *Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere*. *Public Culture* 14(1): 147-71, 2002.

CANEY, Simon. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

CANOTILHO, J.J.Gomes; MENDES, G.F.; SARLET, Ingo, W; STRECK, Lenio. (Coords). *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2013.

Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos. Disponível em <<http://www.achpr.org/pt/instruments/achpr/>> Acesso em 12 fev. 2018

CASALS, Neus Torbisco. *Group Rights as Human Rights: a Liberal Approach to Multiculturalism*. Dordrecht: Kluwer, 2006.

CASTE, Nicholas J. *Corporations and Rights*. *Journal of Value Inquiry*, 26 (2): 199–209, 1992.

CHAUI, Marilena. *A nova classe trabalhadora. In 10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Emir Sader(org). São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Cultura e Democracia: O Discurso Competente e Outras Falas*. São Paulo: Cortez, 2014

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

CLINTON, Robert. *The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights*. *Arizona Law Review*, 32 (4): 739–747, 1990.

COHEN, Joshua, NUSSBAUM, Martha e HOWARDS, Matthew (eds). *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP). *Jurisprudência: Direitos Quilombolas*. Disponível em <<https://direitosquilombolas.wordpress.com/>>. Acesso em 01 nov. 2017

COMPARATO, F.K.A *afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo: Saraiva, 2007

Convenção das Nações Unidas para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio Disponível em <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/genocidio.htm>> Acesso em 12 fev.2018

CRAWFORD, James. *The Rights of Peoples: Some Conclusions*, in CRAWFORD, James(ed.), Oxford: Clarendon Press, 1988.

CREMONESE, Dejalma. *Anos 90: O Neoliberalismo no Brasil*. Santa Maria/RS: FACOS-UFSM.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2013.

DAVIS, Ângela. *Solidariedades Transnacionais*. Em BARAT, Frank (org). **Angela Davis: A Liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DEVAUX, Monique. *Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality*. *Political Studies*, 48 (3): 522–539, 2000.

DHnet-Direitos <www.dhnet.org.br> Último acesso em 12 fev.2018

DINO, Nicolao. *A colaboração premiada na improbidade administrativa: possibilidade e repercussão probatória*. In: SALGADO, Daniel de Resende et al (Org.). **A Prova no Enfrentamento à Macrocriminalidade**. Salvador: Juspodium, 2016.

DONNELLY, Jack. *Universal Rights in Theory and Practice*. 2nd edn, Ithaca: Cornell University Press, 2002.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

EISENBERG, Avigail, & SPINNER-HALEV, Jeff.(eds). *Minorities within Minorities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ELLIS, Anthony. *Minority Rights and the Preservation of Languages*. *Philosophy*, 80 (312): 199–217, 2005.

FANON, F. *Piel Negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

FARIA, José E. *O Poder Judiciário no Brasil, paradoxos, de safios, alternativas*. Brasília: Conselho de Justiça Federal, 1995.

FELICE, William F. *The Case for Collective Human Rights: the Reality of Group Suffering*. *Ethics and International Affairs*, 10: 47–61, 1996.

FLANAGAN, Thomas. *The Manufacture of Minorities*, in *Minorities and the Canadian State*. NEVITTE, Neiland e KORNBERG, Allan (eds), Oakville: Mosaic Press, pp. 107–124, 1985.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archiologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FREEMAN, Michael. *Are there Collective Human Rights?* *Political Studies*, 43 (1): 25–40, 1995.

FRENCH, Peter A. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press, 1984.

FROHNEN, B.P. *The One and the Many: Individual Rights, Corporate Rights and the Diversity of Groups*. *West Virginia Law Review*, 107 (3): 789–846, 2005.

G1 com Agências Internacionais. *Obama confirma morte de Osama Bin Laden*. **G1**, 01/05/2011. Disponível em <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2011/05/obama-confirma-morte-de-osama-bin-laden.html>> Acessado em 12 jan. 2018

GALEMKAMP, Marlies. *Individualism and Collectivism: the Concept of Collective Rights*. Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies, 1993.

GARGARELLA, R. 2008. *As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008

GEDICKS, Frederick Mark. *Towards a Constitutional Jurisprudence of Religious Group Rights*. *Wisconsin Law Review*, 99 (1): 99–169, 1989.

