

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA MORALIDADE COSMOPOLITA: O HOLOCAUSTO E OS DIREITOS HUMANOS*

*Daniel Levy e Natan Sznajder***

INTRODUÇÃO

Este artigo examina o impacto que as percepções sobre o Holocausto exerceram na articulação dos princípios de direitos humanos¹ após a Segunda Guerra Mundial e sua subsequente proliferação no período posterior à Guerra Fria. As duas principais convenções das Nações Unidas - a primeira, declarando os Direitos Humanos Universais como um novo estandarte; a segunda, declarando o genocídio como um crime internacional - constituem a base das normas dos direitos humanos. Elaborados no imediato pós-guerra, em uma estreita fresta de oportunidade antes de a Guerra Fria abalar a maioria dos acordos internacionais, eles serviram especificamente para evitar outro Holocausto e o surgimento de outro partido nazista. Ficaram, então, em estado de hibernação por quarenta anos, enquanto a Guerra Fria vigorou. Quando a União Soviética entrou em colapso, contudo, o impulso dos direitos humanos, que vinha abalando as estruturas da Guerra Fria com crescente força, eclodiu em um mundo interconectado que parecia preparado para recebê-lo. Em poucos anos, as intervenções humanitárias, que durante muito tempo vinham sendo debatidas sem nenhuma expectativa real de resposta, foram levadas a sério como alternativas políticas e colocadas em prática.

É somente nesse momento, quando as pessoas são chamadas a sacrificar sangue e riqueza pelo ideal dos direitos humanos – que se pode chamar de ideais transnacionais –, que a memória do Holocausto emerge da sua presença tácita para se tornar algo deliberadamente colocado em primeiro plano e invocado como uma estrutura de referência, justificando a ação. Assim, as

* O título original em inglês é o que segue: *The institutionalization of cosmopolitan morality: the Holocaust and human rights*. Traduzido por Fabiana de Souza Fredrigo e Laura de Oliveira com autorização do autor.

** Daniel Levy é professor assistente de Sociologia na *State University of New York*. Natan Sznajder é professor associado de Sociologia na *Academic College of Tel-Aviv-Yaffo, Israel*. Os autores concederam autorização às professoras Fabiana de Souza Fredrigo e Laura de Oliveira para a tradução do artigo, publicado originalmente no *Journal of Human Rights*, vol. 3, nº 2 (junho, 2004), p. 143-157.

intervenções militares humanitárias basicamente têm sido legitimadas como uma alternativa para evitar o genocídio e interromper a ação de indivíduos equiparados aos nazistas. A corrente associação entre os crimes contra a humanidade e o Holocausto também é visível nas narrativas legais, as quais têm invocado tais crimes. Nada legitima mais a tarefa dos direitos humanos que o slogan “Nunca mais!” e por trás desse imperativo está a memória do Holocausto. O fato de a frase “Nunca mais” não requerer nenhuma especificação para que nós saibamos a que ela se refere é um sinal do quão intensamente a memória do Holocausto saturou a nossa consciência cotidiana.

Desse modo, entendemos que a difusão das normas de direitos humanos, durante as últimas seis décadas, esteve associada à propagação das memórias cambiantes em torno do Holocausto; esse é o meio pelo qual a memória do Holocausto foi arraigada às instituições. O Holocausto constituiu a ruptura com uma época. Ele tem, conseqüentemente, o potencial de transformar suposições básicas de uma nação (como, por exemplo, a da soberania da lei nacional no seu próprio território) e criar um espaço público e político cosmopolita, que reforça interdependências morais. A globalização tende a ser entendida em termos de interdependência econômica. Este texto explora o lado moral e político de tais relações (conferir HELD, 2002; LEVY e SZNAIDER, 2002).

Na primeira parte do artigo, consideramos a recente proliferação das idéias de direitos humanos como uma nova forma de cosmopolitismo. Esse cosmopolitismo emergente exemplifica uma dinâmica por meio da qual os interesses globais se tornam parte das experiências locais. Em contraste com o universalismo observado no Iluminismo, concebemos o cosmopolitismo como um processo no qual universalismo e particularismo não são mais exclusivamente categorias opostas, mas, pelo contrário, um par coexistente (BECK, 2002). A escolha do ‘cosmopolitismo’ como um novo idioma moral e político não é arbitrária. Ela se relaciona a formas políticas e intelectuais que precedem a era dos Estados-nação.

Diferentes pessoas em diferentes lugares entendem o Holocausto como o auge da história do anti-semitismo, como a história do racismo na sua pior faceta ou como um crime contra a humanidade. As diferenças entre cada uma dessas interpretações são sutis, mas cruciais. O anti-semitismo somente ocorre contra os judeus; o racismo, de forma abrangente, pode atingir qualquer um que seja diferente; crimes contra a humanidade, por sua vez, são ainda mais abrangentes e até mesmo considerados como um crime contra a condição humana. Juntos, eles indicam a cosmopolização da vida política (LEVY e SZNAIDER, 2002).

Na segunda parte deste artigo, analisamos como diferentes representações do Holocausto têm sido inscritas nos julgamentos de crimes de guerra e nas convenções internacionais. Enfocamos os julgamentos porque eles são um terreno particularmente importante para a produção de sentidos e refletem as fortes dimensões legais da política global contemporânea. Há uma poderosa conexão entre lei e memória coletiva (OSIEL, 1997; DOUGLAS, 2001), abrangendo desde um limitado sistema durkheimiano de referência, que assume os julgamentos como rituais de reforço da solidariedade, a uma abordagem mais ampla que vê os julgamentos públicos como um campo concorrido, onde diferentes grupos projetam suas idéias sobre o passado e o futuro. As memórias do Holocausto não causam diretamente a emergência de uma cultura legal global. Ao invés disso, elas produzem um processo de negociação contínuo entre o ‘Direito Internacional’ (isto é, encontrando os critérios definidores da gravidade dos delitos) e os ‘padrões éticos’ (baseados em questões de razão e moralidade). A moral e as reações jurídicas ao Holocausto trazem esses dois aspectos juntos. Traçamos a evolução dos direitos humanos, sua recente institucionalização e as condições sob as quais eles podem se tornar prioridade, acima da legislação nacional, por meio da valorização dos direitos individuais. Antes de 1945, o Direito Internacional regulava principalmente as relações entre os Estados, confirmando os parâmetros da ‘Paz de Vestfália’; depois de 1945, a ciência sobre a atrocidade do Holocausto promoveu o principal impulso para a posição privilegiada que os regimes de direitos humanos atualmente desfrutam na arena internacional. Longe de ser um desenvolvimento sem obstáculos, a trajetória dos direitos humanos foi bastante acidentada. Iluminamos alguns desses obstáculos na medida do possível, dividindo essa trajetória em três períodos decisivos: o imediato pós-guerra, a Guerra Fria e o pós-Guerra Fria.

DOIS COSMOPOLITISMOS

É precisamente a natureza abstrata de “bem e mal” simbolizada pelo Holocausto que contribui para a característica extraterritorial da memória cosmopolita e para a consolidação de novos referenciais éticos. Sua difusão na arena política internacional está intimamente relacionada a uma nova compreensão de cosmopolitismo. No texto que segue, delineamos as bases teóricas e históricas desse novo cosmopolitismo e ampliamos a reflexão, ao considerar sua relevância para as políticas de direitos humanos em uma era global.

