

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO

FÁBIO GESSER LEAL

***COMUM E DIREITOS HUMANOS: CONECTANDO OS CONCEITOS A PARTIR
DE UMA PERSPECTIVA CRÍTICA E COM BASE NO EXAME DA EXPERIÊNCIA
LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN***

CRICIÚMA/SC

2020

FÁBIO GESSER LEAL

COMUM E DIREITOS HUMANOS: CONECTANDO OS CONCEITOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA CRÍTICA E COM BASE NO EXAME DA EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado – Área de Concentração em Direitos Humanos e Sociedade, Linha de Pesquisa em Direitos Humanos, Cidadania e Novos Direitos da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silveira Borges

Coorientador: Prof. Dr. Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira

CRICIÚMA/SC

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

L435c Leal, Fábio Gesser.

Comum e direitos humanos : conectando os conceitos a partir de uma perspectiva crítica e com base no exame da experiência Latino-Americana da Rede de Horteiros de Medellín / Fábio Gesser Leal.

138 p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Direito, Criciúma, 2020.

Orientação: Gustavo Silveira Borges.

Coorientação: Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira.

1. Comum (Direito). 2. Direitos humanos. 3. Rede de Horteiros de Medellín. 4. Movimentos sociais - Medellín (Colômbia). - I. Título.

CDD 23. ed. 340.2

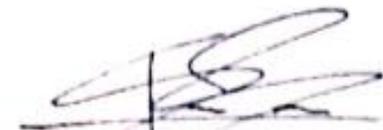
FÁBIO GESSER LEAL

**"COMUM E DIREITOS HUMANOS: CONECTANDO OS CONCEITOS A PARTIR DE
UMA PERSPECTIVA CRÍTICA E COM BASE NO EXAME DA EXPERIÊNCIA
LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN"**

Esta dissertação foi julgada e aprovada para obtenção do Grau de Mestre em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

Criciúma, 04 de dezembro de 2020.

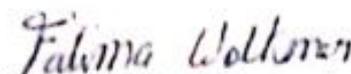
BANCA EXAMINADORA



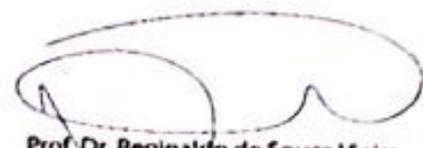
Prof. Dr. Gustavo Silveira Borges
(Presidente e Orientador (a) – UNESC)



Prof.ª. Dra. Carolina Vieira Ruschel
(Membro Externo - Instituição: UNIVALI)



Prof.ª. Dra. Maria de Fatima Schumacher Wolkmer
(Membro - PPGD/UNESC)



Prof. Dr. Reginaldo de Souza Vieira
Coordenador adjunto do PPGD

*A Deus, aos meus pais José Dimas e
Maria Estela, à minha esposa Djuly e ao
meu filho Davi.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo amor, pela vida, pela minha família e pela oportunidade de evoluir a partir da realização deste Mestrado em Direito da UNESC.

A meus pais José Dimas e Maria Estela, pelo amor que sempre me direcionaram e pelo exemplo de trabalho, corretude e força. Agradeço por ser filho de vocês e por todo apoio que sempre recebi e que reflete na presente conquista.

À minha esposa Djuly, pelo amor, pelo apoio, pela compreensão e pela paciência que foram essenciais para que eu pudesse bem concluir este Mestrado.

A meu filho Davi, pela benção de ser seu pai, por ser a luz na minha vida e por contribuir para que a cada dia eu seja e busque ser uma pessoa melhor.

A meus irmãos Ricardo e Karoline, pelo amor sempre manifestado.

A meus sogros Pedro e Margarete e à minha cunhada Diana, pelo auxílio para que eu, neste período de pandemia e de redobrados encargos, tivesse condições de finalizar esta dissertação. Agradeço também a Patrick e Amanda pela ajuda.

A meu amigo Klauss, pelos exemplos de conduta humana, pelas conversas e reflexões e pelo apoio para que eu iniciasse e pudesse trilhar o caminho deste Mestrado.

Aos professores do curso do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNESC, pelos conhecimentos compartilhados, e, em especial, ao meu orientador, Professor Dr. Gustavo Silveira Borges, também pelo exemplo de dedicação e pela atenção despendida a mim no percurso da presente dissertação. Agradeço, ainda, ao meu coorientador Professor Dr. Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira, pelas pertinentes observações feitas.

Aos professores membros da banca de qualificação, Professora Dra. Maria de Fátima Schumacher Wolkmer e Professora Dra. Caroline Vieira Ruschel, por todas as considerações que muito contribuíram para a versão final desta dissertação. À Professora Maria de Fátima, ainda, agradeço por seu comprometimento à docência e pelo carinho e atenção manifestados durante as aulas do Mestrado diante de minhas indagações sobre a temática do *comum*.

Ao Coordenador do Mestrado Professor Dr. Antônio Carlos Wolkmer, por todo o compartilhamento de conhecimentos e pelo exemplo de humildade. Igualmente ao Coordenador Adjunto Professor Reginaldo de Souza Vieira, pelos ensinamentos e pela solicitude sempre manifestada.

Aos colegas de Mestrado, pela convivência enriquecedora e pelas trocas de experiência. Agradeço, em especial, à colega Mariana Carlessi, também pelo compartilhamento de materiais que foram utilizados nesta dissertação.

À Rede de Horteiros de Medellín, na pessoa de Cristina Sandoval, pela solicitude em contribuir para a presente pesquisa com a indicação de textos e vídeos relacionados.

À Administração do Egrégio Tribunal de Justiça de Santa Catarina – TJSC, que, por uma política institucional de estímulo à produção científica e à qualificação de seus servidores, possibilitou a realização deste Mestrado.

Finalmente, agradeço a todos que de certa forma auxiliaram-me, direta ou indiretamente, durante a jornada do Mestrado.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo geral pesquisar de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, especialmente a partir de uma perspectiva crítica e com base no exame da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín. Em decorrência do objetivo principal, foram elaborados os seguintes objetivos específicos: (a) descrever o *comum* e suas possibilidades, para tanto abordando seu tratamento conceitual e percurso histórico, sua manifestação nos campos teórico e prático na contemporaneidade, seu contato com o Direito e, de maneira parcial e introdutória, alguns pontos indicando a perseguida conexão ou relação com os Direitos Humanos; (b) revisar os Direitos Humanos da gramática à perspectiva crítica, exibindo seu itinerário no tempo e as concepções e estruturação em torno do conceito baseadas na Teoria Tradicional e na Teoria Crítica dos Direitos Humanos; (c) relacionar o *comum*, os Direitos Humanos e os movimentos sociais, situando a Rede de Horteiros de Medellín na condição de movimento social representativo do *comum* e descrevendo-a, a fim da utilização de referida experiência latino-americana como amparo, em comunhão com uma perspectiva crítica, para a tarefa de identificar de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre os conceitos. Procura-se, dessa forma, responder à seguinte pergunta: de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, especialmente a partir de uma perspectiva crítica e com base no exame da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín? Trata-se de pesquisa que adota o método de abordagem indutivo primordialmente, o método de procedimento monográfico e a técnica de pesquisa bibliográfica. Conclui-se que uma primeira maneira de conceber a conexão ou relação existente entre o *comum* e os Direitos Humanos reside na noção de que o *comum* integra os Direitos Humanos ou, ainda, de que seja um direito do ser humano; uma segunda maneira de conceber a conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos brota da constatação de que o *comum* pode funcionar e funciona como um dos instrumentos de realização de Direitos Humanos, em variadas frentes de ação.

Palavras-chave: *comum*; Direitos Humanos; conexão; horteiros; Medellín.

ABSTRACT

This dissertation has the general objective of researching how it is possible to connect the common and Human Rights or establish a relationship between such concepts, especially from a critical perspective and based on the examination of the Latin American experience of the Medellín's Gardeners Network. As a result of the main objective, the following specific objectives were elaborated: (a) to describe the common and its possibilities, for this purpose approaching its conceptual treatment and historical path, its manifestation in the theoretical and practical fields in contemporary times, its contact with the Law and, in a partial and introductory way, some points indicating the persecuted connection or relationship with Human Rights; (b) reviewing Human Rights from grammar to a critical perspective, showing its itinerary in time and the conceptions and structuring around the concept based on Traditional Theory and Critical Theory of Human Rights; (c) to relate the common, Human Rights and social movements, placing the Medellín's Gardeners Network in the condition of a social movement representative of the common and describing it, so that the referred Latin American experience can serve as support, in communion with a critical perspective, for the task of identifying how it is possible to connect the common and human rights or establish a relationship between concepts. In this way, we seek to answer the following question: how is it possible to connect the common and Human Rights or establish a relationship between such concepts, especially from a critical perspective and based on the examination of the Latin American experience of Medellín's Gardeners Network? It is research that adopts the method of inductive approach primarily, the method of monographic procedure and the technique of bibliographic research. It is concluded that a first way of conceiving the connection or relationship existing between the common and Human Rights lies in the notion that the common integrates Human Rights or, still, that it is a human right; a second way of conceiving the connection or relationship between the common and human rights stems from the realization that the common can function as one of the instruments for the realization of human rights, on various fronts of action.

Keywords: common; Human Rights; connection; gardeners; Medellín.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 <i>COMUM</i>: UM POSSÍVEL CAMINHO PARA A MUDANÇA	17
2.1 O TRATAMENTO CONCEITUAL DO <i>COMUM</i> E SEU PERCURSO HISTÓRICO	17
2.2 O <i>COMUM</i> NA CONTEMPORANEIDADE	29
2.3 O <i>COMUM</i> , O DIREITO E OS DIREITOS HUMANOS	39
3 DIREITOS HUMANOS: DA GRAMÁTICA À PERSPECTIVA CRÍTICA.....	50
3.1 ITINERÁRIO HISTÓRICO DA GRAMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS: DA MODERNIDADE ATÉ A CONTEMPORANEIDADE	50
3.2 OS DIREITOS HUMANOS PELAS LENTES DA TEORIA TRADICIONAL.....	62
3.3 OS DIREITOS HUMANOS NA VISÃO DA TEORIA CRÍTICA	72
4 <i>COMUM</i> E DIREITOS HUMANOS: CONECTANDO OS CONCEITOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA CRÍTICA E COM BASE NA ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN	83
4.1 O <i>COMUM</i> , OS DIREITOS HUMANOS E OS MOVIMENTOS SOCIAIS	83
4.2 A EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN.....	93
4.3 A CONEXÃO OU RELAÇÃO ENTRE O <i>COMUM</i> E OS DIREITOS HUMANOS	102
5 CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS	122

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo dissertativo aborda o *comum* e os Direitos Humanos, imerso na constatação de que, apesar de certa prosperidade alcançada, a humanidade ainda não se encontra em um patamar de justiça socioeconômica e de ética que lhe garanta um futuro melhor ou mesmo uma existência no futuro. E isso decorre, sobretudo, da dinâmica global orientada pela hodierna e hegemônica racionalidade neoliberal e capitalista, que não considera o ser humano e vilipendia seus mais fundamentais direitos, na busca incessante de poder, lucro, acumulação. Não é difícil concluir, pois, que há necessidade de uma mudança que traga as pessoas e os direitos do ser humano para a centralidade da lógica que orienta o mundo, o que tem sido apontado como possível por intermédio do *comum*, apresentado como conceito representativo de um princípio político de outra racionalidade e que espelha um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas relacionadas à autogestão e ao uso compartilhado de elementos naturais e artificiais, então denominados comuns, abrindo portas para um futuro mais justo e ético, diverso do que hoje se experimenta. Vive-se uma época em que o Estado já não é mais capaz de proteger a população e em que o mercado é o senhor de tudo. De uma forma ou de outra, não se pode negar, todos temos parcela de responsabilidade pelo cenário que se desvela na atualidade e, igualmente, pela procura de soluções. Portanto, no intuito de cooperar positivamente, a presente dissertação debruça-se em uma análise, tanto teórica quanto concreta, em busca de apontar de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, a fim contribuir para referendar ou afastar a tese da capacidade de mudança da realidade atual atribuída ao *comum* e para precisar seu potencial de estabelecimento de uma racionalidade não esteada determinantemente no mercado e no lucro, mas sim na realização da dignidade humana em suas mais ampliadas perspectivas e, por conseguinte, na concretização de Direitos Humanos.

Em sendo assim, o objetivo geral do estudo é pesquisar de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, especialmente a partir de uma perspectiva crítica e com base no exame da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín.

Quanto aos objetivos específicos da pesquisa, tem-se como primeiro descrever o *comum* e suas possibilidades, para tanto abordando seu tratamento conceitual e percurso histórico, sua manifestação nos campos teórico e prático na

contemporaneidade, seu contato com o Direito e, de maneira parcial e introdutória, alguns pontos indicando a perseguida conexão ou relação com os Direitos Humanos. O segundo objetivo específico consiste em revisar os Direitos Humanos a partir de uma perspectiva crítica, exibindo seu itinerário no tempo e as concepções e estruturação em torno do conceito baseadas na Teoria Tradicional e na Teoria Crítica dos Direitos Humanos. O terceiro e último objetivo específico da pesquisa compreende relacionar o *comum*, os Direitos Humanos e os movimentos sociais, situando a Rede de Horteiros de Medellín na condição de movimento social representativo do *comum* e descrevendo-a, a fim da utilização de referida experiência latino-americana como amparo, em comunhão com uma perspectiva crítica, para a tarefa de identificar de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre os conceitos.

A presente abordagem dissertativa justifica-se, principalmente, em face: (a) da crise vivenciada no mundo contemporâneo, representada e alimentada essencialmente pela desigualdade e pela adoção de práticas neoliberais e capitalistas não sustentáveis, desaguando na problemática do vilipêndio e não realização dos Direitos Humanos e da ameaça da vida atual e futura, em todas as suas formas; (b) da necessidade da adoção de políticas e medidas para reversão desse cenário, em que há pessoas passando fome, concentração da riqueza em mãos de poucos, limitação do acesso aos bens realizadores da dignidade humana e ofensas ao meio-ambiente e à vida considerada em sua amplitude; (c) da possível e determinante contribuição do *comum* para a construção de um caminho de mudança, de resgate da dignidade humana, em uma guinada para a prosperidade com vida digna para todos e garantia de um planeta sustentável; (d) da importância social e acadêmica, nesse contexto, da análise, tanto teórica quanto concreta, em busca de apontar de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, a fim de contribuir para comprovar ou afastar a tese da capacidade de mudança da realidade atual atribuída ao *comum* e para precisar seu potencial de estabelecimento de uma racionalidade não escorada decisivamente no mercado e no lucro, mas sim na realização da dignidade humana em suas mais ampliadas perspectivas e, por conseguinte, na materialização de Direitos Humanos.

De fato, os Direitos Humanos, em sua apreciação mais difundida, podem ser concebidos como direitos essenciais de sobrevivência e dignidade, oriundos da própria condição humana (COMPARATO, 2015, p. 71; GALLARDO, 2014, p. 11; SILVEIRA, ROCASOLANO, 2010, p. 203). Na perspectiva positiva, ocidental ou tradicional,

refletem um conjunto de direitos assegurados a qualquer membro da humanidade e respaldados, notadamente, pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Em uma compreensão crítica, a sua vez, identificam-se, para além dos direitos formalmente reconhecidos, com novos direitos emergentes na busca pela satisfação de necessidades (WOLKMER, 2004) e com processos de luta pela dignidade (HERRERA FLORES, 2008). Nessa compreensão, embora a concretização dos Direitos Humanos seja diuturnamente anunciada pelos detentores do poder como perseguida, verifica-se que, no mundo atual, é grande a distância entre o que se diz e o que se faz nesse assunto, isto é, entre os Direitos Humanos reconhecidos formalmente ou afirmados em discursos e os efetivamente realizados (ALMEIDA; MANENTE, 2018, p. 560; GALLARDO, 2014, p. 12). Em pleno século XXI, milhares de pessoas no mundo seguem tendo seus Direitos Humanos violados, decorrência, dentre outros fatores, da desigualdade produzida pela racionalidade hegemônica neoliberal e capitalista (MELLO, 2018, p. 556; TEIXEIRA, 2018, p. 315). Com efeito, a dinâmica da globalização, fundada no modelo neoliberal e capitalista, tem impactado diretamente nos Direitos Humanos, sendo produtora de desigualdade, de amplas sequelas sociais e de uma exploração sem limites comprometedoras da democracia e inviabilizadoras da própria sustentabilidade do mundo e da vida como conhecemos. Há, inegavelmente, pois, um desafio de resgate da dignidade humana (D'AMBROSO, 2018), diante de um cenário que, na dicção de Baena e Ramos (2018, p. 300), representa uma crise permanente da questão dos Direitos Humanos. A mercantilização da vida humana e não humana cresce aceleradamente e a riqueza se concentra cada vez mais (ACOSTA, 2016, p. 15-16). A racionalidade hegemônica que domina a sociedade capitalista atual tem evidenciado e fomentado “uma rede de relações humanas multifacetadas que materializa uma rede comercial de viveres desconectados da condição humana e operados pela condição do mercado”, de maneira que “o ser humano tem sua humanidade esfacelada em meio a um ‘real imaginário’ que subverte a lógica da condição humana, na lógica da condição de consumo – e de ser consumido” (HOFFMAM; MORAIS; ROMAGUERA, 2019, p. 254 e 258). No ideal do mercado, opera-se a reconfiguração do sentido de sujeito, valorizado, então, apenas por sua condição e potencial relacionados à propriedade e à capacidade de acumular, de consumir e de gerar lucros, excluindo-se parte da população da condição de humanidade detentora de direitos (COELHO, 2018, p. 109-110). Há um processo de reificação em que a sociabilidade humana é medida pelas mercadorias e no qual a subjetividade e a razão são comprometidas, de sorte que “as faculdades humanas

ficam subordinadas ao movimento autônomo das coisas e os homens, assim, quedam-se dominados à sua lógica” (EVANGELISTA, 2007, p. 68). O sujeito que a sociedade atual tem colocado no centro das relações sociais é o sujeito possuidor, aquele que pode considerar-se a si mesmo, com seu corpo e alma, como capital, já que tudo no mundo pode ser transformado e considerado em razão deste (HINKELAMMERT, 2010, p. 59). O Estado sucumbe ao poder econômico, encurva-se diante das exigências do mercado mundial e não é capaz de proteger a população, fazendo de seu objetivo menos o bem-estar das pessoas do que impor a essas a dura lei da globalização (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 14-15). Em relatório divulgado pela Oxford Committee for Famine Relief - OXFAM, por exemplo, descreve-se que a riqueza do 1% da população mundial é maior que a dos 99% restantes e que a riqueza de 42 pessoas é a mesma que a dos 3,7 bilhões mais pobres (OXFAM, 2017). A liberdade do e pelo capital impulsionou mudanças nos últimos anos que desaguarão no aprofundamento negativo do distanciamento entre ricos e pobres, na geração de mais pobreza absoluta e relativa e no caminhar oposto ao ideal de construção de um mundo mais justo e equilibrado (CATANNI, 2009, p. 547), conferindo autoridade à conclusão de que o capitalismo é movido por uma busca patológica de poder e lucro (BAKAN, 2008). O modelo desenvolvimentista em que o lucro é o bem supremo tem custos sociais e ambientais inevitáveis (SCHEEFFER, 2012). No aspecto social, as desigualdades criadas são divisoras e, dependendo da extensão, podem concretamente comprometer não somente as condições de bem-estar e de desenvolvimento humano, como também os laços de solidariedade, de coesão coletiva e de ordem civil, a soberania dos Estados, o funcionamento das instituições, a eficiência dos sistemas econômicos e as possibilidades de crescimento mais inclusivo e sustentável (REBOUÇAS; PARENTE, 2018, p. 187). Já na perspectiva ambiental, a natureza é mercantilizada e degradada em detrimento do direito de vida em um ambiente sadio e livre de poluição (OLIVEIRA, 2014, p. 7). Os limites naturais estão sendo em muito superados e descortina-se a possibilidade de um suicídio coletivo (ACOSTA, 2016, p. 16 e 66). Analisando documentos da Organização das Nações Unidas - ONU, da Organização Internacional do Trabalho - OIT e da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico - OCDE, enfatiza Dedecca (2009, p. 1) que a dinâmica da economia atual vem produzindo uma distribuição desigual de resultados, em países desenvolvidos ou em desenvolvimento, e que, portanto, é preciso pensar em políticas que levem a uma correção dessa rota, já que a redução da desigualdade não seria um resultado natural. Nesse cenário, a desigualdade produzida,

seja econômica, seja social, seja cultural, seja de que categoria for, é situação que causa abalo agressor dos direitos da pessoa humana (FELISMINO, 2009, p. 9157) e que, de outra ponta, faz nascer a resistência (CATANNI, 2009, p. 550; KLEIN, 2001). Torna-se cogente um movimento que, em face da desfavorável realidade de hoje, em que todos nós temos responsabilidade, comprometa-se com a humanidade e suas condições de vida digna (SÁNCHEZ RUBIO, 2014, p. 34). As pessoas precisam, a partir do âmbito comunitário e dos Direitos Humanos, organizar-se para retomar e assumir o domínio de suas próprias vidas (ACOSTA, 2016, p. 34-35). Daí a possível e determinante contribuição do *comum* para a construção de um caminho de mudança, de resgate da dignidade humana, em uma guinada para a prosperidade com vida digna para todos e garantia de um planeta sustentável (HARDT; NEGRI, 2009, p. 255; SILVA, 2018, p. 63). *Comum* que tem emergido nos últimos tempos exibindo-se como conceito ligado a um discurso de resistência na busca por forças sociais, modelos alternativos, modos de organização e concepções que forneçam esperança e solução para um mundo além do capitalismo. Portanto, mostra-se inarredável que seja encarada com afinco e seriedade a questão dos Direitos Humanos, o que, na ambiência contemporânea, passa pela investigação e pelo estabelecimento de alternativas à racionalidade hegemônica capitalista e neoliberal e às suas consequências negativas, sendo devida a alocação prioritária dos estudos nesse rumo no âmago das diligências teóricas e acadêmicas, motivo pelo qual se desvela, uma vez mais, a importância do objeto de estudo da presente dissertação para a sociedade e também para o Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Sociedade da UNESCO. A temática, ademais, é adequada à linha de pesquisa Direitos Humanos, Cidadania e Novos Direitos, porquanto tem por objetivo pesquisar de que maneira o *comum*, tema debatido inicialmente dentro da perspectiva dos novos direitos, pode ser conectado ou relacionado aos Direitos Humanos.

Nessa ambiência, em busca de atingir o objetivo da presente dissertação, elege-se o seguinte problema de pesquisa: de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, especialmente a partir de uma perspectiva crítica e com base no exame da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín?

Parte-se da hipótese de que o *comum* conecta-se aos Direitos Humanos por meio da sua atuação, ora como ação, ora como resultado, com aptidão para materializar direitos e para ampliar as possibilidades de sobrevivência e realização da dignidade humana. Nesse sentido, a própria práxis instituinte do *comum* pode ser visualizada

como um movimento social que busca satisfazer necessidades e que produz lutas pela dignidade, identificando-se com os Direitos Humanos em uma perspectiva crítica, de maneira a ficar patente a conexão existente entre os conceitos.

No que tange à metodologia, tomando como base Lakatos e Marconi (2010, p. 74, 90 e 166), trata-se de pesquisa que adota primordialmente o método de abordagem indutivo, partindo de um caso específico de análise para auxílio no objetivo de chegar-se a uma conclusão de aplicação. O método de procedimento adotado é o monográfico, que estuda determinadas situações e examina o tema escolhido, observando todos os fatores de influência e buscando analisar todos os aspectos. A técnica de pesquisa é a bibliográfica, cuja finalidade consiste em aproximar o pesquisador de tudo aquilo que foi escrito, dito ou filmado sobre o objeto de estudo.

A dissertação, em seu desenvolvimento, encontra-se estruturada em três capítulos, cada um deles correspondente a um objetivo específico da pesquisa e subdividido em três tópicos. O primeiro capítulo, intitulado “*Comum*: um possível caminho para a mudança”, descreve o *comum* e suas possibilidades, principalmente a fim de estabelecer uma visão geral sobre o conceito e localizá-lo na perspectiva de algo que se propõe a reconfigurar o mundo atual. Referido capítulo aborda o tratamento conceitual do *comum* e seu percurso histórico, a manifestação do *comum* nos campos teórico e prático na contemporaneidade, seu contato com o Direito e, de maneira parcial e introdutória, alguns pontos dando conta da perseguida conexão ou relação com os Direitos Humanos. O segundo capítulo, intitulado “Direitos Humanos: a partir de uma perspectiva crítica”, revisa os Direitos Humanos no anseio de fornecer uma noção ampliada acerca da temática, para além da visão tradicional, de maneira a permitir um suficiente entendimento sobre os direitos em questão e sobre sua importância e complexidade. Nesse sentido, o capítulo exhibe o itinerário dos Direitos Humanos no tempo e aborda as construções e as questões que giram em torno da concepção desses direitos trazida pela Teoria Tradicional e pela Teoria Crítica dos Direitos Humanos. O terceiro e último capítulo do desenvolvimento, intitulado “*Comum* e Direitos Humanos: conectando os conceitos a partir de uma perspectiva crítica e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín”, debruça-se em uma mais direta abordagem do problema de pesquisa, realizando um profundo exame sobre as possibilidades de conexão ou relação entre *comum* e os Direitos Humanos, especialmente adotando um viés crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín. No percurso do capítulo, realiza-se um

aporte acerca do intercâmbio entre o *comum*, os Direitos Humanos e os movimentos sociais, situando a Rede de Horteiros na condição de movimento social representativo do *comum*; descreve-se a experiência da Rede de Horteiros de Medellín em sua ideologia, projetos e atividades; bem como se identifica de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre os conceitos, sob as premissas supracitadas.

Com isso, sem pretensão de esgotamento da abordagem, e não se esquecendo de pontuar, durante o percurso, o contato com a seara do Direito, debruça-se o presente trabalho dissertativo em oferecer um panorama acerca do *comum* e dos Direitos Humanos, a fim de identificar a conexão ou relação que se pensa existir entre os conceitos, para tanto se adotando especialmente uma perspectiva crítica e tomando como base de auxílio a análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín, tudo no intento último de contribuir para que com confiança, reflexão, humanidade, trabalho e luta tenhamos dias melhores.

2 *COMUM*: UM POSSÍVEL CAMINHO PARA A MUDANÇA

O presente capítulo descreve o *comum* e suas possibilidades, principalmente a fim de estabelecer uma visão geral sobre o conceito e localizá-lo na perspectiva de algo que se propõe a reconfigurar o mundo atual. Em um primeiro tópico, são abordados o tratamento conceitual do *comum* e seu percurso histórico; em um segundo tópico, apresenta-se a manifestação do *comum* na contemporaneidade nos campos teórico e prático; em um terceiro tópico, cuida-se do contato do *comum* com o Direito e, de maneira parcial e introdutória, exibem-se alguns pontos dando conta da perseguida conexão ou relação com os Direitos Humanos.

2.1 O TRATAMENTO CONCEITUAL DO *COMUM* E SEU PERCURSO HISTÓRICO

De maneira direta e objetiva, é possível definir o *comum* como aquilo que é possuído ou compartilhado por várias pessoas (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2017, p. 74). No entanto, ao aprofundar o estudo do tema, percebe-se que tal abordagem simplificada não faria jus à grandeza de tudo que o conceito tem representado, representa e pode vir a representar, sendo mais adequado, desde logo, apreender que o tratamento conceitual do *comum* detém certa complexidade. Realmente, muito se tem indagado quanto à clareza do conceito e suas categorias (CRUZ, 2017, p. 3), ficando isso bem refletido na abordagem de Ruschel e Portanova (2018) e nas palavras de Medeiros (2017, p. 2):

[...] o comum tem sido entendido de múltiplas maneiras, por diversos autores, alguns, inclusive divergindo em pontos importantes, especialmente em se tratando de sua relação com a política. Isso tem feito do comum um campo aberto de indagações e possibilidades, podendo ser encontrado, até mesmo, em diversos discursos e espaços muitos deles destoantes entre si, circulando entre ambientes hegemônicos e contra-hegemônicos.

Para Jean-Luc Nancy, segundo Mendes (2012, p. 142), o *comum* não é privado, nem coletivo; não é separação, nem totalização; não é realização política, nem substância. Ele é o “dado primeiro”, “condição ontológica do ser”, pré-requisito e possibilidade de “ativar” qualquer política e igualmente de limitá-la. Não pertence à política, mas surge “antes” dela. Percebe-se nessa compreensão um viés transcendental. Realmente, na dicção de Medeiros (2017, p. 2), Nancy concebe o *comum* aquilo que surge entre seres postos em comunicação, entre seres que compartilham sua existência, o “ser-em-comum”, entendendo que, assim, trata-se de algo que antecede ao ser e que,

logo, não é produzido, já que está na própria essência do indivíduo. Nesse aspecto, Mendes (2012, p. 145) consigna que a posição de Nancy é importante e merece reflexão, mas afirma que “é preciso avançar para uma compreensão que aproxime *comum* e política, que tome a produção do *comum* com um verdadeiro processo antagonista”. Também Rena (2015, p. 226) caminha nessa vereda, expondo que é crucial movimentar um debate em torno da produção que não idealize a experiência do *comum* ou do ser-em-comum nancyana de maneira contrária à invenção, produção e luta no campo da política, mas em linha de complementaridade.

O defendido por Mendes e por Rena pode ser visualizado nas formulações de Hardt e Negri (2009, p. VII-XIV). Tais autores reconhecem o *comum*, também tratado por eles, em diversas passagens, pela expressão *bem-estar comum*, como algo constituído por recursos e práticas que se efetuam para além do que é classificado como público e privado, socialista e capitalista. E relacionam o *comum* à multidão,¹ na medida em que esta é entendida como um constante processo de transformação alicerçado naquele, no contexto de um modelo de produção econômica biopolítica. A multidão e seu fazer constituem-se compondo no *comum* as subjetividades singulares que resultam desse processo. A visão do *comum* a partir dos autores supracitados pode ser espelhada na definição apresentada por Bernardes (2017, p. 25):

Por *comum* compreende-se uma construção conceitual absolutamente antagonônica ao capital e às estruturas modernas, que pode ser apreendida tanto no campo teórico quanto nas práticas das lutas antineoliberais e contra as estruturas político-jurídicas da propriedade, representatividade e hierarquias do Estado soberano moderno. Portanto, neste aspecto, o *comum* não se resume somente aos bens comuns (*commons*) a designar bens como o ar, a água, etc, mas também é compreendido do ponto de vista imaterial, como resultado da produção e da interação das singularidades, através de linguagem, códigos, afetos, relações cooperativas. Sob o conceito de *comum* estão abarcados, portanto, os comuns materiais e comuns imateriais, em relação permanente, a possibilitar, outras formas de organização social. É, portanto, também um conceito político-jurídico a desafiar os paradigmas político-jurídicos modernos ancorados na propriedade. Por este motivo o comum demanda um novo sujeito que não o “povo”, unificador das diferenças existentes materialmente na sociedade, próprio da modernidade capitalista pautada no paradigma do indivíduo. O sujeito *do comum* é a

¹ Como “o povo”, a multidão resulta de um processo de constituição política, muito embora, enquanto o povo é formado como unidade por um poder hegemônico posicionado acima do campo social plural, a multidão é formada mediante articulações no plano da imanência sem hegemonia. [...] a multidão não deve ser entendida como um ser, mas como um fazer — ou, por outra, um ser que não é fixo ou estático, mas constantemente transformado, enriquecido, constituído por um processo de fazer. Trata-se, no entanto, de um tipo peculiar de fazer, na medida em que não existe por trás do processo alguém que faz. Através da produção de subjetividade, a própria multidão é a autora do seu perpétuo tornar-se outro, num processo ininterrupto de autotransformação coletiva (HARDT; NEGRI, 2009).

multidão de subjetividades, que se apresenta como sujeito do poder constituinte.

O *comum*, então, nessa intelecção, deve ser tido como os bens materiais ou não resultado da produção e do intercâmbio social e sua contínua disponibilidade para livre uso em obras e interações futuras. É algo que não toma a humanidade como um ator explorador ou proprietário, mas que se prende em práticas de interação, cuidado e coabitação em um mundo compartilhado, afrontando a privatização das riquezas decorrentes e produtoras de imaginação, comunicação, afetos (RENA, 2015, p. 227).

Cumprido dizer que Hardt e Negri (2009, p. 139 e 250) fazem uma identificação conceitual do *comum* dividindo-o em duas categorias principais: a primeira, denominada “comum natural” ou “comum material”, resumida na riqueza comum do mundo material, representada pela terra, a água, o ar, os frutos da terra e por todas as dádivas da natureza; a segunda, batizada de “comum artificial”, relativa aos resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, representada por elementos que não se prestam a uma lógica da escassez, como as linguagens sociais que criamos, as práticas que estabelecemos, os modos de sociabilidade que definem relações, os códigos comuns, a produção de ideias e o conhecimento gerado, as imagens etc. A primeira categoria é relacionada a um sentido de limitação; a segunda, a um sentido de promoção. Sobre essa dupla categorização, todavia, Cruz (2017, p. 8) observa a existência de uma lacuna. Conforme referida autora, em que pese Hardt e Negri apresentarem um conceito de *comum* já relacionado a uma prática construtiva, não houve distinção clara entre as práticas e os recursos aos quais se referem, de maneira que “o comum passa a ser compreendido com frequência como resultado, e não como ação, o que induz a uma certa reificação do termo”.

Uma melhor distinção parece ter sido alcançada por Dardot e Laval (2017) na obra “Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI”. Os autores franceses, que se propõem a refundar o conceito de *comum*, deixam assentado que este vocábulo deve ser reservado para ser entendido como um princípio político, e não um objeto, propriedade ou característica de uma coisa que constitua sua essência. Por outro lado, afastam a significação de “bens comuns” ou de “bem comum” tanto da noção de *comum* como da noção de *comuns*, atrelando este último termo não à designação do que é comum (que se pode dizer, todavia, que acaba de modo indireto integrando a intelecção do conceito de comuns, por ocupar o espaço institucional gerado pela prática comunizadora), mas à designação daquilo de que se encarrega uma atividade que

compartilha e põe algo em comum; à designação, pois, daqueles elementos que são instituídos pela atuação do fazer-comum. A transcrição abaixo esta o precitado desenlace e serve para melhor aclarar:

[...] o termo “comum” designa não o *ressurgimento* de um Ideia comunista eterna, mas o *surgimento* de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação. É também uma maneira de dar as costas ao comunismo de Estado definitivamente. [...] é preciso afirmar que *somente* a atividade prática dos homens pode tornar as coisas comuns, do mesmo modo que *somente* essa atividade prática pode produzir um novo sujeito coletivo, em vez de afirmar que tal sujeito preexista a essa atividade na qualidade de titular de direitos. Se existe “universalidade”, só pode tratar-se de uma universalidade *prática*, ou seja, a de todos os indivíduos que, em dado momento e em dadas condições, se encontram engajados numa mesma tarefa. O comum pode ser repensado apenas se romper com o confronto metafísico entre sujeito livre e coisa material oferecida ao domínio soberano desse sujeito. Por isso, empenhamo-nos em promover aqui o uso do substantivo, falando *do* comum, em vez de nos satisfazermos com o adjetivo “comum”. Não que não possamos nos permitir falar *dos* comuns para designar os objetos construídos e sustentados por nossa atividade, o que já é uma forma de substantivação, mas sobretudo porque abdicaremos de falar dos “bens comuns” ou mesmo do “bem comum” em geral. O *comum não é um bem*, e o plural nada muda nesse aspecto, porque ele não é um objeto ao qual deva tender a vontade, seja para possuí-lo, seja para constituí-lo. O comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. É, por isso mesmo, o princípio político que define um novo regime de lutas em escala mundial. [...] Em compensação, falaremos *dos comuns* para designar não o que *é* comum, mas aquilo de que se encarrega uma atividade que põe algo em comum, isto é, aquilo que ela *torna* comum. Nada é comum em si ou por natureza, apenas as práticas coletivas decidem, em última análise, o caráter comum de uma coisa ou conjunto de coisas. Portanto, há comuns de espécies muito diversas, em função do tipo de atividade dos atores que os instituem e se empenham em conservá-los e mantê-los vivos (comuns fluviais, comuns florestais, comuns de produção, comuns de sementes, comuns de conhecimento etc.). A natureza e a as propriedades da coisa tomada sob o encargo dos atores naturalmente não são indiferentes ao tipo de atividade, mas é sempre a atividade que “comuniza” a coisa, inserindo-a num espaço institucional pela produção de regras específicas relativas a seu encargo (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 17, 53-54 e 618).

Dardot e Laval (2017, p. 35-42) sublinham que é necessário evitar qualquer forma de reificação do termo *comum* (tratamento do conceito como um objeto, fim ou coisa), o que impõe ir de encontro às principais tradições que influenciam as representações sobre o conceito, como a tradição teológica (representação de comum como orientação de perseguir da norma superior do “bem comum”), a tradição jurídica (noção de comum atrelada a uma coisa que pode ser classificada dentro de uma categoria de bens) e a tradição filosófica (“tende a identificar comum e universal [o que é comum a todos] ou então a relegar às margens insignificantes do ordinário e do banal tudo o que, do comum, resistir a essa identificação”). É oportuna, neste ponto, para

deixar mais clara a concepção da Dardot e Laval a respeito da categoria dos *comuns*, trazer à baila a interpretação de Silva (2018, p. 68):

Essa noção dos comuns, destarte, recusa qualquer substancialismo em sua definição. Os comuns, como substantivo e materialização do princípio do comum, devem ser instituídos. Não existem comuns “por natureza”, eles só se constituem através de uma prática constante de pôr em comum ou de fazer-comum. Laval e Dardot nomeiam essa prática de “práxis instituinte do comum”.

Helfrich (2014) igualmente destaca a noção dos *comuns* como algo que necessariamente precisa ser criado e diferente do recurso que é utilizado coletivamente. Nesse caminhar, assinala Mendes (2012, p. 171-172), o *comum* não é apenas uma ideia, mas um movimento real, uma verdadeira possibilidade de vivência, sem mediações de qualquer natureza, de novas formas de relação, cooperação, afeição, produção e vida, que carrega consigo uma nova ética, experimentada por novas subjetividades que resolveram “virar as costas” para o capitalismo de mercado e para o socialismo real.

A intelecção do *comum* pode ser levada a efeito, ainda, pela perspectiva de Bollier (2014), notadamente a partir de sua obra *Think Like a Commoner*. Discorre o autor que o *comum* é mais do que resistência, é instrumento de inovação social, é uma categoria cultural e prática que procura ver o mundo em termos diferentes. É basicamente uma ordem econômica e social que afirma que outro mundo é possível e que podemos construí-lo adotando um paradigma prático para um governo autônomo, para a gestão de recursos e para o bem-viver. Bollier, outrossim, delimita os *comuns* afirmando que referido conceito inclui recursos físicos e intangíveis de todo tipo, sendo identificado com maior precisão por um modelo que combina uma comunidade determinada e um conjunto de práticas sociais, valores e normas promovendo a gestão desses recursos (BOLLIER, 2014, p. 8-26). Segundo Cruz (2017, p. 10), Bollier permite uma interpretação mais específica do que seriam os *comuns*, listando variados recursos e processos geridos de forma coletiva que estão hoje ameaçados pela onda de privatizações e cercamentos (*enclosures*) ocorridos nas últimas décadas, tais como o compartilhamento de sementes das mulheres de Erakulapally, o sistema operacional GNU/Linux, a rede de conhecimento Wikipédia, a produção acadêmica nas universidades e, até mesmo, a gestão de uso das ondas em Oahu, Havaí.

É crucial citar que, ao que se pode perceber, o *comum* tem sido abordado, nas compreensões mais atuais, mormente como uma categoria de viés emancipatório, com potencial de ampla transformação social, de modo que “em qualquer versão, o problema do *comum* sempre é situado na oposição aos modelos exclusivamente

centrados na onipotência do Estado e do Mercado” (SILVEIRA, 2019, p. 18). Essa é a direção na trilha do que já há algum tempo observou Klein (2001).

O acurado tratamento conceitual do *comum*, ademais, impõe aclarar algumas outras categorias relacionadas ao termo, as quais são frequentemente abordadas em escritos a respeito da matéria. Nesse mister, cumpre inicialmente definir “bens comuns” e “bem comum”. Os “bens comuns” ou *commons* referem-se a uma classificação para além dos bens públicos e privados e podem ser identificados pela noção de bens ou recursos naturais ou artificiais compartilhados (uso rival e não exclusivo), como a água ou um parque. Também podem se reportar ao fenômeno das “terras comunais”. Já a categoria “bem comum” pode representar o singular do conceito “bens comuns” ou ter a si atribuída uma noção filosófica da busca de uma situação melhor para a coletividade (BERNARDES, 2017; DARDOT; LAVAL, 2017; MENDES, 2012; RUSCHEL; PORTANOVA, 2018). “Terras comunais” é expressão oriunda das terras de populações camponesas na Inglaterra, as quais, em sua maioria, sofreram processos de cercamentos (*enclosures*) a partir do século XIII. Nos dias atuais, “terras comunais” ainda são encontradas e traduzem a noção de terras compartilhadas em um sistema de gestão realizado por grupo de pessoas vivendo dentro de uma propriedade comum (RUSCHEL; PORTANOVA, 2018, p. 296). Outro termo que merece elucidação é *commoning*, que pode ser entendido como o *comum* em ação, como um fazer-comum. E, nessa compreensão, exsurge ainda a expressão *commoner*, traduzida como comuneiro, que deve ser entendida como uma pessoa que produz o *comum* (CRUZ, 2017; LINEBAUGH, 2013). *Anticommons*, a sua vez, é termo relacionado à Tragédia dos Anticomuns, desenvolvida por Michael Heller. Nessa teoria, que é analisada por seu autor sob o ponto de vista da propriedade privada e que trata da subutilização ou desperdício de um recurso, a noção de “anticomuns”, em contraposição à noção de comuns, é verificada quando há mais de um proprietário sobre um recurso limitado e a cada um é atribuído o direito de excluir os demais, sem que nenhum tenha a totalidade do direito sobre o recurso, mas com cada um possuindo parte dos respectivos direitos. Se não houver unanimidade de vontade, o recurso acabará por não ser utilizado ou subutilizado (RUSCHEL; PORTANOVA, 2018, p. 298). Por “bem comum da humanidade” compreende-se uma elevação em relação à categoria dos “bens comuns”, de sorte a prescrever algo em caráter mais geral, envolvendo os fundamentos da vida coletiva da humanidade no planeta: a relação com a natureza, a produção da vida, a organização coletiva (política) e a leitura, a avaliação e a expressão do real (cultura). A

expressão em questão inclui os conceitos de “bens comuns” e o de “bem comum” em suas aplicações concretas e abrange a produção e a reprodução da vida na escala de toda a humanidade (HOUTART, 2011). Por fim, tem-se a terminologia *global commons*, que identifica todos aqueles espaços de livre uso e acesso que não pertencem a nenhum Estado e sobre os quais nenhuma nação pode exercer direitos soberanos, como as águas internacionais, o espaço aéreo, o espaço exterior e o ciberespaço (MESTANZA, 2017).