GILLESPIE, John Birks; FRASER, Wilmot Alfred. *To BE Or Not ... To Bop*. Minneapolis: First University of Minnesota Press, 2009.

GOULART, Mayra, 2014, " De volta à África: Solidariedade e a Estratégia Brasileira de Política Externa. *EI-Estudos Internacionais: Revista de Relações Internacionais*, n.2, v.2 (2014), PUC Minas.

GOULART, Mayra e RANGEL, Patrícia. *Nosso Norte é o Sul: A Cooperação Internacional para o Desenvolvimento no Âmbito da Lusofonia*. *Revista Estudos Políticos*, Vol.5/N.2, 2014. ISSN 2177-2851

GOULD, Carol C. *Group Rights and Social Ontology*, in *Groups and Group Rights*, Christine Sistare, Larry May, and Leslie Francis (eds), Lawrence: University of Kansas Press, pp. 43–57, 2001.

GRAHAM, Keith. *Practical Reasoning in a Social World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRAFF, James A. *Human Rights, Peoples, and the Right to Self-Determination*, in *Group Rights*, Judith Baker (ed.), Toronto: Toronto University Press, pp. 186–214, 1994.

GREEN, Leslie. *Two Views of Collective Rights*, Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 4 (2): 315–327, 1991.

_____. *Internal Minorities and their Rights*, in BAKER, Judith (ed). *Group Rights*. Toronto: Toronto University Press, pp. 100–117, 1994.

GRIFFIN, James. *Group Rights*, in MEYER, L.H., PAULSON, S.L e POGGE, T.(Eds). *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Oxford University Press, pp. 161–182, 2003.

HAKSAR, Vinit. *Collective Rights and the Value of Groups*. Inquiry, 41 (1): 21–43, 1998.

HARE, R.M. *The Language of Morals*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2001

_____. *Universal Prescriptivism*. in SINGER, Peter (org). *A Companion of Ethics*. Oxford: Blackwell, 2013.

HART, H. L. A. *Legal Rights*. in *Essays on Bentham*, Oxford: Clarendon Press, pp. 162–193, 1982.

HARTNEY, Michael. *Some Confusions Concerning Collective Rights*. Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 4 (2): 292–314, 1991.

HAYEK, Friedrich A. *Os Fundamentos da Liberdade*. Goiania: Editora Visão, 1983.

HOHFELD, W. *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven: Yale University Press, 1919.

HOLDER, C.L., CORNTASSEL. *Indigenous Peoples and Multicultural Citizenship: Bridging Collective and Individual Rights*. Human Rights Quarterly, 24 (1): 126–151, 2002.

INGRAM, David. *Group Rights: Reconciling Equality and Difference*, Lawrence: University of Kansas Press, 2000.

ISAAC, Thomas. *Individual versus Collective rights: Aboriginal People and the Significance of Thomas v Norris*. Manitoba Law Journal, 21 (3): 618–630, 1992.

IVISION, Duncan. *The Logic of Aboriginal Rights*”, Ethnicities, 3 (3): 321–344, 2003.

JACOBS, Lesley A. *Bridging the Gap between Individual and Collective Rights with the Idea of Integrity*. Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 4 (2): 375–386, 1991.

JONES, Peter. *Group Rights and Group Oppression*. Journal of Political Philosophy, 7 (4): 353–377, 1999

_____. "Group Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/rights-group/>>.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: um projecto filosófico*. Covilhã: Universidade da Beira Interior-LuSofia press, 2008.

KIERECZ, Marlon Silvestre. *Solidariedade e Transnacionalidade: fundamentos jurídicos para a integração humana em escala global*. Guarapuava/PR: Edição do autor, 2015.

KOCHENOV, Dimitry. *Growing Apart Together: Social Solidarity and Citizenship in Europe*. In *Research Handbook on European Social Security Law*, edited by F. Pennings and G. Vonk. Cheltenham: Edward Elgar, 2015.

KUKATHAS, Chandran. *Are there any Cultural Rights?*. *Political Theory*, 20 (1): 105–139, 1992.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press), 2001.