Cosmopolitismo, não diferente dos direitos humanos, é freqüentemente concebido como uma realização do projeto iluminista. Nessa interpretação, ambos são aspirações universalistas, estabelecidas, de preferência, em um limitado entendimento europeu continental. Nesse sentido, uma vez que o pensamento iluminista é considerado importante para os pressupostos filosóficos dos direitos humanos, ele permaneceu confinado ao contexto europeu de cosmopolitismo intelectual. Ao contrário de confinar o cosmopolitismo às suas articulações iluministas, gostaríamos de fazer uma distinção entre as aspirações universais e uma manifestação mais localizada de cosmopolitismo (CHEAH e ROBBINS, 1998). O breve sonho de uma sociedade mundial que florescesse no Iluminismo foi quase completamente esmagado pelo nacionalismo, ao qual ele mesmo deu vida, e as sensibilidades iluministas foram completamente ineficazes em impedir a guerra.

Apesar disso, foi a experiência do nacionalismo na sua forma extrema que conferiu aos direitos humanos o seu potencial de florescimento. Então, não só o pensamento racional abstrato sobre os feitos mundiais, mas a experiência humana, a experiência da catástrofe – que é, ao mesmo tempo, a experiência de um mundo onde os direitos humanos não existem – é a base para um novo regime de direitos humanos².

Para fundamentar os direitos humanos não em razão, mas em sentimento, é preciso mais que justificação. O primeiro ponto evidente é que o aumento e a propagação das idéias cosmopolitas sempre têm um pressuposto social e político. Isso é menos evidente, muitas vezes, quando nos concentramos na filosofia abstrata das Luzes. É claro que, se olharmos mais de perto, iremos perceber que os pensadores do Iluminismo não tinham um programa político para encorajar a disseminação das idéias e das instituições cosmopolitas. Tratava-se, outrossim, de conseguir a atenção de um déspota esclarecido. Mas há pelo menos dois problemas com essa aproximação de um ponto de vista contemporâneo. O primeiro é que hoje nós consideramos o despotismo por meio de uma concepção não-iluminista. O segundo é que, mesmo nos termos daquele contexto, a disseminação dos valores cosmopolitas não foi tão exitosa. O cosmopolitismo iluminista pode até ter adornado as cortes das monarquias européias, mas não se propagou entre a maioria das pessoas que não freqüentavam o ambiente das cortes.

Em contraste, poderíamos nos concentrar em como o cosmopolitismo se propaga entre as pessoas de todas as camadas sociais. Isso nos leva a um segundo ponto importante. Parte do motivo das idéias cosmopolitas poderem se difundir entre pessoas de todos os níveis sociais tem a ver

com o fato de que a filosofia pode advir da religião (DURKHEIM, 1898). Isso é o que nós compreendemos como novas formas de “cosmopolitismo radical”, que produzem novas formas de localismo abertas ao mundo. Por cosmopolitismo radical entendemos valores universais que, derivados do nível da pura filosofia abstrata, se tornaram emocionalmente indispensáveis à vida cotidiana. É se tornando símbolo da identidade pessoal das pessoas que a filosofia cosmopolita se torna uma força política. E é incorporando a filosofia nos rituais que tais identidades são criadas, reforçadas e integradas às comunidades.

Um compromisso com valores globais ou cosmopolitas não implica que os cosmopolitas são pessoas sem raízes preferindo a ‘humanidade’ em detrimento dos seres humanos concretos. Esse não é necessariamente o caso, na medida em que valores universais estão incrustados em rituais concretos (TURNER, 2002). Nesse sentido, julgamentos de crimes de guerra são como rituais, considerando a grande atenção recebida da mídia e da academia.

Essa dimensão emotiva é também elemento crucial de concepções partilhadas que guiaram as reações cosmopolitas em relação às catástrofes da Segunda Guerra Mundial. Particularmente, o Holocausto propôs um desafio às premissas universais da Ilustração, como a razão e a racionalidade. Paradoxalmente, funcionou tanto como fonte para a crítica ao universalismo ocidental, quanto como base de um desejo cosmopolita de propagar os direitos humanos universalmente.

A questão central aqui é se o Holocausto é parte da modernidade ou o contrário, um retorno à barbárie, representando um colapso da modernidade. Trata-se de uma questão que se conecta a um debate mais amplo, qual seja: se a barbárie constitui um colapso separado da civilização ou se é muito mais parte da burocratização e da racionalização modernas em si mesmas. De acordo com o estudo de Theodor Adorno e Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1944), a barbárie é uma característica imante à modernidade e não sinônimo de sua corrupção. Na interpretação dos autores, as rupturas civilizacionais são inerentes, pelo menos potencialmente, aos processos de racionalização e burocratização que caracterizam a modernidade.

Para Hannah Arendt, os nazistas representaram o colapso do Iluminismo e da democracia, do julgamento crítico e da razão. A ambivalência entre os conceitos acima mencionados, civilização e barbárie, se tornou o princípio básico para a organização de seu pensamento sobre o Holocausto. O nazismo, para a autora, não era particularmente germânico,

mas uma manifestação do totalitarismo. Universalizar o fenômeno não a impede de reconhecer suas singularidades. Arendt captou o caráter único do Holocausto não apenas em razão do escopo e da natureza sistemática dos assassinatos, mas em seu empreendimento de negar a humanidade como tal. Categorias convencionais de crimes se tornaram irrelevantes, visão que depois seria incorporada ao direito canônico por meio do conceito de “crimes contra a humanidade”.

Todavia, nossa aproximação difere, uma vez que o foco não é nem o silêncio metafísico, nem o desespero intelectual do projeto moderno. Ao invés disso, mostramos como o Holocausto tem sido lembrado por meio das instituições e do poder ritualístico dos julgamentos criminais. Essas memórias, amparadas em um compartilhado sentimento negativo de catástrofe, não são apenas capazes de produzir desespero no mundo moderno, mas de ajudar as idéias iluministas a voltarem à tona (RORTY, 1993). Este é um sentimento baseado em uma universalidade que não deriva apenas da razão, mas, mais do que isso, das experiências comuns das transgressões humanas. ‘As transgressões humanas estão por toda parte; todas as sociedades acreditam ser mais fácil reconhecer e acordar o que constitui a transgressão em outro lugar e, então, criam as normas; as transgressões são universais, as normas, não’ (BOOTH, 1999, p. 62). Do mesmo modo, as normas são ‘o novo, fato bem-vindo do mundo pós-Holocausto’ (RORTY, 1993, p. 115).

RAZÃO E SENTIMENTO

Subjacente a essa concepção de direitos humanos universais, fundamentada na universalidade das transgressões, encontram-se duas diferentes concepções do Iluminismo e suas respectivas interpretações sobre razão e sentimento. Um importante problema com o modo como os teóricos cosmopolitas contemporâneos pensam o Iluminismo refere-se à noção equivocada de que a fonte das idéias que hoje consideramos ‘cosmopolitas’ reside no Iluminismo continental, quando, na verdade, ela reside principalmente na Escócia. Muitas das idéias que consideramos as principais características do cosmopolitismo são o oposto de princípios dos nossos supostos antepassados na França e na Alemanha iluminista. Por exemplo, atualmente, uma das principais idéias modernas e cosmopolitas se expressa no conceito de direitos humanos. O texto que a maioria das pessoas concebe como a fundação da campanha moderna de direitos humanos é o *Ensaio filosófico sobre a paz perpétua*, de Kant, publicado em 1795. Contudo, Kant