Dito isso, passa-se ao tratamento histórico do *comum*.

A discussão a respeito da questão do compartilhamento de bens e recursos é bastante antiga, já estando presente em Aristóteles (PERALTA, 2010, p. 63; RAZETO, 2009). Na sociedade pré-romana, sobredita temática também encontrou tratamento, já que a maior parte da terra era de propriedade comum e usada conforme as necessidades de povos seminômades *pastoris* ou *semipastoris*, os quais resolviam seus conflitos patrimoniais não com base em postulados proprietários de vencedor e vencido, de certo e errado, mas com fundamento em soluções conciliatórias voltadas para a manutenção da convivência comunitária (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 84-85). A noção do *comum*, ademais, existiu igualmente na Roma antiga, em que um dos tipos de propriedade existentes era a *res communes*, a coisa pertencente a toda a comunidade (FIGUEIREDO, 2014, p. 28). A *res communes*, pois, constituía uma categoria externa aos bens pertencentes ao Estado, não sendo propriedade deste e estando fora de seu poder (BOLLIER, 2014, p. 100).

Da sociedade romana para cá, entretanto, gradativamente os bens e recursos comuns foram sendo transferidos para a propriedade pública ou privada, seja por meio de expedientes jurídico-governamentais formatados para tanto, seja por meio dos cercamentos privados baseados no poder e na força (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 85-92), que viabilizaram a assim chamada acumulação primitiva referida por Adam Smith e por Karl Marx (SILVEIRA, 2019, p. 18). Esse processo, contudo, não foi pacífico, gerando revoluções e lutas de resistência, como as ocorridas no século XIII na Inglaterra, quando uma sucessão de monarcas passaram a exigir terrenos florestais cada vez maiores para seu uso e ócio pessoal em detrimento dos comuneiros. Essa ação ameaçava o sustento mínimo dos comuneiros, que dependiam dos bosques para obter comida, lenha e materiais de construção, razão pela qual tal usurpação de bens e recursos comuns provocou enfrentamentos civis sangrentos e extensos. Foi nesse contexto que, em 1215, depois de anos de conflito armado, o Rei João Sem Terra aprovou a célebre Magna Carta, que limitava o poder absoluto do monarca e reconhecia

que outros membros da sociedade, incluídos os comuneiros, mereciam direitos vários, como o direito a um julgamento justo, direito a subsistência e outros direitos humanos. Na mesma trilha, anos depois, foi aprovada a Carta da Floresta, documento que reconhecia o direito tradicional dos comuneiros de utilizar as terras e bosques reais para fins de prover sua subsistência, livres do terror do Estado imposto na defesa das propriedades reais (BOLLIER, 2014, p. 100). Também as Rebeliões Comuneiras de Castela, na Espanha, durante o século XIV, são exemplo das lutas de resistência contra a apropriação dos bens e recursos comuns (CERVEIRA, 2013).

A “pilhagem” realizada pelo Estado ou pelo setor privado daquilo que até então era de domínio comum teve seu exemplo mais notório no processo de cercamento privado de terras anteriormente de uso comum ocorrido na Inglaterra, entre os séculos XV e XIX (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 91-93).

No Brasil, Lima e Lopes (2018) visualizam no vilarejo de Canudos, na Bahia do final do século XIX, uma experiência representativa do *comum* e de sua desconstituição pelo poder dominante (episódio da Guerra de Canudos). Na experiência da Comuna de Paris, na França dos anos 1870, elementos do *comum* também podem ser identificados, conforme explana a Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer (informação verbal).²

No contexto do neoliberalismo e da sociedade capitalista em ascensão,³ a transferência de bens e recursos de uso comum e de espaços e serviços públicos para a propriedade pública e privada, qualificada por Pastor (2013, p. 41) como o “grande saque”, permaneceu vívida, tendo seus horizontes ampliados em face das possibilidades geradas pela globalização. Nesse cenário, é no final do século XX que a abordagem do *comum*, como racionalidade representativa da resistência contra-hegemônica ao ideal neoliberal, passa a despontar e ganhar relevo. Nas palavras de Bernardes (2017, p. 24):

Especialmente a partir do final da década de 1960, quando o problema ambiental impulsionou o surgimento de uma ecologia política através da inserção nos discursos políticos nacionais e internacionais das questões ambientais e ecológicas, o tema do comum assume um papel relevante em diversas pesquisas, sobretudo do ponto de vista dos chamados bens comuns, a serem preservados e gerenciados. A ecologia política, assim, torna-se um

² Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 27/05/2020, por videoconferência, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Sentidos da Democracia e Movimentos Sociais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

³ O capitalismo teve início no século XVIII, no período da Revolução Industrial Inglesa. Teve em sua trajetória, uma fase chamada capitalismo industrial, logo após definiu-se como capitalismo liberal ou livre concorrencial. Após a 2ª Revolução Industrial, em meados do século XIX, o capitalismo passou à sua fase monopolista (NETTO; BRAZ, 2012).

campo de estudos em que o comum ganha visibilidade, desafiando as instituições modernas, moldadas principalmente sobre os paradigmas da cisão homem /natureza e da propriedade, pública ou privada, e trazendo ao campo do direito um desafio que parece, sobre muitos aspectos, intransponível.

O término dos anos 1980 trouxe consigo a intensificação do estudo do *comum* por diferentes campos do conhecimento humano (MEDEIROS, 2017, p. 1), o que, dentre outros fatores, pode-se afirmar que ocorreu em função da movimentação e fortalecimento de uma perspectiva anticapitalista, alavancada a partir de uma posição de crítica ao comunismo (TEIXEIRA, 2017).

Nos anos 1990, a genealogia do *comum* é decisivamente marcada pelo surgimento, na maior parte do mundo, de grupos militantes e correntes de pensamento que fortemente retomaram o fio da contestação da ordem dominante, ressaltando os efeitos corrosivos do neoliberalismo e a imprescindibilidade de uma nova ordem mundial, fundada em princípios que não fossem rendidos à concorrência, ao lucro e à exploração abusiva dos recursos naturais. A desgraça dos regimes comunistas, a destruição do socialismo pela apropriação estatal de todos os meios de produção e da administração pública e a insatisfação com a lógica neoliberal abrem, pois, caminho para a consolidação do tema do *comum*, registrado nos movimentos altermundialistas e ecologistas, que tomaram como referência o antigo termo *commons* (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 17, 62 e 101). Esse fenômeno de resistência, movimentos e lutas espalhou-se por diversas partes do globo, sendo também haurido pelo constitucionalismo latino-americano. De fato, segundo Wolkmer (2018, p. 82), embora o modelo constitucional latino-americano tenha se comprometido historicamente com o estabelecimento do sistema capitalista, emerge do cenário recente da América Latina, a partir da década de 1990, um novo ciclo civilizatório de lutas em prol do *comum*, inaugurando-se um novo constitucionalismo.

Os principais acontecimentos que gravaram o percurso do *comum* a partir da década de 1990 são resumidos com propriedade por Cava (2015):

A genealogia do comum pode ser traçada, em primeiro lugar, no ciclo de lutas (sentido muito amplo!), ou melhor, em dois, um ciclo longo e um curto, cuja memória viva se pode remontar. O ciclo longo dispara com a insurreição zapatista em 1994, hibridação entre guerrilha armada e midiática, política e estética, indígena e devir-índio, local e global, devir-sul e pós-colonialismo, formando um novo tecido criativo de resistência a pautar toda a geração. O zapatismo se desdobra numa sequência global de revoltas contra o neoliberalismo, leva à Seattle, Praga, Gênova, aos Dias de Ação Global, ao altermundismo e à primeira leva dos Fóruns Sociais Mundiais - FSM, no Brasil e na Índia. O ciclo curto irrompe com as revoluções árabes em dezembro de 2010. Nada a ver com revoltas pelo pão, que a tentam remeter a um caráter medieval, nem com revoluções liberais contra o autoritarismo

dinástico das ditaduras, que a colocam 200 anos no passado europeu. Tais apreensões colonialistas contornam o fato que, de Túnis à Praça Tahrir, da Líbia ao Bahrein, as revoluções árabes foram lutas de novo tipo, na alta intensidade das redes, hibridações e positivities: comum. Os ventos primaveris do Mediterrâneo levaram os esporos do norte da África ao sul da Europa, onde pipocaram as 600 acampadas do movimento do 15 de Maio, que depois saltou o Atlântico provocando o Occupy Wall Street e milhares de ocupas pelo planeta inteiro. Depois, veio o Parque Gezi na Turquia, o levante da multidão de junho de 2013 no Brasil, a luta da Maidan na Ucrânia, tantas escaramuças contra o capitalismo globalizado por todo lado, até chegar na sublevação dos guarda-chuvas em Hong Kong, 2015.

É possível, ainda, complementar esse horizonte histórico do *comum* com as palavras de Silveira e Savazoni (2018, p. 12) acerca da mobilização do conceito nos idos dos anos 2000:

No início dos anos 2000, o conceito de *commons* foi mobilizado por alguns teóricos estadunidenses para explicar as transformações no ecossistema cultural e comunicacional ocasionadas pela internet, com específica atenção para a teoria sobre o *software* livre formulada pelo criador da Free Software Foundation, Richard Stallman. Data dessa época, por exemplo, o surgimento de um movimento em defesa da cultura livre, que teve nas licenças de direitos autorais Creative Commons uma importante expressão. De tudo que foi produzido, destacam-se, com o passar do tempo, os trabalhos dos advogados e professores Lawrence Lessig, criador do Creative Commons, e Yochai Benkler, autor de *The wealth of networks*, publicado nos Estados Unidos em 2006.

Também as letras de Silva (2018, p. 48) são relevantes a título de complementação do percurso do *comum* na trilha dos anos 1990 até a primeira década do século XXI:

Invocados como palavra de ordem dos movimentos altermundialistas na virada dos anos 1990 para os anos 2000 e resgatados pelo ciclo de protestos que varreu o mundo no período subsequente à crise de 2008, os comuns tem se destacado na gramática dos movimentos de contestação à ordem vigente. Seja para denunciar os perigos da globalização, para se contrapor ao avanço neoliberal e denunciar o que seria uma nova onda de cercamentos análoga à que caracterizou o momento de acumulação primitiva do capital ou para reivindicar novas formas de democracia, o fato é que os comuns vêm se consolidando como alternativa prática e teórica à exploração capitalista.

Nesse trajeto, Dardot e Laval (2017, p. 18) expõem que a primeira teoria do *comum* teve origem nos trabalhos de Michael Hardt e Antonio Negri, cujo mérito histórico foi o de levar a reflexão do plano das experiências concretas do *commons* para uma concepção mais abstrata e politicamente ambiciosa do *comum*.

Cumprido, ainda, fazer menção a dois momentos que, no percurso histórico do *comum*, cunham de maneira negativa o termo, “duas ‘tragédias’ das quais é preciso se desvencilhar ou superar”: a primeira delas relacionada à própria concepção do *comum* como tragédia e, a segunda, resumida na repulsa ao conceito em virtude das tristes experiências dos Estados comunistas (CRUZ, 2017, p. 5-6).

Na hipótese aventada no final da década de 1960 pelo ecologista americano Garrett Hardin, em ensaio intitulado “A tragédia dos Comuns”, a ruína é um caminho inevitável para uma sociedade baseada na liberdade de acesso a bens comuns (HARDIN, 1968). Desenvolvendo as ideias inicialmente postas pelo matemático Willian Forster Lloyd a respeito do controle de natalidade (LLOYD, 1833),⁴ advogou Hardin que o acesso livre a recursos limitados por meio de práticas de gestão comum e sem formas de controle público ou privado só poderia redundar na exploração exacerbada de tais recursos e na sua possível extinção. Para elucidar seu pensamento, lançou mão de diversas situações que exemplificariam a constante má gestão dos *comuns*, incluindo a poluição, a destruição dos parques, os parquímetros para estacionamento, roubos de banco e um campo de pastagem (HARDIN, 1968). No exemplo do campo de pastagem, Hardin cita a história de um pasto aberto a todos, utilizado de modo comum por vários criadores de gado, aduzindo que, por determinado período, o compartilhamento poderia funcionar de modo satisfatório, diante do controle do número de homens e animais provocado por fatores como doenças, caça furtiva e guerras tribais. Porém, segundo o autor, quando referidos fatores são contornados e a estabilidade social é alcançada, cada criador, racionalmente decidindo, passa a acrescentar mais animais ao pasto, já que recebe o benefício total de cada animal adicional e arca apenas com uma fração dos malefícios do sobrepastoreio, o que termina por resultar na superexploração da atividade e na conseqüente ruína da pastagem (HARDIN, 1968). A tese de Garrett Hardin, que serviu de ponto de partida para vários trabalhos no campo da Economia, do Direito e dos estudos ambientais, não pode ser compreendida, todavia, divorciada do contexto em que é trazida à luz no ano de 1968 (CRUZ, 2017, p. 5-6), marco inicial de uma série de protestos pelo mundo contra capitalismo, como a manifestação de Maio de 1968 em Paris. Conforme assinalado por Mendes (2012, p. 15-16):

O fato de *The tragedy of commons* ter sido escrito em 1968 não pode ser encarado como simples coincidência. Com sua sensibilidade conservadora, Hardin se desloca da rusga típica da guerra fria entre o socialismo soviético e o capitalismo americano para declarar o comum (literalmente o “*commonism*”) como verdadeiro inimigo e solo fértil para uma verdadeira tragédia da humanidade. Se nas insurgências de 1968, segundo alguns autores, podemos perceber a *emergência do comum* em sua primeira tentativa de romper a clausura dualista “capitalismo/socialismo”, Hardin se antecipa e,

⁴ Garrett Hardin não foi pioneiro ao interpretar e relacionar a questão do *comum* com uma tragédia. Conquanto seu trabalho tenha tido grande impacto nas produções relativas ao *comum* durante a segunda metade do século XX, antes dele autores como Aristóteles, Hobbes, H. Scott Gordon, John H. Dales, além de Willian Foster Lloyd, já associavam ao fracasso a ideia de recursos de livre acesso (OSTROM, 1990).

no mesmo momento, declara a falibilidade de qualquer projeto baseado no comum. [...] Em sua fixação pela necessidade, a partir de sistemas de coerção e limitação mútuas, de afastar qualquer tipo de *comum*, Hardin se tornará uma figura festejada no momento em que, exatamente, o comum passa a se deslocar para o coração do antagonismo pulsante na fase atual do capitalismo. Poderíamos então dizer que, no exato instante em que os militantes de 1968 experimentavam uma primeira *praxis* do comum no interior do capitalismo (e da guerra fria), o biólogo americano inicia uma linha que será aplaudida por todos que reconhecerão no “commonism”, na produção do comum, uma ameaça metaforicamente traduzida como tragédia. Naquele ano, o conflito que agora parece estar se tornando central ensaiava suas primeiras manifestações. *Tragédia do comum e constituição do comum* se afirmavam, reciprocamente, no interior da dicotomia “socialismo/capitalismo”, apresentando a nova configuração de um futuro antagonismo.

Diversos trabalhos envidaram esforços no sentido de contestar as conclusões de Garrett Hardin, merecendo destaque a contribuição da economista americana Elinor Ostrom, que, por meio de pesquisas e do estudo empírico de experiências de uso compartilhado em várias partes do mundo, demonstrou a viabilidade do *comum* (CRUZ, 2017, p. 6). Em seu livro *Governing the Commons* (1990), obra que lhe rendeu o Prêmio Nobel de economia em 2009, Ostrom demonstra que a tragédia enunciada por Garrett Hardin só se concretiza em um ambiente de falta de cooperação e que, assim sendo, seria plenamente possível gerir os recursos comuns de maneira sustentável, inclusive com resultados melhores do que nas situações de não cooperação entre os envolvidos. Para Ricoveri (2012, p. 59), o raciocínio de Hardin, sem considerar a necessidade de critérios e regras de gestão e colaboração para garantir o uso sustentável, baseava-se na convicção equivocada de que só há bens comuns quando todos podem acessá-los livremente. Depois de Ostrom, principalmente, é possível dizer que, aos poucos, vai sendo aprofundado o estudo do *comum*, que evolui de sua noção tradicional, de mundo natural fora da sociedade, para uma noção ampliada, biopolítica, de instituição que permeia todas as esferas da vida (HARDT; NEGRI, 2009, p. 169-173).

A segunda tragédia do *comum* sintetiza-se no fracasso da tentativa de se estabelecer, em nome do bem comum, um regime econômico por meio do controle estatal, nos governos socialistas pós segunda guerra mundial, como o governo stalinista da União Soviética e o Maoísmo na China (CRUZ, 2017, p. 5-6). Nessa perspectiva, o conceito do *comum* acabou por ser negativamente atrelado às experiências dos Estados comunistas, que, subvertendo a lógica de promoção do bem comum agasalhada no plano do comunismo como filosofia política, criaram, na prática, no comunismo real, alguns dos piores regimes da história, de repressão metódica e instituição do terror como forma de governo (DARDOT; LAVAL, 2017; COURTOIS *et. al.*, 1999). Cumpre

dizer que o comunismo como forma de controle por parte do Estado é uma dentre as três grandes compreensões do comunismo que se sucederam ao longo da história: a primeira, vinculada ao valor supremo da “comunidade”, baseada no princípio da unidade em e pela igualdade; a segunda, em Marx, retomando o termo e nele introduzindo um conteúdo novo, o da “sociedade” como realidade específica, definida por sua capacidade de auto-organização, o dinamismo de suas forças, as qualidades de seus membros e a necessidade democrática; a terceira, inaugurada no século XX com os Estados comunistas, representada pelo período em que se impôs o poder do partido único sobre a administração pública e a sociedade, poder esse que, baseado no princípio do terror, já não tinha relação, salvo retórica, com as formas de doutrina que lhes tinham precedido (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 66). Para Cruz (2017, p. 7), essa última concepção do comunismo é, definitivamente, a abordagem da qual se deve afastar com mais veemência ao falar do *comum*. E, na mesma senda, registram Dardot e Laval (2017, p. 100) que “a pretensa ‘realização’ do comum na forma de propriedade do Estado só pode ser a destruição do comum pelo Estado.”

Em finalização ao tratamento histórico do *comum*, frise-se que este, nos dias atuais, encontra-se em evidência, em razão do trabalho de diversos autores e pesquisadores, em vários países, o que se infere pela literatura e manifestações cada vez mais abundantes a respeito do assunto, bem como, igualmente, em virtude da crescente conscientização acerca da crise socioeconômica e ambiental global e da possibilidade de um caminho sem volta para a humanidade. Para além disso, leve-se em conta que na era da globalização tornam-se cada vez mais centrais as questões envolvendo o *comum*, na medida em que um dos efeitos básicos do mundo globalizado é a criação de um mundo comum, um mundo que, para o bem ou para o mal, todos compartilhamos, em que não há um “fora” (HARDT; NEGRI, 2009, p. VII).

2.2 O *COMUM* NA CONTEMPORANEIDADE

É possível observar que, no mundo atual, sob a luz do século XXI, o *comum*, cada vez mais, adquire força nos planos teórico e prático. Com efeito, para além de seu tratamento por autores e pesquisadores, em múltiplos países, consoante mencionado alhures, sua emergência pode ser aferida a partir de diversos exemplos práticos espalhados pelo globo terrestre, quando o princípio do *comum* anima atividades das mais variadas de compartilhamento e autogestão. Não por acaso, pois, é a assertiva

de Hardt e Negri (2009, p. VII-VIII) dando conta de que, na era da globalização, são cada vez mais centrais as questões envolvendo o *comum*.

Em relação ao campo teórico, autores e pesquisadores contemporâneos como Pierre Dardot e Christian Laval, Michael Hardt e Antonio Negri, David Bollier, Peter Linebaugh, Raquel Gutiérrez Aguilar, Silke Helfrich, Vandana Shiva, Naomi Klein, Frijot Capra e Ugo Mattei, dentre outros, vêm influenciando fortemente os estudos sobre o tema, direta ou indiretamente, em diversos países. E é preciso destacar, ademais, a visibilidade conferida ao tema e o impulso a novas pesquisas a partir da premiação de Elinor Ostrom, em 2009, com o Prêmio Nobel de Ciências Econômicas, em virtude de seu trabalho desenvolvido sobre bens comuns. Daí a constatação de Silveira (2019, p. 14), no sentido de que os usos das categorias *comuns*, bens comuns e de outras, as quais, associadas ao radical latino *munus*, indicam corresponsabilidade e compartilhamento de recursos ou atribuições, têm retornado ao interesse em diversas disciplinas, tais como Filosofia, Política, Direito, Economia e Antropologia.

Trabalhos, encontros, publicações e iniciativas acadêmicas e de outros grupos a respeito do *comum* têm sido recorrentes nos últimos tempos, a exemplo da Conferência Bienal da Associação Internacional para os Estudos do *Comum* (*International Association for the Study of the Commons – IASC*, cuja última edição ocorreu no Peru, em Lima, no ano de 2019, e a próxima edição já se encontra marcada para ocorrer nos Estados Unidos, em Tempe, Arizona, no ano de 2021; da Revista Internacional dos Comuns (*International Journal of the Commons – IJC*), uma publicação interdisciplinar anual que se dedica a promover o entendimento das instituições quanto ao uso e gerenciamento de recursos que são ou poderiam ser desfrutados coletivamente; do Projeto Mapeando os Comuns, o qual, idealizado pelo arquiteto Pablo De Soto, propõe a exploração e representação do *comum* urbano estudando diversas cidades do mundo; dos Centros Sociais e Grupos de Pesquisa da Fundação dos Comuns (*Fundación de los Comunes – FdIC*), uma rede e entidade coletiva espanhola que abrange diferentes áreas culturais e trabalha em diversas frentes em prol do *comum*; do Manifesto pela Recuperação dos Bens Comuns, desenvolvido durante o Fórum Social Mundial em Belém do Pará, no ano de 2009; da página eletrônica francesa Portal dos Comuns (*Le Portail des Communs: une introduction à la notion de Communs*), uma iniciativa de comunidade aberta destinada principalmente a divulgar os bens comuns na França e na Europa; da Assembleia Europeia dos Comuns (*European Commons Assembly – ECA*), que teve sua primeira edição na Bélgica, em

Bruxelas, no ano de 2016; do Grupo Estratégico dos Comuns (*The Commons Strategies Group – CSG*), uma colaboração ativista e orientada a pesquisas e eventos para promover o crescimento de projetos sobre o *comum* em todo o mundo, contando com parcerias de diversas organizações, como a Fundação Heirich Böll de Berlim, na Alemanha; da Biblioteca Digital dos Comuns da Universidade de Indiana, nos Estados Unidos; dos projetos e publicações do Instituto Procomum, uma organização brasileira sem fins lucrativos que tem como missão agir para reconhecer, fortalecer e proteger os bens comuns, criar novos arranjos comunitários e evitar que ocorram processos de cercamento pela ação privada e/ou estatal; do Congresso Internacional sobre o *Comum* e os *Commons*, cuja primeira edição ocorreu na Universidade de Caxias do Sul – UCS, no Estado brasileiro do Rio Grande do Sul, no ano de 2019.

Impende referir, especialmente tendo em mira o enfoque da presente dissertação, de análise de uma experiência de agricultura urbana em Medellín, que, contemporaneamente, o *comum* tem sido bastante teorizado sob o prisma das cidades. Consoante expõe Tonucci Filho (2019, p. 416):

Mais recentemente, a ideia do comum urbano (ou dos comuns urbanos) tem sido invocada por movimentos, coletivos, pesquisadores, ativistas e até mesmo formuladores de políticas públicas, para afirmar que os recursos e os espaços urbanos poderiam ser mais amplamente compartilhados entre os habitantes da cidade. (FOSTER; IAIONE, 2016). Muitos autores identificaram o potencial de uma ampla gama de recursos comuns em diferentes escalas do espaço urbano, como a própria terra urbana (particularmente terras vazias e não construídas), uma variedade de espaços públicos e abertos e infraestruturas (como ruas), além de reivindicações ao uso e à ocupação de edifícios e estruturas públicas ou privadas abandonadas ou subutilizadas. (DELLENBAUGH *et al.*, 2015). Além disso, há autores e movimentos, geralmente sob a bandeira das lutas pelo *direito à cidade*, que defendem que a própria cidade seja considerada um bem comum. Mas, segundo Simone (2014), o comum urbano é algo mais que recursos compartilhados específicos ou infraestruturas, propriedade coletiva da terra ou espaços comunitários delimitados: também se refere amplamente às múltiplas relações socioespaciais e práticas de comunalidade e compartilhamento, que ocorrem e são sustentados através da vida urbana cotidiana.

Mostra-se relevante destacar, ainda, no aspecto do plano das teorizações, a noção do *comum* no contexto latino-americano manifestada por Gutiérrez Aguilar e Navarro Trujillo (2019, p. 300-302, 309-313 e 319). Para referidas autoras, que entendem o *comum* em um duplo sentido, como relação social e como categoria crítica, a centralidade da busca e da garantia da reprodução material e simbólica da vida coletiva, frequentes nas lutas pelo *comum* no contexto da América Latina, e as variadas práticas político-comunitárias que as regulam são os eixos chave dos diversos horizontes comunitário-populares que constroem e iluminam caminhos de emancipação

social em disputa com as lógicas do Estado moderno e da acumulação de capital. E, assim, a produção do *comum* seria um processo que brota das tramas sociais comunitárias e que organiza a interdependência e os vínculos humanos e não humanos, colocando no centro de tudo a defesa e a afirmação da vida. Sob tal ponto de vista, o *comum*, segundo as autoras em questão, integra, em suas mais variadas manifestações nos coletivos humanos, um horizonte de mudança sócio-comunitário-popular em franco desenvolvimento que acomoda uma saída para o cárcere patriarcal do capitalismo colonial.

No aspecto prático, a sua vez, a emergência do *comum* pode ser verificada a partir de diversas experiências espalhadas pelo mundo em que, com maior ou menor intensidade, é possível contemplar a ideia do *comum* ou, de maneira mais estruturada, constatar a união de pessoas na gestão e no compartilhamento dos mais variados bens e recursos materiais e imateriais, imbuídas de um propósito emancipador, de um desígnio da busca de uma nova racionalidade, de um possível caminho para a mudança.

Na Índia, as mulheres de Erakulapally, um pequeno povoado a duas horas de Hyderabad, possuem no cuidado e compartilhamento de sementes um veículo para a transformação notável de suas vidas, da agricultura local e de seu ecossistema. Nos últimos vinte e cinco anos, milhares de mulheres em pequenas aldeias na região de Andhra Pradesh, na Índia, deixaram de trabalhar como trabalhadoras mal remuneradas para se tornarem agricultoras autônomas, capazes de sustentar suas famílias. Essas mulheres, todas elas *dalit* (membros da casta social mais pobre e baixa da Índia), criaram um sistema admirável baseado em bens comuns de soberania alimentar e segurança alimentar. Elas controlam diretamente suas próprias sementes, plantam seus próprios alimentos e administram suas próprias terras, de modo a escapar dos altos preços e da volatilidade dos mercados de alimentos, enquanto cultivam alimentos orgânicos locais mais nutritivos. A agricultura, baseada na recuperação do “conhecimento das pessoas”, é totalmente alimentada pela chuva, não usa pesticidas ou fertilizantes nem sementes proprietárias ou modificadas. As sementes, que são compartilhadas e geridas pelas aldeias, não são um mero meio de produção, mas uma fonte de dignidade para as pessoas. Nas aldeias de compartilhamento de sementes, todo agricultor detém conhecimento completo de todas as sementes empregadas e ninguém tem permissão para comprá-las ou vendê-las. O modelo das mulheres de Erakulapally demonstra que o *comum* pode emergir em qualquer lugar, a partir do momento em que

uma comunidade decida gerir um recurso de maneira coletiva, prestando particular atenção na sustentabilidade e no acesso e uso equitativos (BOLLIER, 2014, p. 19-21).

Na Espanha, em Barcelona, onde nas eleições municipais de 2015 deu-se a vitória da coligação política “Barcelona em Comum”, diversas práticas do *comum* podem ser elencadas, em distintos campos como cultura, cuidado, economia e finanças solidárias, infraestrutura, espaços públicos, habitação, equipamentos e saúde. Dentre referidas atividades de comuns urbanos, estão uma cooperativa de estrutura horizontal e descentralizada para produção e distribuição de energia elétrica renovável e ecológica (*Som Energia Cooperativa d'Energia*); uma rede de telecomunicações de Internet de modelo livre, aberto e neutro (Guifi.net); uma cooperativa autogerida e ativista que se dedica à produção cultural e discursiva crítica (*La Ciutat Invisible*); uma associação de educação gratuita formada por um grupo de pais autogestionados de trinta famílias e um educador (Babália); uma cooperativa de serviços financeiros para fortalecimento do setor de economia social e solidária (Coop57); um espaço público urbano multifuncional de atividades que promovem e reivindicam diferentes lutas (*Germanetes/Recreant Cruïlles*); uma horta comunitária ligada ao bairro de Poblenou (*El Huerto Indignado Del Poblenou*); uma ocupação de moradia de um edifício privado em desuso (*Edificio PAH – Sabadell*); uma estrutura de prevenção, promoção e atenção primária de saúde para pessoas que buscam uma alternativa ao modelo hegemônico de saúde (*Espacio Àurea Social*) (OBSERVATORI METROPOLITÀ DE BARCELONA, 2020). A atuação do *comum* em Barcelona também pode ser reconhecida em outras várias experiências de autogestão distribuídas em pelo menos vinte e três bairros da cidade, as quais, a exemplo do fenômeno de Can Batlló, ocorrido no bairro La Bordeta, ganharam força após movimentos sociais como o 15M e determinaram transformações no espaço comunitário para atender às necessidades do bairro e de seus moradores, e não mais as necessidades do mercado (CARLESSI, 2019, p. 78-106).

Na Holanda, uma cooperativa de vizinhança (*Apeldoorn-Zuid*) na cidade de Apeldoorn exemplifica o *comum* em ação. Precitada cooperativa autogestionada, que concentra sua atuação na região sul da cidade, em que existe grande pobreza, dedica-se a promover saúde, bem-estar e responsabilidade partilhada pelo cuidado, contando para tanto com cinquenta funcionários e setecentos membros que pagam um valor simbólico de anuidade e colaboram com trabalho voluntário. Em sua sede, os assistidos pela cooperativa, em sua maioria idosos solteiros, viúvos ou casados sem filhos, fazem refeições em conjunto, participam de oficinas e reuniões, bem como desenvolvem

outras atividades dadas pelos e para os membros. Há, ainda, iniciativas para promover visibilidade da entidade e cooptar mais voluntários, como um sítio eletrônico constantemente atualizado, uma coluna mensal no jornal local e um programa de rádio. Na Holanda, desde o ano de 2015, as responsabilidades com saúde pública e bem-estar foram transferidas do governo para os municípios. A justificação para essa mudança foi fortalecer a participação, a resiliência e o controle dos cidadãos, almejando o governo que os serviços de saúde fossem menos utilizados e com mais eficácia, diminuindo, portanto, os custos. Todavia, a mudança veio de cima para baixo, sem a construção de uma estrutura de transição, sem levar em conta que a população estava acostumada a ter tais serviços. Diante disso, e da necessidade de promover a mudança para que cidadãos participassem e tomassem conta do bem-estar deles e de sua vizinhança, nasceu a cooperativa. Saliente-se que o pilar da cooperativa são os chamados assistentes de vizinhança, profissionais contratados que devem preencher os seguintes requisitos: estar desempregado, morar no bairro, gostar de pessoas e possuir experiência de vida. Esses profissionais, que passam por um treinamento contínuo, circulam pelas residências do bairro, conectam pessoas, auxiliam nas iniciativas organizadas pelos cidadãos e estimulam a participação de outros indivíduos (INSTITUTO PROCOMUM, 2017).

Na França, em Brest, norteados por um modelo de produção e governança *Peer* ou P2P, baseado na criação e preservação do *comum*, moradores, associações, jornais de bairro, artistas, jornalistas e muitos outros cidadãos foram convidados a escreverem juntos a história da cidade. Surgiu, assim, a plataforma *wiki-brest.net*, uma enciclopédia colaborativa viva, alimentada por artigos, canções, depoimentos, fotografias e por variadas outras fontes. Tal iniciativa permite que os cidadãos resgatem o passado, dividam o presente e planejem o futuro imaginado para a cidade (FIGUEIREDO, 2014, p. 32-37).

Na Itália, em Roma, uma sofisticada instituição de arte é administrada como um bem comum. Trata-se do Teatro Valle, o qual foi ocupado por artistas e trabalhadores da indústria do entretenimento em reação a um projeto de privatização. Desde que o teatro foi declarado um comum, no ano de 2011, esse espaço passou a oferecer centenas de horas de entretenimento cultural, político e artístico, com base nas necessidades do público e sem nenhuma participação ou intervenção do Estado. No espaço comum do Teatro Valle, em que o trabalho é exercido de maneira totalmente participativa, aberta ao público e com o empenho consensual de todos, os ocupantes organizam-se, dentro de um modelo alternativo de legalidade, como uma fundação para

os bens comuns (*Commons Foundation*), que, já nos seus dois primeiros anos, arrecadou duzentos e cinquenta mil euros. Em termos fundacionais, a *Commons Foundation* é um fundo fiduciário em benefício da cultura e das gerações vindouras, com cerca de seis mil membros, uma assembleia permanente (*La Comuna*) e um comitê gestor de trabalhos em sistema de rotatividade. A tomada de decisões exige consenso, concedendo-se a cada membro a liberdade e o tempo necessários para expressar seu ponto de vista. Ainda na Itália, em Nápoles, uma empresa possuidora do sistema de abastecimento de água foi transformada na instituição *Acqua Bene Comune* (a água como bem comum), fazendo com que o aparelhamento hídrico da cidade passasse a ter como proprietários e administradores os trabalhadores e as pessoas, em benefício de toda a comunidade e das gerações futuras. A experiência decorreu de uma longa batalha para proteger a água contra a privatização na Itália, que compreendeu um referendo nacional, no ano de 2011, em que vinte e sete milhões de pessoas votaram a favor de que a água fosse tida como um bem comum (CAPRA, MATTEI, 2018, p. 222-223 e 232-233). Conforme Dardot e Laval (2017, p. 554), a gestão da água em Nápoles é, sem dúvida, o exemplo mais impressionante de criação de comuns locais, ou, de modo mais exato, de serviços públicos locais governados como comuns, baseados em uma democracia ativa.

Nos Estados Unidos, nativos hispanicoamericanos do Novo México tem gerido aquedutos comunitários desde o século XVII. Essa instituição biocultural tem demonstrado como, mesmo em uma região de seca, o *comum* permite a coexistência do uso comunitário da água com as limitações ambientais. É a comunidade quem governa e protege os aquedutos, assumindo responsabilidades de manutenção e limpeza anual dos canais de água. Os aquedutos comunitários têm conseguido administrar a água coletada para satisfazer equitativamente as necessidades das pessoas e, ao mesmo tempo, conservar o solo e a água, recarregar aquíferos e preservar a vida selvagem e das plantas (BOLLIER, 2014, p. 25-26). Vale consignar, outrossim, que, ainda hoje, a exemplo da supracitada experiência do Novo México, em diversos nichos ecológicos na América Latina, assim como na Europa e em regiões da África e do Sul da Ásia, permanecem vivas antigas instituições do *comum* responsáveis pelo fornecimento de água, madeira, produtos agrícolas, educação e moradia às comunidades (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 202-203). Também nos Estados Unidos, no Hawaí, uma manifestação do *comum* pode ser contemplada no compartilhamento de ondas para a prática do surf. Com o objetivo de gerir o uso das ondas gigantes que ocorrem na ilha de Oahu, um grupo social

autônomo, denominado *Wolfpak*, foi criado, tendo seus membros estabelecido regras próprias a serem observadas para o uso seguro, ordenado e justo das ondas e para a manutenção da comunidade (BOLLIER, 2014, p. 25-26 e 128-129).

Na Bolívia, em Cochabamba, uma outra experiência de sistemas comunitários de água potável, igualmente, pode ser elencada como exemplo do *comum* na prática. Tais sistemas, formados por acordos locais entre vizinhos auto-organizados por bairros ou vilas para, em face da omissão estatal, resolver coletivamente o problema do acesso à água potável, são, nitidamente constituídos sob a lógica do *comum* (GUTIÉRREZ AGUILAR, 2017, p. 76-77). É necessário citar que Cochabamba, ademais, foi palco da chamada “guerra da água”, quando a população local insurgiu-se contra a privatização desse recurso: “a água é nossa”, disseram os camponeses, a população dos bairros e os membros das cooperativas locais. De conformidade com o formulado por Oscar Oliveira, um dos líderes da resistência em Cochabamba, o âmago das questões alçadas pela privatização da água em Cochabamba dizia respeito a quem decidiria o presente e o futuro da população, dos recursos e das condições de vida e trabalho. As pessoas queriam decidir essas questões por elas mesmas e para elas mesmas (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 102 e 114). As palavras de Shiva (2006, p. 35, 40, 51 e 150) são sobremaneira oportunas neste ponto:

Mais do que qualquer outro recurso, a água precisa permanecer como um bem comum e necessita do gerenciamento comunitário. [...] A água é uma riqueza pública porque é a base ecológica de toda vida e porque sua sustentabilidade e alocação equitativa dependem da cooperação entre os membros da comunidade. Apesar de ter sido gerida como uma provisão comum através da história humana e das diferentes culturas, e apesar de a maioria das comunidades gerir os recursos da água como propriedade comum ou ter acesso à água como um bem público compartilhado em comum, mesmo hoje em dia, a privatização dos recursos da água está ganhando força. [...] A água é um bem comum. A água não é uma invenção humana. Não pode ser aprisionada e não tem limites. É, por sua própria natureza, um bem comum. Não pode ser possuída como propriedade privada e vendida como uma mercadoria. [...] A escassez de água criada pelo homem e conflitos por água que acontecem simultaneamente em diferentes pontos do planeta podem ser minimizados com o reconhecimento da água como um recurso comum.

No México, é possível contemplar a atuação concreta do *comum* nas lutas de resistência pela terra que têm ocorrido nas comunidades agrárias. Segundo Lara (2019, p. 307-308), tais núcleos de resistência, estabelecendo processos baseados no *comum*, exibem práticas, lutas e instituições que apontam para um futuro anticapitalista. E, nesse sentido, a luta pela terra, em defesa do território, é uma insurgência em marcha, na qual povos indígenas e camponeses opõem-se fortemente à desapropriação e destruição de seus bens comuns e modos de vida próprios, afirmando identidades, epistemologias,

espiritualidades, como formas concretas de ser e existir, na construção da autonomia por meio de posições contra a imposição de uma ordem social e de um sistema jurídico baseados no modo de produção industrial-capitalista. Tomando como base os escritos de Raquel Gutiérrez Aguilar, observam Wolkmer e Wong (2019, p. 43), que, na América Latina, no início do século XXI, ocorreram múltiplas lutas da população com diferentes cosmovisões ao reivindicar o resgate de suas práticas comunitárias, lutas essas que, para muitos, efetivamente revelam o *comum*. E, segundo supracitados autores, aludidas lutas foram, em determinados casos, pontuais, mas, em outros, assumiram grandes proporções e extrapolaram barreiras geográficas, promovendo o levante de uma parcela ampla da população.

Na Colômbia, em San Juan de Pasto, capital do departamento de Nariño, uma comunidade formada por 35 famílias de camponeses, denominada Comunidade da Vereda do Socorro, cansada de projetos do governo e de universidades que não escutavam suas demandas e eram impostos de cima para baixo, passou a gerir autonomamente seus assuntos. A comunidade, que já contava com aquedutos construídos pelos próprios moradores, foi unida em torno de um projeto comum para captação de água por meio da neblina (*Projeto Atrapanieblas*). Na região, apenas trinta por cento dos habitantes das zonas urbanas e três por cento dos residentes nas zonas rurais possuem acesso à água potável. A experiência exibiu o potencial colaborativo das pessoas da comunidade e demonstrou que os aprendizados da construção do *Atrapanieblas* na Vereda do Socorro podem ser usados como exemplo para outros projetos de inovação dentro de comunidades (INSTITUTO PROCOMUM, 2018). Também na Colômbia, em Medellín, a experiência da Rede de Horteiros de Medellín manifesta o *comum* em ação. Tal experiência será detalhada no último capítulo da presente dissertação, por ser objeto nuclear da pesquisa.

Por seu turno, na esteira dos denominados “comuns do conhecimento”, o software GNU/Linux, a enciclopédia Wikipédia e as licenças *Creative Commons* são, da mesma sorte, uma demonstração do *comum* na prática. O GNU/Linux é um sistema operacional livre para computadores pessoais que foi criado por meio da colaboração recíproca entre programadores reunidos em comunidades pela Internet. A Wikipédia, uma enciclopédia livre que todos podem editar, teve início no ano de 2001 e caracteriza-se por ser um recurso colaborativo de cooperação digital que reúne milhões de artigos, centenas de milhões de visitantes e milhares de autores. As licenças *Creative Commons* constituem-se em um sistema de regras criado por especialistas em informática e

juristas, que permite disponibilizar a todos e compartilhar obras culturais, científicas, artísticas e intelectuais, com licenças especiais diferenciadas, fugindo da tradição “todos os direitos reservados” (BOLLIER, 2014, p. 22 e 115; CAPRA; MATTEI, 2018, p. 230; DARDOT; LAVAL, 2017, p. 178-179). Assevera Escaño (2017, p. 241-242) que é concebível, a partir de uma perspectiva epistemológica, entender o conhecimento como um bem comum, de maneira que seu acesso e desenvolvimento ocorrem quando existe sua comunicação, ou seja, quando a informação é compreendida e, assim, posta em comum. O conhecimento implica, então, uma pluralidade social inerente à sua produção que o faz ser compartilhado, distribuído e comunicado para seu desenvolvimento.

Para além de todos esses exemplos, anote-se que, segundo Hardt e Negri (2009, p. 153), “espectros do comum aparecem em toda a sociedade capitalista, ainda que em formas veladas e mistificadas. Não obstante sua aversão ideológica, o capital não pode dispensar o *comum*, e hoje de maneiras cada vez mais explícitas”. Nesse caminho, Roggero (2014, p. 15) aduz que o *comum* é ao mesmo tempo forma de produção e fonte de novas relações sociais, é o que o trabalho vivo produz e o capital explora, é ameaça e também fonte para o capitalismo. Carlone (2013, p. 529) registra, no entanto, que o capital não pode capturar o *comum* e explorá-lo sem se deixar infectar, de maneira que este pode incubar práticas alternativas a partir do interior daquele.

Note-se, em face do apurado até aqui, que distintos processos espalhados pelo globo terrestre têm evidenciado a emergência do *comum* na prática ou plantado a semente para o seu desenvolvimento mais concreto.

Atualmente há diversos processos políticos totalmente alinhados com a ideia de *comum*. Os protestos dos indignados espanhóis e que resultaram na organização de novas forças políticas no país ibérico, algumas delas hoje governando cidades como Barcelona e Saragoça; as novas constituições da Bolívia e do Equador, que defendem o conceito de Bem Viver; os vários movimentos sociais que lutam contra a privatização dos bens naturais, como a água, a terra e os rios; os movimentos feministas, entre os quais o movimento da marcha das mulheres negras; movimentos pela ciência cidadã, pela cultura livre, pelo conhecimento compartilhado, pelos recursos educacionais abertos, pela democracia real já, entre tantos outros (INSTITUTO PROCOMUM, 2020).