_____. *Liberalism Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press), 2002.

_____. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ethics of Contractarianism*, in SINGER, Peter(org). *A Companion of Ethics*. Oxford: Blackwell, 2013

_____(org). *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2017

LAGERSPETZ, Erik. *On Language Rights*. *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (2): 181–199, 1998.

LAITINEN, Arto e PESSI, Anne Birgitta. *Solidarity: Theory and Practice*. Lanham,ND:Lexington Books, 2014.

LIMA, A.P.B.A. *Multiculturalismo e direitos de grupos segundo a concepção de Kymlicka*. 2012. 225 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, 2012. Disponível em <<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15556>> Acesso em 12 fev 2018.

_____. *Leitura Comunitarista da Constituição Democrática: Exame Crítico da Tese de Cittadino à Luz do Liberalismo Comunitarista de Kymlicka*. Seara

Filosófica, Pelotas, Edição n.6, Inverno,2013,p.117-134.

_____. *O Liberalismo Igualitário de Kymlicka: Universalismo e Particularismos de sua Teoria Liberal dos Direitos Multiculturais.*

Barbarói, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.42, p.<201-212>, jul./dez. 2014

LOPES, Dawisson Belémn. *A política externa brasileira e a "circunstância democrática": do silêncio respeitoso à politização ruidosa.* Revista Brasileira de Política Internacional. Brasília, n.54, v.1, p.67-86, 2011.

LUCCHESI, D;BAXTER,A;RIBEIRO,I(orgs). *O português afro-brasileiro.* Salvador:EDUFBA, 2009.

LUSTGARTEN, L. S. *Liberty in a Culturally Plural Society.* in GRIFFITHS, A.P.(org). *Of Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91–108, 1983.

MACDONALD, Ian. *Group Rights.* Philosophical Papers, 18 (2): 117–136, 1989.

MALIK, Maleiha. *Communal Goods as Human Rights*, in GEARTY, Conor;TOMKINS, Adam(eds). *Understanding Human Rights.* Londres: Mansell, 1996.

MARGALIT, Avishai, RAZ, Joseph. *National Self-Determination*, Journal of Philosophy, 87 (9): 439–461, 1990.

MARMOR, Andrei. *Do We have a Right to Common Goods?* , Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 14 (2): 213–225, 2001.

MAUSS,M. *The Gift:the form and reason for exchange in arcaic societies.* London:Routledge, 2002.

MAUTNER, Thomas(coord). *Dicionário de Filosofia.* Lisboa:Edições 70,2011.

MAY, Larry. *The Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.

MBEMBE, Achille. *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo.* Barcelona:Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016.

McDONALD,Leighton. *Should Communities have Rights? Reflections on Liberal Individualism*, Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 4 (2): 217–237, 1991.

_____. *Can Collective and Individual Rights Coexist?*, Melbourne University Law Review, 22 (2): 310–336, 1998

MELLO, Brian. *Recasting the Right to Self-Determination: Group Rights and Political Participation.* Social Theory and Practice, 30 (2): 193–213, 2004

MILANI, Carlos. "Aprendendo com a história: críticas à experiência da Cooperação Norte-Sul e atuais desafios à Cooperação Sul-Sul". Caderno CHR, n.25, v.65, Salvador, p.211-231, mai/ago 2012.

MILLER, David. *Group Rights, Human Rights and Citizenship*. European Journal of Philosophy, 10 (2): 178–195, 2002.

_____. *Solidarity and Its Sources*. In *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2017

MILLER, Seumas. *Social Action: A Teleological Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MITNICK, Eric J. *Constitutive Rights*. Oxford Journal of Legal Studies, 20 (2): 185–204, 2000.

_____. *Three Models of Group-Differentiated Rights*. Columbia Human Rights Law Review, 35 (2): 215–258, 2004.

_____. *Group and Self-Invention: Group Differentiated Rights in Liberal Theory*, Aldershot, Ashgate, 2006.

MOISÉS, José Álvaro. Retorno às Classes Sociais? *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, CEDEC, São Paulo, no.65 -ISSN 0102-6445, p.71 a 94, 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext>

MORTON, F.L. *Group Rights versus Individual Rights in The Charter: The Special Cases of Natives and The Québécois* in N.Nevitte and A. Kornberg(eds), *Minorities and the Canadian State*. Oakville: Mosaic Press, 1985.