argumentava que uma ordem política estável e pacífica somente poderia ser construída fora dos Estados-nação, que fazem votos mútuos de não intervenção. Essa compreensão corporificou-se, em grande medida, na Liga das Nações e na Carta das Nações Unidas, podendo ser considerada como o início da noção do Direito Internacional Moderno, o que todos os cosmopolitas reconhecem como positivo. Não há como negar que o projeto de Kant considerava a soberania dos Estados-nação como sacrossanta. Essa não é uma conclusão posterior; ao contrário, é o princípio central sobre o qual toda a estrutura de seu pensamento se sustenta. Essa é precisamente a visão a que a campanha de direitos humanos tem se colocado contra no mundo pós-Guerra Fria, como mostraremos de forma mais detalhada adiante. A política cosmopolita moderna inicia-se com a premissa de que a soberania não é o princípio mais elevado e, portanto, não é sacrossanta. O princípio mais elevado é o bem-estar humano, sendo um dever evitar o sofrimento onde quer que ele ocorra, sem esperar e permitir que pessoas inocentes sejam massacradas. Essa visão não se originou no rastro do Holocausto, mas na experiência do potencial destrutivo da guerra moderna e nos esforços de numerosas organizações, como o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, para tornar a guerra mais “humana” (conferir TEITEL, 2004). Não obstante, a conexão entre os direitos humanos inalienáveis e sua codificação em instituições, com conseqüências políticas, é originária da formação das Nações Unidas depois da Segunda Guerra Mundial. As convenções das Nações Unidas contra o genocídio e sua lista de crimes contra a humanidade devem ser entendidas como uma reação histórica à atrocidade dos crimes do Holocausto. Enquanto essa visão esteve politicamente latente por quarenta anos, ela se desenvolvia intelectualmente entre grupos de direitos humanos durante todo o período da Guerra Fria. Quando a Guerra Fria terminou e essa “escola de pensamento” conseguiu posição central, a força do seu clamor foi surpreendente. Essencialmente, essa “escola” clamou que todo o sistema kantiano, fundamentado no respeito mútuo às soberanias, era uma farsa e que a base real da moralidade era não permitir que ninguém, em nenhum lugar, sofresse. Se intervenções fossem necessárias para atingir esse objetivo, a soberania seria destruída.

Então, as origens filosóficas elementares desse ponto de vista não estão na França e na Alemanha iluminista – cujas idéias foram deturpadas –, mas no iluminismo escocês. Especificamente, residem na idéia de que há responsabilidades impostas pela simpatia e pela benevolência. Isso depende de ouvir e presenciar histórias tristes. Esse ponto já foi discutido por Hannah Arendt quando ela comparou a Revolução Americana com

as Revoluções Francesas do século XVIII. Para a autora, a França revolucionária tentou substituir um conceito mais abstrato e geral de justiça pelo termo mais emotivo da compaixão, como uma nova forma de representação moderna. Arendt também distinguiu entre piedade, como uma emoção mais generalizada entre pessoas que vivem distantes umas das outras, e compaixão, como a forma imediata de identificação com o sofrimento que está em frente aos seus olhos (SZNAIDER, 2000). Como o iluminismo francês, o iluminismo escocês também esboçou um programa político de reforma. Diferentemente do francês, não havia nenhuma fé em déspotas benevolentes. Ao invés disso, argumentava que as condições sociais capazes de provocar simpatia relacionavam-se ao aumento da riqueza, à ampliação da interação entre as pessoas e ao aprimoramento da igualdade – e que todas essas condições seriam aprofundadas com a expansão do mercado. Em outras palavras, o pensamento iluminista escocês concluía que o mercado cosmopolita e a moral cosmopolita se apoiavam mutuamente.

O IMPACTO DO PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Os julgamentos de Nuremberg

As representações e as *memórias cambiantes* sobre Holocausto viriam a ter um papel proeminente na formação dos idiomas legais e políticos constitutivos da espinha dorsal das normas de direitos humanos difundidas globalmente. Já em 1942, Franklin Delano Roosevelt associou o esforço da guerra à proteção das liberdades por vontade e por medo. Entretanto, retórica à parte, na guerra real, os direitos humanos e o Holocausto eram de pouco interesse aos estrategistas ou aos juristas, que não encontraram uma terminologia apropriada para endereçar as atrocidades do Holocausto³. Isso mudou com o Tribunal Militar Internacional de Nuremberg (TIM) – conhecido também como Tribunal dos Crimes de Guerra de Nuremberg, que introduziu uma série de precedentes legais qualificando as violações dos Direitos Humanos, infringidas no interior do Estado soberano contra os cidadãos. O que hoje assume a forma de normativo era, antes e durante o julgamento, um terreno contestado, lugar onde várias forças políticas e legais disputavam entre si, com o objetivo de impor sua visão de justiça e de relações internacionais. A compreensão americana do Holocausto, que moldou os julgamentos de Nuremberg, era originalmente universalista: os crimes de guerra nazistas foram praticados

contra 60 milhões pessoas, entre elas, 6 milhões de judeus; a experiência original dos campos simplesmente reforçou isso. Os campos que os americanos liberaram eram mistos, contendo uma larga variedade de povos pelos quais os nazistas cultivavam o ódio, de prisioneiros políticos a ciganos. Portanto, a liberação dos campos, ao contrário de proclamar o Holocausto contra os judeus como um acontecimento isolado, confirmou aos Aliados a visão segundo a qual os judeus foram apenas um entre os vários grupos vitimados pelos nazistas.

Durante os julgamentos de Nuremberg, o Holocausto figurou como um conjunto de fatos, mas não ainda como uma idéia. No entanto, talvez surpreendentemente, os fatos essenciais estiveram postos, a começar com a estimativa de que 5,7 milhões de judeus foram mortos por um plano intencional do alto comando nazista. Houve também uma evidência visual: o filme *Os campos de concentração nazistas* foi exibido, suscitando um dos momentos mais dramáticos do julgamento. Contudo, os crimes contra os judeus representaram uma ínfima porcentagem do processo total de Nuremberg, permanecendo os judeus propriamente ditos como vítimas abstratas. Não houve, por exemplo, vítimas testemunhando em próprio interesse, ao contrário da situação ocorrida durante o julgamento de Eichmann, dezesseis anos depois – quando, a propósito, o mesmo filme foi exibido, sendo atribuído a ele um sentido muito diferente em virtude da sua introdução em um novo contexto (DOUGLAS, 2001).

Por trás dessa referência breve ao Holocausto, esteve a percepção geral de que não havia linguagem legal para os crimes bárbaros cometidos pelos nazistas, o que levou algumas vezes entre os Aliados a apoiar execuções sumárias de criminosos de guerra em detrimento dos longos procedimentos de um julgamento. Finalmente, contudo, os que advogavam por uma resposta legal prevaleceram, enfatizando, entre outras coisas, o significado pedagógico dos julgamentos para o povo alemão. De uma perspectiva puramente processual, os julgamentos espetáculo parecem ilegítimos. Entretanto, no contexto mais amplo de transformação da memória coletiva de uma sociedade, podem ser uma ferramenta significativa. Osiel indicou que “se os julgamentos espetáculo são defensáveis ou não, isso depende do que o Estado pretende mostrar e de como o mostrará. Julgamentos espetáculo liberais são projetados conscientemente para demonstrar os méritos da moralidade liberal, expressando-a de maneira consistente com seus requisitos. O julgamento de Nuremberg foi justificado puramente em termos consequencialistas. O que importava mais não era isolar instituições legais da política, mas sim, assegurar-se de que elas