Nessa linha de ideias, discorrem Capra e Mattei (2018, p. 206-208) que a jornalista de negócios Marjorie Kelly passou dez anos examinando empresas comunitárias e outras novas concepções de propriedade ao redor do mundo, tendo constatado que estamos experimentando o início de uma revolução. De acordo com referidos autores, os modelos proprietários identificados por Kelly possuem em comum o fato de criarem e manterem uma conjuntura para o prosperar de comunidades

humanas e ecológicas, comunidades com capacidade para gerar bem-estar e riqueza genuína, viva, do tipo necessário para transformar o capital em bens e recursos comuns.

Os exemplos que ela estudou abrangem atividades comerciais de propriedade de trabalhadores que operam lavanderias “verdes”, instalam painéis solares e produzem alimento em estufas de plantas, assim como a maior cadeia de lojas de departamentos do Reino Unido, integralmente pertencente a seus empregados; usinas eólicas na Dinamarca, operadas por “cooperativas de vento” criadas por pequenos investidores; fundos solidários fundiários em que as famílias individuais são donas de suas próprias casas e uma associação sem fins lucrativos que representa a comunidade é dona do terreno em que as casas estão, impedindo, assim, a especulação com o patrimônio investido em bens imóveis; uma indústria de laticínios orgânicos em Wisconsin, de propriedade de 1.700 famílias de pecuaristas; atividades profissionais de pesca marítima com cotas de pesca, que interrompem ou revertem drásticas reduções das reservas de peixes; cooperativas e organizações não lucrativas na América Latina, nas quais se formou uma “economia solidária” para proteger as comunidades e os ecossistemas; servidões de conservação cobrindo dezenas de milhões de acres que permitem que a terra seja usada e cultivada ao mesmo tempo que se encontra protegida do desenvolvimento; e incontáveis bancos comunitários, cooperativas de crédito e outras variedades de bancos de propriedade dos clientes, florescendo em meio à crise financeira. O que todos esses modelos de propriedade têm em comum é o fato de criarem e manterem condições para o florescimento de comunidades humanas e ecológicas. Kelly refere-se a esse novo tipo de propriedade como “propriedade generativa”, contrastando-a com a “propriedade extrativista” do modelo de propriedade corporativa convencional, que tem como característica a máxima extração financeira (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 206-207).

Isso posto, apresenta-se relevante estabelecer uma aproximação entre o *comum*, o Direito e os Direitos Humanos, o que se passa a fazer para um fechamento mais adequado da abordagem pretendida neste primeiro capítulo da dissertação.

2.3 O *COMUM*, O DIREITO E OS DIREITOS HUMANOS

A relação entre o *comum* e o Direito não é difícil de ser visualizada, a partir de diversos ângulos de exame dessa comunicação, que revela inarredável interatividade entre os conceitos. E o diálogo e entrelace do *comum* com os Direitos Humanos igualmente parece procedente, notadamente se tomando em consideração os achados do trajeto de investigação deste estudo dissertativo. O presente momento, no entanto, é apenas introdutório a respeito desse último aspecto, na medida em que parte final da presente dissertação será destinada ao aprofundamento do assunto relativo à conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos.

De começo, cumpre sublinhar que, como já foi possível notar até o momento, volta-se o *comum* contra a racionalidade neoliberal, embasada, na dicção de Queiroz (2018, p. 189), em um modelo que prioriza o lucro e o consumo egoísta

imediate em detrimento das necessidades da população, do dever do Estado de prover ao máximo o atendimento de suas demandas, da esfera do coletivo e do bem igualitário. Volta-se também o *comum* contra o capitalismo proprietário promotor de desigualdades que violentam a dignidade humana e a sustentabilidade do planeta (DARTOT; LAVAL, 2017, p. 12-13), capitalismo que, conforme destaca Herrero (2011, p. 216 e 227), somente prioriza o crescimento econômico e esquece das pessoas. E, nessa medida, aqui reside uma vinculação entre o *comum*, o Direito e os Direitos Humanos, já que, nas palavras de Kerstenetzky (2002, p. 660) “a efetividade da igualdade de direitos civis e políticos é perturbada pela desigualdade econômica”. Se o *comum* lança-se a buscar redefinir a realidade atual, baseada na propriedade, no lucro e na desigualdade, se age, assim, para promover igualdade e se esta igualdade milita para efetivação de direitos, inegavelmente conecta-se com o Direito, ante a vocação deste para atuar na garantia dos direitos básicos do homem, e, nesse passo, também se conecta com os Direitos Humanos. Deveras, consoante Pérez Luño (1988, p. 45) destaca ao comentar a tese de Fernández Galiana, os Direitos Humanos devem ser garantidos pelo Direito Positivo. Mas é possível, ainda, ampliar a conclusão de Kerstenetzky, afirmando-se que não apenas a desigualdade econômica ofende direitos e que não somente direitos civis e políticos são atingidos por ela, como também a desigualdade presente na sociedade em seus outros variados aspectos é vilipendiadora de direitos que ultrapassam a esfera civil e política. A desigualdade, seja econômica, seja social, seja cultural, seja de que categoria for, é situação que causa abalo agressor dos direitos da pessoa humana (FELISMINO, 2009, p. 9157) e que, de outra ponta, faz nascer a resistência (CATANNI, 2009, p. 550), as lutas, a reivindicação do *comum* como elemento apto a promover igualdade e materializar direitos. O próprio acesso à justiça, como direito à prestação da tutela jurisdicional e à possibilidade de ter em seu favor reconhecida a atuação do Direito no caso concreto, é estremecido pela desigualdade, podendo ser conectado, então, às possibilidades de atuação do *comum*. Consoante assevera FELISMINO (2009, p. 9142), “nos países periféricos, atingidos pela significativa desigualdade social, o problema do acesso à justiça está relacionado à busca pela efetivação de direitos básicos”.

A contestação da lógica proprietária em si, como um ponto específico e nuclear da racionalidade do *comum*, igualmente faz elo com o Direito, porquanto, ao propor uma reflexão crítica ou uma ressignificação humanizada do direito de propriedade ou ao levar a efeito um combate mais direto contra esse, põe-se o *comum* na

linha de formatação de direitos relacionados ao uso compartilhado não exclusivo de bens e recursos, aptos a funcionar como instrumentos contra-hegemônicos à prática mercantilista e proprietária. A alternativa do *comum* não é entre propriedade comum e propriedade privada, mas entre o não apropriável e a propriedade. O *comum*, que somente pode ser instituído como inapropriável, emana de uma atividade de pôr em comum que produz Direito, um Direito que não se pode identificar nem com um Direito Legislado, no sentido de algo advindo de uma autoridade soberana ou da vontade de um legislador, nem com um Direito consuetudinário, no sentido de algo elaborado por juristas ocupados de selecionar o que nos costumes é compatível com o direito de propriedade. Cuida-se, então, de um Direito representativo de uma norma de inapropriabilidade, capaz de criar novos direitos de uso contra o direito de propriedade (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 244-245, 251, 341, 429 e 619).

O relacionamento entre o *comum* e o Direito pode ser haurido, ademais, a partir da percepção do uso de ferramentas jurídicas, como a elaboração de leis e a instituição de outras normas, assim como o manejo do discurso doutrinário e jurisprudencial, ora em favor da lógica proprietária e em detrimento das práticas de vida comunais, ora em favor do *comum*. Nesse sentido, Linebaugh (2013, p. 25) cita a transformação, em certas comunidades, de atividades antes legais e aceitas, a exemplo da caça e da pesca e do corte de árvores para a retirada de madeira, em atos contrários ao Direito. E Cortiano Junior e Kanayama (2016, p. 483) aludem, na Itália, à Comissão de Rodotà, que, formada em 2007 e mobilizadora de juristas como Alberto Lucarelli e Ugo Mattei, ao lado de Stefano Rodotà, proporcionou a inclusão no Código Civil italiano da categoria bem comum, ao lado dos bens públicos e privados. Nesse contexto, cumpre citar que, no Brasil, embora não haja previsão expressa dos bens comuns, vislumbram-se diversas manifestações do *comum* na seara jurídica, em noções como bens de uso comum do povo, interesse público, função social da propriedade, princípio da subsidiariedade administrativa, interesses difusos e coletivos, dentre outras passagens (GUIMARÃES, 2016, p. 128-129). A difusão da racionalidade subjacente aos bens comuns e, logo, do *comum* em si, ainda que indiretamente, em normas positivadas no Direito brasileiro, inclusive na Constituição de 1988, e o tratamento do tema na doutrina e na jurisprudência são comentados por Tepedino (2018, 12-14):

[...] verifica-se que a racionalidade subjacente aos bens comuns se encontra difusamente presente, tanto em normas dispersamente positivadas, quanto na jurisprudência, a denotar o potencial de desenvolvimento da doutrina dos bens comuns no Direito brasileiro. No campo estritamente normativo, mostram-se facilmente identificáveis subsídios para o aprofundamento da

noção de acesso como direito independente das titularidades proprietárias. De fato, a Constituição de 1988 inaugurou ordem jurídica que clama por instrumentos de efetivação dos direitos fundamentais. Nessa esteira, estabeleceu em numerosos dispositivos o ainda pouco explorado direito de acesso, expressamente previsto, por exemplo, no artigo 196, que prevê o “*acesso* universal e igualitário às ações e serviços” para “promoção, proteção e recuperação” da saúde; no artigo 206, I, o qual estabelece que o ensino será ministrado com base no princípio da “igualdade de condições para o *acesso* e permanência na escola”; no artigo 215, no qual se estatuiu que o Estado garantirá a todos “o pleno exercício dos direitos culturais e *acesso* às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”; no artigo 79 do Ato Constitucional das Disposições Transitórias, em que se institui o Fundo de Combate e Erradicação da Pobreza com o objetivo de “viabilizar a todos os brasileiros *acesso* a níveis dignos de subsistência”. Quanto à jurisprudência, ainda que não se refira propriamente à teoria dos bens comuns, utiliza-se da noção para promover a tutela de bens considerados essenciais à coletividade e, por isso, subtraídos da mediação proprietária. A propósito, vale mencionar a interpretação do Superior Tribunal de Justiça quanto à natureza jurídica da água no âmbito da teoria dos bens. Ao examinar a Lei nº 9.433/1997 – que institui a Política Nacional de Recursos Hídricos e estabelece que “a água é um bem de domínio público” e que “a gestão dos recursos hídricos deve sempre proporcionar o uso múltiplo das águas” – a Corte afirmou o caráter “comum” da água, que não se submete ao domínio do particular ou do Estado: “destinada a atender as necessidades primordiais do ser humano, a água, antes tratada como bem apropriável pelo particular, ou seja, bem privado, de titularidade do dono do imóvel onde tivesse sua nascente, passou a se tornar bem do domínio público – *o que não significa dizer que seu domínio é do Estado, mas sim que pertence a todos*” (original não grifado). A *ratio* dos bens comuns – como bens de acesso universal, sem titularidade proprietária – parece igualmente presente em outro interessante caso julgado pelo Superior Tribunal de Justiça, no qual se considerou que a desafetação de bem público de uso comum do povo (praça pública) poderia justificar o ajuizamento de ação civil pública em face do ente responsável, “visando obter compensação pelo espaço verde urbano suprimido, de igual ou maior área, no mesmo bairro em que se localizava a praça desafetada”. [...] Estes e diversos outros acórdãos de Tribunais brasileiros, associados aos instrumentos normativos que promovem a efetividade dos direitos fundamentais mediante o acesso aos bens, evidenciam a importância de se aprofundar a temática dos bens comuns à luz do ordenamento jurídico brasileiro. [...] O caminho mostra-se árduo, não tanto por óbices normativos, mas especialmente por dificuldade cultural da sociedade em compreender o mundo dos direitos fundamentais ao largo da lógica proprietária. Nada obstante, a despeito de insólito, o debate revela-se inadiável, constituindo-se o acesso em etapa indispensável à efetivação da igualdade substancial e da solidariedade constitucional.

Sobre os bens comuns, ademais, cumpre dizer que podem ser tidos como sustentadores de ponte entre o *comum*, o Direito e os Direitos Humanos, alimentando e permitindo visualizar, uma vez mais, a conexão existente entre precitados conceitos. De fato, embora o *comum* seja algo muito mais amplo e complexo que a noção de bens comuns (WOLKMER, 2018, p. 81), tais bens são uma categoria que, por sua natureza, possuem disposição facilitada à formação de comuns, ante a propriedade comum existente. É intuitivo que será mais fácil a instituição de comuns sobre bens comuns do que sobre bens privados. A regulação e gestão coletiva compartilhada do uso de um

bem comum, já assim reconhecido por sua afetação comunal e não submissão à lógica proprietária, evidentemente torna mais propício o “fazer comum” orientado pelo princípio do *comum*. Nesse contexto, Sánchez Rubio (2010b, p. 51) manifesta que, “tradicionalmente, existem aspectos da vida e determinados bens que, desde os mais remotos tempos, tem-se aceitado como propriedade coletiva, ou como patrimônio comum de todos os povos e comunidades”. E Silveira (2018, p. 19) enumera alguns bens comuns de relevância para o Direito, citando o meio ambiente, o conhecimento, a cidade, a cultura, a linguagem, a informação, o patrimônio histórico e turístico, o patrimônio genético e a biodiversidade, os softwares livres, a educação aberta e a Internet. Logo, nessa perspectiva, porque facilitadores da atuação do *comum*, já que tendentes ou menos resistentes à comunização, e por estarem os bens comuns vinculados à efetivação de direitos fundamentais humanos (GUIMARÃES, 2016, p. 23 e 131; CORTIANO JUNIOR; KANAYAMA, 2016, p. 487; BORGES; FILÓ, 2020, p. 236), bem exibem o contato do *comum* com o Direito e com os Direitos Humanos.

É interessante perceber, nessa compreensão de que o Direito pode colaborar para a efetivação do *comum* por meio do uso de ferramentas jurídicas, a possibilidade de um uso alternativo, de uma aplicação contra-hegemônica do Direito, na esteira do que a Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer sugere (informação verbal).⁵ O Direito, dessa maneira, nutriria relação com o *comum* a partir da utilização de instrumentos jurídicos e de instituições jurídicas hegemonicamente estabelecidos a fim de construir opções que acabem por militar para a criação de práticas de autogestão compartilhada de elementos materiais e imateriais e, alfin, para mudar o panorama da racionalidade neoliberal e capitalista atual. Quem sabe isso em uma ampliação da óptica do “direito contra o direito” na expressão de Silveira (2018, p. 69) e seguindo-se até desaguar no reconhecimento legal expresso do *comum*, conforme mencionam Capra e Mattei (2018, p. 225). Ou, ainda na mesma concepção de que o Direito pode contribuir para a concretização do *comum*, talvez se possa sustentar a necessidade de sua transformação para, então, transformar a realidade. Segundo conclui Carlessi (2019, p. 107), a propósito, “o modelo neoliberal moldou o ser humano ao individualismo, desconstituindo o modelo comunitário, mas principalmente, tornou o Estado seu aliado,

⁵ Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 03/04/2019, na cidade de Criciúma, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Bens Comuns e Estudos Descoloniais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

direcionando, também, o direito, normas e regras, para atender às necessidades do capital”. Daí a razão da aventada imperatividade de transformar o Direito que se fundamenta para servir ao capital, de maneira que uma nova juridicidade exsurja e configure uma nova realidade. Assim, na mirada para a prosperidade e para uma outra racionalidade, o foco seria buscar incidir sobre o Direito não somente para o utilizar a partir do que é (em aplicação contra-hegemônica, alternativa, de “Direito contra o Direito”), mas também para o transformar, em sintonia com a proposição da Professora Caroline Vieira Ruschel, que sustenta que devemos formatar o Direito como um instrumento de transformação da sociedade. Seria o Direito, então, um efetivo mecanismo de mudança da realidade e algo a partir da complexidade e de nossas observações e ações voltadas para outras possibilidades (informação verbal).⁶

Outro imaginável ponto de conexão entre o *comum*, o Direito e os Direitos Humanos está na democracia, na medida em que esta, por um lado, pode ser reconhecida com um elemento constitutivo dos comuns (SILVA, 2018, p. 15) e, por outro lado, é garantida pelo Estado de Direito (ROCHA, 2009, p. 380), compreendido, bebendo em Canotilho (1999, p. 11), como o Estado organizado de forma que sua atividade encontra-se determinada e limitada pelo Direito. Em outros termos, o Direito fundamenta e regula o Estado de Direito, o Estado de Direito garante a democracia, a democracia atua em prol do *comum*. Forma-se, pois, um ciclo comunicativo de interação entre Direito, Estado de Direito, democracia e *comum* que, ademais, reflete ao final na realização dos Direitos Humanos. E a dignidade da pessoa humana exhibe-se princípio fundante do Estado Democrático de Direito (MORAIS, 2010, p. 126). Não por outra razão menciona Cançado Trindade (1999b, p. 241-242) a indissociabilidade entre os Direitos Humanos e a democracia, arrematando que “não há direitos humanos sem democracia, assim como não há democracia sem os direitos humanos”. Em reforço, cabe registrar a visão de Silva (2004, p. 233):

[...] o regime democrático é uma garantia geral da realização dos direitos humanos fundamentais. Vale dizer, portanto, que é na democracia que a liberdade encontra campo de expansão. É nela que o homem dispõe da mais ampla possibilidade de coordenar os meios necessários à realização de sua felicidade pessoal. Quanto mais o processo de democratização avança, mais o homem se vai libertando dos obstáculos que o constroem, mais liberdade conquista.

⁶ Fala da Professora Caroline Vieira Ruschel, em palestra ministrada no dia 22/05/2019, na cidade de Criciúma, no espaço da aula da Disciplina de Direitos Humanos, Bens Comuns e Estudos Descoloniais (docente Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer), integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

Diante dos pontos de entrelace mencionados entre o *comum*, o Direito e os Direitos Humanos, é lícito pensar, pois, que o *comum* possa funcionar ou funcione com um instrumento de materialização dos Direitos Humanos, o que será melhor apurado na parte final desta dissertação. Por outro lado, partindo-se de uma compreensão crítica dos Direitos Humanos, tal como preconizada por Herrera Flores (2008, p. 12-13), no sentido de que mencionados direitos encerram “processos de luta pela dignidade”, bem como levando em conta a concepção do *comum* em um viés de significação de um regime de práticas, lutas e instituições em busca de um futuro diferente do atual (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18), também é possível a nutrir, desde logo, a inferência de que, de igual modo, o *comum* integra a categoria dos direitos do ser humano. Essas ideias, que serão com maior profundidade exploradas na última parte desta dissertação, vão ao encontro, pois, da assertiva de Cava (2013, p. 24) dando conta de que o *comum* “é produzido e é produtor”. Impende registrar, ademais, que a linguagem dos direitos e do Direito é frequente nas reivindicações e construções dos movimentos sociais, de maneira que este último pode ser pensado não apenas como norma, mas como campo de observação das relações sociais e produto dessas (BERNARDES, 2017, p. 281-282).

Em adição ao cenário delineado em face das considerações trazidas até este ponto, é essencial articular que, de acordo com Dardot e Laval (2017, p. 618):

O comum é, acima de tudo, uma questão de *instituição e governo*. [...] ao falarmos da instituição do comum, entendemos o comum em geral como *objeto* do ato de instituir, e não do comum como princípio: pois, embora o comum como princípio não tenha de ser instituído, mas simplesmente tem de ser reconhecido intelectualmente e na prática, todos os comuns têm de ser instituídos. Cada comum deve ser instituído por uma prática que abra certo espaço ao definir regras de seu funcionamento. Essa instituição deve continuar para além do ato pelo qual o comum é criado. Deve ser sustentada ao longo do tempo por uma prática que tenha a possibilidade de modificar as regras por ela própria estabelecidas. Chamamos essa prática de *práxis instituinte*. A práxis instituinte não é do âmbito da “gestão”, no sentido de administração sem poder de decisão. Na realidade, a ilusão gestonária está associada à concepção naturalista do comum: se o comum estivesse inscrito na natureza e nas propriedades das coisas, seu reconhecimento poderia ser objeto de um consenso que estaria além do conflito dos interesses sociais. Ao contrário da “gestão”, o “governo” cuida dos conflitos e tenta superá-los por meio de uma decisão relativa às regras. Portanto, a práxis instituinte é uma *prática de governo dos comuns* pelos coletivos que lhes dão vida.

Para Silva (2018, p. 69), os franceses Dardot e Laval reconhecem na “práxis instituinte do comum” uma atividade consciente de estabelecer ou produzir, contínua e ininterruptamente, regras de Direito, a partir de certas condições preexistentes, sem, contudo, encerrar-se nelas. Essa mesma atividade produziria, pois, sempre novas condições, implicando na criação de sujeitos coletivos por automodificação dos atores

do próprio curso da ação. Entendida dessa forma, a noção de práxis instituinte escaparia à alternativa entre poder instituinte e poder constituinte, consistindo em um agir comum que institui o *comum* e a partir do qual normas jurídicas são coproduzidas para sujeitar seus coprodutores durante a feitura da tarefa. Daí a sustentação de Cava (2013, p. 24) no sentido de que o *comum* é institucionalizado por um Direito que garante sua realização e eficácia. É o Direito do *Comum*, que Dardot e Laval (2017, p. 341) indicam tratar-se de um Direito baseado no princípio do *comum* e que, no entendimento de Lopes e Lima (2018, p. 898-899), é um novo Direito exprimido pelo *comum* e revelado como coprodução de normas jurídicas que regulam uma nova relação entre pessoas e coisas, uma outra sociabilidade que não brota da noção de autoridade estatal. Um Direito que estampa, de tal sorte, na dicção de Negri (2011), a “equidade na coprodução de norma jurídica não estatal”, diante da consciência de que a governança no mundo globalizado, assinalada pela tendência à superação do rigor dos sistemas jurídicos e das estruturas reguladoras, pelo fracionamento do sistema jurídico e pelo choque de distintos gêneros e espécies de normas, transporta à ideia final de que a desconstrução das formas clássicas do Direito e da soberania é inevitável. Nessa toada, ressaltando as tensões sociais surgidas da exclusão e da privação de meios para a satisfação de necessidades humanas no capitalismo, e baseado em sua noção de pluralismo jurídico que casa com os discursos acima, aduz Wolkmer (2015b, p. 127):

Em tal cenário, importa aclarar quais são os novos agentes que participam do processo histórico e que, a partir de suas aspirações, carências e exigências, vêm afirmando-se como fatores potenciais de produção jurídica. Trata-se de extrair a constituição da normatividade não mais e apenas das fontes ou canais habituais clássicos representados pelos processos legislativo e jurisdicional do Estado, mas captar o conteúdo e a forma do fenômeno jurídico mediante a informalidade de ações concretas de atores coletivos, consensualizados pela identidade e autonomia de interesse do todo comunitário, num *locus* político, independentemente dos rituais formais de institucionalização. Quer-se com isso evidenciar que, num espaço público descentralizado, marcado pela pluralidade de interesses e pela efetivação real das necessidades humanas, a juridicidade emerge das diversas formas de agir comunitário, mediante processos sociais autorreguláveis advindos de grupos voluntários, comunidades locais, associações profissionais, representações étnico-culturais, organizações populares, corpos intermediários etc.

Esse panorama todo é o que possivelmente anima a afirmação de Dardot e Laval (2017, p. 243) dando conta de que o *comum* é inegavelmente “uma questão de direito, ou seja, de determinação do que *deve* ser. O desafio é afirmar um direito novo, rejeitando as pretensões de um direito antigo”. Pode-se dizer, contudo, que esse Direito novo deve ser compreendido no sentido de uma reestruturação do Direito atual, de uma ressignificação a partir da lógica contemporânea do *comum*, já que, cabe lembrar, com

Bollier (2014, p. 95-96), que um Direito do *Comum* já podia ser visualizado na sociedade egípcia antiga e no Império Romano e, de modo mais amplo, mesmo vários milênios antes do aparecimento do Direito formal e escrito. Sendo assim, de acordo com referido autor, o Direito estatal tem ocasionalmente reconhecido ao longo da história princípios do *comum* dentro do aparato jurídico do Estado, a exemplo do que justamente aconteceu no Império Romano, que tinha seu Direito tratando de categorias jurídicas sobre a propriedade, incluída a propriedade comum, denominada *res communes*. Bollier destaca, inclusive, que os marcos mais fortes do Direito baseado no *comum*, como as categorias jurídicas romanas da propriedade, a Magna Carta e a Carta da Floresta, encontram-se profundamente enraizados na ordem jurídica ocidental atual. Sendo assim, oportuna seja aqui, talvez, a assertiva de Ost (2005, p. 66) de que “há sempre direito, antes do direito”. Apreende-se, portanto, que o Direito do *Comum* claramente relaciona a temática do *comum* ao mundo jurídico, o que tem motivado, inclusive, vozes que já tratem da possibilidade de uma ordem jurídica do *comum*. Com efeito, no sítio eletrônico do projeto de autoformação espanhol denominado “Nociones Comuns Zaragoza”, vinculado à “Fundación de Los Comunes”, há um curso disponível que trata exatamente desse assunto.⁷

O ponto de vista trabalhado por Capra e Mattei (2018, p. 188, 205, 211-213, 219 e 226-232) igualmente fornece a possibilidade de exibir a relação entre o *comum* e o Direito. Na trilha de buscar evitar a desordem e a destruição do homem pelo homem, traçando estratégias para situar na ordem do dia da política uma mudança sistêmica de paradigma, expõem referidos autores que é preciso desconectar o Direito do poder e da violência, recuperando a harmonia entre as leis humanas e as leis da natureza, bem como devolvendo o Direito às redes de comunidades, na compreensão deste como um bem comum. Em tal óptica, o Direito precisaria ser abordado de baixo para cima e alinhado com a ecologia, um Direito composto por instituições jurídicas que gerem incentivos para o comportamento ecologicamente sustentável das pessoas, sendo eficaz em seu uso disseminado e em sua coerência com as necessidades e as concepções da comunidade. A proposta é de um Direito Ecológico que seja uma ponte para o futuro, baseado na experimentação e na aprendizagem por meio dos erros do pretérito e do presente. Um Direito comandado pelas instituições ligadas ao *comum*, as quais,

⁷ O curso denominado “Orden Jurídico del Común: reconocimiento, derecho y autonomía” pode ser visualizado diretamente pelo seguinte link: <https://nocionescomunesaragoza.net/project/orden-juridico-del-comun/>. Acesso em 28 ago. 2020.

mantidas pela capacitação jurídica de seus membros, trabalhariam a partir da pluralidade que vem de baixo, a partir da cooperação e da parceria, a partir da busca comum por um sentido ou tarefa generativa, a partir do norte de responder a necessidades humanas reais. Um Direito que seja instrumento coletivo de transformação política e no qual os comuns sejam seu princípio organizador, da mesma maneira que a comunidade ecológica compõe o elemento fundamental da natureza. Nas palavras dos autores, que apregoam uma revolução ecojurídica:

Precisamos de uma nova narrativa que torne o comportamento ecológico atraente, e de um novo sistema jurídico criado por uma ampla disseminação da resistência e de redes de relacionamentos comunitários. Um sistema jurídico baseado em princípios que sejam o extremo oposto da irresponsável transformação extrativista dos *commons* em capital que temos testemunhado ao longo dos três últimos séculos. No centro dessa narrativa deve haver uma passagem da quantidade para a qualidade, e a sabedoria, ensinada pela natureza, segundo a qual o bem-estar não depende de consumir mais do que é necessário. [...] Como as mudanças estruturais não acontecem por concessão, a sobrevivência da civilização requer uma revolução que passe de um direito mecanicista “preexistente”, baseado no profissionalismo jurídico, no capital, na propriedade privada e na soberania de Estado, para uma ecologia do direito fundada sobre relações sociais e naturais, bem como na propriedade comunitária. Para que tal revolução aconteça, um diálogo entre o direito e a ecologia faz-se necessário (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 253 e 263-264).

Consoante se verifica, a noção de Capra e Mattei (2018) converge para a inteligência do liame entre o *comum* e o Direito, percebendo-se na teorização que os conceitos, especialmente na busca de um novo paradigma alternativo ao mundo atual, devem atuar em comunhão. O *comum*, como igualmente sendo algo manifestado de um Direito que emerge da base, que brota do comunitário, acaba por banhar as construções em torno de um novo modelo que possa reger a vida social, seja no pluralismo jurídico comunitário-participativo de Wolkmer (2015b), seja no Direito do *Comum* de Dardot e Laval (2017), seja no Direito Ecológico de Capra e Mattei (2018).

Urge citar que também é possível identificar o contato do *comum* com o Direito a partir do estudo da teoria da utopia. O *comum* não é uma utopia, pois já está acontecendo em diversas experiências pelo mundo, consoante visto nos tópicos anteriores ao presente. Mas, para efeito teórico, no entanto, talvez até possa ser o *comum* assim classificado, se adotada a concepção explicitada por Santamaría (2019, p. 161-164 e 180-181), que opta por entender a utopia em uma perspectiva positiva e real, como parâmetro para valorar sistemas de vida e também para projetar formas de vida diferentes e melhores; uma utopia, pois, de resistência que contrasta em oposição com sua versão negativa, baseada no sistema capitalista hegemônico. O autor explora as várias funções possíveis e distintas formas de manifestação atribuíveis à utopia, assim

como expõe que ela pode ser igualmente um método de investigação social e de interpretação, ao que afirma que “el derecho tiene mucha relación com la utopía”. Logo, a partir desse ponto de vista desenvolvido por Santamaría, e identificando o *comum* na concepção de utopia abraçada pelo autor, aqui de igual maneira é possível raciocinar uma relação entre o *comum* e o Direito. Em outras palavras, se o *comum* pode ser visto com uma utopia na adoção da teorização de Santamaria (2019) e se, de acordo com o exibido por aludido autor, o Direito tem muita relação com a utopia, converte-se isso na conclusão de que o *comum* tem muita relação com o Direito.

Dito isso, tendo sido realizada uma abordagem da relação entre o *comum* e o Direito, notadamente a partir do levantamento de alguns possíveis pontos de vislumbre desse contato direto ou indireto, teórico ou prático, e, da mesma forma, tendo sido introduzido o tratamento do contato ou conexão do *comum* com os dos Direitos Humanos, na intenção de, derradeira e oportunamente, atingir o objetivo geral do presente estudo, passa-se a uma revisão sobre aludidos direitos, desde uma visão crítica.

3 DIREITOS HUMANOS: DA GRAMÁTICA À PERSPECTIVA CRÍTICA

O presente capítulo revisa os Direitos Humanos no anseio de fornecer uma noção ampliada acerca da temática, para além da visão tradicional, de maneira a permitir um suficiente entendimento sobre os direitos em questão e sobre sua importância e complexidade. Em um primeiro tópico, aborda-se o itinerário histórico dos Direitos Humanos do remoto ao contemporâneo; em um segundo tópico, trata-se dos Direitos Humanos em sua concepção e construção na perspectiva da Teoria Tradicional; em um terceiro tópico, discorre-se sobre a concepção e construção dos Direitos Humanos na óptica da Teoria Crítica.

3.1 ITINERÁRIO HISTÓRICO DA GRAMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS: DA MODERNIDADE ATÉ A CONTEMPORANEIDADE

Bem apontam os anais da história que o ser humano, desde os primórdios da civilização, estampa sua característica da busca de subjugar o outro. De tal modo, a humanidade tem lutado entre si, em disputas travadas por territórios, por melhores condições de vida, por reconhecimento do trabalho realizado, por moradia, pela possibilidade de falar e ser escutado e por muitas outras questões cotidianas presentes por todo o globo, por todos os tempos, cada qual com sua particularidade (CERENCIO, 2012, p. 6-7). Nesse contexto, marcado por opressão, exploração, humilhação e também por indignação, resistência, lutas e conquistas, é que brotam e são rabiscados, desenhados e redesenhados os Direitos Humanos em sua trajetória.

O ponto exato do nascimento dos Direitos Humanos, todavia, é de difícil ou, talvez, de impossível constatação. Essa conclusão é atingível ao defrontar-se o pesquisador com a existência de variadas opiniões sobre a gênese de tais direitos, entre os mais renomados autores. De qualquer sorte, conforme se fundamentará mais adiante, certo é que os Direitos Humanos acabaram por se consolidar e com maior expressão difundir-se a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ainda que muito haja por se fazer.

Para alguns autores, os Direitos Humanos podem ser tidos como nascidos já antes da era cristã, quando esse conceito ainda sequer estava constituído, visualizados, dentre outras passagens, nos princípios ditados pelo Código de Hamurabi, em aproximadamente 1700 a.C., e no escrito conhecido como Cilindro de Ciro, em 539 a.C.

(GUIMARÃES, 2010, p. 96-98). Esse último documento, aliás, tem sido reconhecido como a primeira carta de Direitos Humanos do mundo e encontra-se hoje traduzido nas seis línguas oficiais da Organização das Nações Unidas (MOTTA; OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 171). Elucidando o Cilindro de Ciro e o cenário que culminou no denominado documento, discorre Cerencio (2012, p. 7):

Um dos primeiros registros que nos remete ao princípio da busca por direitos humanos ocorreu há mais de 2500 anos, quando esse conceito ainda nem estava formado. Naquela época, o rei da Pérsia, Ciro, era conhecido por ter uma generosidade incomum: ele poupava da morte os inimigos vencidos, mandando-lhes trabalhar em seu império; depois de conquistar um território, permitia que os moradores locais preservassem sua religião de origem e procurava manter na região conquistada um líder local, subordinado ao império. Essas posturas não eram comuns, já que o “certo” era matar todos os inimigos, destruir tudo que existia no local conquistado e impor ao povo dominado suas próprias leis e cultura. Entretanto, a grande atitude de Ciro que colaborou para o “nascimento dos direitos humanos” foi outra. Depois de conquistar a Babilônia, o rei da Pérsia declarou que todos os escravos estavam livres e que as pessoas teriam o direito de escolher a religião que queriam seguir independentemente de sua origem. As palavras de Ciro foram registradas em uma tábula de barro, denominada de **Cilindro de Ciro**, que é considerada por alguns estudiosos como “o documento precursor dos direitos humanos”.

Outros autores, situam a gênese dos Direitos Humanos na idade média. Com efeito, assevera Tosi (2005, p. 116) que, tomando como base a versão consolidada nos manuais tradicionais de história, os Direitos Humanos exibem a seguinte trajetória: iniciam desde a *Magna Charta Libertatum* da Inglaterra do século XIII, passando pela Revolução Gloriosa Inglesa do século XVII, até as Revoluções Americana e Francesa do século XVIII, para concluir finalmente com a Declaração Universal das Nações Unidas do século XX. Nessa esteira, salientando que, embora civilizações antigas apresentassem sistemas específicos de normas sociais que pudessem assegurar determinadas proteções específicas a seus componentes, aduz Borges (2018, p. 268-269) que esses sistemas eram próprios às suas instituições e práticas, não podendo ser incluídos na noção contemporânea dos Direitos Humanos, especialmente pela inexistência de uma pretensão universalista. E avança aludido autor afirmando que especialistas indicam que aquilo que hoje conhecemos como Direitos Humanos desenvolveu-se na idade média, a partir das revoltas sociais da renascença, das reformas da renascença e do desenvolvimento da noção de Direito Natural pelos autores liberais.

A *Magna Charta Libertatum* ou Magna Carta de 1215, referida mais acima, foi a declaração solene que o rei João da Inglaterra, também conhecido como rei João Sem-Terra, assinou por imposição, em 15 de junho de 1215, perante o alto clero e os barões do reino. O objetivo principal da declaração era limitar o poder do rei pela lei e proteger

os privilégios dos nobres (CERENCIO, 2012, p. 8). Em termos gerais, a Magna Carta de 1215 fixava que nenhum homem está acima da lei, nem mesmo o rei, por dádiva divina ou favores da Igreja. Seus artigos exigiam direitos estatamentais e limitação do poder real, desde um acordo com a nobreza, em primeiro lugar com os barões e, em seguida, com os demais súditos. O princípio básico que inspirou a versão final do documento consistiu na sujeição do poder do rei às liberdades individuais. A Magna Carta de 1215 oficializou o direito de ser livre e abriu caminho para a elaboração de outros documentos que se seguiram com propósitos semelhantes de limitação do poder do Estado, monárquico ou não, como a Petição de Direitos de 1628 (GUIMARÃES, 2010, p. 99-100). Ao comentar a Magna Carta de 1215, Comparato (2015, p. 58) ressalta que no embrião dos Direitos Humanos, portanto, surgiu antes de tudo o valor liberdade. Entretanto, não a liberdade geral em benefício de todos, mas liberdades específicas sobretudo para o clero e a nobreza, com algumas concessões ao povo.

A partir da Magna Carta de 1215 e ingressando na quadra da modernidade até a Declaração Universal de 1948, alguns outros documentos podem ser lembrados na trajetória histórica dos Direitos Humanos, bebendo em Cerencio (2012), Comparato (2015) e Guimarães (2010): a *Petition of Rights* de 1628, na Inglaterra; a *Habeas Corpus Act* de 1679, na Inglaterra; a *Bill of Rights* de 1689, na Inglaterra; a Declaração de Direitos de Virgínia de 1776, nos Estados Unidos da América; a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América de 1776; a Constituição dos Estados Unidos da América de 1787 e suas Dez Emendas de 1789; a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, na França; a Declaração de Direitos da Constituição Francesa de 1791; a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição Francesa de 1793; a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição Francesa de 1795; a Constituição Francesa de 1848; a Convenção de Genebra de 1864; a Constituição Mexicana de 1917; a Constituição Alemã de 1919; a Convenção de Genebra sobre a Escravatura de 1926; a Convenção de Genebra Relativa ao Tratamento de Prisioneiros de Guerra de 1929; a Carta da Organização das Nações Unidas de 1945.

Por serem os documentos elencados como mais relevantes nos manuais históricos tradicionais e por isso neles abordados, na trilha do consignado por Tosi (2005) e transcrito alhures, opta-se aqui por uma exposição mais detalhada acerca da *Magna Charta Libertatum* ou Magna Carta de 1215, da *Bill of Rights* da Revolução Gloriosa Inglesa do século XVII e das declarações mais destacadas das Revoluções

Americana e Francesa do século XVIII, ressaltando-se que a primeira declaração supramencionada, contudo, já restou elucidada mais acima.

O *Bill Of Rights* de 1689, na Inglaterra, foi um documento elaborado pelo parlamento inglês com o propósito de assegurar e ampliar o poder dos lordes, incluindo, por conseguinte, os súditos e o país, de uma forma geral, na proteção contra abusos da coroa e na garantia de determinados direitos, como o direito de apresentar petições ao rei, sendo ilegais todas as prisões e perseguições contra o exercício desse direito. A declaração, promulgada em 16 de dezembro de 1689, tornou-se representativa da denominada Revolução Gloriosa e é uma demonstração do descontentamento com as proporções assumidas pelo poder do rei. Em 1688, o trono da Inglaterra era ocupado por Jayme II, destituído pela invasão de Guilherme III de Orange. O *Bill of Rights*, então, restou imposto ao novo rei como condição para ser empossado (GUIMARÃES, 2010, p. 101-102). Tecendo considerações a respeito da importância histórica do documento em questão, Comparato (2015, p. 105-106) registra:

Promulgado exatamente um século antes da Revolução Francesa, o *Bill of Rights* pôs fim, pela primeira vez, desde o seu surgimento na Europa renascentista, ao regime de monarquia absoluta, no qual todo poder emana do rei e em seu nome é exercido. A partir de 1689, na Inglaterra, os poderes de legislar e criar tributos já não são prerrogativas do monarca, mas entram na esfera de competência reservada do parlamento. [...] O documento proposto à aceitação do Príncipe de Orange, como condição de seu acesso ao trono da Inglaterra, representou a institucionalização da permanente separação de poderes no Estado, à qual se referiu elogiosamente Montesquieu meio século depois. Embora não sendo uma declaração de direitos humanos, nos moldes das que viriam a ser aprovadas cem anos depois nos Estados Unidos e na França, o *Bill of Rights* criava, com a divisão de poderes, aquilo que a doutrina constitucionalista alemã do século XX viria denominar, sugestivamente, uma *garantia institucional*, isto é, uma forma de organização do Estado cuja função, em última análise, é proteger os direitos fundamentais da pessoa humana. [...] O *Bill of Rights*, enquanto lei fundamental, permanece ainda hoje como um dos mais importantes textos constitucionais do Reino Unido. [...] A transformação social provocada pelo Bill of Rights não pode deixar de ser encarecida. Não é exagero sustentar que, ao limitar os poderes governamentais e garantir as liberdades individuais, essa lei fundamental suprimiu a maior parte das peias jurídicas que embaraçavam a atividade profissional dos burgueses. [...] Nesse sentido, contrariando o esquema marxista de interpretação histórica, pode-se dizer que, pelo menos na Grã-Bretanha, a revolução política criou condições para a revolução industrial do século seguinte, e não o contrário; ou seja, as relações sociais precederam e tornaram possível a transformação das forças produtivas.

Dentre outros direitos, o *Bill of Rights* de 1689 assegurava a igualdade perante a lei, o exercício pleno do mandato popular, a participação do cidadão no governo, as penas e multas moderadas e a participação dos cidadãos na elaboração das leis. Sua repercussão foi experimentada por vários países europeus, atingindo inclusive a América do Norte, onde, combinada com ideais iluministas, influenciou fortemente os

colonos ingleses que ali se encontravam (CERENCIO, 2012, p. 15). Deu-se o impulso, pois, para as declarações originadas na Revolução Americana.

Das declarações elaboradas no bojo da Revolução Americana, igualmente chamada de Guerra da Independência dos Estados Unidos, conflito que durou de 1775 até 1783, as mais proeminentes consistiram fundamentalmente na Declaração de Direitos de Virgínia de 1776 e na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América de 1776. Comparato (2015, p. 123) sublinha que, ao lado da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, promulgada pela Assembleia Nacional francesa em 1789, as declarações de direitos norte-americanas consubstanciaram as cartas basilares de emancipação do indivíduo diante dos grupos sociais aos quais ele continuamente se submeteu: a família, o estamento e as instituições religiosas. E arremata o autor citando que a afirmação da autonomia individual, que despontava progressivamente na consciência europeia desde o final da idade média, adquire na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, no final do século XVIII, contornos jurídicos definitivos.