NARVESON, Jan. *Collective Rights?* Canadian Journal of Law and Jurisprudence. 4 (2): 329–345, 1991.

NEWMAN, Dwight G. *Community and Collective Rights: a theoretical framework for rights held by groups*. Portland: Hart Publishing, 2011. NEWMAN, Dwight G. *Collective Interests and Collective Rights*. American Journal of Jurisprudence, 49: 127–164, 2004.

_____. *Community and Collective Rights: a theoretical framework for rights held by groups*. Portland: Hart Publishing, 2011.

NICKEL, James. *Group Agency and Group Rights*, in SHAPIRO, Ian. KYMLICKA(Eds). *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*, New York: New York University Press, 235–256, 1997.

NORDENFELT, Johan. *Human Rights—What They Are, and What They Are Not*, Nordic Journal of International Law, 56 (1): 1–8, 1987.

NUSSBAUM, M. *The frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*; Cambridge MA: Belknap Press, 2006 .

OESTREICH, J. E. *Liberal Theory and Minority Group Rights*. *Human Rights Quarterly*, 21 (1): 108–132, 1999.

OFFE, Claus. 'Homogeneity' and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights. *Journal of Political Philosophy*, 6 (2): 113–141, 1998.

OKIN, Susan Moller. *Mistresses of their Own Destiny: Group Rights, Gender and the Realistic Rights of Exit*. *Ethics*, 112 (2): 205–230, 2002.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no Século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

Projeto Piloto IPHAN/USP 20173. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br>> Acesso em 01 nov.2017.

RAINBOLT, George. *What are Group Rights?*, in SISTARE, Christine, MAY, Larry, FRANCIS, Leslie (eds). *Groups and Group Rights*. Lawrence: University of Kansas Press, pp. 71–81, 2001.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____. *Rights and Politics*. *Indiana Law Journal*, 71: 27–44, 1995.

RÉAUME, Denise. *Individuals, Groups, and Rights to Public Goods*. *University of Toronto Law Review*, 38 (1): 1–27, 1988.

REYNOLDS, Paul. *Introduction*. In *Cultural Difference and Social Solidarity: Solidarities and Social Function*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014

RIOS, A.V. *Quilombos e Igualdade Étnico-racial*. In: PIOVESAN, Flávia; SOUZA, D.M. *Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-racial*. Brasília: SEPIR, 2006.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

_____. *La Difícil Democracia - Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal, 2017.

SANTOS, Elizabeth Farfán. *Black bodies, black rights: the politics of quilombolismo in contemporary Brazil*. Huston: University of Texas Press, 2016

SANTOS, Simone Ritta dos. *Comunidades Quilombolas: As Lutas por Reconhecimento de Direitos na Esfera Pública Brasileira*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014

SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2008.

SCRUTON, Roger. *Corporate Persons*. Aristotelian Society Supplement, 63: 239–66, 1989.

SEGESVARY, V. "Group Rights: the Definition of Group Rights in the Contemporary Legal Debate based on Socio-Cultural Analysis", *International Journal on Group Rights*, 3 (2): 89–107, 1995.

SEYMOUR, M. *De la Tolérance à la Reconnaissance: Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boreal, 2008.

SHACHAR, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SHAPIRO, Ian, KYMLICKA, Will (eds). *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*, New York: New York University Press, 1997.

SHARP, Alan. *What if Value and Rights Lie Foundationally in Groups? The Maori Case*. *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, 2 (2): 1–28, 1999.

SIEGHART, Paul. *The Lawful Rights of Mankind*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

SILVA, M.A.M da. *Acesso à justiça penal e estado democrático de direito*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2001.

SIMON, Thomas. *Group Harm*. *Journal of Social Philosophy*, 26 (3): 123–37, 1995.

_____. "Groups: Rights, Wrongs, and Culture", in *Groups and Group Rights*, Christine Sistare, Larry May, and Leslie Francis (eds.), Lawrence: University of Kansas Press, pp.96-114

SINGER, Paul. *Ensaio sobre Economia Solidária*. Coimbra: Almedina, 2018

SINGER, Peter (org). *A Companion of Ethics*. Oxford: Blackwell, 2013

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Capítulo VIII - Dos Índios*. in CANOTILHO ET AL. *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: 2013, Editora

Saraiva.