estivessem a serviço do “tipo certo” de política (OSIEL, 1997, p. 65-66). Sem dúvida, os argumentos legais extraem seu poder persuasivo do fato de estarem fundamentados em precedentes (é por isso que a ênfase contemporânea nos julgamentos de Nuremberg compreende uma parte tão importante de nossa *estória*⁴). Assim, não surpreende que os crimes nazistas tenham sido inicialmente qualificados como “agressões de guerra” (uma categoria legal existente) e não como “crime contra a humanidade” (uma categoria legal emergente). Os positivistas legais da época criticaram os julgamentos de Nuremberg precisamente porque não foram baseados em precedentes (KELSEN, 1947). Entretanto, o argumento não era somente sobre precedentes. Kelsen sustentou que a punição de criminosos de guerra assemelha-se a um ato de vingança, a um julgamento político, sem dúvida, a um julgamento-espetáculo. Nessa visão legal positivista, havia pouca diferença entre os julgamentos-espetáculo stalinistas, politicamente motivados, e os julgamentos contra crimes de guerra e crimes contra a humanidade (BASS, 2000). A base para as subseqüentes controvérsias legais sobre o julgamento foi estabelecida em 8 de agosto de 1945, no “Acordo de Londres”, quando se articulou a carta de direitos do Tribunal Internacional Militar. Foi listado um número de crimes que não faziam parte anteriormente do direito internacional, propondo novos desafios às suposições que prevaleciam a respeito da soberania do Estado. Em primeiro lugar, o artigo 7º do Acordo codificava a noção de que: “a posição oficial dos réus, como cabeças do Estado ou oficiais responsáveis por departamentos governamentais, não deverá isentá-los de responsabilidade ou fazê-los ter a punição suavizada” (IMT, I: 12). Desse modo, foi introduzida a noção de que o direito internacional tem autoridade para controlar ações individuais na sua capacidade oficial de ser responsável por certas violações.

A controvérsia central dos julgamentos de Nuremberg esteve em torno do artigo 6º. do Acordo de Londres. Enfatizando que ‘os crimes que vêm de dentro da jurisdição do Tribunal deverão ser responsabilidade individual’, listou três crimes específicos. O inciso 6a introduziu a noção de crimes contra a paz, ‘a saber, planejamento, preparação, iniciação ou empreendimento de uma guerra de agressão ou uma guerra na violação de tratados, acordos ou garantias internacionais ou participação em um Plano Comum ou Conspiração para a realização de algum dos precedentes’ (IMT, I: 11). O inciso 6b focalizou as ‘violações das leis ou dos costumes de guerra’. Essa categoria de crimes de guerra teve um fundamento seguro na Convenção de Haia, de 1907, ao passo que o inciso 6a foi embasado no Acordo de Kellogg-Briand, de 1928.

Todavia, a supracitada noção de conspiração e o conceito de ‘crimes contra a humanidade’, especificado no inciso 6c, foram os meios encontrados para fornecer uma base legal à lide com as atrocidades do Holocausto. Depois do inciso 6c, os crimes contra a humanidade incluíram ‘assassinato, extermínio, escravidão, deportação e outros atos desumanos cometidos contra qualquer população civil, antes ou durante a guerra, ou perseguições na política, raciais, ou por motivo religioso... se ou não em violação à lei doméstica do país onde foram cometidos’ (IMT, I: 11). O inciso 6c apontou para uma mudança radical do direito internacional existente, reconhecendo a responsabilidade individual não apenas em tempo de guerra, estendendo a proteção à população civil, garantindo a supremacia do direito internacional sobre o direito doméstico e internacionalizando o tema da perseguição às minorias. De um lado, os julgamentos de Nuremberg confirmaram a soberania, uma vez que crimes contra os próprios cidadãos da Alemanha somente poderiam ser assim tratados depois de a Alemanha ter começado a sua ‘guerra agressiva’. A guerra era ainda o crime principal. Do outro lado, o inciso 6c e o legado de Nuremberg acabariam, com o tempo, se transformando em um desafio formidável à soberania até então sacrossanta dos Estados-nação.

Juntas, essas medidas devem ser interpretadas como uma resposta às atrocidades nazistas e ao Holocausto (que, àquela circunstância, ainda não possuía essa denominação). Esse esforço de resposta, mais do que precedente legal, determinou o escopo da jurisdição internacional dos direitos humanos. Um misto entre a justiça do vencedor e o horror moral diante do acontecido subsumiu-se no amplo foco do genocídio e do Holocausto. Finalmente, os julgamentos de Nuremberg são lembrados pelo estabelecimento da noção anteriormente desconhecida de crimes contra a humanidade, fornecendo, assim, um precedente legal que tem estruturado o debate público e legal sobre o genocídio desde então.

Mesmo que o Holocausto e o destino dos judeus tenham permanecido um aspecto negligenciado do julgamento de Nuremberg, tais eventos constituíram o substrato para mensagem universalista do referido julgamento. O debate em Nuremberg direcionou-se tendo como princípio a oposição entre a civilização e a barbárie; a civilização era a vítima, a barbárie nazista, o criminoso. E foi assim que chegamos do Holocausto aos conceitos de ‘humanidade’ e de crimes contra a mesma. Os judeus estavam lá, mas estavam representando a ‘humanidade como um todo’. Essa versão guiou então a argumentação legal, como indicado no seguinte relato do promotor americano, chefe em Nuremberg, Robert H. Jackson, da Suprema Corte de Justiça: “O

crime contra os judeus, na medida em que é um crime contra a humanidade e não um crime de guerra, é qualificado por sua associação próxima com o crime contra a paz” (TIM: 470-471). Pouco importou que essa avaliação tenha ido de encontro a um amplo consenso entre os historiadores, o de que o extermínio dos judeus fora um objetivo central dos nazistas, a despeito de suas conseqüências para a (agressiva) guerra.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos

Os horrores do Holocausto constituíram um substrato para legitimar as normas de direitos humanos e muitas outras convenções das Nações Unidas. As atrocidades da guerra não haviam conduzido previamente ao triunfo dos direitos humanos. Eles não eram parte das relações internacionais antes da Segunda Guerra Mundial; nem mesmo o acordo firmado pela Liga das Nações continha qualquer referência a tais idéias. Em contraste, os direitos humanos assumiram um lugar central no preâmbulo e no artigo 1º da carta patente das Nações Unidas.

A ligação entre o Holocausto e a emergência de um consenso moral sobre os direitos humanos é particularmente evidente na gênese e na consolidação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que foi adotada pela Assembléia Geral da recentemente formada Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. A Declaração, bem como a carta das Nações Unidas, deve ser compreendida como resposta direta à repugnância moral compartilhada por aqueles que advogavam contra o Holocausto. Esse sentimento revanchista esteve expresso, também, na conexão direta entre a Declaração e alguns dos princípios legais estabelecidos nos julgamentos de crimes de guerra de Nuremberg. Ainda, essa ligação manifestou-se no trabalho conjunto da Comissão de Crimes de Guerra e da Divisão de Direitos Humanos, ambas vinculadas às Nações Unidas (MORSINK, 1999, p. 345). Nos dois casos, as preocupações relativas à ilegalidade da jurisprudência retroativa foram superadas com a substituição dos princípios legais convencionais (isto é, nacionais) pela noção mais ampla do direito internacional e seu apelo implícito a uma consciência civilizada, concebida então como uma salvaguarda contra o potencial bárbaro da soberania nacional. Em conjunto, o trabalho das comissões e a relação entre Holocausto e direitos humanos tornaram-se elementos decisivos para o estabelecimento de normas contemporâneas por meio das quais se limitaria a soberania estatal, uma vez que foram disponibilizados padrões internacionais cujo objetivo era regular o tratamento dos Estados para com seus cidadãos.