A Declaração de Direitos de Virgínia de 1776 foi um documento que assumiu particular significado em relação às declarações que o precederam, por ir além da preocupação de restringir o poder do rei e de proteger os indivíduos contra arbitrariedades, afirmando que determinados direitos são essenciais, invioláveis por nenhum tipo de pacto e naturais a todos os homens (GUIMARÃES, 2010, p. 102-103). Datada de 12 de junho de 1776, a declaração, que teve a autoria original de seu texto em George Mason (COMPARATO, 2015, p. 127) e configurou capital precedente para a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (SCHNEIDER, 1979, p. 10), exibia os postulados universalista e separatista que se enraizavam nas colônias britânicas da América do Norte daquele tempo. Realmente, de acordo com o que explana Hunt (2009, p. 118-121):

Os ingleses tinham produzido dois pensadores universalistas capitais no século XVII: Thomas Hobbes e John Locke. As suas obras eram bem conhecidas nas colônias britânicas da América do Norte, e Locke em particular ajudou a formar o pensamento político americano, talvez ainda mais do que influenciou as visões inglesas. [...] O fio universalista dos direitos engrossou na década de 1760 e especialmente na de 1770, quando se alargou a brecha entre as colônias norte-americanas e a Grã-Bretanha. Se os colonos queriam estabelecer um novo país separado, não podiam contar meramente com os direitos dos ingleses nascidos livres. Caso contrário, estavam querendo uma reforma, e não a independência. Os direitos universais proporcionavam um fundamento lógico melhor, e assim os discursos das eleições americanas nas décadas de 1760 e 1770 começaram a citar diretamente Burlamaqui em defesa dos "direitos da humanidade". Grotius, Pufendorf e especialmente Locke apareciam entre os autores mais frequentemente citados nos escritos políticos, e Burlamaqui podia ser

encontrado em números cada vez maiores de bibliotecas públicas e particulares. [...] Mesmo antes de o Congresso declarar a independência, os colonos convocaram convenções estaduais para substituir o governo britânico, enviaram instruções com os seus delegados para exigir independência e começaram a rascunhar Constituições estaduais que frequentemente incluíam declarações de direitos. A Declaração de Direitos da Virgínia, de 12 de junho de 1776, proclamava que "todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e têm certos direitos inerentes", que eram definidos como "a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir propriedades e de buscar e obter felicidade e segurança". Ainda mais importante, a Declaração da Virgínia passava a oferecer uma lista de direitos específicos, como a liberdade de imprensa e a liberdade de opinião religiosa: ela ajudou a estabelecer o modelo não só para a Declaração da Independência, mas também para a definitiva *Bill of Rights* da Constituição dos Estados Unidos. Na primavera de 1776, declarar a independência – e declarar os direitos universais em vez de britânicos – tinha adquirido *momentum* nos círculos políticos.

Conforme é possível notar, influenciados pelo fio universalista baseado em pensadores clássicos da época e aspirando viver em um país não submisso à Inglaterra, os colonos ingleses da América do Norte, no percurso para a independência, registraram na Declaração de Direitos de Virgínia seus ideais de direitos como a vida, a liberdade e independência do ser humano, a propriedade, a felicidade e a segurança, dando-os como inatos e definitivos. Essa carta de direitos, nos termos do já consignado, resultou em molde crucial para a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América no mesmo ano de 1776. Outros pontos de relevo que emergem da declaração e merecem ser citados são a conexão das regras de Direito à moralidade pessoal, o princípio democrático de que todo poder emana do povo, o princípio da igualdade perante a lei, a igualdade de condição política de todo cidadão, a defesa da soberania parlamentar, a defesa da instituição do júri popular, as liberdades de imprensa e de religião, a substituição da força militar por uma milícia popular e a soberania do governo de Virgínia (COMPARATO, 2015, p. 127-130).

A Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, datada de 4 de julho de 1776 e considerada como o ato inaugural da democracia moderna, foi o documento por meio do qual as denominadas Treze Colônias inglesas, localizadas na América do Norte, declaram, invocando os inalienáveis direitos do homem, a independência da Inglaterra (BRAGATO, 2009, p. 79). O negligenciamento pela Inglaterra dos interesses dos colonos ingleses em terras americanas e a crescente política inglesa de domínio político e econômico sobre as colônias após a Guerra dos Sete Anos, de 1756 a 1763, impulsionaram a busca pela independência (CERENCIO, 2012, p. 16-18). Foram fatores que deram condições à formação do novo Estado garantidor das liberdades, do mesmo modo, o espírito burguês, a igualdade fundamental da condição

jurídica do indivíduo tracejada desde o pacto do *Mayflower*, o apego ao consentimento popular, a característica de constituírem os colonizadores grupos dissidentes na Inglaterra e a conexão com a teoria da separação dos poderes, com a soberania do povo e com o reconhecimento de direitos que não podem ser afastados (BRAGATO, 2009, p. 79). Fazendo comentários à importância histórica da Declaração de Independência dos Estados Unidos, Comparato (2015, p. 117-120) assinala:

A característica mais notável da Declaração de Independência dos Estados Unidos reside no fato de ser ela o primeiro documento a afirmar os princípios democráticos, na história política moderna. A própria ideia de se publicar uma declaração das razões do ato de independência, por um “respeito devido às opiniões da humanidade”, constitui uma novidade absoluta. Doravante, juízes supremos dos atos políticos deixavam de ser os monarcas, ou os chefes religiosos, e passavam a ser todos os homens, indiscriminadamente. Na verdade, a ideia de uma declaração à humanidade está intimamente ligada ao princípio da nova legitimidade política: a soberania popular. [...] Na concepção dos chamados Pais Fundadores dos Estados Unidos, a soberania popular acha-se, assim, intimamente unida ao reconhecimento de “direitos inalienáveis” de todos os homens, “entre os quais a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Nesta e em outras partes da Declaração de Independência, transparece a lição dos clássicos, que Jefferson conhecia perfeitamente. [...] é o primeiro documento político que reconhece, a par da legitimidade da soberania popular, a existência de direitos inerentes a todo ser humano, independentemente das diferenças de sexo, raça, religião, cultura ou posição social. Nas nações da Europa Ocidental, com efeito, a proclamação da legitimidade democrática, com respeito aos direitos humanos, somente veio a ocorrer com a Revolução Francesa, em 1789. [...] A Confederação dos Estados Unidos da América do Norte nasce sob a invocação da liberdade, sobretudo da liberdade de opinião e religião, e da igualdade de todos perante a lei. No tocante, porém, ao terceiro elemento da tríade democrática da Revolução Francesa – a fraternidade ou solidariedade – os norte-americanos não chegara a admiti-lo nem mesmo retoricamente. A isto se opôs, desde as origens, o profundo individualismo, vigorante em todas as camadas sociais [...].

A Declaração de Independência dos Estados Unidos da América de 1776, segundo Cerencio (2012, p. 18-20), afigurou-se revolucionária ao propor um modo de governo baseado na razão e em favor de toda a comunidade, sendo inspiração de muitos movimentos independentistas na América Latina e tendo influenciado, em curto período, o episódio que assentaria de vez a importância dos Direitos Humanos: a Revolução Francesa.

A Revolução Francesa, ocorrida de 1789 a 1799, foi palco de diversas declarações de direitos consolidadoras da afirmação histórica dos Direitos Humanos, consoante aborda Comparato (2015, p. 140-178). No entanto, sua mais relevante herança é considerada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, que inverteu radicalmente a ordem constituída, ao provocar a derrocada do *Ancien Régime*, e foi matriz fundamental dos desenhos constitucionais futuros de muitos povos. Referida

declaração, aprovada em 26 de agosto de 1789, produziu contornos bem definidos às liberdades individuais, com o estabelecimento dos princípios da legalidade e tipicidade penais e tributários e o reconhecimento da propriedade como direito inviolável, e seus postulados liberais, de clara índole burguesa, provocaram a ampliação do capitalismo, que até os dias atuais resiste aos direitos sociais, e do individualismo que orientam a sociedade presente (BRAGATO, 2009, p. 80).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 procurou condensar, em um único documento, as proteções legais dos direitos individuais com a fundamentação e legitimação de um novo governo, além de declarar os direitos individuais e civis do ser humano e os direitos de participação política do cidadão (HUNT, 2009, p. 132). Ela garantiu a liberdade e a igualdade desde o nascimento; os direitos de propriedade, segurança e resistência à opressão; a liberdade de pensamento, expressão e culto; a proteção contra acusações, prisões e punições arbitrárias; a soberania nacional ao povo; a fixação de limites à liberdade individual em relação à liberdade do próximo; a justa cobrança de impostos, proporcionalmente à capacidade de pagamento da pessoa (CERENCIO, 2012, p. 24). Refletindo propostas iluministas, reforçando a separação dos três poderes e proclamando ideais liberais de liberdade que puxaram o gatilho para o início da Revolução Francesa, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi fortemente influenciada pela Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776 (GUIMARÃES, 2010, p. 104) e pelo jusnaturalismo moderno como doutrina filosófico-jurídica edificante dos Direitos Humanos (TOSI, 2005, p. 116-119). Ao levar a efeito sua arguta apreciação acerca da declaração em questão, Comparato (2015, p. 163-164) observa:

Ela representa, por assim dizer, o atestado de óbito do *Ancien Régime*, constituído pela monarquia absoluta e pelos privilégios feudais, e, nesse sentido, volta-se claramente para o passado. Mas o caráter abstrato e geral das fórmulas empregadas, algumas delas lapidares, tornou a Declaração de 1789, daí em diante, uma espécie de carga geográfica fundamental para a navegação política nos mares do futuro, uma referência indispensável a todo projeto de constitucionalização dos povos. [...] Muito se discutiu a razão da dupla menção, ao homem e ao cidadão, no título da Declaração. A explicação mais razoável pare ser a de que os homens de 1789, como ficou dito acima, não se dirigiam apenas ao povo francês, mas a todos os povos, e concebiam portanto o documento em sua dupla dimensão, nacional e universal. As “disposições fundamentais” da Constituição de 1791, aliás, fazem a nítida distinção entre os “direitos do homem”, independentemente de sua nacionalidade, e os “direitos do cidadão”, próprios unicamente dos franceses. Todavia, como bem assinalou Hannah Arendt, com a consolidação das nações-Estados, no curso do século XIX, os direitos do homem acabaram sendo absorvidos pelos direitos do cidadão.

Dando seguimento, é preciso registrar que, além dos autores que visualizam o nascimento dos Direitos Humanos na antiguidade, ainda antes da era cristã, e dos que os entendem surgidos na Idade Média, a partir da Magna Carta de 1215, há aqueles para quem supramencionados direitos são um resultado da modernidade. Nesse sentido, afirma Douzinas (2011, p. 4) que “o conceito de humanidade é uma invenção da modernidade” e ressalta Tosi (2005, p. 106) que “os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: na Europa a partir do século XVI/XVII”. Em harmonia de ideias, Nunes e Knack (2018, p. 136) igualmente aderem à posição de que os Direitos Humanos iniciaram na modernidade e conectam essa gênese à Declaração de Independência dos Estados Unidos da América de 1776 e à Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789:

O marco histórico para os direitos humanos é o início da modernidade, bem como a promulgação de documentos legais que conseguiram distinguir o Homem, do Estado e soberano. [...] Assim, a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e a Declaração de Independência Norte Americana (1776) são os dois documentos fundamentais que marcam a passagem dos direitos naturais para sua transformação em direito humanos, uma vez que a Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão, de 1789, proclamou, em seu primeiro artigo, que os homens nascem e permanecem livres e iguais no direito. Ademais, a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) foi fundamental como essência e a forma adotadas na redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Os Direitos Humanos são um produto da época moderna também para Villey (2007, p. 2-4). O autor, na sequência dessa assertiva, discorre que, em aludida quadra da história, ao lado da produção dos Códigos dos grandes Estados modernos e da propagação de textos cada vez mais técnicos, nasce a literatura jurídica das Declarações de Direitos Humanos, que se consolida, após a segunda guerra mundial, no texto da Declaração Universal das Nações Unidas de 1948, seguida de outros vários tratados e documentos relacionados.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, nos termos do afirmado alhures, representa um momento de consolidação dos Direitos Humanos (DEL'OLMO, 2011, p. 52) e da maior difusão desses. Ela foi impulsionada principalmente pela certeza da necessidade da paz entre os povos do mundo e pela busca de evitar a repetição dos episódios de desumanidade e crueldade verificados nas duas grandes guerras, dando autoridade à constatação de Comparato (2015, p. 50) no sentido de que a compreensão da dignidade da pessoa humana e o reconhecimento de seus direitos no curso da história tem sido, em significativa parcela, resultado da dor

física e do sofrimento moral. As palavras de Tosi (2005, p. 18-19) auxiliam para a compreensão desse horizonte de procura da paz que envolveu a Carta de 1948:

Quando, - após a experiência terrível dos horrores das duas guerras mundiais, dos regimes liberticidas e totalitários, das tentativas “científicas” e em escala industrial de extermínios dos judeus e dos “povos inferiores”, época que culminará com o lançamento da bomba atômica sobre Hiroshima e Nagasaki - os líderes políticos das grandes potências vencedoras criaram, em 26 de junho de 1945, em São Francisco, a ONU (Organização das Nações Unidas) e confiaram-lhe a tarefa de evitar uma terceira guerra mundial e de promover a paz entre as nações, consideraram que a promoção dos “direitos naturais” do homem fosse a condição *sine qua non* para uma paz duradoura. Por isto, um dos primeiros atos da Assembleia Geral das Nações Unidas foi a proclamação, em 10 de dezembro de 1948, de uma **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, cujo primeiro artigo reza da seguinte forma: “Todas as pessoas nascem **livres e iguais** em dignidade e em direitos. São dotadas de razão e de consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de **fraternidade**”. [...] foi protagonizada pelos políticos e diplomatas, na tentativa de encontrar um “amparo” contra a volta da barbárie.

A partir de sua promulgação em 10 de dezembro de 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos passa a ser referência autorizada para o trato de distintas situações que tenham o desígnio de garantir a integridade humana, condição mandatória para o prosseguimento da vida em sociedade. Composta por um preâmbulo e por 30 artigos de simples assimilação, restou elaborada tendo em mira a necessidade de proclamar ao globo uma série de direitos compreendidos como basilares para a sobrevivência e o convívio de todos os seres humanos, independentemente de idade, sexo, nacionalidade, etnia, cor da pele, opção religiosa ou política (GUIMARÃES, 2010, p. 107). Na Declaração de 1948 a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, universal e positiva, envolvendo todos os homens e não apenas o cidadão, como ocorrente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 (PEQUENO, 2005, p. 169). A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 não reafirma apenas as noções de direitos individuais do Século XVIII, a exemplo da igualdade perante a lei, da liberdade de expressão, da liberdade de religião, do direito de participar do governo, da proteção da propriedade privada e da rejeição à tortura e à punição cruel. Ela vai além vedando expressamente a escravidão, prevendo o sufrágio universal e secreto e consignando o direito de ir e vir, o direito de casar, o direito a uma nacionalidade, o direito à segurança social, o direito de trabalhar com pagamento igualitário para atividades iguais e baseado em um salário de subsistência, o direito ao repouso e ao lazer, o direito à educação e sua gratuidade nos níveis elementares e fundamentais. Nas décadas posteriores a 1948 acabou por se formar um consenso

internacional sobre a importância de se defender os Direitos Humanos (HUNT, 2009, p. 206 e 209). Nas sempre proficientes palavras de Comparato (2015, p. 238-240):

[...] a Declaração, retomando os ideais da Revolução Francesa, representou a manifestação histórica de que se formara, enfim, em âmbito universal, o reconhecimento dos valores supremos da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens, como ficou consignado em seu artigo I. A cristalização desses ideais em direitos efetivos, como se disse com sabedoria na disposição introdutória da Declaração, far-se-á progressivamente, no plano nacional e internacional, como fruto de um esforço sistemático de educação em Direitos Humanos. [...] Inegavelmente, a Declaração Universal de 1948 representa a culminância de um processo ético que, iniciado com a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa, levou ao reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano em sua dignidade de pessoa, isto é, como fonte de todos os valores, independentemente das diferenças de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição, como se diz em seu artigo II. E esse reconhecimento universal da igualdade humana só foi possível quando, ao término da mais desumanizadora guerra de toda a História, percebeu-se que a ideia de superioridade de uma raça, de uma classe social, de uma cultura ou de uma religião, sobre todas as demais, põe em risco a própria sobrevivência da humanidade.

De qualquer maneira, no entendimento de que “cada direito é filho do seu tempo” e de que os Direitos Humanos possuem um caráter histórico, Pequeno (2005, p. 167-170) acentua que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 não pode ser dada como definitiva, devendo a ela se adicionar a emergência de novas questões que, por seu turno, exigem novos direitos, como o progresso da tecnologia, a degradação do meio-ambiente e o papel que nele desempenha o sujeito, a ampliação dos canais de informação, o acesso à verdade, dentre outros. Com efeito, falando da realidade contemporânea globalizada, Wolkmer (2010, p. 23-26) igualmente observa que “novos” Direitos Humanos individuais, sociais e metaindividuais têm sido constantemente viabilizados, com nascimento ou evolução a partir das necessidades e carências da época. E cita que as modificações e o desenvolvimento na forma de viver, produzir, consumir e relacionar-se, de pessoas, grupos e classes podem originar ambições, desejos e interesses que ultrapassam os limites e as possibilidades do mundo globalizado, dando, então, vazão a situações de necessidade, carência e exclusão, de sorte a confirmar que o processo histórico de criação contínua dos “novos” direitos ampara-se na afirmação permanente das necessidades humanas e na legitimidade de ação de novos atores sociais.

Cumprido citar que, depois da Declaração Universal de 1948, outros textos de Direitos Humanos de repercussão internacional e que contribuem para a afirmação histórica desses direitos foram elaborados, como as Convenções de Genebra de 1949

sobre a Proteção das Vítimas de Conflitos Bélicos; a Convenção Europeia dos Direitos Humanos de 1950; os Pactos Internacionais de Direitos Humanos de 1966; a Convenção Americana sobre Direitos Humanos de 1969; a Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972; a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher de 1979; a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Direitos dos Povos de 1981; a Convenção sobre o Direito do Mar de 1982; a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes de 1984; a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento de 1986; a Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989; as Convenções sobre a Proteção do Meio Ambiente de 1992; a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher de 1994; o Estatuto Penal Internacional de 1998; a Convenção Interamericana contra o Terrorismo de 2002; a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência de 2006; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 (SALIBA, 2016).

Alfim, também é curial dizer que, apesar da importância do estudo da história tradicional ou dos registros oficiais para a compreensão dos Direitos Humanos, o traçar de seu itinerário histórico não pode deixar de contemplar, segundo autores mais alinhados com uma perspectiva crítica de pensamento, outros acontecimentos de lutas e resistência, de idas e vindas na busca pelo reconhecimento de direitos e por dignidade, igualmente relevantes. Nesse sentido, obtemperam Escrivão Filho e Souza Junior (2018, p. 23-24):

[...] não há que se ignorar, por certo, que a expressão que dá origem à gramática dos direitos humanos começa a ser forjada e proclamada nos marcos do iluminismo, no século XVIII. No entanto, não parece que a investigação acerca dos direitos humanos deva se fixar, ou buscar um marco inicial – se é que ele existe – justamente nas cartas e declarações de direitos que tiveram força política e econômica para irromper a história do ocidente, a ponto de se afirmar enquanto documentos institucionalmente reconhecidos pelos respectivos Estados modernos. Pois, desse modo, seria apenas possível proceder à investigação e compreensão dos direitos humanos a partir do momento histórico em que a luta por direitos passou a ser referida por este “nome”, de tal sorte que a luta indígena por direitos na atualidade, sobretudo os direitos que emanam do seu modo de vida, estaria inserida no âmbito dos direitos humanos, ao passo em que a luta indígena contra os colonizadores europeus não, ainda que tivesse o mesmo pano de fundo de uma disputa civilizatória pela defesa do seu modo de vida, e território. Da mesma forma, a luta por direitos das comunidades quilombolas, sem esquecer, é claro, da luta por direitos, das mulheres. Eis que entram em erupção, na análise, os elementos ausentes e desperdiçados tanto na versão oficial da história, como nas teorias abstratas dos direitos humanos.

Não somente os Direitos Humanos em sua constituição, reconhecimento e efetivação, como também, da mesma forma, os registros e o contar de sua história,

devem ser inclusivos, considerando outras narrativas, na linha do que bem ressalta Carballido (2019, p. 100), em corroboração ao acima transcrito:

Las distintas narrativas que en torno a los derechos humanos circulan no están exentas de los intereses de quienes las construyen y difunden, por lo que sus planteamientos se verán sometidos a las ideologías de los dueños del discurso. A ello obedece que ciertas formulaciones de derechos humanos pretendan hacerlos ver como meros hechos legales, con su consecuente despolitización y la dilución de su potencial emancipador. Lo mismo ocurre con la construcción de las historias oficiales sobre los derechos humanos. Se ofrece una comprensión de tal historia según la cual son importantes solo ciertos hitos (las revoluciones americana y francesa, la firma de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, elaboración de las diversas cartas de derechos, por ejemplo), pero no así las luchas populares de liberación (la lucha por la tierra de los pueblos del sur y las luchas de resistencia de comunidades indígenas y afrodescendientes, también por ejemplo). Mucho menos tales historias oficiales ponen en evidencia las acciones abiertamente contrarias a los derechos humanos llevadas adelante por las potencias hegemónicas.

Portanto, é possível compreender que a história dos Direitos Humanos não é tão simples de ser contemplada e que é necessário ir além daquilo que tradicionalmente ou oficialmente é trazido para que referidos direitos possam ser melhor entendidos em seu percurso. Não há apenas uma história a ser contada, pois, assim como não há uma única concepção acerca dos Direitos Humanos, na esteira do que se evidenciará a seguir, em abordagem à Teoria Tradicional e à Teoria Crítica dos Direitos Humanos.

3.2 OS DIREITOS HUMANOS PELAS LENTES DA TEORIA TRADICIONAL

No ano de 2018, a Declaração Universal dos Direitos Humanos completou 70 anos. Entretanto, passadas essas sete décadas, ainda que se visualize uma trajetória de conquistas e que se reconheça o enorme valor da declaração (BECHARA, 2018, p. 204; TEITELMAN, 2018, p. 55), exibe-se notório que os Direitos Humanos de milhares de pessoas no mundo continuam sendo violados, resultado, principalmente, dos conflitos internacionais, dos confrontos entre culturas e da desigualdade socioeconômica produzida pela racionalidade capitalista e neoliberal hegemônicas. Nesse sentido, Baena e Ramos (2018, p. 300) registram a existência de uma crise permanente da questão dos Direitos Humanos.

A negação e não aplicação dos Direitos Humanos é perceptível nos mais variados campos, fazendo patente a contradição entre os discursos de inclusão e emancipação traduzidos pelas declarações de direitos, dentre elas a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e as práticas desenvolvidas em nome desses documentos. De acordo com Teixeira (2018, p. 315):

Não deixa de surpreender que em pleno século XXI, mesmo diante de tantas proclamações de direitos, e mesmo pela recorrente presença da retórica dos Direitos Humanos nos discursos oficiais, ainda exista uma ampla negação de direitos para parcelas significativas da população mundial. O flagelo das migrações na Europa, os conflitos no campo e a questão indígena na América Latina, a fome e a pobreza na África, a histórica e recorrente negação de direitos sociais, a constante subalternização e silenciamento de grupos vulneráveis e a histórica e recorrente negação de direitos sociais em todo o planeta, bem o atestam.

Daí a nota de Tosi (2005, p. 29-30) dando conta de que “as violações sistemáticas e maciças dos direitos humanos aumentam com a mesma velocidade da assinatura dos tratados e são tão universais quanto as declarações que os proclamam”. E, nessa realidade, prossegue referido autor, ainda que não deixe de ter certa lógica a argumentação no sentido de que tal fenômeno pode ser interpretado como um efeito das próprias declarações de direitos (as violações aos direitos humanos sempre ocorreram, porém apenas agora apareceriam como tais, por existir um critério e um parâmetro que permitem medi-las, verificá-las e denunciá-las), isso “não pode ser uma resposta satisfatória para a enorme e crescente frustração diante do abismo sempre maior entre as declarações de princípios e a realidade, abismo que arrisca de tornar os direitos humanos uma retórica vazia”.

Essa problemática ambiência, entre outros fatores, tem motivado constantes debates acerca da ideal concepção dos Direitos Humanos, sendo defendida a necessidade de um pensamento crítico que supere a concepção tradicional e dominante, de maneira especial representada na Carta de 1948. Nas palavras de Carballido (2014, p. 85), pois, é preciso incentivar debates que permitam discutir os Direitos Humanos e abrir caminho para o estabelecimento de uma cultura de Direitos Humanos integradora da vida das pessoas. No entanto, a tarefa de dizer como podem ser concebidos ou o que são os Direitos Humanos abarca considerável complexidade. Não são poucas as compreensões existentes e a resposta buscada é de difícil formulação, admitindo lembrar a nota de Cecília Meirelles sobre a liberdade: algo complicado de explicar, mas não de entender e sentir (ESCRIVÃO FILHO; SOUSA JUNIOR, 2018, p. 13).

Na trilha de enfrentar a complexidade e dificuldade supracitadas, Pérez Luño (2003, p. 48) define os Direitos Humanos como “un conjunto de facultades y instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente”. Para Ramos (2014, p. 34), os Direitos Humanos são “um conjunto mínimo de direitos necessário para assegurar uma vida do ser humano baseada na liberdade, igualdade e na

dignidade”. Coelho (2018, p. 109) aduz que “os direitos humanos existem em função do sujeito e suas necessidades, sendo todos os direitos que o sujeito corpóreo e necessitado deve possuir para a realização plena da vida na sociedade”. Herrera Flores (2008, p. 12-13), a sua vez, entende os Direitos Humanos como “processos de luta pela dignidade”, definindo-os como “o conjunto de práticas sociais, institucionais, econômicas, políticas e culturais levadas a cabo pelos movimentos e grupos sociais em sua luta por um acesso igualitário e não hierarquizado *a priori* aos bens que fazem digna a vida”. E assim é que, diante dessas e de outras múltiplas definições observáveis acerca da matéria, em um amplo espectro de opiniões (FERNÁNDEZ-LARGO, 2006, p. 13), é possível identificar a existência de duas principais teorias pelas quais podem ser concebidos, conceituados, compreendidos, enfim, explicados os Direitos Humanos: a Teoria Tradicional e a Teoria Crítica.

Os Direitos Humanos, conforme observa Gallardo (2014, p. 11), podem ser concebidos, em sua apreciação mais difundida, como direitos essenciais de sobrevivência e dignidade do ser humano, oriundos da sua própria ontologia. Essa é a abordagem de Comparato (2015, p. 71), que afirma que os Direitos Humanos são “algo inerente à própria condição humana”. É também a concepção que, cristalizada notadamente na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, conecta-se com a Teoria Tradicional dos Direitos Humanos, na qual o discurso e a prática hegemônica desses direitos são baseados na teoria liberal moderna do Direito Natural. Os Direitos Humanos, assim, jazem na assunção da dignidade humana, da liberdade e da igualdade como inerentes a todos pela natureza humana, sendo reconhecidos, então, como direitos do homem abstrato e, por isso, afirmados universais (PRADAL, 2018, p. 215). A visão de García (2000, p. 22) para os Direitos Humanos espelha a vertente tradicional:

Los Derechos humanos expresan así aquello que es natural, común o universal a todos los individuos. Constituyen una construcción teórica (principalmente teórico-jurídica) basada en un modelo de sujeto (de Derecho) que se abstrae de las particularidades jurídicamente irrelevantes de cada cual para señalar las similitudes relevantes de todos.

A essência da Teoria Tradicional dos Direitos Humanos, segundo Almeida e Manente (2018, p. 559), reside justamente na positivação, no âmbito internacional, da concepção universalizada e indivisível de direitos, ocorrida sobretudo no período do pós-guerra e com a elaboração, pela Organização das Nações Unidas (ONU), da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, seguida pelo Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, ambos do ano de 1966. Nessa esteira, Ricobom e Proner (2018, p.

256-257) ressaltam que o núcleo de direitos da Declaração Universal dos Direitos Humanos é intimamente liberal, sobretudo por tratar de maneira especial as garantias e liberdades individuais que não se ampliam para além do indivíduo singular, o que reforça o entendimento de que é decorrência de uma construção histórica europeia e jusnaturalista. Há quem aduza, inclusive, a exemplo de Borges (2018, p. 270), que a Carta de 1948 apresenta repetições do texto de John Lock, tido com pai do liberalismo, em seu “Segundo Tratado Sobre o Governo Civil”. Sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e os Pactos de 1966, observa Tosi (2005, p. 18-20):

A declaração não esconde, desde o seu primeiro artigo, a referência e a homenagem à tradição dos direitos naturais: “Todas as pessoas **nascem** livres e iguais”. [...] a declaração reuniu as principais correntes políticas contemporâneas, pelo menos ocidentais, na tentativa de encontrar um ponto de consenso o mais amplo possível. A Declaração Universal reafirma o conjunto de direitos das revoluções burguesas (direitos de liberdade, ou **direitos civis e políticos**) e os estende a uma série de sujeitos que anteriormente estavam deles excluídos (proíbe a escravidão, proclama os direitos das mulheres, defende os direitos dos estrangeiros, etc.); afirma também os direitos da tradição socialista (direitos de igualdade, ou **direitos econômicos e sociais**) e do cristianismo social (**direitos de solidariedade**) e os estende aos direitos **culturais**. Isto foi fruto de uma negociação entre os dois grandes blocos do pós guerra, o bloco socialista – que defendia os direitos econômicos e sociais – e o bloco capitalista – que defendia os direitos civis e políticos. Apesar das divergências e da abstenção dos países socialistas, houve um certo consenso sobre alguns princípios básicos, uma vez que a “guerra fria” ainda não estava tão acirrada como nas décadas seguintes. Com efeito, nunca se chegou a um verdadeiro acordo sobre os direitos fundamentais. Se, na Declaração Universal de 1948, logo antes do começo da guerra fria, ainda os dois blocos chegaram a um consenso, depois da contraposição dos blocos este consenso foi sempre mais difícil. Quando, em 1966, se tratou de assinar um pacto sobre os direitos humanos que transformasse os princípios éticos da Declaração Universal em princípios jurídicos, os dois blocos se separaram e foi preciso criar dois pactos. Grande parte dos países socialistas não assinou o “Pacto dos direitos civis e políticos”, assim como grande parte dos países capitalistas se recusou a assinar o “Pacto dos direitos econômicos e sociais”, entre eles os Estados Unidos que ainda hoje não reconhecem tais direitos como “verdadeiros direitos”.

Os Direitos Humanos são, assim, conforme aduzem Batista e Lopes (2014), idealizados como pontos de chegada, como se a sua positivação bastasse para garanti-los na prática da vida real, como se sua descrição em tratados e leis fosse suficiente para a materialização nos mais diversos âmbitos do mundo concreto. E essa situação, como se perceberá mais à frente, embasa uma das condenações feitas pela Teoria Crítica à vertente tradicional.

Em relação ao horizonte de sua positivação, ademais, cumpre observar que a expressão “Direitos Humanos” costuma ser aplicada tradicionalmente para identificar os direitos dessa categoria positivados no plano internacional, utilizando-se, em

contrapartida, a expressão “Direitos Fundamentais” para fazer-se referência aos direitos da pessoa humana positivados no plano constitucional. É nessa esteira, pois, o explicado com precisão por Sarlet (2012, p. 249):

[...] o termo “direitos fundamentais” se aplica àqueles direitos (em geral atribuídos à pessoa humana) reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão “direitos humanos” guarda relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e em todos os lugares, de tal sorte que revelam um caráter supranacional (internacional) e universal.

Silveira e Rocasolano (2010, p. 229-242) descrevem os Direitos Humanos apresentados pela Teoria Tradicional como possuidores de determinadas características como dialeticidade, imprescritibilidade, imutabilidade, intangibilidade, inalienabilidade, irrenunciabilidade, indivisibilidade, interdependência, inviolabilidade, não-taxatividade, historicidade, universalismo e utopismo. A dialeticidade emanaria da compreensão das várias tensões do mundo empírico que abrangem a teoria dos Direitos Humanos; a imprescritibilidade denotaria que os Direitos Humanos não são prejudicados pelo decurso do tempo, podendo ser a qualquer momento vindicados; a imutabilidade e a intangibilidade ligar-se-iam ao conteúdo essencial dos Direitos Humanos no sentido de constituir um núcleo fundamental de dignidade imutável e intangível para o operador jurídico; a inalienabilidade e a irrenunciabilidade manifestariam a impossibilidade de serem os Direitos Humanos negociados, renunciados, transigidos, ainda que por desejo do seu titular, devendo-se resolver os casos de conflito com aplicação das técnicas da ponderação e da proporcionalidade; a indivisibilidade e a interdependência prescreveriam que os Direitos Humanos possuem caráter sistêmico, não podendo ser analisados de forma isolada, formando uma unidade sem hierarquia e com elementos interdependentes; a inviolabilidade significaria que os Direitos Humanos não podem ser desrespeitados por particulares ou pelo Estado; a não-taxatividade caracterizaria a inexistência de um rol concreto e fechado de Direitos Humanos, dependendo sua existência e enumeração de fatores múltiplos; a historicidade faria referência à consideração da afirmação dos Direitos Humanos como contínuo processo de criação, atualização e evolução progressiva com o decorrer do tempo; o universalismo exprimiria que os Direitos Humanos possuem um valor permanente, perceptível e válido para todos, por conformarem o mínimo ético da dignidade da pessoa humana; o utopismo trataria da crítica a respeito das contradições e irracionalidades ainda

verificadas no âmbito social e enquanto proposição de novos paradigmas de sobrevivência. Precitadas características dos Direitos Humanos, na lição de Cançado Trindade (1999a, p. 17-30), desenvolvem-se principalmente a partir da autonomização do Direito Internacional dos Direitos Humanos, ramo fonte da ordenação internacional de proteção desses direitos. De acordo com o observado por Weis (2006, p. 21-22):

Com a Declaração de 1948 começou a se definir, então, um novo ramo do direito internacional público, o chamado “Direito Internacional dos Direitos Humanos”, cujas características lhe são peculiares e, por vezes, opostas às do primeiro, pois enquanto aqui o objetivo é estipular os direitos fundamentais do ser humano e garantir seu exercício, geralmente tendo o Estado como obrigado, as relações regidas pelo direito internacional público são marcadas pela reciprocidade e equilíbrio entre os Estados, disciplinando relações em que são eleis, exclusivamente, sujeitos ativos e passivos de direito.

O Direito Internacional dos Direitos Humanos entorna a ideia da proteção dos Direitos Humanos como matéria de ordem pública internacional, devendo ir além das fronteiras estatais, dos limites da soberania territorial dos Estados. Sendo assim, admitem-se intervenções externas no plano nacional com o objetivo de afastar violações a Direitos Humanos, afastando-se o conceito de soberania estatal absoluta. O indivíduo não é apenas objeto, mas também sujeito do Direito Internacional Público, de modo que todos os seres humanos, qualquer que seja a sua nacionalidade e independentemente do lugar onde se encontrem, podem postular direitos nas instâncias internacionais de proteção (MAZZUOLI, 2019). O Direito Internacional dos Direitos Humanos tem como princípio de organização a não violência (SILVEIRA; ROCASOLANO, 2010, p. 95). É ele o ramo mestre na proteção dos direitos essenciais da pessoa humana no plano internacional, atuando de modo abrangente e tendo ao seu lado, em um viés mais específico, porém inter-relacionado e no mesmo objetivo comum de proteção do ser humano, outros dois ramos: o Direito Internacional Humanitário e o Direito Internacional dos Refugiados. Ao primeiro e central ramo, pois, compete a proteção do ser humano em todos os aspectos, reunindo direitos civis e político e também direitos sociais, econômicos e culturais; ele é o ramo que representa a lei geral, aplicável a todas as situações na ausência de lei específica. O segundo ramo mira na proteção da pessoa humana na situação específica dos conflitos armados internacionais e nacionais, sendo lei especial em relação ao Direito Internacional dos Direitos Humanos. O terceiro e último ramo supracitado, igualmente representativo de lei especial em relação ao primeiro, atua na proteção do refugiado, desde o momento da saída do seu local de residência até o trânsito de um país para outro, concessão do refúgio no país de acolhimento e seu eventual término. Vale ressaltar que apenas o Direito Internacional

dos Direitos Humanos possui sistemas de acesso das vítimas a órgãos judiciais e quase judiciais internacionais (RAMOS, 2014, 62-64).

A partir do nascimento da ONU, em 1945, e da proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, o Direito Internacional dos Direitos Humanos principia a produção de inúmeros tratados internacionais destinados a proteger os direitos básicos dos indivíduos e, mais tarde, aparecem tratados internacionais cuidando de direitos mais específicos, como os das pessoas com deficiência, das crianças, dos idosos, das populações indígenas e povos tradicionais etc. Forma-se, então, a estrutura normativa do Sistema Internacional de Proteção dos Direitos Humanos, a qual se conforma em instrumentos de caráter global (pertencentes ao sistema de proteção da ONU) e regional (pertencentes a um dos três sistemas regionais existentes: europeu, interamericano e africano). Nesse aspecto, expõe Mazzuoli (2019) que:

A partir da emergência do Direito Internacional dos Direitos Humanos, surge no âmbito da ONU um sistema global de proteção dos direitos humanos, tanto de caráter geral (a exemplo do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos) como de caráter específico (v.g., as convenções internacionais de combate à tortura, à discriminação racial, à discriminação contra as mulheres, à violação dos direitos das crianças etc.). [...] A estrutura normativa de proteção internacional dos direitos humanos, contudo, além dos instrumentos de proteção global, de que são exemplos, entre outros, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, e cujo código básico é a chamada “Carta Internacional dos Direitos Humanos”, abrange também os instrumentos de proteção regional, aqueles pertencentes aos sistemas europeu, americano e africano (v.g., no sistema americano, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos de 1969). Da mesma forma que ocorre com o sistema de proteção global, aqui também se encontram instrumentos de alcance geral e instrumentos de alcance específico. [...] Todos esses sistemas de proteção (o global e os regionais) devem ser entendidos como coexistentes e complementares uns dos outros, uma vez que direitos idênticos são protegidos por vários desses sistemas ao mesmo tempo, cabendo ao indivíduo escolher qual o aparato mais favorável que deseja utilizar para vindicar, no plano internacional, seus direitos violados. [...] A falta de solução para um caso concreto no sistema interamericano (europeu ou africano) não impede a vítima de se dirigir às Nações Unidas para vindicar o mesmo direito, previsto em tratado pertencente ao sistema global (v.g., no Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966). A recíproca também é verdadeira: não encontrada a solução no sistema global, a vítima em causa pode buscar a solução no sistema regional em que a violação de direitos humanos ocorreu, [...] para que o tribunal respectivo condene o Estado faltoso e a indenize, se for o caso. [...] No âmbito do sistema das Nações Unidas, tem chamado a atenção o papel da Corte Internacional de Justiça (CIJ) na proteção dos direitos humanos [...].

Sobre os Sistemas Internacionais de Proteção dos Direitos Humanos, aduzem Rocha e Sousa (2016, p. 103) que eles possuem como sustentáculo a ideologia disseminada pela Teoria Tradicional dos Direitos Humanos, que, mesmo que defenda,

em tese, a indivisibilidade dos Direitos Humanos, trata prioritariamente os direitos civis e políticos, em detrimento dos direitos econômicos sociais e culturais, cuja implementação corresponde às condições materiais indispensáveis para a realização plena de quaisquer Direitos Humanos, revelando, dessa forma, a presença da lógica liberal capitalista que contempla aludidos direitos sob uma perspectiva individualista e jurídico-formal. Não obstante, na inteligência de Batista e Lopes (2014):

Por mais que se oponham críticas ao funcionamento e à estruturação das cortes internacionais de direitos humanos, quando bem manejadas, são capazes de mitigar violações a direitos humanos. Afinal, os mecanismos internacionais operam quando os instrumentos protetores de direito interno já se mostram insuficientes ou inadequados para assegurar a devida proteção. As cortes de direitos humanos operam em uma lógica distinta daquela vigente para os mecanismos de direito internacional, como no caso dos instrumentos de solução amistosa. Enquanto no direito internacional geral a solução pacífica de controvérsias tem se mostrado vulnerável ao voluntarismo estatal, no âmbito dos direitos humanos, os Estados não podem contar com o mesmo grau de discricionariedade, devendo se pautar pela fiel observância dos direitos humanos.

Ressaltando a importância da jurisprudência dos Direitos Humanos, isto é, da atuação das cortes internacionais de Direitos Humanos, Ramos (2014, p. 29-31) discorre que os referidos direitos nascem na seara internacional tanto a partir tratados internacionais quanto por meio de construções jurisprudenciais dos tribunais internacionais, que ampliam direitos e criam novas esferas sociais protegidas. Para o autor, o impacto da efetivação jurisprudencial dos Direitos Humanos no plano internacional é enorme, de sorte que “a proteção de direitos humanos é antes um exercício de *prudência* judicial do que *labor* legislativo”.

Cumprir registrar, por derradeiro, que verte da Teoria Tradicional a usual classificação dos Direitos Humanos em gerações. Nesse passo, a categorização clássica é a que identifica a existência de três classes distintas de Direitos Humanos, conforme características específicas decorrentes dos valores que inspiraram a sua criação, em momentos sucessivos da história (WEIS, 2006, p. 37-38). Os Direitos Humanos, então, são arrolados, a partir de uma visão escalonada, como integrantes de uma primeira, segunda ou terceira geração. Segundo explica Freitas (2005, p. 291-293):

[...] costuma-se classificar os direitos humanos em três gerações, as quais, de certa forma, corresponderiam àqueles ideais da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. A primeira geração, englobando os direitos civis e políticos e as liberdades individuais, é fruto da longa marcha das ideias liberais e tem sua inserção histórica marcada pelas conquistas da "democracia americana". A segunda geração, correspondente aos direitos econômicos e sociais — basicamente vinculados ao mundo do trabalho —, permanece associada às lutas operárias e socialistas na Europa, e sempre referidas ao ideal da igualdade. A terceira geração, entendida como o conjunto de direitos decorrentes do ideal da fraternidade e da solidariedade

(alguns falam até em "solidariedade planetária") corresponde ao direito à autodeterminação dos povos e passou a incluir, mais recentemente, o direito ao desenvolvimento, o direito à paz, o direito ao meio ambiente saudável, ao usufruto dos bens qualificados como "patrimônio comum da humanidade". [...] Em termos de direitos universais, a liberdade corresponde aos direitos e garantias para o exercício das liberdades individuais ou coletivas; inclui do direito à integridade física e psíquica aos direitos de expressão e de organização política. A igualdade corresponde aos direitos à igualdade diante da lei, mas também em relação a necessidades básicas, como saúde, educação, habitação, trabalho e salário justo, seguridade e previdência etc. A solidariedade, que os franceses chamaram de fraternidade, corresponde ao direito e ao dever de corresponsabilidade pela busca do bem comum, o que implica participação na vida pública.

Nos termos do que é possível inferir a partir de Weis (2006, p. 38-40 e 62), a inaugural geração dos Direitos Humanos surge das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, obra do liberalismo e de sua formulação pelo iluminismo racional que tomou conta do pensamento ocidental entre os séculos XVI e XIX. Os direitos, aqui, são essencialmente de autonomia e defesa, representando direitos individuais da pessoa. A segunda geração dos Direitos Humanos, por sua vez, teria emergido da lastimável situação da população pobre das cidades industriais da Europa Ocidental, formada principalmente por trabalhadores que foram expulsos do campo ou que abandonaram este e, em um ou outro caso, restaram atraídos por ofertas de trabalho nos grandes centros urbanos. Então, como resposta ao censurável tratamento dado pelo capitalismo existente aos trabalhadores e em face da inércia própria do Estado Liberal, nascem desde a metade do século XIX variadas doutrinas de natureza social defendendo a interferência estatal como forma de corrigir a crueldade vigente, dando razão a direitos humanos de fim social, no seio do denominado Constitucionalismo Social. A terceira geração dos Direitos Humanos corresponderia a direitos de toda a humanidade, no intuito de superar a divisão entre os denominados Estados desenvolvidos e subdesenvolvidos. Referidos direitos situam-se como protetores de interesses além da órbita individual, caracterizando-se pela titularidade coletiva ou difusa.