STAPLETON, Julia (ed.). *Group Rights*, Bristol: Thoemmes Press, 1995.

STEINER, Hillel. *Working Rights*, in KRAMER, M., SIMMONDS, N.E., STEINDER, H. (eds) *A Debate over Rights*, Oxford: Clarendon Press, pp. 233–301, 1998.

STF garante posse de terras às comunidades quilombolas. Quinta-feira, 08 de fevereiro de 2018 <www.stf.jus.br/cms/verNoticiaDetalhe> Último acesso em 10 fev.2018.

STJERNO, Steinar. *Solidarity in Europe: The History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005

STRECK, Lenio L. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SULLIVAN, W. *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley: Califórnia Press, 1982.

SUMNER, L. W. *The Moral Foundation of Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

STRECK, Lenio L. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SUNDFELD, Carlos Ari (org.) *Comunidades Quilombolas: direito e terra*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/Editorial Abaré, 2002.

SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Suzanne (coord). *Descobri que tem raça negra aqui*. Pelotas: CAPA-Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor: 2007

TAMIR, Yael. *Against Collective Rights*, in LUKES, S., JOPPKE, C. (eds) *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 158–180, 1999.

TAN, Kok-Chor. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

TARTUCE, Flávio. *Manual de Direito Civil - Volume único*. São Paulo: Editora Método, 2016.

TAYLOR, C. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers ii*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. *Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* in N ROSEMBAUM (org). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

UNITED NATIONS OFFICE FOR SOUTH-SOUTH COOPERATION. Disponível em <<http://www.undp.org/content/undp/en/home/development-impact/south-south-cooperation.html>> Último acesso em 15 jan.2018.

VAN DYKE, Vernon. *The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory*, *World Politics*, 29 (3): 341–369, 1977.

_____. *Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought*, *Journal of Politics*, 44:24-31, 1982.

_____. *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Westport: Greenwood, 1985.

VINCENT, Andrew. *Can Groups be Persons*. *Review of Metaphysics*, 42 (44): 687–715, 1989.

VITA, Álvaro de. *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*. São Paulo: Martins fontes, 2007.

WALDRON, Jeremy. *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *Taking Group Rights Carefully*, in HUSCROFT, G., RISHWORTH, P. (eds). *Litigating Rights: Perspectives from Domestic and International Law*. Oxford: Hart, pp. 203–220, 2002.

WALL, Edmund. *The Problem of Group Agency*, *Philosophical Forum*, 31 (2): 187–197, 2000.

_____. *Problems with the Group Rights Thesis*. *American Philosophy Quarterly*, 40 (4): 269–285, 2003.

WALL, Steven. *Collective Rights and Individual Autonomy*. *Ethics*, 117 (2): 234–264, 2007.

WEISS, Edith Brown. *Intergenerational equity: a legal framework for global environmental change*. Chapter 12 in **Environmental change and international law: New challenges and dimensions**, Edited by Edith Brown Weiss. Tokyo: United Nations University Press, 1992. Disponível em <<http://archive.unu.edu/unupress/unupbooks/uu25ee/uu25ee00.htm>> Acesso em 12 fev, 2018

WELLMAN, Carl. *Real Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

WELLMAN, Christopher Heath. *Liberalism, Communitarianism, and Group Rights*, *Law and Philosophy*, 18 (1): 13–40, 1999.

WILDE, Lawrence. *The Concept of Solidarity: Emerging from the Theoretical Shadows*. *British Journal of Politics and International Relations* 9(1): 171-81, 2007.

WILKINSON, Richard; PICKETT, Kate. *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*. London: Penguin Books, 2010. WALDRON, Jeremy. *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WOLIN, S. What revolutionary action means today. *Democracy Journal*, 2-4, oct. 1982, p. 17 a 28. Disponível em <https://democracyjournalarchive.files.wordpress.com/2015/06/wolin_what-revolutionary-action-means-today-democracy-2-4_-oct-1982.pdf> Acessado em: 12 jan. 2018

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.