Um breve olhar voltado às origens da Declaração Universal é instrutivo. Foi a recente memória do Holocausto que possibilitou a ‘tantas delegações de tantas nações e tradições culturais diferentes chegarem a um acordo sobre um código moral universal’ (MORSINK, 1999, p. 36). Analisando os vários esboços da Declaração Universal e os debates nos quais os membros do comitê se envolveram, Morsink argumenta persuasivamente que os artigos da Declaração explicitam a repulsa aos horrores do Holocausto⁵. A concepção desses direitos emergiu tangenciando o que era considerado, àquele momento, a pior brecha civilizacional, a saber, os crimes nazistas. Em virtude disso, lê-se no preâmbulo da Declaração a seguinte premissa: ‘visto que a negligência e o desprezo pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade...’. Para os elaboradores da Declaração, estavam claros os atos bárbaros a que eles se referiam. Os direitos humanos, conseqüentemente, não se baseiam em bem definidas visões de mundo filosóficas ou religiosas, mas em experiências históricas, especialmente àquelas relativas à catástrofe (TORPEY, 2001).

A Convenção das Nações Unidas sobre o Genocídio

Esse entendimento sobre a relação entre a emergência dos direitos humanos e a experiência da catástrofe ecoou também quando as Nações Unidas declararam o ‘genocídio’ como crime e afirmaram que os seres humanos tinham direitos universais. Um significativo exemplo de como o Holocausto serviu implicitamente à implementação de valores universais no final dos anos de 1940 sem, no entanto, ter sido mencionado explicitamente, é a *Convenção de Prevenção e Punição ao Crime de Genocídio*, que foi adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em 9 de dezembro de 1948. O termo ‘genocídio’ foi cunhado em 1946 por Raphael Lemkin, um judeu polonês. Sem dúvida, o exemplo do Holocausto desencadeou os esforços de Lemkin no sentido de advertir o mundo sobre tentativas sistemáticas de aniquilar grupos específicos. Em sua compreensão, entretanto, o genocídio não era de forma alguma sinônimo do extermínio dos judeus. Em vez disso, Lemkin justificou seu projeto com referências às atividades genocidas que ocorreram antes e depois do Holocausto. Ele estava ansioso, como tantos outros, para não apresentar o Holocausto como uma ameaça exclusiva aos judeus europeus, conforme a seguinte passagem: “Os líderes nazistas tinham indicado muito francamente sua intenção de exterminar os poloneses, os russos; de destruir demográfica

e culturalmente o elemento francês na Alsácia-Lorena, os eslavos em Carniola e em Caríntia. Eles quase conseguiram seu objetivo de eliminar os judeus e os ciganos na Europa' (LEMKIN, 1946: 227). Portanto, a *Convenção de Prevenção e Punição ao Crime de Genocídio* definiu esse ato nos termos mais amplos possíveis, como qualquer número de atos 'cometidos com a intenção de destruir, por inteiro ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso'.

A tensão entre o universalismo e o particularismo revela as críticas liberais à Convenção, que, em sua definição do que constitui o objeto do genocídio, apresentou uma tendência coletivista e essencialista. Assim, a convenção pode ser criticada por sua declaração antiuniversalista: somente o extermínio de comunidades particulares é considerado genocídio. A convenção é, desse modo, suspeita de expressar um antiliberalismo profundo (para uma recente crítica sobre estas linhas, conferir HOLMES, 2002). Ao mesmo tempo, esse argumento é o cerne de uma compreensão mais cosmopolita do liberalismo e do universalismo. Sim, a convenção expressa um interesse somente por grupos específicos (não se deve esquecer de que a delegação soviética se recusou a incluir o termo 'grupos políticos' na Convenção), mas essa expressão constitui um ataque ao universalismo? Esta dicotomia ecoa em debates historiográficos e outros sobre o Holocausto: foi um crime contra a humanidade ou um crime contra o povo judeu? Não pode ser ambos? O ataque a alguns aspectos particulares da humanidade não é também um ataque à humanidade? Lemkin certamente pensou assim (IGNATIEFF, 2001a, b). Desse modo, a compreensão cosmopolita da humanidade – concebida não como um conceito universal, mas como a soma das suas particularidades – tornou-se relevante na convenção que objetivava evitar o genocídio. Para ficar claro, isso não significa que o aparecimento de uma convenção impediu os criminosos genocidas à sua ação. Mas deu àqueles que queriam lutar contra o genocídio uma linguagem legal e moral com a qual resistir. O realismo e o idealismo políticos não têm que contradizer um ao outro. A relação entre eles orienta nossa análise sobre a Guerra Fria e o julgamento de Eichmann, em 1961.

O IMPACTO DA GUERRA FRIA: A PARTICULARIZAÇÃO DO HOLOCAUSTO E O JULGAMENTO DE EICHMANN

Dado o contexto em que emergiu, não é surpreendente que desde o início o conceito de genocídio estivesse imbricado à retórica emergente da Guerra Fria. Peter Novick (1999) pontuou que o conceito de genocídio devia

ser compreendido mais retoricamente do que legalmente. Para os americanos da Guerra Fria, o termo serviu principalmente como uma ferramenta de propaganda anti-soviética. Nos debates que conduziram à ratificação da Convenção de Genocídio, a União Soviética tentava em vão amarrar o conceito de genocídio às ações nazistas. Com o avanço da Guerra Fria, o termo foi direcionado, na maior parte das vezes, aos crimes cometidos pela União Soviética e por outros Estados comunistas. O extermínio dos judeus era raramente um tópico. A política genocida da União Soviética serviu a Lemkin como um exemplo proeminente durante sua “campanha lobista” para a adoção de uma convenção de genocídio.

Assim, desde seu início, a Guerra Fria foi um obstáculo à universalização das lições do Holocausto, tal como elas estavam inscritas nas várias convenções das Nações Unidas, ou seja, como a expressão de princípios consideráveis para a política internacional. Ao contrário, as alianças da Guerra Fria e a reafirmação das soberanias nacionais permaneceram como os pilares das relações internacionais, relegando as aspirações universalistas do imediato pós-guerra à condição irrelevante. As memórias do Holocausto e de suas vítimas judias não foram nenhuma exceção nesse processo. Para as vítimas e para aquelas pessoas próximas a elas, os crimes cometidos tinham sido sempre uma experiência individual e, portanto, particular. Na maior parte das vezes, esses crimes eram tratados como assunto particular. O julgamento de Eichmann, em Jerusalém, em 1961, mudaria tudo isso decisivamente.

O julgamento de Eichmann significou um rompimento com o contexto universal no qual os crimes contra os judeus estiveram imersos durante os julgamentos de Nuremberg. Esse contraste é o cerne da interpretação de Hannah Arendt sobre o julgamento de Eichmann. ‘Aos olhos dos judeus, pensando exclusivamente em termos da sua própria história, a catástrofe que havia sucedido com eles, sujeitados por Hitler, na qual um terço da população pereceu, não representou o mais recente dos crimes, o crime sem precedentes do genocídio, mas, ao contrário, como o crime mais antigo que eles conheciam e se lembravam’ (ARENDDT, 1963a: 267). David Ben Gurion, primeiro-ministro de Israel, foi claro quanto ao seu propósito em inverter a narrativa universal contada em Nuremberg, deslocando a atenção da ‘humanidade’ e focalizando-a nos crimes cometidos contra o povo judeu. Como nós indicamos acima, há uma sutil, mas crucial, diferença entre o Holocausto como o pior ato de racismo da História (como foi definido nas Nações Unidas) e o Holocausto como a culminação da história do anti-semitismo, como veio crescentemente a ser reconhecido

na trilha do julgamento de Eichmann e em subseqüentes eventos de massa durante os anos de 1970 e 1980.