Consignando que para autores modernos o termo “gerações” não seria adequado, por introduzir ideia de um processo de substituição, dividido e estático, merecendo uso, em seu lugar, o vocábulo “dimensões”, mais adequado ao processo de fazer-se e de complementaridade permanente dos Direitos Humanos, Wolkmer (2010, p. 13) registra que a classificação em três gerações ou dimensões, desde a clássica formulação de T. H. Marshall, foi e continua sendo empregada por muitos outros autores, seja em uma reprodução integral, seja em uma atualização e ampliação das gerações ou dimensões de direitos para além das classes tradicionais. Realmente, não

obstante as críticas feitas ao tratamento dos Direitos Humanos em gerações, a exemplo da censura de Weis que segue abaixo, é inarredável a conclusão de que o uso da classificação geracional encontra-se bastante difundida, sendo como uma espécie de passagem obrigatória quando se fala do tema.

[...] nenhuma autor consegue se referir ao tema sem esclarecer o leitor sobre o significado de tais gerações, sendo forçado a então explicar sua relação com o processo histórico de formação dos direitos humanos. Ora, uma metáfora surge com o propósito de facilitar a compreensão sobre um tema, pelo emprego de uma palavra ou expressão para abreviar um pensamento. Porém, ao se verificar que a figura empregada não prescinde da explicação quanto à origem dos direitos humanos, percebe-se com clareza sua inutilidade, pois não alcança o propósito a que se destinava. Na realidade, é preferível desde logo destacar a matriz histórica dos direitos humanos e atribuir-lhes, conforme o caso, uma alcunha que faça referência direta ao movimento que os inspirou ou ao conteúdo de suas prescrições. No lugar das gerações, melhor seria falar em direitos humanos liberais ou direitos civis e políticos e em direitos econômicos, sociais e culturais. À chamada terceira geração ainda não ocorreu a consolidação de uma designação mais precisa, daí por que aqui se adota a denominação de “direitos humanos globais” [...]. A questão não se encerra na discussão semântica. Como salientado no início, o emprego generalizado da metáfora acaba por carrear para os direitos humanos características que são próprias das gerações em seu sentido original, extraído das ciências naturais, que nada tem a ver com o fenômeno de surgimento e conformação dos direitos humanos, induzindo o estudioso a equívoco. [...] É notável que muitos autores, justamente em face da imperfeição da analogia, são levados a ressaltar o caráter cumulativo e indissociável dos direitos humanos, com o que busca afastar uma falsa compreensão do assunto, como no caso de Paulo Bonavides [...]. O jurista citado conclui pela necessidade de dirimir um eventual equívoco de linguagem, sugerindo a substituição do termo “geração” pelo vocábulo “dimensão” caso ele venha a induzir apenas sucessão cronológica e, portanto, suposta caducidade dos direitos das gerações antecedentes, com o que não concorda. Portanto, o que parece ser uma questão meramente vocabular acaba por demonstrar a perigosa impropriedade da locução, ao conflitar com as características fundamentais dos direitos humanos contemporâneos, especialmente sua indivisibilidade e interdependência, que se contrapõem à visão fragmentária e hierarquizada das diversas categorias de direitos humanos (WEIS, 2006, p. 41-43).

Vale citar, sobre as distintas gerações ou dimensões de Direitos Humanos, que, conforme Gallardo (2010, p. 70), possuem em comum o fato de serem resultado de lutas sociais e políticas e de transformações culturais e morais que têm acompanhado tais lutas e obtido força com o êxito delas. E tal percepção, note-se, alinha-se à concepção histórica de Direitos Humanos que acompanham lutas e transformações, que não nascem todos de uma vez, que dependem de circunstâncias sócio-histórico-políticas, que se ligam a conteúdos e necessidades próprios do tempo, concepção essa nutrida, dentre outros autores, por Bobbio (2004) e Sarlet (2012).

Dito isso, tendo-se realizado a exposição dos Direitos Humanos pelas lentes da Teoria Tradicional, cabe percorrer a abordagem dos Direitos Humanos na óptica da Teoria Crítica, a fim de ampliar o horizonte de intelecção desses direitos.

3.3 OS DIREITOS HUMANOS NA VISÃO DA TEORIA CRÍTICA

A Teoria Crítica dos Direitos Humanos, essencialmente a partir da identificação de pretensos vícios, contradições e insuficiências da Teoria Tradicional, defende a necessidade de uma nova concepção dos Direitos Humanos. Lançando mão da identificação da Teoria Tradicional dos Direitos Humanos como a proposta tradicional-formalista e da Teoria Crítica como a crítica-libertadora de Direitos Humanos, Wolkmer (2015a, p. 257) assenta:

No interregno de rupturas paradigmáticas e de novos horizontes abertos pelo globalismo neoliberal e pelo sistema-mundo capitalista, importa avançar na direção de uma concepção de direitos humanos não mais meramente formalista, estatista e monocultural. Para isso, a adesão é com um referencial crítico dos direitos humanos em sua dimensão de resistência, de liberação e de interculturalidade.⁸

No caráter formalista, estatal e monocultural dos Direitos Humanos concebidos pela Teoria Tradicional reside, pois, uma primeira censura da Teoria Crítica, que sustenta que os Direitos Humanos devem ser redeterminados sem que se confundam necessariamente como os direitos estatais positivados e de modo que sejam interpretados de um ponto de vista completo, considerando a realidade local e com atenção à interculturalidade. Novamente bebendo em Wolkmer (2015a, p. 262):

Trata-se de redefinir direitos humanos, sem confundi-los obrigatoriamente com os direitos estatais positivados, mas que sejam críticos, contextualizados e emancipadores. De direitos que sejam interpretados em uma perspectiva integral, local e intercultural. Em síntese, trazer para o espaço de lutas históricas por diversidade e pluralidade, os fundamentos do diálogo e da práxis intercultural nos marcos de uma nova concepção de direitos humanos.

⁸ Apesar do tratamento indistinto dado por alguns aos termos “multiculturalidade” e “interculturalidade”, diversos autores, a exemplo de Fonet-Bentancourt (2004), Panikkar (2006) e Walsh (2019), apontam para a necessidade de uma concepção diferenciada. Nesse rumo, por todos, adverte Fonet-Bentancourt (2004, p. 95) que a **multiculturalidade** tende a descrever a realidade fática da presença de várias culturas no seio de uma mesma sociedade e a designar uma estratégia política liberal que visa manter a assimetria de poder entre as culturas, já que prega respeito pelas diferenças culturais, mas sem questionar a estrutura estabelecida pela ordem cultural hegemônica. Sendo assim, o respeito e a tolerância, difundidos pela retórica do multiculturalismo, estariam fortemente limitados por uma ideologia semicolonialista que consagra a cultura ocidental dominante como uma espécie de metacultura que benevolmente concede alguns espaços a outras. Já a **interculturalidade**, segundo o autor, aponta para a comunicação e a interação entre as culturas, buscando uma qualidade interativa das relações das culturas entre si e não uma mera coexistência fática entre distintas culturas em um mesmo espaço.

A monoculturalidade dos Direitos Humanos na Teoria Tradicional liga-se a uma das mais fortes críticas feitas a esta corrente: a afirmação do universalismo abstrato desses direitos. Argumenta-se, então, que essa situação evita o ponto central dos Direitos Humanos e torna invisível o fato de que sua universalidade é uma questão cultural do ocidente. É nesse sentido o que expõem Almeida e Manente (2018, p. 562), baseando-se em Boaventura de Sousa Santos. E os Direitos Humanos poderiam ser visualizados, portanto, como uma nova forma de colonialismo ocidental. Ricobom e Proner (2018, p. 257) advertem, ainda, que nos documentos oficiais relacionados à proteção dos Direitos Humanos não há uma preocupação com a pluralidade cultural, exurgindo um cenário em que o universalismo ocidental é uma cláusula intocável e os problemas decorrentes da diversidade e interação de culturas somente são relevantes se permeados por questões econômicas, cujas soluções não raramente ocorrem por intervenção militar. Nessa linha de ideias, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ao abarcar uma concepção tradicional de direitos que se pretendem universais a todos os indivíduos, traria consigo um problema de incompatibilidade, que acaba por promover um esvaziamento, ora da abordagem intercultural, ora da noção de Direitos Humanos, conforme elucida Borges (2018, p. 271-277):

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, assim como o próprio conceito de garantias coextensíveis a toda a humanidade, pressupõe universalidade. Todos os indivíduos, em qualquer país e a qualquer tempo, independentemente de sua filiação cultural, as possuiriam. Se o próprio conceito é fruto de valores ocidentais, sendo estes majoritariamente formados pelos valores da ética cristã colocados em linguagem laica, infere-se que a noção de direitos humanos pretende universalizar um modelo ético caracteristicamente ocidental; notadamente, centrado no pensamento filosófico europeu. Trazendo consigo, inclusive, uma posição específica a respeito da propriedade privada. Isso é, obviamente, incompatível com um genuíno multiculturalismo, pois este, por definição, pressupõe a não hierarquização entre diferentes culturas ou conjuntos de valores e práticas estabelecidos na práxis coletiva. Ao se adotar a ética ocidental, cristã e eurocentrada, em detrimento de outros modelos éticos existentes e pretender universalizá-la, automaticamente ocorre uma hierarquização que põe conjuntos alternativos de comportamentos e hábitos em plano secundário. As consequências não se restringem apenas aos atuais choques culturais entre ocidentais e imigrantes muçulmanos nos países europeus; as populações tradicionais das Américas, por exemplo, também não estão sendo adequadamente representadas pelo ideário liberal. O mesmo pode ser dito a respeito de alguns grupos populacionais dos demais continentes. [...] Deste modo, direitos humanos e multiculturalismo são incompatíveis pelo primeiro termo ser produto de uma cultura específica e com influências políticas e religiosas visíveis e bem delineadas. [...] Em geral, a fim de tentar efetuar a compatibilização entre ambos, um deles costuma ser ressignificado, esvaziando-se de seu significado original. [...] Uma das estratégias cognitivas para conciliar a contradição entre direitos humanos e multiculturalismo reside no enfraquecimento deste último conceito. Surge um “multiculturalismo fraco”, hipócrita, no qual somente traços culturais compatíveis com os valores sociais vigentes são tolerados. [...] A segunda estratégia cognitiva

para evitar o choque entre os termos autoexcludentes que estamos analisando aposta na ressignificação do conceito de “direitos humanos”, de modo que ele perde seu caráter universal. Apenas alguns grupos ou indivíduos possuiriam o privilégio de ter todos os seus direitos respeitados. Isso exige uma hierarquização dos sujeitos, pulverizando a sociedade em nichos específicos – guetos culturais. O pertencimento a um determinado nicho torna-se fator de diferenciação para a obtenção de direitos. De modo geral, tal fenômeno costuma adquirir a forma de discursos moralizantes: a expressão “direitos humanos para humanos direitos”, muito usada no Brasil, é um exemplo.

Para Sousa Santos (1997, p. 111-116), os Direitos Humanos concebidos como direitos universais tendem a operar como localismo globalizado, uma forma de globalização de cima para baixo, uma arma do ocidente contra o resto do mundo, de sorte que a abrangência global é obtida à custa da legitimidade local. O autor conclui, diante disso, pela necessidade de que os Direitos Humanos sejam reconceitualizados como multiculturais, resultando de um diálogo intercultural e de uma hermenêutica diatópica sobre a dignidade humana, a fim de operar como forma de globalização de baixo para cima ou contra-hegemônica. Também combatendo o universalismo abstrato, Herrera Flores (2009, p. 21, 152 e 160), um dos principais nomes da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, considera as inconsistências e paradoxos de tais direitos e propõe reinventá-los a partir de uma racionalidade de resistência, em uma visão complexa que assuma a realidade incorporando “diferentes contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo” e contemple a “presença de múltiplas vozes”. Logo, essa compreensão, dos Direitos Humanos como processos de luta pela dignidade, implicaria recusar a pretensão universalista em favor de uma leitura intercultural dos Direitos Humanos enquanto prática “criadora e recriadora” do mundo desde uma “resistência ativa” insurgente e pluralista.

Não se pode deixar de consignar, neste ponto, todavia, que a questão do multiculturalismo ou interculturalismo, que se liga ao debate entre o universalismo e relativismo dos Direitos Humanos, pode acabar por nutrir formas de violência de difícil assimilação quanto à sua compatibilidade com a dinâmica evolutiva humana atual, mormente em um viés ético-moral de respeito à dignidade e à vida. Conforme se infere a partir de Silva e Machado (2014), discussões severas são travadas, por exemplo, a respeito da necessidade ou possibilidade de se interferir ou não em costumes de determinadas tribos indígenas que praticam o assassinato de crianças nascidas com deficiência, filhas de mães solteiras ou de sexo não desejado. E assim é que o equilíbrio entre o que pode e deve ser assimilado em nome do reconhecimento da cultura de um

dado povo e aquilo que não pode ser admitido afigura-se como tarefa tormentosa e complexa. Nesse debate, assumindo sua posição, explicita Pequeno (2018, p. 287-288):

O relativismo é a força impulsionadora do multiculturalismo, mas a relatividade dos valores culturais muitas vezes serve para suscitar a emergência demoníaca do atroz. Além do que, o puro e simples enaltecimento da diferença pode induzir ou fortalecer as desigualdades existentes na sociedade. O multiculturalismo, por isso, como indica Peter McLaren, precisa ser submetido ao crivo da crítica a fim de que não se torne um valor absoluto e também, o que é mais grave, um salvo conduto para todo tipo de violência. O reconhecimento de uma dada manifestação cultural não significa que suas repercussões devam ser toleradas. [...] A dificuldade consiste em encontrar o justo equilíbrio entre aquilo que deve ser assimilado e a parte que precisa ser rejeitada. É sempre desafiador ter clareza acerca do que convém tolerar na maneira de ser e no comportamento daquele que julgamos diferente. Eis um desafio que se impõe aos sujeitos contemporâneos: escapar da intolerância radical e evitar a tolerância permissiva. Não obstante as inúmeras encruzilhadas que perpassam essa discussão, é necessário diferenciar o que é tolerância daquilo que é mera cumplicidade com o atroz. Isso porque, tolerar, em algumas situações, significa se acovardar e deixar que a barbárie seja executada em nome da diversidade cultural. O relativismo cultural não deve ser confundido com laxismo moral.

Trazendo a lume uma possibilidade conciliatória condicionada, assevera Fariñas Dulce (2014, p. 15-16) que a pretensão de universalidade dos Direitos Humanos pode ser harmonizada com a diversidade de culturas, religiões, cosmovisões e ecossistemas do mundo somente se a cultura jurídica abstrata dos Direitos Humanos passar por uma etapa de reflexão e de replanejamento teórico sob a perspectiva da teoria crítica. Uma teoria crítica que tenha inserida em si a ação e que desenvolva uma outra juridicidade plural, completa e flexível, que contemple as lutas sociais pela dignidade humana e emancipação social e que seja capaz de superar as deficiências da normatividade atual. Segundo a autora, o caminho deve ser não de oposição, mas de adoção de um procedimento dialógico e relacional entre o universalismo e a interculturalidade, entendidos como conceitos que refletem diferentes aspectos de um mesmo processo cognitivo: a universalidade dos Direitos Humanos estando frente e em direção para a pluralidade cultural do mundo; as diferenças culturais e civilizatórias tendendo sempre para a construção de valores comuns e éticas universais. Sánchez Rubio (2010b, p. 99-112) igualmente recomenda uma solução de diálogo e de permanente construção, sem injunções etnocêntricas e homogêneas, de maneira que os conflitos interculturais sejam tratados como um rico desafio de trocas com o qual se deve conviver para que a vida não perca sua dinamicidade. Fala o autor, pois, na necessidade de adoção de um “pluriversalismo de confluência”. Por sua vez, para Dembour (2001, p. 75), é preciso assumir uma posição intermediária que, podendo ser

representada por um pêndulo, em determinados momentos possibilite lançar mão da perspectiva universalista e, em outros momentos, permita uma abordagem relativista. Em vez de uma teoria que convide a um polo específico, afirma a autora, precisamos de uma que reconheça que nenhuma é sustentável sem a consciência do outro.

A Teoria Crítica igualmente condena a Teoria Tradicional pela priorização da visão pós-violatória dos Direitos Humanos, em detrimento da dimensão pré-violatória. Nesse aspecto, aduz Sánchez Rubio (2010b, p. 15-17 e 71) que a Teoria Tradicional acaba por se debruçar sobre os Direitos Humanos apenas quando esses são violados e podem ser reclamados judicialmente, sem considerar as práticas diárias que todas as pessoas desempenham em todos os lugares da sociedade em que transitam. Os Direitos Humanos, então, parecem existir apenas quando violados, não importando a dimensão de sua realidade que se constrói e se destrói antes de procurar socorro no Estado. Segundo aludido autor, ademais, tal panorama, que reduz os Direitos Humanos a normas, instituições e teorias que dependem de tribunais e do Estado, termina por criar subordinação e conformismo nas pessoas, consolidando uma cultura simplista, deficiente, insuficiente e estreita dos Direitos Humanos.

Também é apontado pela Teoria Crítica como vício, contradição ou insuficiência da Teoria Tradicional o fato de que esta autorizaria a utilização dos Direitos Humanos como instrumento de vulneração desses mesmos direitos, a exemplo das situações de determinadas intervenções humanitárias, em que, organismos internacionais e as grandes potências ocidentais, na afirmação da defesa e da promoção da dignidade humana, utilizam a “retórica” dos Direitos Humanos para encobrir os seus verdadeiros interesses hegemônicos e para impor ao resto do mundo seu ideário político e econômico (TOSI, 2005, p. 39). Em aludido cenário, por valores ocidentais e interesses econômicos subjacentes, são identificados e combatidos inimigos, inclusive militarmente, para os quais não valem as mesmas garantias, ainda que universais, de proteção da pessoa humana, causando-se efeitos até mesmo piores que a violação de direitos inicial. Nas palavras de Suxberger (2018, p. 88-89):

A pauta neoliberal é ao mesmo tempo ponto de saída e de chegada das chamadas intervenções humanitárias. Ela cria a agenda internacional, responsável pela visibilidade de algumas poucas questões de direitos humanos que, por razões pouco humanistas, se convertem em problemas a serem solucionados por intervenções humanitárias. [...] As intervenções, pois, humanitárias só ocorrem se o tema “merece” a atenção da agenda internacional pautada por razões eminentemente econômicas. E o modo dessa intervenção, igualmente, não se orientará pela necessária salvaguarda dos direitos humanos, mas responderá ao que se pretende vender como solução

adotada para o enfrentamento de um problema construído por essa mesma ordem econômica global.

Sendo assim, a intervenção humanitária expressaria um “instrumento pontual de engenharia institucional” em que “os Direitos Humanos são separados dos processos de luta que, dia a dia, seus protagonistas desenvolvem” (SÁNCHEZ RUBIO, 2010a, p. 217-218). Consoante Teixeira (2018, p. 317), ainda que a tese da “não intervenção” acolhida pela ONU aponte no âmbito discursivo para o fim das ingerências externas por meio do reconhecimento da autodeterminação dos povos, no plano fático o controle das potências ocidentais continuou incólume, evidenciando que a intervenção humanitária constitui-se em um “poderoso sucedâneo da ‘evangelização’ utilizada nos séculos anteriores pelas grandes potências, atualizando o debate entre Las Casas e Sepúlveda”. Bem observa Douzinas (2011, p. 3), nessa toada, que os Direitos Humanos perdem seu objetivo “quando se transformam em ideologia política, ou em idolatria do capitalismo neoliberal ou na versão contemporânea da missão civilizatória”.

Para logo se percebe que os Direitos Humanos podem, por um lado, servir de prática libertadora, sendo fator de animação de lutas sociais por dignidade, ou, por outro lado, de instrumento para legitimar e reforçar processos de opressão, servindo de fator de legitimação do capitalismo e de práticas neocoloniais tanto no âmbito nacional como internacional. Essa constatação, da existência de um duplo efeito, enseja o que Sánchez Rubio (2014, p. 15-18) chama de “encantos e desencantos” dos Direitos Humanos:

Como toda produção humana, deve-se partir da ideia de que Direitos Humanos podem ser uma instância de luta libertadora por uma dignidade que emancipa, como também podem ser um instrumento de dominação que legitima distintas formas de exclusão e inferiorização humanas, e aí está seu duplo efeito, encantador e de desencanto. [...] Direitos Humanos, entendidos a partir da lúcida expressão de Joaquín Herrera Flores, como processos de abertura e consolidação de espaços de luta pela dignidade humana, fazem alusão a diversas expressões de reivindicações políticas, sociais, econômicas, sexuais, culturais etc. Com o intuito de que os seres humanos sejam reconhecidos como sujeitos diferenciados. Expressam formas de humanidade múltiplas e plurais, individuais e coletivas, sempre em relação ao contexto em que cada indivíduo ou cada coletivo esteja situado. Por isso, são veículos de expressão e de produções representativas de dinâmicas emancipadoras e libertadoras. Mas também podem ser manifestações de tendências e lógicas que limitam e aniquilam humanidades. A dimensão encantadora se une com o potencial emancipador e o horizonte de esperança que possibilita a existência de condições de autoestima, responsabilidade e autonomia diferenciadas e plurais. A dimensão que desencanta pode aparecer no instante em que os Direitos Humanos se fixam sobre discursos e teorias, instituições e sistemas estruturais que sociocultural e sociomaterialmente não permitem que estes sejam factíveis e nem possíveis, devidos às assimetrias e hierarquias desiguais sobre as quais se mantêm. Além disso, através de diversos mecanismos de ocultação, pode-se construir um imaginário aparentemente emancipador e, por isso, com um encanto sedutor, falsamente universal.

É nessa senda que o pensamento crítico dos Direitos Humanos combate e incrimina a estrutura teórica tradicional de tais direitos, enquanto empregada como discurso dissimulador dos interesses hegemônicos que abona e nutre um sistema profundamente injusto de relações sociais, políticas, econômicas, culturais e ideológicas, no qual a maior parcela das pessoas do planeta permanecem em situação de subordinação (CARBALLIDO, 2014, p. 78-79). A pretensão crítica é de que seja possível criar um horizonte ampliado de encantamento verdadeiro em que os Direitos Humanos não possam mais servir de ferramental dissimulado que promova desencanto ou falso encantamento. É preciso evoluir de maneira que se possa sair do paradigma simplista, redutor e abstrato predominante e refletir sobre as possíveis aberturas de emancipação, a partir de uma visão complexa, relacional e sócio-historicamente determinada (SÁNCHEZ RUBIO, 2014, p. 21).

Nessa intelecção, ressalta Gallardo (2014, p. 12 e 337-338) que os Direitos Humanos, e com eles a produção de humanidade, tem tido lugar modernamente nas mobilizações, lutas e movimentos sociais gerados a partir dos sentimentos, conceitos e imaginações construídos pelo dia a dia e seus contrastes. E prossegue o autor afirmando que, no âmbito da América Latina, dentre as constatações centrais sobre Direitos Humanos da Filosofia do Americano (História das Ideias) e da Filosofia da Libertação, encontra-se a de que aludidos direitos não serão realizados plenamente enquanto se mantiver a atual estrutura socioeconômica, sendo necessária uma mudança da ordem vigente. As palavras de Ricobom e Proner (2018, p. 260) apoiam Gallardo:

Num mundo globalizado, sem as antigas barreiras dos regimes comunistas consagrou-se, pelo avanço do capitalismo, a natureza puramente individual dos direitos humanos, ou seja, àqueles valores mínimos e indispensáveis para assegurar a liberdade de mercado. Todas as demais garantias jurídicas fora do núcleo das liberdades individuais não passam de programas, objetivos a longo prazo, metas sem capacidade de constituir obrigações jurídicas do Estado. Não há dúvida que o consenso universal repousa sobre um mínimo ético ínfimo, cujo status de cidadania só pode ser usufruído por indivíduos úteis e hábeis de acordo com as leis do mercado. O resultado e a consequência da inexistência da indivisibilidade está refletido na abissal desigualdade social, pela concentração de renda e com o consequente aumento do empobrecimento mundial.

Daí dizer Herrera Flores (2009, p. 17) que a globalização da racionalidade capitalista supõe a difusão geral de uma ideologia fundamentada no individualismo, competitividade e exploração, o que faz cogente “contrapor outro tipo de racionalidade mais atenta aos desejos e às necessidades humanas que às expectativas de benefício imediato do capital”. E, assim, os Direitos Humanos podem converter-se em uma pauta jurídica, ética e social que sirva de bússola para a edificação dessa nova racionalidade.

Por sua vez, a constatação do distanciamento entre o positivado e o que acontece no mundo real, isto é, entre o proposto e o concreto, dos Direitos Humanos é outra circunstância que rende severa crítica à Teoria Tradicional, a qual, conforme exposto alhures, toma como base a positivação dos Direitos Humanos em documentos internacionais, na pretensão e promessa da promoção universal da dignidade humana. Porém, na linha do que sublinham Almeida e Manente (2018, p. 560), o que se percebe é que as declarações, os pactos e as convenções internacionalmente firmados estão a cada dia mais longe de serem materializados, existindo milhões de pessoas privadas de seu direito de viver dignamente. Realmente, assegura Gallardo (2014, p. 12) que as reivindicações fundamentais de cidadania plena não têm sido consideradas nem satisfeitas pelas formações sociais do capitalismo histórico, da mesma forma que agressões básicas, como a pobreza e a exclusão, que afetam uma parte significativa da população mundial, não têm sido reconhecidas como atentados contra a humanidade. E isso, possivelmente, possa ser, em boa medida, explicado pelos efeitos ilusório, imobilizante e de ordem descritos por Escrivão Filho e Sousa Junior (2018, p. 25-26):

A par da evidente importância e do significado de conquista que deve ser atribuído ao reconhecimento institucional dos direitos humanos em nível legal, constitucional ou internacional – que assim comumente assumem a gramática de direitos fundamentais, como é possível verificar em Perez-Luño (2003) e Sánchez Rubio (2014) – ressalte-se que é preciso se atentar para ao menos três consequências ora não enfrentadas, ora ignoradas, ora omitidas pelas teorias abstratas dos direitos humanos, que poderíamos chamar de: 1) efeito encantatório ou ilusório; 2) o efeito imobilizante; 3) efeito de ordem. [...] por efeito ilusório podemos entender a situação usual da distância entre os direitos previstos e direitos efetivados, de tal forma que a simples previsão legal de um direito passe a servir de substituto, verdadeira ilusão, da sua real efetivação. Desse modo, a ilusão gera também um efeito imobilizante, na medida em que produz, ideologicamente, uma sensação de satisfação, reforçada por um discurso de ordem e justiça social. Assim, através de uma intensa e cotidiana afirmação daquela ilusão imobilizante pelo aparato estatal e social hegemônico, é produzido, finalmente, o efeito de ordem, que reduz a justiça social aos estritos termos e limites do ordenamento jurídico, de tal modo que os direitos humanos passam a ser identificados, limitados e contidos naquele rol de direitos positivados.

Fazendo alusão a Boaventura de Sousa Santos, Wolkmer (2015a, p. 263) consigna que uma das limitações em relação à concepção moderna e positiva dos Direitos Humanos, que se identifica com o pensamento tradicional, atrela-se à negação vivenciada e reproduzida pelo Direito Moderno, consistente na ênfase pela promulgação positiva de direitos e na conseqüente negligência da aplicação, recusando-se a autêntica efetividade dessas garantias e valores formalizados, de sorte a produzir uma “distância entre os cidadãos e o direito”. É o que, no mesmo norte, acaba por salientar Herrera Flores (2010, p. 97-99), ao vincular os Direitos Humanos a processos de luta e expor

que referidos direitos constituem mais que o conjunto de normas formais que os reconhecem e os garantem a um nível nacional e internacional, constituindo parte da tendência humana remota por construir e assegurar as condições sociais, políticas, econômicas e culturais que permitam aos seres humanos perseverar na luta por dignidade e nela se manterem por possuírem capacidade e potência para atuar por si mesmos. Os Direitos Humanos, na visão de precitado autor, não são algo dado e construído de uma vez por todas, representando, sim, dinâmicas e lutas históricas resultado de resistências contra a violência que as diferentes manifestações de poder, tanto das burocracias públicas quanto privadas, têm exercido contra os indivíduos e contra a coletividade.

Bem a propósito, Baena e Núñez (2018, p. 72-73), com base em Joaquín Herrera Flores, reforçam que os Direitos Humanos são verdadeiramente diferentes das normas que os regulam, sendo necessário fazer distinção entre o sistema de garantias e aquilo que deve ser garantido. Em adição, expõem a necessidade de um processo dialético constante entre o institucional e o social, permitindo a abertura de espaços de luta pela dignidade humana. Nessa esteira, citam os autores, ainda, que a Declaração Universal dos Direitos Humanos deve ser entendida como uma oportunidade que lança um ponto de partida e não uma carta de identidade.

O tratamento dos Direitos Humanos sob uma classificação geracional, ademais, pesa em desfavor da Teoria Tradicional como uma mais uma censura feita pela Teoria Crítica, que prefere uma abordagem sob outra óptica ou, ainda, falar em “dimensões” ou “processos de direitos” (ESCRIVÃO FILHO; SOUSA JUNIOR, 2018, p. 35). Nessa linha de ideias, para Sánchez Rubio (2014, p. 96-102), a visão geracional dos Direitos Humanos caracteriza uma estratégia ideológica e deixa de promover o reconhecimento social e as condições materiais de exercício de referidos direitos. Ela não atenderia, pois, as reivindicações nem cumpriria as responsabilidades jurídicas inerentes aos direitos necessários e urgentes que têm aqueles grupos humanos que confrontam desde o primeiro dia com racionalidades discriminatórias e imperialistas solidificadas pela burguesia. Para aludido autor, os Direitos Humanos entendidos como práticas sociais, como expressões axiológica, normativa e institucional que em cada contexto inaugura e consolida ambientes de luta por formas múltiplas de dignidade humana, não se limitam a um único momento histórico e a uma única dimensão jurídica procedimental e formal. E, por isso, seria imprescindível e urgente historicizar os Direitos Humanos desde as lutas, contextos e condições próprias de cada grupo e forma de vida, sem um

condicionamento pela perspectiva geracional que tão somente atenderia a reflexos normativos e institucionais vestidos por um alfaite que manifesta uma expressão de corpo humano, mas não é necessariamente a única e nem serve para avançar na produção de humanidade.

Não somente a visão histórica geracional dos Direitos Humanos é criticada pela Teoria Crítica, como também os registros temporais clássicos e oficiais do percurso desses direitos desde a sua gênese e o seu desenvolvimento até a contemporaneidade, na medida em que esqueceriam outras importantes lutas pela afirmação de direitos e de resistência e passagens, talvez, não tão belas, favoráveis ou de avanço a serem contadas. Isso é o que salientam, nos termos do transcrito alhures, Escrivão Filho e Souza Junior (2018, p. 23-24) e Carballido (2019, p. 100). Igualmente, lançando suas ajustadas considerações, Wolkmer (2015a, p. 258-259) aduz:

Imprescindível reconhecer que a história tradicional dos direitos humanos enquanto exaltação da pessoa humana como indivíduo tem sua conformação no Ocidente europeu dos séculos XVII e XVIII, “proveniente da cultura burguesa e liberal”. Tal reconhecimento de direitos individuais centrado na construção de um sujeito de direito não considera que os primórdios dos direitos do homem emergiram nas lutas pelos direitos das populações indígenas do século XV, em autores como Bartolomé de las Casas e Antonio de Montesinos e nos debates dos teólogo-juristas espanhóis do século XVI, dentre os quais Francisco de Vitória, Francisco Suarez e Domingo de Soto. Assim, minimiza-se as origens mais autênticas dos direitos humanos, gerados no bojo dos processos históricos de resistências no período de conquista e colonização do continente latino-americano. Por conseguinte, o colonialismo eurocêntrico em expansão impôs o discurso oficial de que a cultura dos direitos do homem foi construída e elaborada doutrinariamente pelas tradições inglesas e francesas.

Em finalização, impende registrar, com Sánchez Rubio (2018, p. 93), que a perspectiva crítica não deve desprezar e desvalorizar os Direitos Humanos oficialmente estabelecidos, indicando-se, sim, a necessidade de expandir e complexizar os direitos institucionalizados, de modo a estabelecer uma dinâmica mais densa, ativa e criativa, mais participativa da cidadania e mais aberta à construção de espaços de reconhecimento emancipadores e de libertação da humanidade. O raciocínio de Tomazoni (2017) converge na mesma noção, expondo a autora que apontar os vícios e contradições da Teoria Tradicional dos Direitos Humanos, como a parcialidade da legalidade pretensamente neutra, não significa negar as normas ou garantias formais já reconhecidas, que são essenciais, embora muitas vezes insuficientes ou ineficazes. Na sua visão, é preciso evitar a tendência ao mero rechaço dos direitos formalizados no impulso de desqualificação gerado pelo pensamento crítico. Nas palavras da autora:

A teoria crítica implica em ter um pensamento crítico de combate, com a conscientização no sentido da importância do reforço das garantias formais

reconhecidas juridicamente, mas também do empoderamento dos grupos desfavorecidos, para que possam lutar por dignidade. [...] a partir das premissas da teoria crítica, entende-se que para chegar a um ponto comum de aplicação dos direitos humanos onde todas as camadas sociais sejam contempladas e as lutas sociais sejam visibilizadas é preciso pensar os direitos humanos de forma crítica, histórica e material. Somente assim, os direitos humanos não serão apenas um conceito abstrato e parcial, mas sim um instrumento capaz de orientar os seres humanos na libertação da servidão material e imaterial ao que se encontram desde o início dos tempos.

A Teoria Crítica dos Direitos Humanos não pode, pois, ser apenas crítica da Teoria Tradicional, necessitando ser igualmente construtora. Carballido (2014, p. 80-81) defende essa compreensão, afirmando que precisamos de um pensamento crítico que sirva não só para constatar possíveis vícios, contradições e insuficiências da Teoria Tradicional dos Direitos Humanos, que afetam seu potencial emancipador nos processos de luta pela dignidade humana, como também para propor soluções e apresentar outros desenvolvimentos possíveis e emancipadores que suprem os limites do discurso liberal dos Direitos Humanos, afetado pela abstração e pelo idealismo e legitimador de práticas imperialistas e favorecedoras do sistema capitalista.

De esta manera, una teoría crítica de los derechos humanos debe atender a los contextos, a los discursos, a las representaciones desde las cuales la realidad es comprendida, analizada e intervenida; ha de preguntarse por las formas de hacer viable este cambio cultural; procurará construir herramientas teórico-prácticas capaces de desmontar las narrativas desde las cuales la globalización neoliberal coloniza las concepciones de ser humano, de mundo, de sociedad y de Estado, desde las cuales esta nueva cara del capitalismo define un horizonte de (sin)sentido. Al mismo tiempo, la teoría crítica en derechos humanos ha de asumir una tarea propositiva capaz de visibilizar, provocar, convocar y articular otros modos de ser, de significar y de transformar la realidad, poniendo a dialogar las múltiples formas socioculturales desde las cuales se intenta hacer posible un mundo más justo y digno para todos y todas. La transformación de la hegemonía cultural exige intervenir en el sistema de creencias, en el lenguaje, en el conocimiento (CARBALLIDO, 2019, p. 91).

Tendo sido verificado, portanto, o norte da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, depois da abordagem desses direitos em seu itinerário histórico e na visão da Teoria Tradicional, passa-se, enfim, ao percurso do tratamento da conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos.

4 COMUM E DIREITOS HUMANOS: CONECTANDO OS CONCEITOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA CRÍTICA E COM BASE NA ANÁLISE DA EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN

O presente capítulo, na persecução do objetivo geral da dissertação, debruça-se em uma mais direta abordagem do problema de pesquisa. Procede-se, aqui, a um profundo exame sobre as possibilidades de conexão ou relação entre *comum* e os Direitos Humanos, especialmente adotando um viés crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín. Em um primeiro tópico, realiza-se um inicial aporte acerca do intercâmbio entre o *comum*, os Direitos Humanos e os movimentos sociais, situando a Rede de Horteiros na condição de movimento social representativo do *comum*; em um segundo tópico, descreve-se a experiência da Rede de Horteiros de Medellín em sua ideologia, projetos e atividades; em um terceiro tópico, enfim, identifica-se de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre os conceitos.

4.1 O COMUM, OS DIREITOS HUMANOS E OS MOVIMENTOS SOCIAIS

Ao procurar identificar a conexão entre o *comum* e os Direitos Humanos sob um ponto de vista que notadamente centra na perspectiva crítica e utilizando como base de análise a experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín, aparenta-se proposital lançar mão de uma abordagem primeira acerca dos movimentos sociais, antes de se apresentar a Rede de Horteiros. Tal se explica porque referida rede exemplificativa do *comum* é expressão concreta de um movimento social, acabando por se fazer a temática dos movimentos sociais, assim, naturalmente partícipe da presente pesquisa dissertativa.

Os movimentos sociais, segundo Touraine (2003, p. 119) combinam um conflito social com um projeto cultural, defendendo uma maneira diferente de uso dos valores morais. Baseiam-se na consciência de um conflito com um adversário social e caracterizam-se pela capacidade da elaboração de uma práxis por seus atores, que devem comprometer-se na permanente contestação e erigir-se defensores dos valores sociais coletivos. Para Gohn (1995, p. 44), os movimentos sociais podem ser definidos como sendo ações coletivas de natureza sociopolítica, edificadas por atores sociais de

diferentes classes e camadas da sociedade. Eles politizam suas demandas, cunham um campo político de força social na sociedade civil e suas atuações organizam-se a partir de agendas criadas sobre temas e problemas em cenários de conflitos, litígios e disputas. As ações desenvolvem um processo sócio-político-cultural que institui uma identidade coletiva ao movimento, baseada em interesses em comum. Essa identidade deriva da força do princípio da solidariedade e é erigida a partir da base norteadora de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo.

De maneira geral, a união de pessoas em torno de um objetivo comum, compartilhando valores políticos e culturais, caracteriza o movimento social. São nesses movimentos, motivados por diversas razões, como a insatisfação diante do governo, que são apresentadas as demandas da sociedade e suas classes, demandas tais que, na ação concreta humana, realizam variadas estratégias, desde a simples denúncia, passando por mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, até atos de desobediência civil, negociações e outras formas de ação (SANTOS, AFFONSO, FONSECA JUNIOR, LOPES; LIMA 2018, p. 13-14). Salientando que as relações sociais são mediadas por relações de poder e que a fenomenologia da opressão e do reagir à opressão (dialética opressão-libertação) apresenta-se como uma manifestação constante no comportamento humano, Scherer-Warren (1989, p. 8-9) assevera: “quando os grupos se organizam na busca de libertação, ou seja, para superar alguma forma de opressão e para atuar na produção de uma sociedade modificada, podemos falar na existência de um **movimento social**”. Por sua vez, ao teorizar a respeito dos movimentos sociais, define a Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer que eles representam uma ação humana coletiva organizada, expressão da soberania popular enquanto potência para impulsionar e transformar processos democráticos, ampliar direitos, democratizar instituições ou criar diferentes âmbitos de participação extrainstitucional ou anti-institucional (informação verbal).⁹ Também é relevante trazer a conceituação dada por Castilho (2013, p. 16), após acurado exame das construções de Manuel Castells, Alain Touraine, Maria da Glória Gohn, Henri Lefèbvre e David Harvey acerca do tema:

[...] arriscamos definir movimentos sociais como um conjunto complexo de práticas sociais históricas voltadas para a mudança da problemática

⁹ Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 24/06/2020, por videoconferência, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Sentidos da Democracia e Movimentos Sociais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

socioeconômica, espacial e política que ainda persiste em nossas sociedades; que devem ser realizadas, ao mesmo tempo, nas diversas escalas do acontecer social – microlocal (vizinhança mais próxima), local (bairro), regional (cidade, área metropolitana etc.), globais (nação, mundo etc.) – articuladas “em redes”; e que podem, dependendo do seu contexto histórico-geográfico, apresentar tendências para voltarem-se ora para questões vinculadas aos seus problemas cotidianos ora para, ainda, “tomadas de Estados”, com base em bandeiras de lutas construídas a partir de conquistas de direitos humanos, sob os parâmetros gerais da ideia do direito à cidade. Buscando libertar-nos de ideias limitadoras dessas práticas sociais, com base em raciocínios ortodoxos que acabam virando verdadeiras camisas de forças, consideramos como movimentos sociais qualquer prática social histórica que apresente os parâmetros acima utilizados para a definição de movimentos sociais. E isto, ainda que eles não estejam, em seu todo, objetivamente claros e nitidamente presentes.

Os movimentos sociais sempre existiram (GOHN, 2011, p. 336). Seu estudo, porém, nasce com a sociologia. Foi Lorez Von Stein, em 1842, na França, um dos primeiros a utilizar a expressão “movimento social” para identificar a luta contra determinada situação. Os primeiros estudos que tomaram como objeto nuclear ações sociais coletivas semelhantes aos movimentos sociais da atualidade referiam-se a eles como distúrbios populares. Exibiu-se relevante, nesse ponto inicial, a abordagem dos movimentos sociais no campo dos processos de interação social dentro da teoria do conflito e mudança social. Nos anos 1950 e em parte da década de 1960 as obras de ciências sociais e alguns estudos específicos tratavam dos movimentos no contexto das mudanças sociais e os tinham como fontes de conflitos e tensões, fomentadores de revoluções, revoltas e atos sopesados anômalos no ambiente dos comportamentos coletivos vigentes. Movimentos sociais e revoluções eram com frequência dados como sinônimos e a categoria “trabalhador” possuía posição destacada. O aparecimento de novas modalidades de movimentos sociais cooperou para novéis olhares sobre a questão. No paradigma acionalista, em que se localizam as teorias culturalistas e identitárias, passou-se a destacar o lado positivo dos movimentos sociais, como construtores de inovações culturais e impulso de mudanças na sociedade. A produção teórica na sociologia a partir dos anos 1970 revela novas apreciações acerca das ações coletivas. Os movimentos sociais passam a ser destacados como atores importantes na teoria da ação social, ganhando, inclusive, significação em dicionários de política e abordagem em enciclopédias (GOHN, 2010, p. 19-26). Na década de 1980, destaca-se a revisão no paradigma da mobilização de recursos e o debate por meio de análises comparativas com o modelo europeu dos novos movimentos sociais. O final de mencionada década traz consigo a consolidação da teoria da mobilização política. Nos anos 1990, são alterados os quadros sobre os movimentos sociais, tanto na perspectiva

das manifestações concretas da realidade quanto sob o ponto de vista da produção teórica. Na América Latina, as mudanças oriundas da globalização e a institucionalização dos processos gerados no percurso da redemocratização resultam em um novo ciclo de movimentos e lutas, ganhando atenções também o fenômeno das Organizações Não Governamentais (ONGs). A disposição predominante nos anos 1990, no exame dos movimentos sociais, foi a de realizar um acoplamento das abordagens das teorias macrossociais às teorias que priorizavam feições microssociais da vida cotidiana, por meio de conceitos que lançavam mediações sem recusar uma ou outra das abordagens teóricas (PONTES, 2015, p. 48 e 77-81).