Assim, apesar de sua aplicação particularista e do fato de que, em contraste aos julgamentos de Nuremberg, teve pouco impacto no direito internacional, o julgamento de Eichmann constitui um momento importante para a elaboração dos nexos da memória e das narrativas legais. O julgamento contribuiu, tanto por meio das intenções explícitas articuladas pelo Estado de Israel e da crítica de Hannah Arendt àquelas intenções, quanto por uma aproximação auto-reflexiva ao Direito, de forma geral, e aos julgamentos públicos, em particular. Arendt, que acredita firmemente na possibilidade de uma jurisdição neutra, criticou a dimensão extrajudicial do julgamento de Eichmann. “Para tanto, era a história que, assim como pretendia a promotoria, permaneceria no centro do julgamento” (ARENDR, 1963a, p. 19). É precisamente esta dimensão dos vários julgamentos do Holocausto que tem rendido a eles, nos últimos tempos, significativos momentos de auto-reflexão crítica sobre a importância político-cultural dos tribunais de crime de guerra (DOUGLAS, 2001). Somado a isso, o referido legado do julgamento de Eichmann para as sensibilidades contemporâneas dos direitos humanos consiste na atenção que foi dada às vozes das vítimas. Tomou-se o que tinha ficado mais privativo até então – as memórias do Holocausto – e concedeu-se a elas legitimidade pública. Como discutiremos na seção seguinte, ambos os elementos são recuperados e reinterpretados três décadas mais tarde, no contexto das guerras balcânicas e dos tribunais de crimes de guerra implementados no início da década de 1990.

O IMPACTO PÓS-GUERRA FRIA

As guerras balcânicas

A crise dos Balcãs e as questões mal-sucedidas pela intervenção da OTAN na Bósnia foram o fundamento histórico que serviu ao estabelecimento de uma ligação e, então, de uma centralização do Holocausto como referencial para as políticas internacionais de direitos humanos. A disseminação do Holocausto como um ícone global foi favorecida pelos eventos midiáticos e sua explícita conexão com os então correntes conflitos na região dos Balcãs. Os mais proeminentes entre esses eventos foram o lançamento de a *Lista de Schindler*, de Steven Spielberg, e a inauguração do Museu de Holocausto, em Washington, em 1993, ambos eventos centrais

na americanização do Holocausto. O filme contribuiu significativamente para a universalização do Holocausto, uma vez que apresenta mais uma estória moral do bem contra o mal do que um conto sobre as vítimas judias. Apesar do seu cenário ‘autêntico’, ele aparece descontextualizado da história, uma vez que as vítimas judias são secundárias em relação ao conflito entre o diabólico nazista (Goeth) e o bom ser humano (Schindler). A americanização do Holocausto é enfatizada na mensagem central que o Museu do Holocausto transmite. Este processo complementou a dicotomia impregnada dos malfeitores e das vítimas, por meio da adição de um terceiro e vantajoso ponto epistemológico: a saber, a perspectiva da testemunha. A ênfase do museu no lema “pela honra” e a representação, no filme, de um conto moral com papéis claramente designados para o bem ou para o mal, coincidiram com os imperativos emergentes de impedir o genocídio nos Bálcãs e de como proceder com intervenções militares. Não foi ninguém menos que Elie Wiesel quem, no dia da inauguração do museu, disse para o presidente Clinton: “como um judeu eu digo que nós temos que fazer algo para o derramamento de sangue nesse país [Bósnia]. Os povos lutam e as crianças morrem. Por quê? Algo, não importa o que, deve ser feito” (LINENTHAL, 1995, p. 262). Durante o curso do conflito da Bósnia, os Estados Unidos, paulatinamente, vieram a público identificar os sérvios com os nazistas. Uma premiada foto-notícia de um homem velho e extremamente magro, visto através de uma cerca, foi um “gatilho” para essa visão emergente (GUTMAN, 1993). Somada às notícias amplamente divulgadas sobre ‘campos’ sérvios, a foto-notícia provocou uma reorientação nas percepções sobre o acontecimento.

Contudo, foi somente durante a guerra do Kosovo que esses argumentos passaram a integrar políticas intervencionistas. Kosovo foi uma cena moral globalmente televisionada. As referências ao Holocausto figuraram proeminentemente na articulação de uma resposta moral e política a Kosovo. A guerra foi justificada repetidamente com as metáforas articuladas às ‘lições do Holocausto’. Em contraste com as atividades genocidas em Ruanda, a guerra interétnica em Kosovo, com seu cenário europeu e suas imagens televisionadas, ressoou com a iconografia do Holocausto. A intervenção militar em Kosovo foi justificada primeiramente como uma obrigação moral, em grande parte como resposta às falhas precedentes nas intervenções em nome dos civis inocentes. “Auschwitz nunca mais” foi freqüentemente invocado, mas não se tratava apenas de uma alusão ao fracasso em interromper o Holocausto. O slogan “Nunca mais” era simultaneamente uma reminiscência da Segunda Guerra Mundial e do tardio envolvimento na Bósnia. Essa transposição da

memória do Holocausto às sensibilidades contemporâneas sobre o genocídio forneceu a base para as memórias cosmopolitas emergentes. Um fator subjacente à criação do Tribunal de Crimes de Guerra das Nações Unidas para a ex-Iugoslávia foi a coincidência entre as imagens da guerra da Bósnia e do Holocausto (POWER, 2002, p. 274-279). Assim, essa correspondência contribuiu também (na nossa visão, surpreendentemente) para a ratificação da Corte Criminal Internacional.

‘NUREMBERG AGORA’

Durante os anos de 1990, o significado inicial dos julgamentos de Nuremberg foi questionado através da reinterpretação consciente de suas intenções originais, refletindo a transição de um universalismo kantiano a um cosmopolitismo mais contextualizado. O primeiro se relaciona à rendição universalista, em 1945; o outro é expresso no curso da reapropriação cosmopolita de Nuremberg, no contexto dos tribunais de crimes de guerra dos anos de 1990.

Radislav Krstic, um general bósnio-sérvio, foi condenado a 46 anos de prisão por genocídio, em Haia, em 2001, por crimes cometidos em 1995. Àquele momento, Nuremberg era um precedente legal e moral indiscutível. Um repórter-chefe iugoslavo, Mirko Klarin, publicou um artigo no jornal *Borba*, de Belgrado, em maio de 1991, reivindicando um tribunal internacional para julgar os crimes que estavam sendo cometidos na Iugoslávia. O artigo foi intitulado ‘Nuremberg agora!’. Ele propôs que uma nova corte, semelhante à Nuremberg, fosse estabelecida imediatamente para julgar crimes contra a paz e crimes contra a humanidade na Iugoslávia. Em fevereiro de 1993, o Conselho de Segurança exigiu o estabelecimento de um ‘Tribunal Internacional para Acionar Pessoas Responsáveis por Violações de Leis Humanitárias na Antiga Iugoslávia’. Baseado em Nuremberg, o tribunal era o primeiro naqueles moldes a ser criado desde o fim da Segunda Guerra Mundial. O tribunal começou a funcionar em 1994.

O referido tribunal não pôde, contudo, evitar o Massacre de Srebrenica, onde 7.500 homens e meninos foram deportados de uma zona protegida pelas Nações Unidas e mortos, em 1995. O episódio foi um dos momentos mais sombrios para as Nações Unidas. Em dezembro de 1998, Krstic foi preso e o Tribunal de Haia começou seu esforço para processá-lo. Como em Nuremberg, a tarefa dos julgamentos não era escrever a história, mas estabelecer a responsabilidade jurídica. Como em Nuremberg, a história de Srebrenica foi escrita nesse julgamento (BOGOEVA e FETSCHER, 2002).

Por último, tal como em Jerusalém, em 1961, o julgamento se baseou nas evidências apresentadas nos testemunhos dos sobreviventes.

O *ethos* de Nuremberg é também evidente em outros julgamentos de crimes de guerra. O tribunal de crimes de guerra das Nações Unidas para a Ruanda, por exemplo, se referiu a ele explicitamente quando acusou três homens de incitar os Hutus a assassinar os Tutsis e os Hutus moderados. Pela primeira vez, desde Julius Streicher – o editor nazista do semanal anti-semita *Der Stürmer* julgado em Nuremberg em 1946 –, apareceu um grupo de jornalistas acusados diante de um tribunal internacional sob acusações tão graves. Os promotores traçaram paralelos entre as sarcásticas campanhas contra os judeus no *Der Stürmer*, antes da Segunda Guerra Mundial, e as ações de alguns meios de comunicação de Ruanda, antes e durante o massacre dos Tutsis, em 1994 (NEW YORK TIMES, 2002, p. 3). O que torna ainda mais indicativa a relação estabelecida entre o legado de Nuremberg e os tribunais contemporâneos é que, no início dos julgamentos de Nuremberg, a acusação de genocídio ainda não existia.

COSMOPOLITISMO COMO UM PROJETO CIVILIZADOR

O novo cosmopolitismo, como foi estabelecido em rituais legais e codificado em procedimentos judiciais internacionais, pode ser percebido como parte de um processo civilizador mais amplo. Como indicamos anteriormente, as origens dos direitos humanos, assim como sua subsequente institucionalização, podem ser vistas como uma resposta moral aos horrores do Holocausto. Como tal, é parte de um processo no qual nossa tolerância à crueldade mudou drasticamente. No século XVIII, os criminosos eram objeto de punições espetacularmente cruéis não somente porque as pessoas encontravam nisso uma diversão, mas porque se pensava que isso era moralmente saudável – através da visão de tal cena horrível, as pessoas seriam estimuladas a agir mais moralmente. Hoje, nossas idéias a esse respeito foram completamente invertidas. Nós acreditamos que, se alguém testemunhar a crueldade, deve necessariamente ser movido por simpatia pela vítima – não pelo criminoso. Nós também pensamos que essa piedade é ‘natural’. Como Arendt observou em seu estudo sobre compaixão, ‘a História nos conta que não é de nenhuma maneira natural que o espetáculo da miséria provoque nos homens piedade; mesmo durante os longos séculos em que a religião cristã de misericórdia determinou os padrões morais da civilização ocidental, a compaixão operou-se fora da esfera política e freqüentemente fora da hierarquia estabelecida da Igreja’ (ARENDDT, 1963b, p. 70-71). O

objetivo de Arendt não era estudar as vicissitudes da compaixão, mas, ao invés disso, demonstrar a inadequação da compaixão como um princípio político e argumentar que a compaixão e a virtude não são necessariamente idênticas. Um olhar sobre os últimos dois séculos mostra claramente que não há nada natural na compaixão. Ela foi produzida historicamente e o círculo de pessoas pelas quais nós sentimos simpatia aumentou em escopo paralelamente ao desenvolvimento do capitalismo, assim como o Iluminismo escocês indicou que seria.

As reflexões precedentes podem parecer contra-intuitivas. Nós todos sabemos que o capitalismo cria todos os tipos de sofrimento. Todos sabemos, ainda, que a Revolução Industrial foi acompanhada por condições terríveis e por filosofias cruéis, tais como o darwinismo social. No entanto, mais uma vez, assim como ocorre com o Iluminismo, esse é somente um lado. A Revolução Industrial do século XIX na Inglaterra foi também a era de ouro de movimentos em prol de reformas morais. E há razão para presumir que o mesmo é verdadeiro para o cosmopolitismo moderno – que a globalização econômica está potencializando os movimentos de reforma por todo o mundo, em grandes proporções, da mesma maneira que o crescimento do mercado na Grã-Bretanha potencializou os movimentos de reforma morais.

Em ambos os casos, se olharmos a perspectiva presentista dos reformadores, parece que o mercado não causa nada além de danos, que eles estão fazendo um esforço heróico para parar. Contudo, em ambos os casos, se compararmos esses reformadores com os seus ancestrais históricos de um século ou dois atrás, é claro que não é correto afirmar que os abusos se tornaram piores. É também verdade que os sentimentos se tornaram mais legítimos. O mercado fere as pessoas, uma série de pessoas. Mas ele também as insere em um círculo de simpatia⁶. Isto é, o mercado parece incitar politicamente uma massa de pessoas a acreditar que a crueldade e o dano podem ser remediados. Traz pessoas para dentro do círculo não apenas por simpatia, mas por uma simpatia efetiva. Esse é um dos fundamentos sociais chave do cosmopolitismo. Por moral cosmopolita, queremos dizer a crença de que o nosso dever de atenuar o sofrimento dos indivíduos é mais importante do que todas as barreiras políticas artificiais que possam estar no nosso caminho.

É difícil falar sobre o cosmopolitismo moral em relação ao Holocausto. Entretanto, o cosmopolitismo institucionalizado parece ser a resposta mais viável aos horrores do século XX, que, aparentemente, continuarão no futuro. O Holocausto ou, sobretudo, as memórias coletivas, que emergiram dele durante as últimas seis décadas, são um acontecimento paradigmático

para a importância política e cultural dos sentimentos cosmopolitas. Tanto a historiografia quanto a memorialização do Holocausto eclodiram nas últimas duas décadas. Contudo, isso não se deve meramente à atrocidade do evento. Argumentamos, ao contrário disso, que o que alçou o Holocausto no pensamento público foi o papel indispensável de ter servido à transição de mundo da soberania nacional a um mundo novo, da interconexão, voltado para uma sociedade civil global mais cosmopolita, da qual a recente proliferação dos direitos humanos é uma manifestação proeminente.

O Holocausto foi reconfigurado como um evento descontextualizado. Orientado por meio de símbolos que transcendiam a nação e sistemas de significado como a ‘Declaração Universal dos Direitos Humanos’, ele complementou as memórias nacionais convencionais. O que alçou o Holocausto à proeminência no pensamento público relaciona-se à necessidade de um critério moral em uma época de incerteza e de ausência de narrativas ideológicas mestras. As memórias do Holocausto agora se estendem através das bordas nacionais e criam espaços transnacionais em que as normas de direitos humanos estão se propagando e se tornando um fenômeno globalizado (BRYSK, 2002). Os ativistas dos direitos humanos e outros protagonistas envolvidos nas consequências dos massacres administrativos invocam-no frequentemente. A função paradigmática das memórias do Holocausto é também evidente fora da Europa e da América do Norte. As referências ao Holocausto abundam nos debates sobre a escravidão e o colonialismo. Muitos intelectuais africanos se apropriaram do vocabulário do Holocausto a fim de impulsionar seus próprios clamores sobre a culpa ou a reparação europeia (SOYINKA, 2000). As demandas afro-americanas por reparações pela escravidão invocam frequentemente referências ao modo como as organizações judaicas negociaram reparações com a Alemanha (conferir TOEPEY, 2004). “Na China, o estudo sobre o Holocausto é relacionado à memória da invasão japonesa e do massacre de Nanquim, assim como à emergência da consciência dos direitos humanos” (MILES, 2001, p. 511). A principal documentação sobre os abusos contra os direitos humanos na Argentina é intitulada “Nunca Mas” (“Nunca mais”), para citar alguns poucos exemplos. Todos esses devem ser estudados separadamente, mas eles se relacionam à memória do Holocausto, na qual as idéias cosmopolitas se fundamentam.