Na construção das abordagens teóricas sobre os movimentos sociais, verifica-se a existência, basicamente, de três principais correntes: a histórico-estrutural, a culturalista-identitária e a institucional ou organizacional-comportamentalista. A primeira corrente teórica, notadamente baseada nas abordagens de Marx, Gramsci, Rosa de Luxemburgo e outros, tem o conceito de movimento social associado ao de luta de classes e subordinado ao próprio conceito de classe, que detém centralidade em toda análise. O conceito dos movimentos sociais é inserido na questão da reforma ou revolução. Não há muita preocupação em diferenciar movimento social e político e as organizações são vistas como suportes dos movimentos. A segunda corrente teórica possui em Hegel uma de suas fontes de inspiração. Outros autores que também influenciaram a produção teórica culturalista-identitária foram Foucault, nos anos 1960-1970, Habermas, Bobbio, Arendt e Giddens, nos anos 1980, e Bourdieu. Essa corrente construiu a chamada novidade dos “novos movimentos sociais” ao destacar novas ações que abriam espaços sociais e culturais e eram compostas por sujeitos e temáticas que não estavam na cena pública ou não tinham visibilidade, como mulheres, jovens, índios, negros etc. Foi apresentada ao mundo a capacidade dos movimentos sociais de produzir novos significados e novas formas de vida e ação. A terceira corrente teórica, que se desenvolveu basicamente nos Estados Unidos, tem raízes nas teorias liberais dos séculos XVII e XVIII, nos utilitaristas, na antropologia e na sociologia de R. Merton, Radcliffe Brown e Parsons. As teorias da ação social coletiva de Parsons tiveram, na sociologia norte-americana, vários desenvolvimentos na análise dos movimentos sociais concretos. As mobilizações coletivas foram sopesadas de acordo com uma visão econômica, segundo a qual os fatores tidos como objetivos são a organização, os interesses, os recursos, as oportunidades e as estratégias, ou segundo uma óptica sociopsicológica, a partir das análises estrutural-funcionalistas. Para a corrente

institucional ou organizacional-comportamentalista, em certa medida, um movimento social alcançava seus fins quando se transformava em uma organização institucionalizada. Nos dias atuais, a corrente institucional manifesta-se também no pragmatismo presentista como suporte de suas análises (GOHN, 2010, p. 27-30). Tais correntes de teorização foram desenvolvendo-se ao longo da história até os dias atuais, sendo muitas as abordagens e investigações em torno dos movimentos sociais, levadas a efeito pelos mais diversos autores. O francês Alain Touraine, no entanto, é um dos estudiosos com o maior volume de produção a respeito do tema, trabalhando nele desde os anos 1950 (GOHN, 2010, p. 31-40). Na atual quadra do desenvolvimento histórico, argumenta-se, segundo Pontes (2015, p. 81):

[...] que há a necessidade de uma teoria que busque a síntese, o que se faria por meio de uma teorização, em âmbito mais geral, sem referência a problemas empíricos particulares ou a domínios específicos. Da mesma forma que não se fala mais da análise das estruturas desconsiderando o papel das conjunturas, a tendência seria, então, articular diferentes disciplinas: economia, política, sociologia, antropologia, psicologia, psicanálise, filosofia, comunicações e geografia. Assim sendo, diferentes olhares e diferentes ângulos de apreensão dos fatos da realidade seriam uma necessidade imperiosa, numa era, na qual tudo se desfaz rapidamente, tudo fica obsoleto em frações de tempo muito menores que nossa capacidade de memorização.

Os movimentos sociais são relevantes maneiras de luta pelos direitos, representando ações coletivas que têm por escopo conservar ou alterar alguma situação. Eles batalham por questões como reconhecimento de direitos, por igualdade e reconhecimento de identidade (ZANBON; SANCHES, BARBOZA, TESTA, 2015, p. 82). Os movimentos sociais, consoante leciona Castells (2013, p. 151), funcionaram e funcionam, no decorrer da história, como alavancas da mudança social. Em geral, surgem de uma severa crise nas condições de vida e são alimentados pela desconfiança nas instituições políticas que administram a sociedade. Assim, a conjugação entre a degradação das condições materiais de vida e a crise de legitimidade dos governantes conduz as pessoas a tomarem as coisas em suas próprias mãos, envolvendo-se na ação coletiva fora dos meios institucionais prescritos para defender suas demandas, o que acaba por resultar, ao final, na mudança dos governantes e até das regras que modelam suas vidas. Além disso, observa Bringel (2017, p. 29-36) que, notadamente a partir da queda do Muro de Berlim, em 1989, os movimentos sociais passam a buscar uma política e um ativismo além de fronteiras, cenário esse que é reforçado com a expansão do fenômeno da globalização. Abre-se espaço e motivação, assim, para uma redefinição do internacionalismo e da solidariedade transnacional, de maneira que, na atualidade, segundo referido autor, exsurge uma nova geopolítica da indignação, com movimentos

e protestos cada vez mais globais, que podem ser caracterizados pela luta pela democracia, pela justiça social e pela dignidade.

Nesse contexto, discorre Gohn (2010, p. 41) que, na contemporaneidade, a discussão sobre os movimentos sociais tem se inserido em um campo mais amplo: o da crise da modernidade e da emergência de novas formas de racionalidade, entrando em cena novíssimos sujeitos sociais. Novíssimos sujeitos de que, pode-se dizer, são exemplo os comuneiros, conforme ressalta a Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer (informação verbal).¹⁰ E algumas linhas de orientação podem ser identificadas no âmbito desse direcionamento atual dos movimentos sociais:

Podemos sistematizar as abordagens deste milênio sobre as ações coletivas e os movimentos sociais ao redor de alguns eixos-chave, a saber: os novos requerimentos da modernidade e a redefinição do sujeito racional de forma a incorporar as identidades culturais (TOURAINÉ 2005; MELUCCI 2001); a busca de um sujeito que articule o global com o local (GIDDENS 1989 e 1997); a democracia e suas formas – com destaque para a democracia participativa –, e as formas de resistência comunais – os movimentos sociais devem vincular valores autônomos surgidos nos movimentos locais (CASTELLS 1996, 1997, 1998, 2001; SANTOS, 2006; GARRETÓN 2006; QUIJANO 2004). (GOHN, 2010, p. 46-47).

Essa realidade tem impulsionado os movimentos sociais a assumirem diferentes formas de organização e de relacionamento com o Estado, dando reforço ao conceito de “novos movimentos sociais” em contraposição ao modelo dos movimentos sociais tradicionais. Conforme explica Wolkmer (2015b, p. 129-131 e 148), os movimentos sociais que prevaleceram até o final da década de 1960, identificados como arquétipo dos “antigos movimentos sociais”, eram formados de segmentos populares urbanos, de camponeses e de camadas médias e desprovidos de uma força crítica e transformadora para além dos modelos dominantes até então estabelecidos. Fundamentados em vinculações instrumentais imediatas, privilegiavam objetivos de caráter material e econômico, agiam sob padrões habituais de atuação (clientelísticas, assistenciais e autoritárias) e nutriam relações de subordinação aos órgãos institucionalizados (Estado, partido político e sindicato). Já os movimentos sociais emergentes a partir da década de 1970, por sua vez, apresentaram-se dotados de um potencial construtor de um novo paradigma de cultura política e de uma organização social emancipatória. Segundo define precitado autor, que se orienta na obra de Agnes

¹⁰ Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 08/04/2020, por videoconferência, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Sentidos da Democracia e Movimentos Sociais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

Heller e na leitura de Ilse Scherer-Warren, esses movimentos emancipatórios superadores do aspecto tradicional e configuradores dos novos movimentos sociais:

[...] devem ser entendidos como sujeitos históricos transformadores (em sentido individual e coletivo), advindos de diversos estratos sociais e integrantes de uma prática política cotidiana com reduzido grau de “institucionalização”, imbuídos de princípios valorativos comuns, resistentes às estruturas oficiais de poder, e objetivando a realização de necessidades humanas fundamentais. [...] O “novo” refere-se à ação consciente e espontânea posta em movimento, representada por grupos associativos e comunitários ou populares, como os movimentos dos “sem-terra” (rural e urbano), dos afrodescendentes, das mulheres, dos indígenas, dos direitos humanos, dos ecólogos, dos pacifistas, dos favelados, dos imigrantes e refugiados e dos religiosos. O “novo” está no fato de se tratar de manifestações com capacidade de surgir “fora” da cena política institucional, fundadas em razões que não só transcendem os estreitos interesses de produção material e consumo, mas, sobretudo, compõem uma nova identidade coletiva, capaz de romper com a lógica do paradigma social dominante e se libertar das formas opressoras de manipulação e cooptação, criando alternativas implementadoras de práticas democráticas, participativas e comunitárias.

Foi também a partir da década de 1970, vale dizer, especialmente tendo em mira a abordagem da presente dissertação, que a agricultura urbana formatou-se como um movimento social, notadamente quando do surgimento das ações denominadas *Green Guerilla* nos Estados Unidos da América. Depois disso, muitos outros movimentos foram surgindo pelo mundo em torno do cultivo de alimentos no seio das cidades (PORTO; GIACCHÈ, NAGIB, 2017). Podendo ser concebida como o cultivo, o processamento e a distribuição, com fins alimentares e não alimentares, de plantas e árvores e reprodução pecuária, tanto no interior quanto na periferia de uma área urbana, a agricultura urbana, nos dias atuais, cresce na agenda internacional, reconhecida como parte essencial de uma estratégia global para lidar com os desafios da rápida expansão das cidades. Tal modo de cultivo aproveita recursos, serviços e produtos encontrados na área urbana, mantendo estreita conexão com a ecologia e a economia das cidades e complementando a agricultura rural. Suas práticas, realizadas nos mais variados espaços das cidades, têm desenvolvido e adaptado diversos conhecimentos e saberes e contribuído para a proteção do meio-ambiente, além de promover inclusão das pessoas da comunidade (MOUGEOT, 2006, p. 01-13). A agricultura urbana comumente está relacionada à agroecologia, fonte de alimentos orgânicos, baseada na aplicação da ecologia para o estudo, formatação e manejo de agrossistemas sustentáveis e operacionalizada por intermédio da produção solidária (ALTIERI, 2012, p. 16).

Os novos movimentos sociais apresentam-se com demandas policlassistas, culturais, identitárias e de autonomia, demandas ligadas à natureza, às questões de

gênero, aos estilos de vida e à participação (CORRÊA; ALMEIDA, 2012, p. 553-559). Eles partem da fé e da crença de que é possível criar uma sociedade nova com outro tipo de relações sociais e buscam demonstrar que as estruturas de domínio existentes não são necessárias, devendo ser expostas e modificadas. Eles constroem outros modos de organização a partir de suas próprias formas de produção e tomada de decisões na cotidianidade (ESPINOSA; FAJARDO, 2019, p. 06). A articulação efetivada pelos movimentos sociais permite uma abertura na maneira de exercer e conduzir a democracia, guiando no caminho da participação e desenvolvendo, dessa forma, uma validação da contribuição que cada membro pode adicionar ao movimento (SANTOS; AFFONSO; FONSECA JUNIOR; LOPES; LIMA, 2018, p. 80). Na atualidade, os principais movimentos sociais agem por meio de redes sociais locais, regionais, nacionais e internacionais ou transnacionais e fazem grande uso dos meios de comunicação e informação, a exemplo da Internet, criando e desenvolvendo novos saberes com essa comunicabilidade. Apresentam um ideário civilizatório que coloca como horizonte a construção de uma sociedade democrática, de autodesenvolvimento e sustentável. Os movimentos sociais da contemporaneidade lutam contra a exclusão, por novas culturas políticas de inclusão, pelo reconhecimento da diversidade cultural e da diferença. Existe neles uma ressignificação dos ideais tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade: a liberdade uni-se ao princípio da autonomia, da composição do sujeito, não individual, mas autonomia de inclusão social, de autodeterminação com soberania; a igualdade é ressignificada com a tematização da justiça social; a fraternidade é retraduzida em solidariedade. Por fim, os movimentos sociais abordam e dão nova definição à esfera pública, promovem cooperação com outras entidades da sociedade civil e política, possuem expressivo poder de controle social e edificam desenhos de inovações sociais (GOHN, 2011, p. 335-337).

No contexto de seu pensamento acerca da “sociedade de risco” e falando da revolta contra as desigualdades, Beck (2009) elenca três principais fatores que, no seu entendimento, motivam e marcam os movimentos sociais urbanos contemporâneos: a dissociação entre desempenho e renda, a contradição entre legalidade e legitimidade e a frustração das expectativas mundiais de igualdade. Para o autor, as insurgências sociais atuais brotam especialmente da percepção de que o desempenho do trabalho distancia-se da renda e de que esta, ao abrigo da lei, fabulosamente se expande baseada nos ganhos e privilégios do mercado financeiro, sem comprometimento com a legitimidade. O sistema estatal e legal encobre as desigualdades, enquanto ricos ficam mais ricos e

pobres mais pobres e ao mesmo tempo em que normas de reconhecimento de igualdade são espalhadas, expectativas são criadas e posteriormente frustradas.

Os movimentos sociais nutrem uma energia articuladora de intenções e interesses, objetivando um equilíbrio por meio da sintonia entre buscas individuais e coletivas de conveniências humanas (SANTOS; AFFONSO; FONSECA JUNIOR; LOPES; LIMA, 2018, p. 79). Tais conveniências ou carências ligam-se a necessidades e a direitos (WOLKMER, 2004), que, por sua vez, são reconhecidos como fonte de inspiração para a construção da identidade dos movimentos sociais (GOHN, 2010, p. 14). E, nessa dinâmica, compreende-se que os movimentos sociais detêm importante papel na luta pela efetivação dos Direitos Humanos, sendo determinantes para o alcance e a efetividade desses direitos (TOSI, 2005, p. 25). Ademais, podem ser conectados com as ações de lutas pelo *comum*, especialmente na América Latina, onde quase sempre são organizadas e desenvolvidas em torno dos esforços coletivos na defesa das condições materiais e simbólicas para garantir a reprodução da vida, na esteira do expressado por Gutiérrez Aguilar e Navarro Trujillo (2019, p. 300). Para precitadas autoras, aliás, um dos sentidos do *comum* é entendê-lo como uma relação social, enquanto prática produzida e moldada coletivamente, enquanto movimento social associativo e cooperativo capaz de possibilitar diariamente a produção social e o usufruto de riqueza concretas como valores de uso, de bens tangíveis e intangíveis, necessários para a conservação e reprodução de uma vida satisfatória (GUTIÉRREZ AGUILAR; NAVARRO TRUJILLO, 2019, p. 309). Essa constatação, impende gizar, encontra eco em Dardot e Laval (2017, p. 57) e em Houart (2011, p. 07), que, respectivamente, reconhecem os movimentos sociais como fonte manifestadora do princípio do *comum* e como principal palco das reivindicações por bens comuns nos dias de hoje.

Em seguimento na mesma rota, bem expressa Wolkmer (2015b, p. 132-134) que somente se pode apreender a energia e a função dos movimentos sociais contemporâneos quando contextualizados na historicidade cíclica da atualidade, assinalada por uma densa crise político-econômica em nível mundial. É nesse ambiente que a incerteza das populações em face da impotência das instituições políticas clássicas (fraqueza do sistema representativo, falência do Estado do Bem-Estar Social, impacto de fenômenos como a globalização e a decomposição da qualidade de vida) conduz ao crescimento dos movimentos de ação coletiva, na procura de reorganizar a vida social e a vida política, na busca de uma solução para um presente e futuro melhores. Referido autor destaca, ainda, que no contexto latino-americano de capitalismo periférico,

apresentam-se exasperadas no horizonte de ação dos movimentos sociais as reivindicações vinculadas à melhoria das condições de vida, erguidos principalmente em prol de melhores condições materiais e diante do aumento da demanda por direitos.

Na América Latina do século XXI, de acordo com Gohn (2011, p. 337-357), vários movimentos sociais têm apresentado conexão com a democracia e com lutas sociais étnicas, associadas ou não a movimentos nacionalistas. Outros movimentos exibem-se fundamentados em racionalidades como o *bien vivir* dos povos andinos da Bolívia e do Equador e transformados em propostas de gestão do Estado. Observa-se também retomada de movimentos populares urbanos e de movimentos comunitários de bairros, especialmente no México e na Argentina. Todos esses movimentos sociais, prossegue supramencionada autora, têm desabrochado na cena pública como agentes de novos conflitos e renovação das lutas sociais coletivas, inclusive, em alguns casos, elegendo lideranças para cargos supremos da nação, como ocorrido na Bolívia. Movimentos tidos como de pouca expressão surgem como força organizatória na América Latina, como o movimento dos piqueteiros argentinos, dos cocaleiros bolivianos e peruanos e dos zapatistas mexicanos. Outros, ainda, estruturam-se em redes formadas de movimentos sociais globais ou transnacionais, a exemplo da Coordenadoria Latino-Americana de Organizações do Campo (CLOC). Os movimentos rurais ampliam suas fronteiras e articulam-se com movimentos sociais urbanos. Movimentos transnacionais, como o movimento alter ou antiglobalização, presente no Fórum Social Mundial, apresentam-se atuando com o uso das tecnologias de comunicação e informação modernos e novíssimos atores entraram em cena, trazendo propostas que incluem temas e problemas sociais da contemporaneidade. Movimentos sociais ambientalistas, de estudantes, de mulheres e LGBTTTTS igualmente marcam presença no novo milênio latino-americano. E, nesse panorama, Baldez (2010, p. 204) observa a relevância dos movimentos sociais visualizados nos países latino-americanos para as lutas de libertação e para a busca de um consenso de integração de todos os sentidos da vida (econômico, social, político, cultural e espiritual). Para Goss e Prudencio (2004, p.87):

Os NMS latino-americanos apontam para um projeto alternativo em construção, o que indica que nessas novas práticas políticas ainda não há uma homogeneidade, sendo marcados por conotações de classe, uns de base mais popular (sem terra, bairros, sindicais) e outros mais típicos da classe média (ecológico e feminista). Há também uma dificuldade de penetração na sociedade civil como um todo, devido ao alcance fragmentado e localizado das ações. No entanto, compartilham a ideologia do anti-autoritarismo e lutam pela descentralização do poder. O ideal básico parece ser a criação de

um sujeito social, que redefine o espaço da cidadania, portador de um sentimento de uma tripla exclusão relativa - econômica, política e cultural -, mais do que o desejo de participar das decisões. As reivindicações, portanto, são assumidas como direito, tomados como auto-evidentes.

Em finalização, na esteira do pluralismo comunitário-participativo de Wolkmer (2015b, p. 162-163), vale mencionar que os movimentos sociais são fulgente fonte de produção jurídica, manifestada ante a insuficiência das fontes clássicas do monismo estatal. Nesse horizonte é que as transformações da vida social comporiam a formação elementar de um “jurídico” que não se fecha tão somente em proposições genéricas e em regras imodificáveis estabelecidas para o controle e a solução dos conflitos, mas se revela como decorrência do interesse e das necessidades de grupos associativos e comunitários, ostentando um caráter espontâneo, dinâmico, flexível e contextual. E isso, como é perceptível, atrela-se ao *comum* e seus corolários, cuja experiência da Rede de Hoteiros de Medellín, que se detalhará na sequência, é exemplo de manifestação e aplicação prática.

4.2 A EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA DA REDE DE HORTEIROS DE MEDELLÍN

Em face do haurido no capítulo inicial dessa dissertação, na compreensão do *comum*, notadamente na perspectiva de Dardot e Laval (2017), como um princípio político que, emergente das lutas democráticas e dos movimentos sociais, anima uma prática social coletiva emancipadora sobre determinado bem ou recurso compartilhado e autogerido, abarcando relações subjetivas para atingir um propósito e criando *comuns*, forçosa é a conclusão de que a experiência da Rede de Horteiros de Medellín, na Colômbia, pode ser também elencada como um de seus exemplos de aplicação, conforme se buscará evidenciar a seguir.

Diversos movimentos sociais têm gerado importantes construções teóricas e práticas que se opõem à racionalidade hegemônica baseada no capital, partindo da constatação de que vivemos um momento de crise ambiental, social, econômica e cultural; de que a população urbana tem cada vez mais aumentado, resultando no aumento do consumo de alimentos e bens em geral e no incremento dos índices de poluição e degradação ambiental; de que as áreas rurais sofrem um processo de industrialização e desenvolvimento baseado no uso de produtos químicos, na modificação genética de sementes em outros processos desfavoráveis; de que o

expansionismo técnico e científico transforma práticas e técnicas agrícolas tradicionais e convence os camponeses de que seu conhecimento é inferior e inservível; de que se tem produzido uma separação entre o homem e a natureza ao submeter o meio ambiente à lógica de consumo da sociedade (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). Daí a assertiva de Gohn (2010, p. 41-42), mencionada alhures, no sentido de que, na contemporaneidade, a discussão sobre os movimentos sociais tem se inserido em um campo mais amplo, abarcando a crise da modernidade e a emergência de novas formas de racionalidade, com novíssimos sujeitos sociais entrando em cena.

A Rede de Horteiros de Medellín, nesse contexto, representa a capacidade das pessoas de construir sua realidade de maneira autônoma e criativa. Não é um movimento social tradicional, mas uma organização baseada na possibilidade de criar sistemas organizativos próprios, comunidades, discussões, interações e negociações. É a evidência de que as pessoas estão pensando sobre a necessidade de atuar diante do entorno a que pertencem, de que há interesse em propor alternativas que semeiem mundos soberanos e solidários, com autonomia alimentar, criação de comunidades diversas e inclusivas e intercâmbio de saberes (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). Trata-se de um grupo de pessoas e organizações que busca criar espaços alternativos e colaborativos para que se reflita em torno da multifuncionalidade da agricultura urbana, numa perspectiva emancipadora (QUE É LA RED, 2016). Uma iniciativa de base que, tendo considerado a necessidade de transformação das maneiras de viver do ser humano e de sua relação com a natureza, cria condições para que se unam diferentes pessoas e grupos interessados na agricultura urbana, ou em alguma das outras atividades desenvolvidas pela Rede, a fim de gerar espaços colaborativos e alternativos que em torno das hortas proporcionam intercâmbio de saberes, apropriação do território e articulação da malha social (CORREA; RESTREPO, 2017, p. 3). Um movimento social que, dentro da óptica dos novos movimentos sociais, tem permitido a conexão de pessoas e grupos a nível local, nacional e global com relação a diferentes temáticas a partir da geração de espaços de encontro, de colaboração e de recíprocas trocas de saberes sobre agricultura urbana, agroecologia, sementes livres, dados abertos, consumo consciente, entre outras temáticas (ESPINOSA; FAJARDO, 2019, p. 3).

Foi Javier Burgos Montes quem, nos idos do ano de 2013, percebeu a existência de várias iniciativas de agricultura urbana na Zona 4 de Medellín, embora desconectadas entre si, e idealizou a Rede de Horteiros. A partir disso, inicialmente foram estabelecidos contatos e criada uma horta na Casa da Cultura dos Alcazares. A

horta na Casa da Cultura possibilitou a criação de relações e contatos com inúmeras pessoas, o que motivou a criação do grupo “A Rede Agroecológica de Horteiros da Zona Quatro”. Pouco depois, a Rede de Horteiros foi contatada por Severin Halder, geógrafo e entusiasta de práticas de hortas em Berlim, que viajara para Medellín a fim de falar sobre a experiência dos horteiros. Javier e Severin, de bicicleta, lançaram-se por Medellín no intuito da elaboração de um mapa das experiências de agricultura urbana existentes. Daí surgiu o primeiro Ciclotur Horteiro. O mapeamento acabou não sendo feito, mas, em contrapartida, iniciou-se uma grande articulação: conexões entre pessoas com o mesmo interesse de pertencer à Rede de Horteiros e de realizar atividades em conjunto, compartilhando saberes, unindo esforços, buscando soberania alimentar e fortalecendo o tecido social. O grupo foi crescendo e acabou por se converter na Rede de Horteiros de Medellín, graças à união de esforços e saberes, especialmente a colaboração de Ricardo García com os sistemas de irrigação, a colaboração de Yenny Valencia e de Fernando Castro com a gestão de informações de conteúdo aberto, a colaboração de Guillermo Silva Perez com a gestão dos resíduos orgânicos nas prensas digestoras e a colaboração da Rede de Guardiões das Sementes com a reflexão sobre sementes orgânicas (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a).

A agroecologia é o projeto base da Rede de Horteiros de Medellín, manifestado na cidade por meio de uma agricultura urbana que propõe a apropriação e o melhoramento de espaços públicos e privados à margem da vontade estatal, assim como a reutilização de materiais recicláveis, a utilização de resíduos orgânicos, a integração de sistemas de produção de adubo, a conservação de sementes e a captação da água da chuva, tudo de acordo com as necessidades e possibilidades oferecidas pela urbe. Referida agricultura faz-se presente, pois, nas hortas cultivadas nas cidades, tidas como resultado de uma atividade que se baseia em processos ecológicos e que reconhece e valoriza os saberes e experiências dos agricultores locais, gerando conhecimentos que ultrapassam o interesse de produção e que questionam sobre o alimento. Na América Latina, a agricultura urbana, na maior parte dos casos, tem partido da iniciativa estatal, sendo reconhecida como uma opção economicamente viável de autoabastecimento. No entanto, algumas comunidades têm empreendido atividades agrícolas ou agropecuárias em espaços público e privados à margem da vontade estatal, local ou nacional. Esse é o caso da Rede de Horteiros de Medellín. (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). Em sua atividade horteira sem ligação com o Estado, a Rede de Horteiros de Medellín reúne pessoas que cultivam plantas alimentícias e de outras funções nos mais

variados espaços urbanos, que tomam sentido a partir da funcionalidade gerada e são embelezados pela ativa participação da comunidade. Os alimentos são cultivados por todos, de modo que qualquer pessoa integrante ou não da Rede de Horteiros possa vir e pegar o que quiser na horta, na intenção também de que isso estimule a pessoa a voltar e participar das hortas, criando um ciclo, e de maneira que qualquer um possa compartilhar o seu conhecimento. Crianças também são incluídas nas atividades, de maneira que possam aprender sobre o cultivo e sobre a lógica colaborativa da Rede de Horteiros (MEDELLÍN, 2016; CEPEDA, 2015; RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2016). As hortas conectam as comunidades e fazem com que elas se sintam donas dos espaços, dotando as pessoas de autonomia e soberania alimentar, permitindo que elas definam suas necessidades, decidam sobre os métodos e resistam às práticas tradicionais de produção (MEDELLÍN, 2016; RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a).

A Rede de Horteiros de Medellín articula virtualmente mais de 7.200 pessoas, número de seus seguidores na Rede Social Facebook. Embora na Rede de Horteiros de Medellín, como ocorre na maior parte das redes, os processos sejam comumente pensados de modo horizontal e igualitário, há grupos internos com maior liderança que guiam, motivam e dirigem o crescimento do movimento, o que pode ser explicado pela proposição de alguns em trabalhar e liderar em benefício de todos e de outros em atuar em uma ação ou projeto específico, com diferentes níveis de participação e intenção, mas sempre rumando no objetivo de criar um outro mundo possível (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a; CORREA; RESTREPO, 2017, p. 4). Esses grupos base são reforçados continuamente pela conexão entre os demais personagens da Rede e por meio do apoio de eventos e da comunidade. Mesmo sendo a agricultura urbana o eixo central da conexão existente entre as pessoas da Rede de Horteiros de Medellín, cada pessoa une interesses e movimentos diferentes que se manifestam e que dão ao grupo grande heterogeneidade. A união dos interesses dos membros permite a conexão entre assuntos diferentes, fazendo com que cada pessoa compartilhe suas próprias afinidades e diferenças, sem que isso implique em conflito. Não se busca homogeneidade entre os participantes, por se entender que as diferenças são fundamentais para o crescimento do projeto. Assim, a Rede de Horteiros se constrói e se reinventa no processo (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). Entende-se que o recurso mais importante da Rede são as pessoas e que essas, pela soma de suas individualidades, formam um ideal maior, que já está acontecendo (MEDELLÍN, 2016).

No que se refere ao processo de comunicação, deve ser entendido na Rede de Horteiros de Medellín de maneira ampliada. Para além da informação que circule e dos meios que se utilizem na Rede, os processos comunicativos dependem das situações, dos contextos e, sobretudo, dos modos de apropriação das pessoas. A comunicação na Rede de Horteiros não se reduz ao uso do Facebook, ao portal coletivo, às atividades de hortas, aos encontros de voluntários e às demais ações que se realizam. A comunicação transcende os meios e as ações comunicativas para criar um processo de construção social, uma interação e construção de saberes entre as diferentes pessoas que se relacionam entre si. O processo comunicativo na Rede de Horteiros de Medellín reflete a capacidade e o poder das pessoas de propor alternativas e realizar ações que saiam da lógica aparentemente estabelecida. Não há um projeto institucional ou um modelo legal, mas uma reinterpretação que as pessoas fazem das estruturas dominantes para organizar-se e criar possibilidades. Busca-se demonstrar que é possível trabalhar em comunidade sem que existam interesses econômicos incluídos e de maneira que haja questionamento e reflexão, como na crítica à modificação genética de sementes, ao uso de agrotóxicos, ao mau-trato de camponeses, às monoculturas e à exploração da natureza. Ademais, a comunicação na Rede de Horteiros de Medellín permite que as pessoas adquiram certos conhecimentos técnicos, fazendo e aprendendo. É possível aprender como fazer sistemas de irrigação usando garrafas plásticas, como fazer um recipiente digestivo para lixo orgânico, como cultivar uma planta corretamente, dentre outras atividades. Trata-se de um aprender horizontal que, além do mais, agrega reflexões críticas sobre as práticas de consumo, o cuidado com o meio ambiente, as dificuldades da produção de alimentos, o uso de agrotóxicos, as sementes transgênicas, a falta de soberania alimentar e outras problemáticas acerca do tema da alimentação. São sete os principais eixos de saberes que hoje integram a Rede de Horteiros: sementes, plantio, irrigação, prensas biodigestoras, culinária, dados e espiritualidade. Não obstante, cada vez mais se unem novos eixos que nutrem o processo, como o caso do paisagismo, da arte e da integração de abelhas ao entorno das hortas urbanas. Em cada um desses eixos há pessoas que lideram os processos e promovem processos de comunicação (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). Nesse sentido, concebe-se a Rede de Horteiros como uma tarefa comunitária que proporciona auxílio ao semelhante, sem que se faça disso um negócio. Combinando pessoas e suas relações, equipamentos e ações são plantadas hortaliças e árvores frutíferas variadas e colhidos frutos que vão muito além disso (MEDELLÍN, 2016). Comentando a construção e

circulação de saberes e discursos no âmbito de ações e projetos da Rede de Horteiros de Medellín, Correa e Restrepo (2017, p. 4-5) ressaltam:

La Red de Huerteros está continuamente cambiando. Es una organización sin estructura fija en la que todas las personas son integrantes latentes que pueden decidir participar, aprender y/o aportar desde las diversas posibilidades que ofrece la agricultura urbana. Pues la huerta se entiende como un espacio multifuncional que permite el diálogo de todo tipo de conocimientos, habilidades y saberes: apicultura, espiritualidad, sistemas de riego y de siembra, procesamiento de residuos, abonos, biopreparados, arte, mapeo, datos abiertos, educación ambiental, custodia de semillas, fotografía, cocina e investigación. [...] La huerta permite la generación de comunidades de aprendizaje en las que cada persona aporta desde sus saberes y habilidades. En ella el conocimiento no se entiende como algo que se transmite, sino como algo que se construye en comunidad, en la relación existente entre el sentir, el pensar y el hacer. Los conocimientos nacen de la experimentación, la necesidad o la carencia de recursos. El aprendizaje no se queda solo en lo técnico sino que trasciende las discusiones que sensibilizan y cuestionan las problemáticas ambientales y los patrones de consumo, no desde un discurso impuesto sino desde la misma experimentación.

A Rede de Horteiros movimenta, ainda, para além das hortas especificamente, outras ações e projetos concretos conectados com a agricultura urbana, como: o “Ciclotur Horteiro” (um passeio de bicicleta que promove a visita das hortas indicadas no mapeamento feito pela Rede); as prensas biodigestoras de Guillermo Silva Perez (recurso tecnológico e ecológico apropriado que propicia a produção de esterco orgânico a partir da decomposição de toda classe de excedentes biodegradáveis e que conscientiza as pessoas a evitar que os resíduos sejam tratados pelo Estado da maneira antiecológica realizada em aterros públicos); o projeto “Da horta à mesa” (uma ação que promove o consumo dos alimentos produzidos nas hortas, demonstrando formas variadas de preparação e de melhor aproveitamento, para além de fortalecer relações e potencializar a reflexão sobre tudo aquilo que está por trás do prato de comida); a “Cocicleta” (uma bicicleta adaptada como cozinha para percorrer os pontos das hortas e auxiliar na preparação da comida); o “hipergerminador de sementes” (estrutura elaborada com tubos de PVC em que se localizam mais de 1.000 sementes que graças aos microgotejadores existentes são regadas na proporção exata para a germinação) e outras técnicas criativas de irrigação com uso de materiais reciclados (coleta da água da chuva com tanques reciclados adaptados com chaves e mangueiras, sistemas de tubos e canais que funcionam por meio da gravidade, mangueiras perfuradas por gotejadores e dezenas de outras ideias que tem melhorado o processo de irrigação das plantas); o uso de sementes orgânicas e a conscientização com o apoio da Rede de Guardiões das Sementes (compreende-se a importância das sementes limpas como forma de garantir a prática dos métodos agroecológicos, na contraposição da agricultura industrial

promotora de monoculturas, do uso de sementes geneticamente modificadas e da aplicação de agrotóxicos em larga escala); a página eletrônica da Rede (<https://redhuerteros.org>) e o mapeamento das hortas com uso da plataforma virtual Túpale, ligada ao Open Street Map, sob a premissa de criar conteúdo em um programa livre e aberto (a página de Internet, além de possuir informações sobre a Rede de Horteiros e o mapa dos locais de hortas, é um espaço em que qualquer pessoa pode criar conteúdo de maneira colaborativa e utilizar livremente as informações que ali se encontram em diferentes categorias: catálogo de plantas, saberes agrícolas, plantação de hortas, diretório do provedor ou eventos de interesse); o perfil na Rede Social Facebook, que conta atualmente, conforme já mencionado, com mais de 7.200 seguidores compartilhando iniciativas horteiras, trocando informações e convocando para eventos (o perfil da Rede de Horteiros de Medellín no Facebook é utilizado para complementar a atuação do movimento e ampliar a acessibilidade e comunicação); a promoção da reflexão acerca da conexão existente entre o indivíduo, a sociedade e a natureza em um aspecto espiritual (para a Rede de Horteiros, somos uma unidade com a Terra e seres vivos que a habitam, cabendo entender o universo como um organismo ao qual estamos conectados, de onde todo bem ou todo mal que fazemos repercute em nosso ser e em nosso entorno); dentre outros (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a).

Em 06 de fevereiro de 2017, a Rede de Horteiros finalizou seu Manifesto, publicado na página eletrônica do movimento em 03 de março. O documento cita que “es la recopilación de experiencias, opiniones y visiones compartidas durante diferentes encuentros, no es un texto definitivo, busca ser motivo de inspiración para reflexionar y generar prácticas alrededor de la agricultura urbana y el cuidado de la vida” e declara: que Rede de Horteiros entende que a terra é um organismo vivo do qual todos fazemos parte, uma rede de tecidos em que tudo que fazemos, bom ou mau, fazemos a nós mesmos; que a Rede de Horteiros compreende a importância do direito dos povos de exercer sua soberania alimentar; que a Rede de Horteiros considera a comida um ato político quando nos damos conta de tudo aquilo que ela envolve, desde sua origem até o consumo, incluindo os riscos à saúde e ao meio ambiente; que a agricultura urbana é um movimento inclusivo, gerador de diversidade e convivência e promotor de espaços autônomos; que a Rede de Horteiros utiliza práticas de agroecologia na horta e, assim, consolida um movimento social propiciador de uma reflexão crítica acerca do sistema que nos alimenta e sobre as relações entre o campo e a cidade; que a Rede de Horteiros promove o plantio e o câmbio de sementes gratuitas, nativas e crioulas, de redes de

tutores ou curadores; que a Rede de Horteiros aproveita a recuperação da riqueza culinária e a diversificação das culturas, estimulando a prática de encontros de preparação e compartilhamento de alimentos com familiares e amigos, dentro das residências e nos espaços públicos; que a Rede de Horteiros desenha e cultiva hortas com diversidade de plantas, objetivando funções alimentares da agrobiodiversidade e outras funções para a conectividade entre as pessoas e a natureza e para apropriação e uso dos territórios pelas comunidades; que a criatividade é a principal ferramenta da Rede de Horteiros; que a Rede de Horteiros assume a agricultura urbana como instrumento de aprendizagem e espaço de livre participação para promoção de novos conhecimentos; que a Rede de Horteiros promove trabalho colaborativo, relações de confiança e participação na produção e difusão de conhecimentos, experiência e recursos, articulando iniciativas e vontades sob a visão do *comum*; que qualquer espaço público, privado ou comunitário de Medellín que possa conter terra, acesso à eletricidade e à água tem boas possibilidades de ser utilizado para o plantio e a colheita de hortaliças, plantas aromáticas, plantas medicinais, relações, afetos e sonhos; que a Rede de Horteiros entende que é fundamental integral o urbano e o rural, gerando um vínculo solidário, e superar a lógica atual do mercado; que a Rede de Horteiros propõe práticas de consumo consciente e não comerciais, já que o modelo de consumo atual é indutor da compra sem consideração das implicações daquilo que se adquire; que a Rede de Horteiros promove a gestão adequada dos resíduos sólidos orgânicos das residências e da manutenção dos jardins e utiliza-os nas hortas e nos demais espaços que os necessitem; que a Rede de Horteiros promove o uso da bicicleta para a mobilidade na cidade e pelas hortas; que a Rede de Horteiros promove o uso de dados abertos, o software e o conhecimento livres e sem barreiras como forma de transformação cultural, de crescimento da sociedade e de resgate de valores comunitários a partir do compartilhamento e do fazer coletivo; que a Rede de Horteiros gera a reflexão em múltiplos espaços sobre os maiores desafios do planeta: água, terra, alimentos, biodiversidade e clima (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017b).

Percebe-se, de todo o visto até aqui, que, na linha de pretensão do *comum*, seja como princípio que anima uma atividade que põe algo em comum, seja como prática construtiva de compartilhamento, um fazer comum, um movimento real que conduz a novas formas de relação, cooperação, afeição, produção e vida, seja como resultado dessa comunização, seja como instrumento de inovação social que emerge das lutas democráticas e dos movimentos sociais, a Rede de Horteiros de Medellín insere-se

nesse âmbito e aponta para uma ação e para a transformação política que aposta na criação de um mundo novo em que se detenha o poder próprio a partir da autonomia, da identidade e da produção de conhecimentos. É nesse roteiro que, nos encontros, conversas e práticas de hortas da Rede são desenvolvidas ações e reflexões políticas que miram na transformação social, que produzem e enunciam conhecimentos, saberes e discursos que modificam fazeres cotidianos das pessoas e permitem uma reflexão crítica sobre o alimento. A partir da horta compartilhada e autogerida, questionam-se processos, discursos e práticas hegemônicas e se criam outras possibilidades diferentes de ação (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). Os valores identificáveis na Rede de Horteiros são os valores do *comum*, consoante se depreende de Figueiredo (2014, p. 31): cooperação, inclusão, relações horizontais, acesso aberto, livre direito de reprodução, valorização da diversidade e do exercício da autonomia, reconhecimento da interdependência, estímulo à emancipação. A Rede de Horteiros de Medellín converge, assim, para relevância e atualidade, lembrada por Tonucci Filho e Magalhães (2017, p. 451), de idealizar a cidade do *comum* contra a cidade neoliberal, percebendo que a lógica do urbano pode encontrar com a lógica do *comum* e contrapor-se à lógica mercadológica e proprietária.

Nessa ambiência, tendo em mente a autorizada afirmação no sentido de que o mais grave desafio que temos hoje, todos e globalmente, é o de proporcionar ou garantir um prato de comida para todas as pessoas (MORAIS, 2010, p. 125), a Rede de Horteiros de Medellín não somente credita sua parcela de contribuição material com a agricultura urbana, mas vai muito além disso em suas práticas coletivas, atuando e buscando cada vez mais agir em variados outros aspectos possíveis materiais e imateriais, produzindo e compartilhando aprendizados e saberes, fortalecendo os vínculos sociais e as pessoas, gerando consciência e solidariedade com suas práticas e reflexões, criando autonomia e identidade e procurando cunhar um mundo diferente do que hoje experimenta-se. Na consentânea dicção de Espinosa e Fajardo (2019, p. 9-10):

Más allá de las generalizaciones que se pueden hacer de un grupo social, se podría decir que la riqueza de sus interacciones está en la heterogeneidad de perspectivas que confluyen en prácticas y reflexiones comunes. Así podríamos hablar de La Red de Huerteros de Medellín, como un colectivo social poliédrico que va más allá de establecer una sola forma de habitar el territorio, para acoger grupos, personas e iniciativas relacionadas con la agricultura urbana, y con ellas, una multiplicidad de saberes que entran en diálogo constante. Desde la observación, la conversación y la participación que hemos tenido en diferentes actividades de la RHM, hemos podido analizar cómo este colectivo ha encontrado en la reflexión y la acción un proceso dinámico para constituirse como una “comunidad de aprendizaje”, tal como lo expresó Paula Restrepo (miembro de la Red) en el conversatorio

“Huertas, territorios y otras soberanías”. [...] en el caso de la RHM hay una idea de colectividad y solidaridad que apuesta por un trabajo comunitario, en el que la conexión entre la mano y la cabeza, en el sentido en que Sennett (2009) lo expone en “El artesano”, permite un diálogo entre la práctica y el pensamiento. La Red propicia encuentros físicos que convierten las huertas en espacios multifuncionales que facilitan el intercambio, la articulación y el fortalecimiento de los vínculos sociales [...].

Feitas essas considerações, cumpre examinar de que maneira é possível conectar os Direitos Humanos e o *comum* ou estabelecer uma relação entre tais conceitos, especialmente adotando um viés crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín.

4.3 A CONEXÃO OU RELAÇÃO ENTRE O *COMUM* E OS DIREITOS HUMANOS

Neste derradeiro tópico do desenvolvimento da presente dissertação, cumpre analisar e descrever objetivamente, em face de toda a pesquisa realizada, as situações que se entende serem evidenciadoras do contato e comunicação entre o *comum* e os Direitos Humanos, a ponto de revelarem a conexão ou relação existente entre os conceitos. Para tanto, a proposta é de um exame norteado por um viés crítico, que não significa abandonar o tradicional, mas ir além dele, e baseado nas constatações acerca da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín. Logo, cabe advertir, nas linhas seguintes levam-se em conta as variadas concepções levantadas acerca do *comum*, todas, anote-se, de uma forma ou outra reveladoras de um mesmo ideal de outro mundo possível a partir de práticas de compartilhamento e autogestão e de uma ética de cuidado, solidariedade e fraternidade, assim como se consideram os Direitos Humanos em sua completude, unindo as teorias de cunho tradicional e crítico, a fim de uma visão conglobante das possibilidades de encontrar no *comum* e nos Direitos Humanos locais de entrelace. E, nessa jornada assim traçada, a indicação é de que uma primeira maneira de conceber a conexão ou relação em questão seja a noção de que o *comum* é parte integrante dos Direitos Humanos.

Notadamente a partir da concepção preconizada por Herrera Flores (2008, p. 12-13) acerca dos Direitos Humanos, dando-os como “processos de luta pela dignidade”, percebe-se o *comum* integra tais direitos, sobretudo na ideia de práxis instituinte de Dardot e Laval (2017). Realmente, consoante visto alhures, Herrera Flores (2008, p. 12-13, 2009, p. 21) identifica os Direitos Humanos como conceito significativo de processos consubstanciadores de lutas pela dignidade humana, de

maneira a representar a soma de práticas sociais, institucionais, econômicas, políticas e culturais dos movimentos e grupos sociais em sua batalha habitual por igualdade de acesso aos elementos promotores de vida digna. Para Herrera Flores (2009, p. 21, 152 e 160), ademais, os Direitos Humanos devem ser reinventados desde uma racionalidade de resistência, em uma visão complexa que parta do concreto congregando “diferentes contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo” e que contemple a “presença de múltiplas vozes”. Logo, a compreensão dos Direitos Humanos como processos de luta pela dignidade implicaria uma interpretação intercultural desses direitos enquanto ação “criadora e recriadora” do mundo baseada em uma “resistência ativa” insurgente e pluralista. Herrera Flores (2010, p. 97-99) igualmente consigna que os Direitos Humanos, em tal contexto, fazem referência a diversas expressões de reivindicações políticas, sociais, econômicas, sexuais, culturais, dentre outras, que buscam permitir às pessoas perseverar na luta por dignidade e nela se manterem por possuírem capacidade e potência para atuar por si mesmas. Eles não são algo dado e construído de uma vez por todas, representando, sim, dinâmicas e lutas históricas resultado de resistências contra a violência que as diferentes manifestações de poder, tanto das burocracias públicas quanto privadas, têm exercido contra os indivíduos e a coletividade.

A coincidência dessa definição crítica para os Direitos Humanos com a representação do *comum*, especialmente quando entendido em um viés de significação de um regime de práticas, lutas e instituições em busca de um futuro diferente do atual (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18), marcado, como já se viu alhures, pelas desigualdades e ofensa à dignidade, é apta a nutrir a inferência de que o *comum* integra os Direitos Humanos ou, mesmo, de que seja um direito do ser humano. Essa ideia também encontra amparo em Sánchez Rubio (2010b, p. 37-38), que igualmente situa os Direitos Humanos no terreno da práxis e afirma que eles estão em toda manifestação de resistência contra um sistema que dilui e destrói indivíduos. A resistência, como se viu no primeiro capítulo do desenvolvimento da presente dissertação, é ínsita ao *comum*, que, não apenas em Dardot e Laval (2017), possui significação ligada com ação, com atividade prática, com um fazer unindo pessoas, relações e elementos materiais ou imateriais. É o *comum* ação que verte do princípio do *comum* e representa a resistência na práxis do *comum* da autogestão compartilhada de bens. E esse fazer-comum imbuído de uma insurgência de outra racionalidade diversa da racionalidade neoliberal e capitalista atual nitidamente se conecta com os Direitos Humanos nessa maneira crítica de compreendê-los como propõe Joaquín Herrera Flores e outros autores que dão

seguimento à ideia, citados na presente dissertação, a exemplo de David Sánchez Rubio. Esse último autor, aliás, recentemente desenvolveu a proposição de conectar ou relacionar o *comum*, a partir da ideia de práxis instituinte concebida por Dardot e Laval (2017), aos Direitos Humanos, vistos desde uma perspectiva crítica, complexa, relacional e sócio-material. Segundo Sánchez Rubio (2019, p. 96), o desenvolvimento de Pierre Dardot e Christian Laval ligando o *comum* a uma prática instituinte revela a mesma dinâmica dos Direitos Humanos, que podem ser compreendidos e praticados não apenas levando em conta as instâncias instituídas, normalmente abrangidas pela instituição jurídica e política, como de igual modo a partir de ações, relações e tramas sociais instituintes, conectadas também com dimensões jurídicas estatais, mas principalmente com os âmbitos popular e social, que não são unicamente jurídicos, senão fundamentalmente políticos. Direitos Humanos que, na mesma rota do *comum* contraposto ao modelo neoliberal e capitalista e avivado por uma prática cotidiana envolvendo elementos comuns, de construção e de desconstrução para além daquilo que brota do Estado, de idas e vindas e, de maneira especial, a partir da convivência em comunidade, desvelam processos e mecânicas relacionais emancipatórias e libertadoras do tecido social que os institui diuturnamente, materializando seu conteúdo com base no mundo real. Nas palavras do autor:

¿Cómo conectar lo común con derechos humanos? La idea central que nos puede servir de puente la mencionan los dos filósofos franceses cuando al final de su libro *Común*, afirman que no hay bienes comunes, sino que solo hay comunes que instituir (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 665), para resaltar la defensa de la praxis y el hacer humano como elementos que permiten que lo común no sea entendido como cualidades, propiedades, datos o esencias más o menos metafísicas de los bienes llamados comunes, sino fruto de acciones, relaciones, significaciones y reglas que se realizan continua y permanentemente con determinadas características y que, en ese co-accionar y en esas relaciones de co-obligación y autogobierno, es cuando realmente lo común deviene dinámicamente, haciéndose realidad, y no porque se piense que se tiene de una manera estática porque en sí mismo contiene sus propias cualidades. Lo común de la misma manera que se hace de múltiples formas, modos y expresiones, puede deshacerse. En este mismo sentido, derechos humanos también se construyen diariamente y se pueden destruir en un proceso permanente de certidumbres e incertidumbres, de certezas e incertezas, no es que se tengan o existan independientemente de la praxis que los hace reales. Son los procesos y las dinámicas de sus tramas sociales los que los instituyen a cada momento, los que materializan su contenido, no lo que se dice de ellos o lo que supuestamente se tiene por razones de la naturaleza humana o como cualidades independientes de sus entornos relacionales, que como mucho sería un apoyo o acompañamiento teórico y simbólico. Si lo común se basa en un actuar común cimentado en un actuar instituyente o modo de acción que procede de la co-obligación significada por el *munus* latino de prácticas sociales conjuntas, co-producidas y comunes independientes del estado y desde un sentido de la política que parte del ser em común, en coexistencia y “estar-con”, es decir, en una acción de co-obligaciones y de co-producciones que obligan a todos sus actores a un

compromiso para uma tarefa comprometida y participativa de hacer inapropiables las producciones humanas por medio de nuevas reglas de usos y no de dominios sobre las cosas (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 311, 313, 317 y 318), los derechos humanos no son solo teorías y normas que los objetivan y reconocen a partir de determinadas cualidades dadas y predeterminadas, sino a través de prácticas y tramas sociales emancipadoras y de liberación que los garantizan y hacen realidad a cada instante, ya que se mueven por dinámicas relacionales con las que los seres humanos se tratan unos a otros y se reconocen como sujetos y no como objetos o seres inferiores. Se construyen y destruyen en función de los entornos relacionales y las tramas sociales que se producen en cada espacio social y en cada acción de convivencia (SÁNCHEZ RUBIO, 2019, p. 100-101).

Enraizando a relação sustentada na noção de práxis instituinte, Sánchez Rubio (2018, p. 110-111) faz ainda uma ampliação da definição dos Direitos Humanos para entendê-los também como bens relacionais de meios e ações com os quais necessidades materiais e espirituais podem ser satisfeitas. E obtempera que os direitos são desfrutamos e gozados enquanto bens relacionais com a conjugação de atores e sujeitos que atuam para fazê-los realidade permanente, em uma práxis instituinte em que todos participam e que se move dentro e fora do instituído. Essa construção que reconhece os Direitos Humanos como bens que satisfazem necessidades humanas pode, de fato, como quer o autor, ser igualmente autorizadora do estabelecimento de uma conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos tomando por base a práxis instituinte. Mas também, e além disso, possibilita o raciocínio de ligação a partir da visualização do *comum* materializado em forma de comuns, como produto do fazer-comum assinalado por Dardot e Laval (2017, p. 53-54 e 618), isto é, como bem ou recurso ou elemento comunizado a partir da união de pessoas e do estabelecimento de regras inerentes à atividade prática de compartilhamento e autogestão do inapropriável. Disso resulta a possibilidade de defesa de que o *comum* integra os Direitos Humanos igualmente pelo viés da concepção destes como bens concretos de meio ou ação saciadores de necessidades humanas materiais e imateriais correspondendo aos comuns. A noção dos comuns por Bollier (2014, p. 26), Helfrich (2014) e outros autores mencionados no primeiro capítulo do desenvolvimento da presente dissertação militam da mesma forma para conclusão alcançada.

Para além do mais, cumpre destacar que a experiência da Rede de Horteiros de Medellín em suas práticas sociais nitidamente instituintes de espaços de lutas e de promoção de dignidade condiz com a perspectiva crítica dos Direitos Humanos entendidos como processos de luta pela dignidade, contribuindo para as certificações alcançadas e descritas mais acima. Realmente, na esteira de Carballido (2019, p. 85), os movimentos sociais, em seus saberes, em suas práticas e nas demandas que os fazem

surgir, detêm papel de protagonismo na concepção dos Direitos Humanos para além da mera promulgação de direitos. Ademais, afigura-se proposital citar que, na dicção de Bragato (2014, p. 210), os movimentos sociais de resistência gerados no contexto colonial refletem o pensamento descolonial inserido na trilha das formas de pensamento contra-hegemônico, o que permite sustentar uma especial relação do *comum* que verte e espelha a experiência da Rede de Horteiros de Medellín com os Direitos Humanos criticamente pensados e na óptica dos novos movimentos sociais latino-americanos.

Uma segunda maneira de conceber a conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos brota da constatação de que o *comum* pode funcionar como um dos instrumentos de realização de Direitos Humanos, contribuindo, assim, para auxiliar no combate à crise vivenciada por essa categoria de direitos, sobretudo no que tange à sua efetivação (BAENA; RAMOS, 2018, p. 300; BOTELHO; DUPAS, 2018, p. 633; GALLARDO, 2010, p. 56), bem como para uma mudança de cenário emergente de novas possibilidades, diferentes das formas tradicionais fundadas na ordem dominante. Como afirmado por Herrera Flores (2009, p. 20 e 23), os Direitos Humanos, clássica e tradicionalmente considerados parte da essência humana, acabam por ser reduzidos à mera retórica, constituindo, pois, o principal desafio para a humanidade no início do século XXI, um desafio que é ao mesmo tempo teórico e prático. D'Ambroso (2018), em igual senda, observa que, diante de um mundo globalizado em permanente crise, a investigação por mecanismos ou instrumentos de realização de Direitos Humanos em meio ao caos, como forma de salvação em face do naufrágio da democracia e dos governos, é providência indispensável. Nesse caminho, o *comum* surge com uma das possibilidades, na medida em que, revelado por práticas e processos ativos de cooperação e compartilhamento de bens e recursos autogeridos, para além da resistência, atua como força criativa, composta por multiplicidade e singularidades colaborando entre si, avivadas pelo princípio político do *comum* em um misto de ação e sentidos que germina das relações sociais, da convivência e dos afetos, promovendo dignidade. A sintetização de Cava (2015) é oportuna:

O conceito de comum, nestas coordenadas, implica a recusa de ficar na defensiva, de aguardar nas sombras, de entrincheirar-se no mínimo existencial. Está associado a práticas e processos que não podem ser reduzidos à (mera) resistência. [...] O comum, nesse sentido, implica assumir a resistência não só como reação aos poderes, mas como força criativa.[...]A metrópole é a máxima condensação da produção de novo tipo, nas condições contemporâneas. O comum é o nome dessa atividade. É *essentia actiosa* e não coisa. Os bens comuns, ou commons, são somente uma concreção da atividade do comum, um momento estático do processo mais global de produção do comum. Não há autonomia das expressões políticas do comum

em relação à cooperação social e às redes colaborativas de que é composto. O político, aí, não existe fora da expressão imediata das formas de vida no interior do comum, que são necessariamente múltiplas. O comum é entrecido de singularidades que cooperam entre si, ingressam em relação sem ceder umas às outras o que lhes é mais singular, porque o singular é que mais ávida e vivamente produz. Nas condições atuais de produção, qualquer tentativa de unificar o comum numa classe homogênea de sujeitos termina por amputar a potência da composição, reduzindo o máximo existencial que ele exprime em fórmulas vazias, bandeiras simbólicas, palavras de ordem ou mínimos denominadores comuns. [...] A expressão do comum não se confunde, propriamente, com a invenção de uma nova linguagem. Embora a linguagem seja, sem dúvida, uma dimensão importante da produção do comum, enquanto agenciamento de enunciados. Mas não pode ser confundido com uma ideologia, ou uma receita de fórmulas, princípios ou procedimentos. O comum é mais do que o que pode ser expresso pela linguagem, porque ele pode ser figurado, sentido, intuído: ele é também modos de sentir e modalidades de convivência. Está no plano da troca de afetos, na relação entre corpos que, entre si, compõem-se de variadas maneiras. Essencialmente potência social de compartilhamento, o comum se forma com os bons encontros que, intensificando-se entre si, produzem afetos. Afetos, aqui, no sentido spinoziano, ou seja, associação de potências de existir, de viver, de fazer, que potenciam o conjunto sem transigir com o que nos faz únicos e diferentes. Afetos, portanto, políticos, porque compõem os fluxos e redes de cooperação que enervam a metrópole.

Note-se que o *comum*, como já foi declarado e fundamentado no tópico desta dissertação intitulado “O *COMUM*, O DIREITO E OS DIREITOS HUMANOS”, volta-se contra a racionalidade neoliberal e o capitalismo promotores de individualismo, de egoísmo e de desigualdades que violentam a dignidade humana e a sustentabilidade do planeta, de maneira que sua manifestação, por conseguinte, vai ao encontro da promoção de igualdade e da materialização de Direitos Humanos. A igualdade é base para a concretização dos Direitos Humanos (SIQUEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 145; BORBA, 2016, p. 72). E, em uma sociedade constituída por pessoas assaz diferentes entre si, consoante bem ressaltam Wolkmer e Wong (2019, p. 36-37), abordar o *comum* não significa que todas elas devam igualar-se, mas que todas possuam oportunidades iguais, de sorte que os direitos garantidos a um grupo sejam ampliados para todos os indivíduos e de modo que, talvez, todos sejam ouvidos e suas considerações e críticas colaborem para um Estado plural, sem que os cidadãos sejam ignorados para seu fortalecimento, invertendo-se, então, a lógica de que o poder vale mais que as pessoas. Note-se que a desigualdade e a violência podem ser dadas como faces da mesma moeda (PEQUENO, 2005, p. 180); assim, onde uma habita a outra sempre vai estar. O sistema-mundo neoliberal e capitalista age pela violência que lhe é peculiar, a violência econômica (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 131), e multiplica pela desigualdade, indispensável ao seu funcionamento (CATANNI, 2009, p. 547), as mais variadas outras formas de violência degradadoras da vida digna e do próprio planeta, sem nenhum tipo

de preocupação com o bem-estar social (FRASER, 2016, p. 117). O coração do capitalismo é a propriedade privada individual (DARDOT; LAVAL, 2017, p.18), sendo a propriedade, de modo geral, um de seus fundamentos jurídicos (BALDÉZ, 2010, p. 197). A mesma propriedade que, de acordo com a Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, historicamente é tida como fator de distinção entre civilizados e bárbaros, entre aqueles que são visíveis e invisíveis no retrato da linha abissal de Boaventura de Sousa Santos, entre aqueles que estão na zona do ser e na zona do não ser na ferramenta de análise proposta por Ramón Grosfoguel (informação verbal).¹¹ Combater a desigualdade, portanto, passa por uma abordagem profunda acerca da propriedade (HERRERO, 2011, p. 235), por sua ressignificação ou comunização na esteira do *comum* como inapropriável. O *comum*, que se apresenta intimamente ligado ao discurso de resistência na busca por forças sociais, modelos alternativos, modos de organização e conceitos que forneçam esperança e solução para um mundo além do capitalismo, que espelha um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas que abre portas para um futuro diverso do atual, que não seja edificado decisivamente na lógica neoliberal e proprietária (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 11-18), é o caminho que se apresenta apto para afastar a violência econômica contemporânea, reduzir as desigualdades e materializar, por tal via, Direitos Humanos, das mais variadas maneiras.

A concretização de Direitos Humanos por intermédio do *comum* também pode ser visualizada fazendo ponte entre os bens comuns e o *comum* realizado nos comuns, aplicando-se o raciocínio mais acima explicitado sobre bens relacionais partir de David Sánchez Rubio não para a coincidência dos conceitos que se busca nesta dissertação interligar, mas para nutrir uma convivência de instrumentalidade do *comum* em face dos Direitos Humanos. Essa linha de pensar, igualmente introduzida no tópico desta dissertação intitulado “O *COMUM*, O DIREITO E OS DIREITOS HUMANOS”, parte da consideração de que os bens comuns, vinculados que são à efetivação de direitos fundamentais da pessoa humana, por serem terreno mais fértil para a instituição de comuns acabam por potencializar a realização dos Direitos Humanos. O *comum* atua maximizando a potência dos bens comuns que, convertidos em comuns, promovem na prática a efetivação de Direitos Humanos. Os bens comuns são como uma terra boa para

¹¹ Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 07/05/2019, na cidade de Criciúma, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Bens Comuns e Estudos Descoloniais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

o desenvolvimento de plantas das mais diversas materializadoras de Direitos Humanos e, portanto, são conectados à efetivação desses direitos pelos frutos que ditas plantas, como instrumentos, tendem a proporcionar e proporcionam. Essa terra boa, além disso, já contém a semente do *comum*, sendo assim um local facilitado para o desenvolvimento da ideia e manifestação do princípio do *comum* na instituição de comuns. O fazer-comum, então, incide como um adubo específico nesta terra já boa que fica ainda melhor, que germina a semente do *comum*, faz crescer a planta forte, resistente e grande de frutos por meio dos quais se saciam necessidades: os Direitos Humanos, então, são materializados.

O *comum* também pode ser tratado como mecanismo de concretização de Direitos Humanos a partir da perspectiva de relação que estabelece com a democracia. De fato, nos termos do expressado e fundamentado em ponto antecedente da presente dissertação, a democracia é tanto elemento constitutivo dos comuns, o que significa, por lógico, seu liame com o *comum*, quanto figura indissociável dos Direitos Humanos e garantia da efetivação desses direitos, ficando em tal desenho esboçada a interação existente entre precitados conceitos. Vale repisar, com Silva (2004, p. 233), que “o regime democrático é uma garantia geral da realização dos direitos humanos fundamentais”. Freitas (2005, p. 290), no mesmo rumo, também ressalta que a democracia é o regime político que melhor protege e promove os direitos da pessoa humana. Nesse cenário, tomando por base Boaventura de Sousa Santos, expõe a Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer que a democracia encontra-se hoje em uma situação de desfiguração, de maneira que, para a mudança desse panorama, há necessidade de uma revolução epistêmica, de uma produção de conhecimento emancipatório que alcance as subjetividades, de uma tradução das lutas a partir da dignidade humana, de uma democratização da revolução e uma revolução da democracia, de um reconhecimento da demodiversidade (informação verbal).¹² Daí a entrada em cena do *comum*, na perspectiva de transmissor do real sentido da democracia (WOLKMER; WONG, 2019, p. 46) e de elemento que, ao combater a racionalidade neoliberal e capitalista, põe-se na linha de frente contra os mecanismos centrais que controlam a produção e a concentração de riqueza e que por meio da desigualdade

¹² Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 03/07/2019, na cidade de Criciúma, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Bens Comuns e Estudos Descoloniais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

minam a democracia (TOSI, 2005, p. 35). Dardot e Laval (2017, p. 553-554 e 619) atrelam o *comum* a uma democracia participativa que brote do local e que possa adquirir dimensão regional, nacional ou supranacional, caminhando até reconfigurar o Estado-nação unitário e centralizado para uma “democracia dos comuns”. Hardt e Negri (2009, p. 378), a sua vez, falam em uma “democracia da multidão”, aduzindo que “a questão é promover nossas novas e sempre crescentes capacidades, empreender um projeto político no qual a democracia seja ao mesmo tempo o fim e o meio”. A óptica de Klein (2001, p. 162) adere à semelhante ideário, defendendo a autora que precisamos ter confiança na capacidade das pessoas de se organizar, acreditando na diversidade humana e na democracia local. Por essas e outras razões, percebe-se que o *comum* é capaz de colaborar para uma democracia participativa constituindo e ao mesmo sendo constituído por esta, especialmente na dimensão prática dos comuns, de modo a configurar um regime democrático saudável concretiza dor dos Direitos Humanos. Um regime em que cidadãos imoderados não sejam tratados como nada além de óleo alimentador da máquina do Estado ou de mercadoria para o setor privado, mas sim como real fonte de um poder plural e compartilhado a serviço do bem-estar geral. E, assim sendo, é possível nutrir que o *comum*, nessa sistemática, é apto a funcionar, direta ou indiretamente, como instrumento de materialização de direitos da pessoa humana.

Dito isso, e dando seguimento à linha de raciocínio formada até aqui, impende consignar que a experiência da Rede de Horteiros de Medellín, concebida como clara manifestação prática do *comum*, pode ser analisada e utilizada para ampliar e, em determinados pontos simplificar, a percepção da relação de concretização que este, natural e necessariamente, estabelece com os Direitos Humanos em suas mais variadas perspectivas, dimensões, formas e especificações. Com efeito, em primeiro lugar, é preciso considerar que a agricultura urbana por meio de hortas e sob premissas da agroecologia promovida pela Rede de Horteiros de Medellín coopera para a concretização do direito humano à alimentação adequada, previsto no art. 25, § 1º, da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948), no art. 11 do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1966) e no art. 12 do Protocolo Adicional à Convenção Americana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais - *Protocolo de San Salvador* (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1998). Trata-se de um direito humano básico, sem o qual não podem ser discutidos ou efetivados outros direitos,

porquanto sua realização é imprescindível para a vida de qualquer pessoa (VALENTE, 2001). De acordo com o Comentário Geral n. 12 (COMITÊ DE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1999), o direito à alimentação adequada está inseparavelmente vinculado à dignidade da pessoa humana e é exercido quando todos os homens, mulheres e crianças, estejam sós ou em comunidade, têm acesso físico e econômico, em qualquer momento, a uma alimentação adequada ou a meios para a obter. A Rede de Horteiros de Medellín, pois, na medida de suas possibilidades e da extensão de seus projetos, proporciona esse acesso, na consciência da busca de alternativas ao cenário de crise alimentar atual. Nos termos do destacado por Shiva (2003, p. 146):

No contexto da agricultura e produção de alimentos, as patentes envolvem a propriedade sobre seres vivos e processos vitais. A propriedade monopolista da vida gera uma crise sem precedentes para a segurança da agricultura e dos alimentos ao transformar recursos biológicos do bem comum em mercadoria. Isso também gera uma crise de valores e fins que orientam a organização social, a mudança tecnológica e as prioridades de desenvolvimento.

Pondere-se, ademais, que a agroecologia, tal qual manejada pela Rede de Horteiros de Medellín, tem sido uma das disciplinas alternativas ao paradigma moderno, exibindo-se como uma metodologia que permite examinar processos agrícolas não apenas do ponto de vista do crescimento econômico, mas também levando em conta as interações entre as pessoas e a natureza. Tal prática dota as pessoas de autonomia e soberania alimentar, permitindo que elas percebam suas necessidades, decidam sobre os métodos e resistam às práticas tradicionais de produção (RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN, 2017a). A produção agroecológica de alimentos é um modelo de trabalho dirigido para a produção de vida, em contraponto aos modelos de trabalho reverenciados pelo capital e contributivos para a destruição da humanidade e do planeta (HERRERO, 2011, p. 234). Quando realizada no seio da cidade, além do mais, conecta-se à soberania alimentar, ao desenvolvimento sustentável, à proteção do meio-ambiente, à qualidade de vida e à educação ambiental (ZAAR, 2017, p. 355-356). Sendo assim, é lícito afirmar que a Rede de Horteiros de Medellín e suas práticas atuam na concretização do direito humano à alimentação adequada também por meio da promoção da autodeterminação e da soberania alimentar, esta tida como “via para erradicar a fome e a desnutrição e garantir a segurança alimentar duradoura e sustentável para todos os povos” (FÓRUM MUNDIAL SOBRE SOBERANIA ALIMENTAR, 2001). A importância da produção de alimentos no seio da cidade na esteira das atividades da Rede de Horteiros de Medellín, ademais, é ressaltada pela

Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, que afirma que a alimentação é algo primordial a ser resolvido para que se possa pensar em um mundo diferente do atual. Em suas palavras “até podemos fazer uma revolução, mas sem ter alimento nada será possível” (informação verbal).¹³

Na seara da Teoria Crítica dos novos direitos emergentes da busca pela satisfação de necessidades humanas, cabe destacar a agricultura urbana desenvolvida pela Rede de Horteiros de Medellín, ainda, como forma de manifestação e implementação do direito à cidade, na ocupação e reinvenção de espaços urbanos (FERREIRA, 2019, p. 263). Harvey (2012, p. 73-74 e 81) assevera que o direito à cidade é um direito humano que se conecta à “liberdade de construir e reconstruir a cidade e a nós mesmos” em um mundo em que a vida urbana e a própria cidade tornaram-se uma mercadoria e no qual a ética neoliberal de intenso individualismo possessivo e a correspondente renúncia política a formas de ação coletiva são o padrão da socialização humana. Segundo expõe referido autor:

A liberdade da cidade é, portanto, muito mais que um direito de acesso àquilo que já existe: é o direito de mudar a cidade mais de acordo com o desejo de nossos corações. [...] A questão do tipo de cidade que desejamos é inseparável da questão do tipo de pessoa que desejamos nos tornar. A liberdade de fazer e refazer a nós mesmos e a nossas cidades dessa maneira é, sustento, um dos mais preciosos de todos os direitos humanos. [...] Então, o que eu e os outros devemos fazer se determinarmos que a cidade não se conforma aos nossos desejos? Se determinarmos, por exemplo, que não estamos nos refazendo de maneira sustentável, emancipatória ou mesmo “civilizada”? Como, em resumo, poderia o direito à cidade ser exercitado pela mudança da vida urbana? A resposta de Lefebvre é simples em essência: por meio da mobilização social e da luta política/social [...] Todos somos, de um jeito ou de outro, arquitetos de nossos futuros urbanos. O direito à mudança da cidade não é um direito abstrato, mas sim um direito inerente às nossas práticas diárias, quer estejamos cientes disso ou não. [...] O direito à cidade não pode ser concebido simplesmente como um direito individual. Ele demanda um esforço coletivo e a formação de direitos políticos coletivos ao redor de solidariedades sociais. [...] A criação de novos espaços urbanos comuns [commons], de uma esfera pública de participação democrática, exige desfazer a enorme onda privatizante que tem servido de mantra ao neoliberalismo destrutivo dos últimos anos. Temos de imaginar uma cidade mais inclusiva, mesmo se continuamente fracionada, baseada não apenas em uma ordenação diferente de direitos, mas em práticas político-econômicas. Direitos individualizados, tais como ser tratado com a dignidade devida a todo ser humano e as liberdades de expressão, são por demais preciosos para serem postos de lado, mas a estes devemos adicionar o direito de todos a adequadas chances de vida, direito ao suporte material elementar, à inclusão e à diferença. A tarefa, como sugeriu Polanyi, é expandir as esferas da liberdade e dos direitos além do confinamento estreito ao qual o

¹³ Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 22/04/2020, por videoconferência, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Sentidos da Democracia e Movimentos Sociais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

neoliberalismo o reduz. O direito à cidade, como comecei a dizer, não é apenas um direito condicional de acesso àquilo que já existe, mas sim um direito ativo de fazer a cidade diferente, de formá-la mais de acordo com nossas necessidades coletivas (por assim dizer), definir uma maneira alternativa de simplesmente ser humano. Se nosso mundo urbano foi imaginado e feito, então ele pode ser reimaginado e refeito (HARVEY, 2013, p. 28-33).

Dessa maneira, constata-se que a Rede de Horteiros de Medellín, para além de sua atuação direcionada para a efetivação do direito humano à alimentação adequada e para a promoção da autodeterminação e soberania alimentar, colabora na materialização do direito humano à cidade, tanto por meio de suas atividades diretamente ligadas à agricultura, como também por meio de seus outros variados projetos que buscam a reconfiguração e ressignificação da vida no espaço urbano, conforme detalhado no tópico antecedente da presente dissertação. E esse direito à cidade, conforme visível na transcrição de David Harvey acima, é manifestação da liberdade como direito do ser humano, o que incide na implementação, pela atividade da Rede de Horteiros, do direito consagrado no art. 3º da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948) e no art. 7º da Convenção Americana sobre Direitos Humanos - *Pacto de San José da Costa Rica* (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1969). Assim, na trilha da mercantilização da cidade, onde os modelos de planejamento desigual espelham uma gestão urbana voltada para os objetivos de acumulação do capital, pondo de lado a qualidade de vida de grande parte da população (GRASSI, 2019, p. 451-452), o movimento social da Rede de Horteiros de Medellín, representativo do *comum* em sua práxis, atua em prol dos Direitos Humanos, oficializados ou não, concretizados nas lutas cotidianas de seus atores por vida e por dignidade no solo da cidade.

Em segundo lugar, tem-se que o direito humano à saúde, consagrado no art. 25, § 1º, da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948), no art. 12 do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1966) e art. 10 do Protocolo Adicional à Convenção Americana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais - *Protocolo de San Salvador* (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1998), de igual modo recebe influência da Rede de Horteiros no sentido de sua concretização, porquanto a alimentação adequada, a instrução a respeito do alimento a ser consumido (desde a opção pelas sementes limpas até o modo de aproveitamento e preparo) e mesmo a

atividade comunitária ao ar livre colaboram para a saúde humana. O Comentário Geral n. 14 (COMITÊ DE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2000) bem elucida que o direito à saúde deve ser entendido de forma ampla, compreendendo um estado de completo bem-estar físico, mental e social, não apenas consistindo na ausência de doença ou enfermidade. E, ainda, ressalta que, dentre tantas outras condições, o direito à saúde depende da realização do direito à alimentação.

A saúde é garantida, além disso, pela atividade da Rede de Horteiros de Medellín na própria noção que o movimento social exhibe e imprime em seus colaboradores acerca da vida, da natureza e de um outro mundo possível em alternativa à racionalidade do poder e do lucro acima de tudo e de todos, da competitividade desmedida, do egoísmo e da falta de empatia. Racionalidade que adocece a humanidade em seus valores e que compromete a saúde física e psíquica do ser humano. Deveras, assinala Santana (2016, p. 61) que “o sistema capitalista tem se tornado cada vez mais danoso à saúde humana”. Outrossim, merece destaque a conscientização promovida pela Rede de Horteiros acerca da destinação ecológica a ser dada aos resíduos produzidos na cidade, assim como a ação efetiva nesse sentido por meio das prensas biodigestoras que convertem resíduos orgânicos em adubo para as hortas, o que por certo milita para a promoção da saúde geral pela correta destinação do lixo e sua conversão em produto para a agroecologia. Afirma Herrero (2011, p. 230) que o caminho para a sustentabilidade do planeta passa forçosamente, para além do arrefecimento da extração dos recursos da natureza, pela diminuição dos resíduos produzidos pela humanidade. Os direitos de alimentação adequada e saúde, ademais, conectam-se material e diretamente ao direito à vida, logo ficando patenteada a instrumentalidade do *comum* representado pela Rede de Horteiros para a efetivação desse direito, o qual, segundo Ramose (2014, p. 163), é o primeiro a ser posto em xeque pela globalização capitalista.

Em terceiro lugar, impende citar que, por intermédio de sua ideológica e de suas diversas atividades e projetos, a Rede de Horteiros de Medellín milita para a efetivação do direito humano de liberdade de pensamento, opinião e expressão, consagrado nos arts. 18 e 19 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948) e no art. 13 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos - *Pacto de San José da Costa Rica* (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1969). Referido direito humano se realiza por meio do *comum* expressado na Rede, por exemplo, dentre outras

situações, quando os mais diversos saberes são livremente propagados e compartilhados nas hortas, quando as opiniões são consideradas e alternativas e técnicas são criadas e difundidas ou quando ocorrem trocas de informações na página eletrônica da Rede de Horteiros ou entre os mais de 7.200 seguidores do perfil do Facebook. Também é devido considerar que os direitos de reunião, de livre associação e de cultura, gravados nos arts. 20 e 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948), no art. 15 do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1966), nos arts. 15 e 16 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos - *Pacto de San José da Costa Rica* (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1969) e no art. 14 do Protocolo Adicional à Convenção Americana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais - *Protocolo de San Salvador* (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 1998), também são impulsionados pela Rede. Vale dizer que tanto o direito de opinião e expressão quanto os direitos de reunião, de livre associação e de cultura podem ser visualizados também como manifestação do direito humano de liberdade, abordado um pouco mais acima.

Em quarto lugar, cumpre mencionar que o direito humano à instrução ou educação previsto art. 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948), e visualizado em uma perspectiva ampliada ante as necessidades do ser humano na atualidade, é da mesma forma homenageado em sua concretização pela atuação da Rede de Horteiros de Medellín, a qual fortemente promove o diálogo, instiga a difusão de saberes entre as pessoas e cria uma ambientação propícia para o compartilhamento dos mais variados tipos de ideias, valorizando assim outras epistemologias além dos modos tradicionais de conhecimento. A promoção do direito humano à instrução ou educação ocorre, então, no âmbito das hortas e dos variados outros projetos da Rede de Horteiros, independentemente da atuação do Estado ou de qualquer poder privado, em franca militância de, por diversos meios, promover o fortalecimento do espaço público, das comunidades e das pessoas. Na esteira dos ensinamentos da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, temos grandes problemas civilizatórios e as respostas apresentadas até o momento são fracas, de maneira que fica evidente a necessidade de estabelecimento de um diálogo de saberes, de estabelecimento de um conhecimento pluriversal. As respostas para os

problemas, pois, podem surgir de epistemologias invisibilizadas, da horizontalidade do conhecimento (informação verbal).¹⁴

Por último lugar, mas sem esgotar a abordagem, já que outros Direitos Humanos, por certo, são e poderão ser realizados por intermédio do *comum*, que, como princípio e prática, alimenta, retroalimenta e movimenta a Rede de Horteiros de Medellín, cumpre mencionar que o direito humano a um planeta saudável igualmente pode ser elencado como influenciado positivamente pela Rede de Horteiros. Precitado direito, já manifestado em constituições e leis de muitos países pelo mundo, mas ainda não oficial e especificamente reconhecido em um instrumento internacional de Direitos Humanos, refere-se a um meio-ambiente saudável, com uma gestão correta dos recursos naturais, ações em favor do clima e contra a degradação ambiental, na ideia de que tal se faz fundamental para garantir a dignidade da pessoa humana (NAÇÕES UNIDAS BRASIL, 2019). Na dicção de Acosta (2016, p. 112 e 148), é preciso considerar que o ser humano realiza-se em comunidade, com e em função de outros seres humanos, como parte integrante da natureza, assumindo que os seres humanos somos natureza, que a humanidade não está fora da natureza e que os Direitos Humanos devem ser compreendidos também em termos ambientais. Essa consciência ambiental em favor da produção de dignidade, pois, desponta na ideologia da Rede de Horteiros e em suas atividades. Conforme já exposto alhures, a Rede de Horteiros em seu Manifesto explicita sua orientação para o cuidado com a vida e entende que a terra é um organismo vivo do qual todos fazemos parte, influenciando e sendo influenciados. E em suas atividades de hortas e outras práticas a Rede de Horteiros desenvolve um trabalho coletivo que, em torno do cuidado e da solidariedade, inarredavelmente contribui para a reorganização do sistema produtivo e para a proteção do meio-ambiente no rumo de um planeta saudável e de uma vida com dignidade para todos. É uma racionalidade e uma atuação que, em tal sentido, e também por serem direcionadas e alinhadas a um discurso de compromisso ético com a natureza e com a humanidade, manifestam o *comum* (SAVAZONI, 2018, p. 49).

A noção de colaboração e de ética do cuidado e da alteridade que é inerente ao *comum* e envolve os Direitos Humanos está presente na Rede de Horteiros de

¹⁴ Fala da Professora Maria de Fátima Schumacher Wolkmer, em aula ministrada no dia 15/05/2019, na cidade de Criciúma, no espaço da Disciplina de Direitos Humanos, Bens Comuns e Estudos Descoloniais, integrante da grade do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC.

Medellín. Morais (2010, p. 140) salienta que, nos dias de hoje, uma das possibilidades ou estratégias para a realização dos Direitos Humanos seria pressupor um processo de autonomização social que dirigisse a uma apropriação coletiva das incumbências necessárias à materialização de aludidos direitos. Tal materialização ocorreria, então, a partir de um comprometimento coletivo pelo bem-estar comum, desde a assunção de afazeres sociais no próprio âmbito da sociedade e pelos atores sociais mais diversos, libertando-se de amarras, não raro, intransponíveis, naturais às características estruturais do Estado Contemporâneo. Esse comprometimento coletivo ético de cuidado é manifestado na Rede de Horteiros de Medellín que na autogestão compartilhada e voluntária do espaço público busca implementar e implementa Direitos Humanos. Direitos Humanos que, segundo prescreve Gallardo (2010, p. 66-67), justamente implicam a exigência de que seja trilhado um caminho do reconhecimento e da prática de nossa responsabilidade de produzir condições de humanidade para todos e o tempo todo, a exigência da adoção de uma ética que refute lógicas de discriminação na economia, na política e na cultura. Nas palavras de Fraser (2016, p. 111-112): “Los cuidados, que comprenden tanto trabajo afectivo como material y a menudo se realizan sin remuneración, son indispensables para la sociedad. Sin ellos no podría haber cultura, ni economía, ni organización política”. Ao discorrer sobre a ética da alteridade em Emmanuel Levinas, afirmando sua essencial base no imperativo de respeito ao Outro e seu rosto e na responsabilidade e dever de resposta perante o Outro, Douzinas (2009, p. 354-362) conclui que ela representa um humanismo da outra pessoa e, relacionando-a com os Direitos Humanos, aduz que eles “representam, portanto, concretizações do direito da outra pessoa e do meu dever, e minha liberdade, antes de se tornar antagônica à de outros, é a liberdade da responsabilidade e da fraternidade”.

Como dito antes, outros Direitos Humanos, por certo, são e poderão ser realizados por intermédio do *comum* concretizado na Rede de Horteiros de Medellín, especialmente tendo em mente que, como já foi possível verificar do decurso da presente dissertação, em uma concepção crítica, identificam-se mencionados direitos, para além dos direitos formalmente reconhecidos, com novos direitos emergentes na busca pela satisfação de necessidades (WOLKMER, 2004) e com processos de luta pela dignidade (HERRERA FLORES, 2008). Ademais, a Rede de Horteiros é transparente ao demonstrar sua ideologia e sua atividade positivamente voltadas ao valor intangível da condição humana e ao reconhecimento da importância da comunhão com a natureza, o que, de acordo com a filosofia latino-americana, tomando por base as concepções da

Filosofia do Americano (História das Ideias) e da Filosofia da Libertação, deságua na implementação de Direitos Humanos (GALLARDO, 2014, p. 337). Na Filosofia da Libertação na América Latina, aliás, segundo Rosillo Martínez e Navarro Sánchez (2014, p. 43), os Direitos Humanos tem fundamento na vida, na práxis e na alteridade, o que inarredavelmente casa com a experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín abordada neste estudo dissertativo.

Em sendo assim, na constatação de que o *comum* integra os Direitos Humanos ou, ainda, de que seja um direito do ser humano, bem como na verificação de que, ao mesmo tempo, o *comum* trabalha para materializar Direitos Humanos, podendo funcionar como um dos instrumentos de realização desses direitos, tem-se por positivada a conexão ou relação entre os conceitos em questão, especialmente sob um ponto de vista crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín.

5 CONCLUSÃO

Na presente dissertação, trabalhou-se no primeiro capítulo do desenvolvimento com o *comum* e suas possibilidades, mormente a fim de formar uma visão geral sobre o conceito e localizá-lo na perspectiva de algo que se propõe a reconfigurar o mundo atual. Mencionado capítulo abordou o tratamento conceitual do *comum* e seu percurso histórico, a manifestação do *comum* nos campos teórico e prático na contemporaneidade, seu contato com o Direito e, de maneira parcial e introdutória, alguns pontos dando conta da perseguida conexão ou relação com os Direitos Humanos. Compreendeu-se que o *comum* revela uma significação que carrega certa complexidade, parecendo prevalecer na literatura, no entanto, sua concepção como um princípio político que, emergente das lutas democráticas e dos movimentos sociais, anima uma prática social coletiva emancipadora sobre determinado bem ou recurso compartilhado e autogerido, abarcando relações subjetivas para atingir um propósito e criando comuns. Foi possível inferir que falar do *comum* é falar de buscar e de construir um outro mundo possível, fundado em uma racionalidade solidária e fraterna, não guiada pelo poder e pelo lucro acima de tudo; é falar da possibilidade da criação de elementos compartilhados que integrem e ao mesmo tempo concretizem processos de luta pela dignidade humana; é falar de formas de resistência e de novas maneiras de refletir de maneira crítica; é falar de da compreensão da vida como uma costura entre tudo aquilo que constitui a mãe terra, unindo em diálogo os seres humanos e a natureza; é falar de uma democracia que vem de baixo e que detém a potência de promover a igualdade em seus variados aspectos e como a mais profunda raiz da dignidade. Constatou-se, além do mais, que o percurso histórico do *comum* é longo, marcado por lutas, por desafios, por sua ligação com tragédias e evidenciador do deferimento de maior importância e cuidado com o tema, na perspectiva de racionalidade de resistência contra-hegemônica ao ideal neoliberal e capitalista, apenas a partir do final dos anos 1960. Entendeu-se que, desde então, o *comum* trilhou um caminho de constante ascensão e que, nos dias atuais, encontra-se em evidência no campo teórico e na aplicação prática exemplificada por experiências nas mais diversas partes do planeta. Verificou-se, em arremate do capítulo, que existe uma relação inarredável entre o *comum* e o Direito, exibida por diversos ângulos de análise, bem como, introdutoriamente, que *comum* e os Direitos Humanos igualmente detém pontos de entrelace.