As memórias do Holocausto dão forma à articulação de uma nova cultura de direitos. Uma vez que essa nova cultura de direitos está estabelecida, não é improvável que ela necessite se relacionar com suas articulações originais (nesse caso, a memória do Holocausto), mas ela também assume a forma de poderes normativos. A memória do Holocausto e a nova cultura

de direitos são, em outras palavras, mutuamente constitutivas. Para ser claro, isso não se dá apenas pela necessidade, mas como resultado de conjunturas históricas particulares (o fim da Guerra Fria, as guerras balcânicas dos anos de 1990, assim como as tentativas fracassadas por esse novo regime de direitos humanos de impedir atos de limpeza étnica e de genocídio). O termo Holocausto passou de um universo abstrato a um jogo de sentidos muito particularistas e/ou nacionais, retornando ao que nós havíamos nos referido a respeito das memórias cosmopolitas⁷. O Holocausto é hoje um conceito que tem sido deslocado do espaço e do tempo precisamente porque ele pode ser usado para dramatizar qualquer ato de injustiça, racismo ou crime cometido em qualquer lugar no planeta. O anticomunismo que justificou intervenções durante a Guerra Fria teve que ser substituído por algo após o seu fim. Nesse novo contexto, os direitos humanos pareciam ajustados a esse objetivo. A idéia de genocídio contém a advertência de que um mundo moral não pode estar inativo enquanto outros são destruídos. Os direitos humanos, que tiveram suas modernas origens legais no mesmo conjunto de declarações das Nações Unidas, em 1948, estão atados, na prática, a mais forte afirmação de que o Holocausto é uma inclinação escorregadia – de que cada ato de repressão étnica, se não verificado, deve preparar o caminho para o próximo genocídio.

Agradecimentos

Gostaríamos de agradecer à Fundação Alemã de Pesquisa por apoiar este projeto por meio de sua subvenção.

NOTAS

- 1 Os autores utilizam a expressão “direitos humanos” sempre com iniciais minúsculas. Em alguns momentos do texto, no entanto, quando se trata de referenciar a Declaração de Direitos Humanos aprovada em 1948, optou-se, na tradução, pelo uso das iniciais maiúsculas. (N. do T.)
- 2 Para a aflição em face do desamparo dos ‘direitos humanos’, quando as pessoas são despedidas de toda humanidade durante o Holocausto, ver Hannah Arendt em *As origens do totalitarismo* (1958).
- 3 Mesmo o termo ‘atrocidades’ aponta para isso (ver Alexander, 2002). A semântica de ‘atrocidades’ situa o Holocausto em uma estrutura cognitiva das desumanidades da guerra.

- 4 N. do T.: Embora o vocábulo “estória” esteja em desuso, optou-se por utilizá-lo nesta tradução para o português a fim de demarcar as distinções entre *story* (estória) e *history* (história), presentes no original em língua inglesa.
- 5 Para uma análise detalhada dos Artigos separadamente, ver especialmente o capítulo 2 em Johannes Morsink (1999).
- 6 Para um tratamento histórico e conceitual detalhado destas transformações, ver Natan Sznajder (2000).
- 7 Para uma descrição mais detalhada do conceito de ‘memórias cosmopolitas’, ver Levy e Sznajder (2001, 2002).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. and HORKHEIMER, M. (1944/1999) *Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum).
- ALEXANDER, J. (2002) On the social construction of moral universals: the ‘Holocaust’ from war crime to traumadrama. *European Journal of Social Theory*, 5(1), 5–85.
- ARENDT, H. (1958) *The Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin).
- ARENDT, H. (1963a) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press).
- ARENDT, H. (1963b) *On Revolution* (New York: Viking Press).
- BASS, G. J. (2000) *Stay the Hand of Vengeance: The Politics of War Crime Tribunals* (Princeton: Princeton University Press).
- BECK, U. (2002) The cosmopolitan society and its enemies. *Theory, Culture & Society*, 19(1–2), 17–44.
- BOGOEVA, J. and FETSCHER, C. (eds) (2002) *Srebrenica: Ein Prozeß: Dokumente aus dem Verfahren gegen Radislav Krstic vordem Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien in Den Haag* (Frankfurt: Surhkamp).
- BOOTH, K. (1999) Three tyrannies. In T. Dunner and N. J. Wheeler (eds) *Human Rights in Global Politics* (Cambridge: Cambridge University Press), 31–71.
- BRYSK, A. (ed.) (2002) *Globalization and Human Rights* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- CHARTER OF THE INTERNATIONAL MILITARY TRIBUNAL, NUREMBERG TRIAL PROCEEDINGS [available online at: <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/imt/proc/imtconst.htm>].
- CHEAH, P. and ROBBINS, B. (eds) (1998) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*

- (MINNEAPOLIS: UNIVERSITY OF MINNESOTA PRESS).
- DOUGLAS, L. (2001). *The Memory of Judgment* (New Haven: Yale University Press).
- DURKHEIM, E. (1898/1973). Individuals and the intellectuals. In R. Bellah (ed.) *On Morality and Society: Selected Writings* (Chicago: Chicago University Press), 44–57.
- GUTMAN, R. (1993) *Witness to Genocide* (New York: Macmillan).
- HELD, D. (2002) Law of states, law of peoples. *Legal Theory*, 8(1), 1–44.
- HOLMES, S. (2002) Looking away. *London Review of Books*, 24, 22.
- IGNATIEFF, M. (2001a) *Human Right as Politics and Idolatry* (Princeton: Princeton University Press).
- IGNATIEFF, M. (2001b) The danger of a world without enemies: Lemkin's word. *The New Republic*, 26 February.
- KANT, I. (1795/1982) *On Perpetual Peace* (Indianapolis: Hackett).
- KELSEN, H. (1947) Will the judgment in the Nuremberg trial constitute a precedent in international law?, *The International Law Quarterly*, 1(2), 153–171.
- LEMKIN, R. (1946) Genocide. *American Scholar*, 15, 227–230.
- LEVY, D. and SZNAIDER, N. (2001) *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).
- LEVY, D. and SZNAIDER, N. (2002) Memory unbound: the Holocaust and the formation of cosmopolitan memory. *European Journal of Social Theory*, 5(1), 87–106.
- LINENTHAL, E. (1995) *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum* (New York: Penguin).
- MILES, W. (2001) Report on an international symposium: Third World views of the Holocaust. *Journal of Genocide Research*, 3(3), 511–513.
- MORSINK, J. (1999) *The Universal Declaration of Human Rights Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- NOVICK, P. (1999) *The Holocaust in American Life* (New York: Houghton Mifflin).
- OSIEL, M. (1997) *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law* (New Brunswick: Transaction).
- POWER, S. (2002) *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide* (New York: Basic Books).
- RORTY, R. (1993) Human rights, rationality and sentimentality. In S. Shute and S. Hurley (eds) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* (New York: Basic Books), 111–134.
- SOYINKA, W. (2000) *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness* (New York: Oxford University Press).

SZNAIDER, N. (2000) *The Compassionate Temperament: Care and Cruelty in Modern Society* (Bolder, CO: Rowman and Littlefield).

TEITEL, R. (2004) For humanity. *Journal of Human Rights*, 3(2).

TORPEY, J. (2001) 'Making whole what has been smashed': reflections on reparations. *Journal of Modern History*, 73,333–358

TORPEY, J. (2004) Paying for the past?: the movement for reparations for African-Americans. *Journal of Human Rights*, 3(2).

TURNER, B. (2002) Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism. *Theory, Culture & Society*, 19(1–2), 45–63.