No segundo capítulo do desenvolvimento da dissertação, foram abordados os Direitos Humanos na aspiração de fornecer uma noção alargada acerca da temática, para além da visão tradicional, de sorte a permitir um suficiente entendimento sobre os direitos em questão e sobre sua importância e complexidade. Referido capítulo tratou do itinerário dos Direitos Humanos no tempo e, em seguida, lançou-se a uma revisão das construções e das questões múltiplas que giram em torno da concepção dos Direitos Humanos pelas lentes da Teoria Tradicional e da Teoria Crítica. Apreendeu-se que o ponto exato do nascimento dos Direitos Humanos é de difícil ou, talvez, de impossível constatação, com variadas opiniões sobre a gênese de tais direitos entre os mais renomados autores, cabendo afirmar, no entanto, sua consolidação e maior expressão a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ainda que muito haja por se fazer. Constatou-se que a Teoria Tradicional dos Direitos Humanos alberga a compreensão dominante desses direitos, concebidos como direitos essenciais de sobrevivência e dignidade do ser humano, oriundos da sua própria ontologia; concepção essa que, cristalizada notadamente na Carta de 1948 e baseada em uma construção jusnaturalista, europeia, liberal e individualista, cuja essência reside na positivação, prescreve que os Direitos Humanos jazem na assunção da dignidade humana, da liberdade e da igualdade como inerentes a todos pela própria natureza do ser humano, sendo reconhecidos, então, como direitos do homem abstrato e, por isso, afirmados universais. Compreendeu-se que, a sua vez, a Teoria Crítica dos Direitos Humanos, a partir da identificação de pretensos vícios, contradições e insuficiências da Teoria Tradicional, defende a necessidade de uma nova concepção dos direitos da pessoa humana, a fim de que sejam eles reinventados desde de uma racionalidade de resistência, em uma visão complexa, libertadora e intercultural, que assuma a realidade e espelhe processos de luta pela dignidade. Também se apreendeu que a posição mais adequada em face das supracitadas teorias passa pela compreensão da Teoria Crítica não como excludente ou de mero rechaço da Teoria Tradicional, mas sim como teoria que promova censuras e seja ao mesmo tempo construtora, que aperfeiçoe e complemente os direitos tratados pelas lentes da Teoria Tradicional, uma teoria que não despreze e desvalorize os Direitos Humanos oficialmente estabelecidos, e sim trabalhe na indicação da necessidade de expandir e de complexizar os direitos institucionalizados, de modo a estabelecer uma dinâmica mais densa, ativa e criativa, mais participativa da cidadania e mais aberta à construção de espaços de reconhecimento emancipadores e de libertação da humanidade.

No terceiro e último capítulo do desenvolvimento, trabalhou-se com uma mais direta abordagem do problema de pesquisa, realizando-se um profundo exame sobre as possibilidades de conexão ou relação entre *comum* e os Direitos Humanos, especialmente adotando um viés crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín. O capítulo em questão trouxe um aporte acerca do intercâmbio entre o *comum*, os Direitos Humanos e os movimentos sociais, situando a Rede de Horteiros na condição de movimento social representativo do *comum*, descreveu a experiência da Rede de Horteiros de Medellín em sua ideologia, projetos e atividades e identificou de que maneira é possível conectar o *comum* e os Direitos Humanos ou estabelecer uma relação entre os conceitos, sob as premissas fixadas no problema de pesquisa. Entendeu-se que os movimentos sociais relacionam-se de maneira íntima tanto com o Direito quanto com os Direitos Humanos e que a Rede de Horteiros de Medellín é um movimento social representativo do *comum* que se encaixa na óptica dos novos movimentos sociais. Verificou-se que a Rede de Horteiros de Medellín realmente é um movimento social representativo do *comum*, debruçando-se sobre atividades que, apesar de serem centralizadas na agricultura urbana sob premissas da agroecologia, vão muito além disso, de maneira a descortinar um horizonte em que as pessoas são dotadas da possibilidade de construir sua realidade de maneira autônoma e criativa; em que são erguidos sistemas organizativos próprios, comunidades, discussões, interações e negociações; em que as pessoas põem-se a pensar sobre a necessidade de atuar diante do entorno a que pertencem, interessando-se em propor alternativas que semeiem mundos soberanos e solidários, com autonomia alimentar, criação de comunidades diversas e inclusivas e intercâmbio de saberes; em que torno das hortas compartilhadas e autogeridas exista intercâmbio de saberes, apropriação do território e articulação da malha social, questionam-se processos, discursos e práticas hegemônicas e cunhando outras possibilidades diferentes de ação. Identificou-se, por fim, especialmente adotando um viés crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín, que o *comum* e os Direitos Humanos podem ser conectados ou relacionados a partir de mais de uma maneira ou ponto de exame.

Em sendo dessa forma, constatou-se, em atenção ao problema de pesquisa eleito, que uma primeira maneira de conceber a conexão ou relação existente entre o *comum* e os Direitos Humanos reside na noção de que o *comum* integra os Direitos Humanos ou, ainda, de que seja um direito do ser humano. Tal inferência fundamenta-

se, em especial, na oposição entre a apreensão crítica dos Direitos Humanos como processos de luta pela dignidade, representando manifestações de resistência e práticas sociais, institucionais, econômicas, políticas e culturais dos movimentos e grupos sociais em sua batalha habitual por igualdade de acesso aos elementos promotores de vida digna, e a noção do *comum* como práxis instituinte, manifestando um regime de práticas, lutas e instituições em busca de um futuro diferente do atual, um regime de ação e resistência em um fazer-comum autogerido unindo pessoas, relações e elementos materiais ou imateriais. Fundamenta-se, também, na possibilidade de defesa de que o *comum* integra os Direitos Humanos igualmente pelo viés da concepção destes como bens concretos de meio ou ação saciadores de necessidades humanas materiais e imateriais correspondendo aos comuns. Verificou-se, em adição, que uma segunda maneira de conceber a conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos brota da constatação de que o *comum* pode funcionar como um dos instrumentos de realização de Direitos Humanos, em variadas frentes de ação promotoras da satisfação de necessidades e de lutas pela dignidade, contribuindo, assim, para auxiliar no combate à crise vivenciada por essa categoria de direitos, sobretudo no que tange à sua efetivação, bem como para uma mudança de cenário emergente de novas possibilidades, diferentes das formas tradicionais fundadas na ordem dominante. Esse raciocínio fundamenta-se, notadamente: na assimilação de que o *comum* volta-se contra a racionalidade neoliberal e o capitalismo promotores de individualismo, de egoísmo e de desigualdades que violentam a dignidade humana e a sustentabilidade do planeta, exibindo uma noção de colaboração e de ética do cuidado e da alteridade; na constatação da ponte existente entre os bens comuns e o *comum* realizado nos comuns e do vínculo que os bens comuns nutrem à efetivação de Direitos Humanos; na perspectiva da relação que o *comum* estabelece com a democracia, tida tanto como elemento constitutivo dos comuns quanto figura indissociável dos Direitos Humanos e garantia da efetivação desses direitos. E todas essas constatações acerca dessas maneiras de o *comum* conectar-se ou relacionar-se com os Direitos Humanos, cumpre ressaltar, puderam ser ilustradas, confirmadas e melhor compreendidas em seu conteúdo e extensão por meio do exame da experiência da Rede de Horteiros de Medellín.

E assim é que se tem como positivada no percurso da presente dissertação a conexão ou relação existente entre o *comum* e os Direitos Humanos, especialmente sob um ponto de vista crítico e com base na análise da experiência latino-americana da Rede de Horteiros de Medellín, estabelecendo-se, em suma, a seguinte conclusão: uma

primeira maneira de conceber a conexão ou relação em questão reside na noção de que o *comum* integra os Direitos Humanos ou, ainda, de que seja um direito do ser humano; uma segunda maneira de conceber a conexão ou relação entre o *comum* e os Direitos Humanos brota da constatação de que o *comum* pode funcionar e funciona como um dos instrumentos de realização de Direitos Humanos, em variadas frentes de ação.

Nesse panorama, percebe-se que a hipótese aventada para a solução do problema de pesquisa acabou por se confirmar e por ser, além disso, melhor desenhada e, ainda, ampliada em seus horizontes de compreensão e possibilidades.

Cumprido dizer, por fim, que as inferências delineadas neste tópico conclusivo não se pretendem como verdades absolutas, buscando, sim, constituírem-se apenas como uma janela para a contemplação de algo que, por certo, pode ir bem além, levando-se em consideração a complexidade dos temas envolvidos. O que se, busca, pois, é dar aporte para uma visão inicial e contribuir para outras pesquisas e reflexões ao redor do assunto.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ALMEIDA, Ramiro Rockenbach da Silva Matos Teixeira de; MANENTE, Ruben Rockenbach. Teoria Crítica dos Direitos Humanos: racionalidade de resistência. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 559-564.
- ALTIERI, Miguel. **Agroecologia**: bases científicas para uma agricultura sustentável. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- BAENA, Antonio Delgado; NÚÑEZ, Noelia Cámeron. A setenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: de la mediación liberal a la propuesta del bien común de la humanidad. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018.
- BAENA, Jesús Delgado; RAMOS, Nuria Cordero. Trabajo social y los Derechos Humanos desde un enfoque crítico: una aproximación al diamante ético. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 295-300.
- BAKAN, Joel. **A corporação**: a busca patológica por lucro e poder. São Paulo: Editora Novo Conceito, 2008.
- BALDÉZ, Miguel Lanzellotti. Anotações sobre direito insurgente. **Captura crítica**: direito, política, atualidade, Florianópolis, CPGD/UFSC, v. 1, n. 3, jul./dez. 2010.
- BATISTA, Vanessa Oliveira; LOPES, Raphaela de Araújo Lima. **Direitos Humanos**: o embate entre a Teoria Tradicional e a Teoria Crítica. *In*: XXIII Congresso Nacional do CONPEDI João Pessoa-PB, 2014, João Pessoa. **Anais** [...]. Florianópolis, CONPEDI, 2014. p. 128-144.
- BECHARA, Fabio Ramazzini. Multiculturalismo e universalidade dos Direitos Humanos: uniformização ou harmonização. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 197-204.

BECK, Ürich. La revuelta de la desigualdad. **El País**, Madri, 03 mai. 2009. Disponível em: https://elpais.com/diario/2009/05/04/opinion/1241388011_850215.html. Acesso em: 31 ago. 2020.

BERNARDES, Márcio de Souza. **A (re)invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano: ecologia política, Direito e resistência na América Latina**. 2017. 309 f. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 2017.

BOBBIO, Norberto. **A era os direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Apresentação de Celso Lafer. Nova Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOLLIER, David. **Think like a commoner: a short introduction to the life of the commons**. Gabriola Island (CA): New Society Publishers, 2014.

BORGES, David G. Direitos Humanos: uma nobre fábula? *In*: OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de; DANNER, Leno Francisco; CEI, Vitor; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. **Direitos humanos às bordas do abismo: interlocuções entre direito, filosofia e artes [recurso eletrônico]**. Vila Velha, ES: Praia Editora, 2018. p. 268-285.

BORGES, Gustavo Silveira; FILÓ, Maurício da Cunha Savino. Os bens comuns e a recepção pelo Direito Civil: análise a partir da experiência italiana. **Justiça do Direito**, v. 34, n. 1, p. 220-249, jan./abr. 2020.

BORBA, Juliana de Cássia Bento. **A aposentadoria da pessoa com deficiência a luz do paradigma de inclusão proposto na convenção da ONU em Nova Iorque**. 2016. 179 f. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, São Paulo, 2016.

BOTELHO, Tiago Resende; DUPAS, Eliane. A decolonialidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos em face dos seus setenta anos. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión**. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 633-640.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Pessoa humana e Direitos Humanos na Constituição Brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial**. 2009. 267 f. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINUS, São Leopoldo, RS, 2009.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica**, v. 19, n. 1, jan./abr. 2014.

BRINGEL, Breno. Movimientos sociales y la nueva geopolítica de La indignación global. *In*: BRINGEL, Breno; PLEYERS, Geoffrey (Ed.). **Protesta e indignación global: Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial**. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2017.

- CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Volume I. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1999a.
- CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Volume II. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1999b.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estado de Direito**. 1. ed. Lisboa: Editora Gradiva, 1999.
- CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. **A revolução ecojurídica: o direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade**. Tradução de Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Cultrix, 2018.
- CARBALLIDO, Manuel Eugenio Gándara. Repensando los Derechos Humanos desde las luchas. **Revista Culturas Jurídicas**, vol. 1, n. 2, p. 75-105, 2014.
- CARBALLIDO, Manuel Eugenio Gándara. **Los Derechos Humanos en el siglo XXI: una mirada desde el pensamiento crítico**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019.
- CARLESSI, Mariana Mazuco. **A resignificação do Direito analisada pela prática do comum na experiência comunitária de Can Batlló**. 2019. 121 f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC, Criciúma, 2019.
- CARLONE, David. Infecting capitalism with the common: the class process, communication, and surplus. **Ephemera: theory & politics in organization**, v. 13, n. 3, p. 527-544, ago. 2013.
- CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- CASTILHO, Cláudio Jorge Mora de. Movimentos sociais: a difícil tarefa de defini-los. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, Recife, v. 2, n. 1, 2013.
- CATANNI, Antonio David. Riqueza e desigualdades. **Caderno CRH**, Salvador, v. 22, n. 57, p. 547-561, Set./Dez. 2009
- CAVA, Bruno. MetrÓpole como usina biopolítica - O trabalho da metrÓpole: transformações biopolíticas e a virada do comum. **IHU On-line - Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, ed. 464, ano XV, p. 9-12, abr. 2015.
- CAVA, Bruno. Pachukanis e Negri: do antidireito ao direito do comum. **Revista Direito e Práxis**, v. 4, n. 6, p. 2-30, 2013.
- CEPEDA, Angery Lozano. Huerteros urbanos de Medellín. **El Colombiano**, Medellín, 04 dez. 2015. Disponível em: <https://www.elcolombiano.com/redes-sociales/twittercronica/huerteros-urbanos-de-medellin-AA3222637>. Acesso em: 14 ago. 2020.

CERENCIO, Priscilla. Um passeio pela história dos Direitos Humanos. *In*: CARDOSO, Mauricio; CERENCIO, Priscilla (Org.). **Direitos Humanos: diferentes cenários, novas perspectivas**. São Paulo: Editora do Brasil, 2012.

CERVEIRA, Luís Alexandre. “El derecho del común y los comuneros”, da Espanha de Carlos V ao Paraguai colonial: permanências, apropriações e ressignificações. *In*: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. **Anais [...]**. São Paulo: ANPUH, 2013.

COELHO, Fernanda Malafatti Silva. **As concepções de Direitos Humanos que fundamentam a educação em Direitos Humanos**. 2018. 154 f. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP, Piracicaba, 2018.

COMITÊ DE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Comentário Geral n. 12, aprovado em 1999.

COMITÊ DE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Comentário Geral n. 14, aprovado em 2000.

OBSERVATORI METROPOLITÀ DE BARCELONA. **Comuns urbans a Barcelona: pràctiques de defensa, cura, reapropiació i gestió comunitàries**. Barcelona, 2020. Disponível em: <http://bcncomuns.net/>. Acesso em: 14 abr. 2020.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

CORRÊA, Felipe; ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de. Teorias dos Movimentos Sociais e Psicologia Política. **Psicologia Política**, v. 12, n. 25, p. 549-569, set./dez. 2012.

CORREA, María Isabel; RESTREPO, Paula. Más zanahoria para el Antropoceno: prácticas comunicativas desde la Red de Huerteros de Medellín. *In*: PEREIRA G., José Miguel (Ed.). **Humanidades digitales, diálogo de saberes y prácticas colaborativas en red**. 1. ed. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

CORTIANO JUNIOR, Eroulths; KANAYAMA, Rodrigo Luís. Notas para um estudo sobre os bens comuns. **Constituição, Economia e Desenvolvimento**: revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional, Curitiba, v. 8, n. 15, p. 480-491, jul./dez. 2016.

COURTOIS, Stéphane *et al.* **O livro negro do comunismo**: crimes, terror e repressão. Tradução de Caio Meira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CRUZ, Mariana de Moura. O novo vocabulário do Comum – ensaio para uma leitura pós-colonial. *In*: XVII ENANPUR – Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, 2017, São Paulo.

Anais [...]. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2017.

D'AMBROSO, Marcelo José Ferlin. Interpretação humanística e hermenêutica juslaboral: o enfoque de Direitos Humanos. **Jornal Estado de Direito**, Porto Alegre, 15 ago. 2018. Disponível em: http://estadodedireito.com.br/interpretacao-humanistica-e-hermeneutica-juslaboral-o-enfoque-de-direitos-humanos/#_ftnref7. Acesso em: 15 set. 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEDECCA, Claudio Salvadori. Desigualdades, mas de qual falamos? **Texto para Discussão**. IE/UNICAMP, Campinas, n. 168, out. 2009.

DEL'OLMO, Florisbal de Souza. Os genocídios do século XX e a conscientização dos Direitos Humanos. **Revista Brasileira de Direito**, IMED, v. 7, n. 2, p. 49-67, jul./dez. 2011.

DEMBOUR, Marie-Bénédict. Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism. *In*: COWAN, Jane; DEMBOUR, Marie-Bénédict; WILSON, Richard A. (Ed.). **Culture and rights**: anthropological perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DOUZINAS, Costa. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DOUZINAS, Costa. Os paradoxos dos Direitos Humanos. Tradução de Caius Brandão. **Anuário do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos/UFG**, Goiânia, v. 1, n. 1, 2011.

ESCAÑO, Carlos. Bienes comunes del conocimiento: una propuesta de desarrollo histórico del procomún digital. **Opción**: Revista de Ciencias Humanas y Sociales, Maracaibo, ano 33, n. 82, p. 239-262, 2017.

ESCRIVÃO FILHO, Antonio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **Para um debate teórico-conceitual e político sobre os Direitos Humanos**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018.

ESPINOSA, María Isabel Correa; FAJARDO, Kelly Manosalva. Red de Huerteros de Medellín: ¿(des)estructura organizativa en los nuevos movimientos sociales?. *In*: PEREIRA G., José Miguel (Ed.). **Buen vivir, cuidado de la casa común y reconciliación**. 1. ed. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

EVANGELISTA, João Emanuel. **Teoria social pós-moderna**: introdução crítica. Porto Alegre: Sulina, 2007.

FARIÑAS DULCE, María José. **Democracia y pluralismo**: una mirada hacia la emancipación. Madrid: Dykinson, 2014.

FELISMINO, Lia Cordeiro. A Defensoria Pública como instrumento de efetivação do direito fundamental de acesso à justiça. *In: XVIII Congresso Nacional do CONPEDI São Paulo-SP, 2009, São Paulo. Anais [...]. Florianópolis, CONPEDI, 2009. p. 9137-9162.*

FERNÁNDEZ-LARGO, Antônio Osuna. **Pilares para a fundamentação dos Direitos Humanos**. Tradução de Clovis Gorczewski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

FERREIRA, Giovana Callado. Pelo direito à cidade: políticas públicas e hortas urbanas em Florianópolis. **História Unicap**, v. 6, n. 12, p. 259-273, jul./dez. 2019.

FIGUEIREDO, Janice. A construção do comum através da produção PEER. **P2P & Inovação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 25-44, set./dez. 2014.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofar para nuestro tiempo em clave intercultural. **Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie**, Aachen, Reihe Monographien, Band 37, 2004.

FÓRUM MUNDIAL SOBRE SOBERANIA ALIMENTAR. Pelo direito dos povos a produzir, alimentar-se e a exercer sua soberania alimentar. Declaração Final do Fórum Mundial sobre Soberania Alimentar. Havana, 2001. Disponível em: <http://neaep.blogspot.com/2010/01/conceito-de-soberania-alimenta.html>. Acesso em: 15 set. 2020.

FRASER, Nancy. Las contradicciones del capital y los cuidados. Tradução de José María Amoroto, Álvaro García-Ormaechea, Juan Mari Madariaga, Cristina Piña e Ana Users. **New Left Review**, Madrid, n. 100, p. 111-132, set./out. 2016.

FREITAS, Fábio F. B. de. A questão democrática e os Direitos Humanos: encontros, desencontros e um caminho. *In: TOSI, Giuseppe (Org.). Direitos Humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005. p. 18-46.

GALLARDO, Helio. Derechos Discriminados y Olvidados. *In: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín; CARVALHO, Salo de (Org.). Direitos Humanos e globalização [recurso eletrônico]: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 55-71.

GALLARDO, Helio. **Teoria crítica: matriz e possibilidades de Direitos Humanos**. Tradução de Patricia Fernandes. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GARCÍA, José Antonio López. Los Derechos: entre la ética, el poder y el derecho. *In: GARCÍA, José Antonio López; REAL, J. Alberto del. Los Derechos: entre la ética, el poder y el derecho*. Madrid: Dykinson, 2000.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos e lutas sociais na história do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1995.

GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

- GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais na contemporaneidade**. Revista Brasileira de Educação, v. 16, n. 47, p. 333-361, mai./ago. 2011.
- GOSS, Karine Pereira; PRUDENCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. **Em Tese**, v. 2, n. 1 (2), p. 75-91, jan./jul. 2004.
- GRASSI, Karine. O comum e as contribuições para a concretização do direito à cidade sustentável e da justiça ambiental. *In*: SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; BORGES, Gustavo; WOLKMER, Maria de Fatima Schumacher (Org.). **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios [recurso eletrônico]**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019. p. 443-461.
- GUIMARÃES, Elisabeth da Fonseca. A construção histórico-sociológica dos Direitos Humanos. **ORG & DEMO**, Marília, v. 11, n. 2, p. 95-112, jul./dez. 2010.
- GUIMARÃES, Virgínia Totti. **Direito à cidade, comuns urbanos e privatização de espaços públicos na Cidade do Rio de Janeiro**: Os casos da Marina da Glória e do Campo de Golfe Olímpico. 2016. 275 f. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Direito, Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. **Horizontes comunitario-populares**: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena. Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependência. **Confluências**, v. 21, n. 2, p. 298-324, 2019.
- HARDIN, Garret. The tragedy of the commons. **Revista Science**, v. 162, n. 3859, dez./1968.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- HARVEY, David. O direito à cidade. **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 29, p. 73-89, jul./dez. 2012.
- HARVEY, David. A liberdade da cidade. *In*: MARICATO, Ermínia *et. al.* **Cidades rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013.
- HERRERA FLORES, Joaquín. Entrevista com Joaquim Herrera Flores. **Constituição e Democracia**. Junho de 2008. Fls. 12-13. UnB.
- HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, de Antônio Henrique Graciano Suxberger e de Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HERRERA FLORES, Joaquín. Los Derechos Humanos em el contexto de la globalización: três precisiones conceptuales. *In*: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín; CARVALHO, Salo de (Org.). **Direitos Humanos e globalização [recurso eletrônico]: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 72-109.

HERRERO, Yayo. Golpe de estado en la biosfera: lós ecosistemas al servicio del capital. **Investigaciones Feministas**, v. 2, p. 215-238, 2011.

HELFRICH, Silke. **The Basics of Commons** - Leuphana Digital School. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Lni-4rA-RE. Acesso em: 29 out. 2019.

HINKELAMMERT, Franz Josef. **“Yo vivo, si tú vives”**: el sujeto de los derechos humanos. 1. ed. La Paz: Palabra Comprometida Ediciones/ISEAT, 2010.

HOFFMAM, Fernando; MORAIS, Jose Luis Bolzan de; ROMAGUERA, Daniel Carneiro Leão. Direitos humanos na sociedade contemporânea: neoliberalismo e (pós)modernidade. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 1, p. 250-273, 2019.

HOUART, François. Dos bens comuns ao “bem comum da humanidade”. *In*: Conferência “Dos bens comuns ao Bem Comum da Humanidade”, 2011, Roma. Tradução de Conceição Rosa de Lima Conceição. **Anais [...]**. Bruxelas, Fundação Rosa de Luxemburgo, 2011.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**: uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

INSTITUTO PROCOMUM. **Uma cooperativa da Holanda e sua missão de cuidar (DOSSIÊ IASC 2017)**. Seção BLOG. Santos, 2017. Disponível em: <https://www.procomum.org/2017/08/04/conheca-uma-cooperativa-de-cuidado-na-holanda-e-sua-missao-de-mudar-o-significado-de-cuidado-saude-e-autonomia-dossie-iasc-2017-uma-viagem-pelo-comum/>. Acesso em: 14 abr. 2020.

INSTITUTO PROCOMUM. **#LABICxlaPAZ**: colhendo água da neblina e sorvendo a paz da comunidade. Seção BLOG. Santos, 2018. Disponível em: <https://www.procomum.org/2018/03/02/labicxlapaz-colhendo-agua-da-neblina-e-sorvendo-a-paz-da-comunidade/>. Acesso em: 14 abr. 2020.

INSTITUTO PROCOMUM. **Breve história política do comum**. Seção O COMUM. Santos, 2020. Disponível em: <https://www.procomum.org/breve-historia-politica/>. Acesso em: 14 abr. 2020.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. Por que se importar com a desigualdade. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 45, n. 4, p. 649 a 675, 2002.

KLEIN, Naomi. Reclamemos los bienes comunales. Tradução de José María Amoroto, Álvaro García-Ormaechea, Juan Mari Madariaga, Cristina Piña e Ana Useros. **New Left Review**, Madrid, n. 9, jul./ago. 2001.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LARA, Oscar Arnulfo de la Torre de. La lucha por la tierra y la autonomía a la luz de lo común. *In*: SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; BORGES, Gustavo; WOLKMER, Maria de Fatima Schumacher (Org.). **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios [recurso eletrônico]**. Caxias do Sul, RS: Educ, 2019. p. 278-311.

LIMA, Danilo Pereira; LOPES, Ziel Ferreira. Direito do comum em Canudos. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 890-927, 2018.

LINEBAUGH, Peter. **El manifiesto de la Carta Magna**: comunes y libertades para el pueblo. Traducción Uaiza Hernández Velázquez y Asrtor Díaz Simón. 1. ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.

LLOYD, William Forster. **Two Lectures on the Checks to Population**. Oxford, England: Oxford University Press, 1833.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de Direitos Humanos**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2019.

MEDEIROS, Dérika Correia Virgulino de. Comum: a palavra do nosso tempo. *In*: 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2017, Curitiba. **Anais [...]**. São Paulo: ITERCOM – Sociedade brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2017.

MEDELLÍN: agricultura urbana. Série grandes cidades. Produção: Señal Colômbia. Realização: TAL – Televisão América Latina. Colômbia, 2016. 1 vídeo (12:53 min). Disponível em: <https://api.tvescola.org.br/tve/video/grandes-cidades-medellin-agricultura-urbana>. Acesso em: 20 ago. 2019.

MELLO, Prudente José Silveira. A difícil tarefa de globalizar a Declaração Universal dos Direitos Humanos. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 553-558.

MENDES, Alexandre Fabiano. **Para além da “Tragédia do comum”**: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. 2012. 188 f. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, Rio de Janeiro, 2012.

MESTANZA, Alfonso Barea. El control sobre los “global commons” en el mundo actual. **Revista Ejército**, Madrid, año LXXVII, n. 912, p. 20-27, abr. 2017.

MORAIS, José Luis Bolzan de. Direitos Humanos, Estado e Globalização. *In*: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín; CARVALHO, Salo de (Org.). **Direitos Humanos e globalização [recurso eletrônico]**: fundamentos e

possibilidades desde a teoria crítica. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 125-149.

MOTTA, Cristina Balceiro da; OLIVEIRA, Silvia Schiefler de; SANTOS, Rafael Padilha dos. Direitos Humanos e Direitos Humanos Sociais. **Ponto de Vista Jurídico**, Caçador, v. 8, n. 1, p. 164-180, jan./jun. 2019.

MOUGEOT, Luc. J.A. **Cultivando mejores ciudades**: a agricultura urbana para el desarrollo sostenible. Ottawa: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2006.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **Agências da ONU assinam acordo para proteger direito humano a um meio ambiente saudável**. 2019. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/agencias-da-onu-assinam-acordo-para-protoger-direito-humano-a-um-meio-ambiente-saudavel/>. Acesso em: 07 set. 2020.

NEGRI, Antonio. **O direito do comum**: o que existe na fronteira entre o público e o privado? Tradução de Sérgio Rauber. 2011. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/o-direito-do-comum-o-que-existe-na-fronteira-entre-o-publico-e-o-privado/>. Acesso em: 15 set. 2020.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Editora Cortez, 2012.

NUNES, Elisângela P.; KNACK, Tatiana Aparecida Pedro. Direitos Humanos no Estado Democrático de Direito e suas garantias através do Direito Contemporâneo. *In*: GLOGER, Cássia Daiane Maier; RODRIGUES, Cristina Carla; MATTOS, Isadora Benvenuti de. **Direitos Humanos contemporâneos**. Erechim: Deviant, 2018. p. 133-162.

OLIVEIRA, Michele Aparecida. O direito ao meio ambiente sadio na sociedade capitalista. *In*: 6º Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais e 2º Seminário de Direitos Humanos, 2014, Toledo. **Anais** [...]. Toledo: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 10 de dezembro de 1948.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 19 de dezembro de 1966.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Convenção Americana sobre Direitos Humanos – *Pacto de San José da Costa Rica*, de 22 de novembro de 1969.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – *Protocolo de San Salvador*, de 17 de novembro de 1998.

OST, François. **O tempo do direito**. Tradução de Élcio Fernandes. Guarulhos: EDUSC, 2005.

OSTROM, Elinor. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. New York: Cambridge University Press, 1990.

OXFAM. **Uma economia para os 99%**. Documento informativo da *Oxford Committee for Famine Relief* - OXFAM. OXFAM Internacional, Oxford, jan. 2017.

PANIKKAR, Raimon. **Pace e interculturalità**: uma riflessione filosofica. Milano: Jaca Book, 2006.

PASTOR, Jaime. Lo(s) común(es), lo público y lo estatal. **Viento Sur**, n. 130, nov./2013.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. Filosofia dos Direitos Humanos. *In*: TOSI, Giuseppe (Org.). **Direitos Humanos**: história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005. p. 164-200.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. Violência e multiculturalismo. *In*: OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de; DANNER, Leno Francisco; CEI, Vitor; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. **Direitos humanos às bordas do abismo**: interlocuções entre direito, filosofia e artes [recurso eletrônico]. Vila Velha, ES: Praia Editora, 2018. p. 286-295.

PERALTA, Nelissa. A contribuição da teoria da escolha racional para o debate sobre o uso comum dos recursos naturais. **UAKARI**, v. 6, n.1, p. 61-72, jun./2010.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. **Los derechos fundamentales**. Madrid: Tecnos, 1988.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. **Derechos Humanos, Estado de derecho y Constitución**. 8. ed. Madrid: Tecnos, 2003.

PONTES, Beatriz Maria Soares. Os suportes epistemológicos dos movimentos sociais. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, Recife, v. 4, n. 1, 2015.

PORTO, Lya; GIACCHÈ, Giulia; NAGIB, Gustavo. Entre movimentos sociais e políticas de agroecologia urbana e na cidade de São Paulo. **Cadernos de Agroecologia**, Anais do VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia; X Congresso Brasileiro de Agroecologia; V Seminário do Distrito Federal e Entorno; 12 a 15 de setembro de 2017, Brasília, v. 13, n. 1, jul. 2018.

PRADAL, Fernanda Ferreira. Direitos Humanos universais e despotização. *In*: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 215-220.

QUE É LA RED de Huerteros de Medellín. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (52:35 min). Publicado pelo canal ACADEMIA SUPERIOR DE ARTES Canalweb. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=p80DE_jkCEM&t=7s. Acesso em: 15 set. 2020.

QUEIROZ, Felipe. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. **Cad. CRH**, Salvador, v. 31, n. 82, p. 187-191, abr. 2018.

RAMOS, André de Carvalho. **Teoria geral dos Direitos Humanos na ordem internacional**. 4. Ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

RAMOSE, Magobe B. Globalização e *Ubuntu*. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

RAZETO, Luis Migliaro. **La difícil relación entre economía y ética en el pensamiento econômico**. Tercer Congreso de Ética, organizado por la Universidad Alberto Hurtado, la Universidad Católica del Maule, la Universidad Católica de Temuco, la Universidad Católica Silva Henríquez, y la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, jul. 2009. Disponível em: <http://www.luisrazeto.net>. Acesso em: 15 set. 2020.

REBOUÇAS, Marcus Vinícius Parente; PARENTE, Analice Franco Gomes. Capitalismo e desigualdade econômica na perspectiva empírica de Simon Kuznets. In: XXVII Congresso Nacional do CONPEDI Porto Alegre-RS, 2018, Porto Alegre. **Anais [...]**. Florianópolis, CONPEDI, 2018. p. 185-205.

RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (5:27 min). Publicado pelo canal Versión Beta. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vjaRwROav48>. Acesso em: 15 set. 2020.

RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN. **Un acercamiento a la Red de Huerteros Medellín**. Medellín, 2017a. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B0zhtpYmmoVdME1ObEFSSThCS2c/view>. Acesso em: 15 set. 2020.

RED DE HUERTEROS DE MEDELLÍN. **Manifiesto de la Red de Huerteros: Sembrando mundos soberanos y solidarios**. Medellín, 2017b. Disponível em: <https://redhuerteros.org/I3173a7f98145a513ec75bff2dd731b74>. Acesso em: 15 set. 2020.

RENA, Alemar. O comum, a comunidade e a comunicação; entre Jean-Luc Nancy, Michael Hardt e Antonio Negri. **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro: UFRJ, n. 45, mai./dez. 2015.

RICOVERI, Giovanna. **Bens comuns versus mercadorias**. Tradução de Vincenzo Maria Lauriola e Elaine Moreira. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.

RICOBOM, Gisele; PRONER, Carol. Perspectiva crítica da Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión**. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 255-262.

ROCHA, Felipe José Nunes; SOUSA, Monica Teresa Costa. As contribuições da Teoria Crítica dos Direitos Humanos de Herrera Flores para a compreensão dos obstáculos à eficácia do Sistema Interamericano de Direitos Humanos. **Revista de Direitos Humanos em Perspectiva**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 94-113, jan./jun. 2016.

ROCHA, Manoel Ilson Cordeiro. Pós-Modernidade e crise do Estado Moderno: o ocaso do constitucionalismo liberal. **Nucleus**, v. 6, n. 2, out./2009.

ROGGERO, Gigi. Cinco teses sobre o comum. **Lugar comum**, Rio de Janeiro, n. 42, p. 11-30, jan./mai. 2014.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro; NAVARRO SÁNCHEZ, Urenda Queletzú. A dupla dimensão da vida nos direitos humanos: como fundamento e como direito. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 41-75, jul./dez. 2014.

RUSCHEL, Caroline Vieira; PORTANOVA, Rogério da Silva. Global Commons e confusão gerada a partir da nomenclatura: esclarecendo os diferentes conceitos dos comuns. *In: 23º Congresso Brasileiro de Direito Ambiental, 2018, São Paulo. Anais [...].* São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2018. p. 295-306.

SALIBA, Aziz Tuffi. **Legislação de Direito Internacional**. 11. ed. São Paulo: Rideel, 2016.

SÁNCHEZ RUBIO, David. Reflexiones e (im)precisiones en torno a la intervención Humanitaria y los Derechos Humanos. *In: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín; CARVALHO, Salo de (Org.).* **Direitos Humanos e globalização [recurso eletrônico]: fundamentos e possibilidades desde a Teoria Crítica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010a. p. 209-256.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Fazendo e desfazendo Direitos Humano**. Tradução de Clovis Gorczewski. 1. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2010b.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Encantos e desencantos dos direitos humanos: de emancipações, libertações e dominações**. Tradução de Ivone Fernandes Morcillo Lixa e Helena Henkin. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación**. Ciudad de México: Edicionesakal México, 2018.

SÁNCHEZ RUBIO, David. Derechos humanos, praxis instituyente, común y multigarantías. *In: SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; BORGES, Gustavo; WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher (Org.).* **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios [recurso eletrônico]**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019. p. 96-123.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. Otro mundo es necesario y posible: la utopía andina y el derecho. Una mirada desde Cien años de soledad y La caverna. **Foro Revista de Derecho**, n. 31, p. 159-182, jan./jun. 2019.

SANTANA, Jean Costa. Capitalismo, estresse e doenças. **Revista Espaço Livre**, v. 11, n. 22, p. 61-65, jul./dez. 2016.

SANTOS, Ana Paula Fliegner dos; AFFONSO, Ligia Maria Fonseca; FONSECA JUNIOR, Roberto da Cruz Fonseca; LOPES, Daiane Duarte; LIMA, Andréia Saraiva. **Movimentos sociais e mobilização social** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: SAGAH, 2018.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Eficácia dos direitos fundamentais**: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 11. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. Teoria geral dos Direitos Fundamentais. *In*: SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.

SAVAZONI, Rodrigo. **O comum entre nós**: da cultura digital à democracia do século XXI. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2018.

SCHEFFER, Fernando. **Desenvolvimento sustentável e modernidade**: uma incompatibilidade anunciada. VI Encontro de Economia Catarinense, 2012. Disponível em: <http://docplayer.com.br/6973589-Desenvolvimento-sustentavel-e-modernidade-uma-incompatibilidade-anunciada.html>. Acesso em: 15 set. 2020.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos sociais**: um ensaio de interpretação sociológica. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1989.

SCHNEIDER, Hans-Peter. Peculiaridad y función de los derechos fundamentales em el Estado constitucional democrático. Tradução de Joaquín Abellán. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid, n. 7 (Dedicado a: Monográfico sobre garantías institucionales), p. 7-36, 1979.

SHIVA, Vandana. **Guerras por água**: privatização, poluição e lucro. Tradução de Georges Kormikiaris. São Paulo: Radical Livros, 2006.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Ana Claudia Milani e. **Ocupar, resistir, fazer-comum**: reflexões sobre a democracia constitucional. 2018. 141 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, 2018.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 23 ed. São Paulo: Malheiros, 2004.

SILVA, Iolanda Catrine da; MACHADO, Nélide Reis Caseca. Infanticídio indígena: o direito à vida sob uma perspectiva cultural. **Revista do Curso de Direito UNIFOR**, Formiga, v. 5, n. 1, p. 28-43, jan./jun. 2014.

SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da. Direito dos bens comuns ambientais: apresentação do projeto de pesquisa e a possibilidade de uma teoria do direito ambiental pautada no *comum*. In: SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; BORGES, Gustavo; WOLKMER, Maria de Fatima Schumacher (Org.). **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios [recurso eletrônico]**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019. p. 12-33.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da; SAVAZONI, Rodrigo. O conceito do comum: apontamentos introdutórios. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 5-18, mai. 2018.

SILVEIRA, Vladimir Oliveira da; ROCASOLANO, Maria Mendez. **Direitos Humanos**: conceitos, significados e funções. São Paulo: Saraiva, 2010.

SIQUEIRA, Rodrigo Espiúca dos Anjos; RIBEIRO, Daniela Menengoti. Princípios da dignidade da pessoa humana, da fraternidade e da igualdade: suas correlações e atuação nos fundamentos dos direitos fundamentais. In: CONPEDI/UNICURITIBA (Org.); VITA, Jonathan Barros; NASCIMENTO, Valéria Ribas do; RIBEIRO, Daniela Menengoti (Coord.). **Direitos fundamentais e democracia II**. Florianópolis: FUNJAB, 2013. p. 126-151.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Uma concepção multicultural de Direitos Humanos. **Lua Nova**, São Paulo, n. 39, p. 105-124, 1997.

SUXBERGER, Antonio Henrique Graciano. Críticas ao Consenso Universal Impositivo. In: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018.

TEITELMAN, Alejandro. La racionalidad neoliberal y los Derechos Humanos. In: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 49-56.

TEIXEIRA, Antonio Cláudio Engelke Menezes. O comum como linguagem política. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - E-compós**, Brasília, v. 20, n. 3, set./dez. 2017.

TEIXEIRA, João Paulo Allain. 70 anos da Declaração Universal dos Direitos do Homem: entre promessas e paradoxos. In: PRONER, Carol; OLASOLO, Héctor; DURÁN, Carlos Villán; RICOBOM, Gisele; BACK, Carlotth (Coord.). **70º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos**: la protección internacional de los Derechos Humanos en cuestión. Tirant lo Blanch: Valencia, 2018. p. 313-318.

TEPEDINO, Gustavo. Direitos fundamentais e acesso aos bens: entram em cena os *Commons*. **Revista Brasileira de Direito Civil – RBDCivil**, Belo Horizonte, v. 15, p. 11-14, jan./mar. 2018.

TOMAZONI, Larissa Ribeiro. Breves apontamentos sobre a teoria Crítica dos Direitos Humanos. **Sala de Aula Criminal**, 2017. Disponível em: <http://www.salacriminal.com/home/breves-apontamentos-sobre-a-teoria-critica-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 15 set. 2020.

TONUCCI FILHO, João Bosco Moura. Ocupações por moradia e a produção do comum urbano na periferia: explorações a partir de Belo Horizonte. *In*: SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; BORGES, Gustavo; WOLKMER, Maria de Fatima Schumacher (Org.). **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios [recurso eletrônico]**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019. p. 413-442.

TONUCCI FILHO, João Bosco Moura; MAGALHÃES, Felipe Nunes Coelho. A metrópole entre o neoliberalismo e o comum: disputas e alternativas na produção contemporânea do espaço. **Cad. Metrop.**, São Paulo, v. 19, n. 39, p. 433-454, mai./ago. 2017.

TOSI, Giuseppe. Os Direitos Humanos: reflexões iniciais. *In*: TOSI, Giuseppe (Org.). **Direitos Humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005. p. 18-46.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Petrópolis: Vozes, 2003.

VALENTE, Flávio Luiz Schieck. **O combate à fome e a desnutrição e a promoção da alimentação adequada no contexto do direito humano à alimentação: um eixo estratégico do desenvolvimento humano sustentável**. São Paulo: Instituto da Cidadania, 2001.

VILLEY, Michel. **O Direito e os Direitos Humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL)**, Pelotas, v. 5, n. 1, jan./jul. 2019.

WEIS, Carlos. **Direitos Humanos contemporâneos**. 1. ed. 2ª tiragem. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos. As Necessidades Humanas como Fonte Permanente de Direitos Insurgentes. **Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, Belo Horizonte, v. 1, n. 3, p.85-92, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. Novos pressupostos para a temática dos Direitos Humanos. *In*: SÁNCHEZ RUBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín; CARVALHO, Salo de (Org.). **Direitos Humanos e globalização [recurso eletrônico]: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 13-29.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2015a.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura do direito. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015b.

WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher; SCUSSEL, Evelyn. A questão do “comum” no constitucionalismo latino-americano. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 5, v. 11, p. 79-104, mai./ago. 2018.

WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher; WONG, Argus Dag Min. O *comum* na contemporaneidade: a construção de um espaço emancipatório em realidades plurais. In: SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da; BORGES, Gustavo; WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher (Org.). **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios [recurso eletrônico]**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019. p. 34-51.

ZAMBON, Rodrigo Eduardo; SANCHES, Wilson; BARBOZA, Sergio de Goes; TESTA, Janaina Carla da Silva Vargas. **Direitos Humanos e Cidadania**. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2015.

ZAAR, Miriam Hermi. A agricultura urbana como práxis de um território ‘híbrido’ e complexo. **Revista OKARA: Geografia em debate**, v.11, n.2, p. 351-375, 2017.