

MARCIA BARATTO

DIREITOS HUMANOS E DIÁLOGO INTERCULTURAL: Possibilidades e Limites

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Política. Área de Concentração: Estado, processos políticos e organização de interesses – Processos Governamentais e Cidadania

Orientador: Prof. Dr. Andrei Koerner

CAMPINAS
2009

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA

BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

Baratto, Marcia

**B231d Diálogo intercultural e direitos humanos: possibilidades e limites
/ Marcia Baratto. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

Orientador: Andrei Koerner.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

**1. Direitos humanos. 2. Diálogo intercultural. I. Koerner,
Andrei. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Título em inglês: The cross-cultural dialogue and the human rights

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Human rights

Cross-cultural dialogue

**Área de Concentração: Estados, Processos
Políticos e Organização de Interesse**

Titulação: Mestre em Ciência Política

Banca examinadora:

**Andrei Koerner, Walquíria Leão Rego, Raquel
Kristch**

Data da defesa: 28-08-2009

Programa de Pós-Graduação: Ciência Política

MÁRCIA BARATTO ^

DIREITOS HUMANOS E DIÁLOGO INTERCULTURAL: Possibilidades e Limites

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Ciência Política do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, sob orientação do Professor
Dr. Andrei Koerner.

Este exemplar corresponde à
redação definitiva da Dissertação
defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 28/08/2009^

COMISSÃO JULGADORA

Prof Dr. Andrei Koerner (orientador)

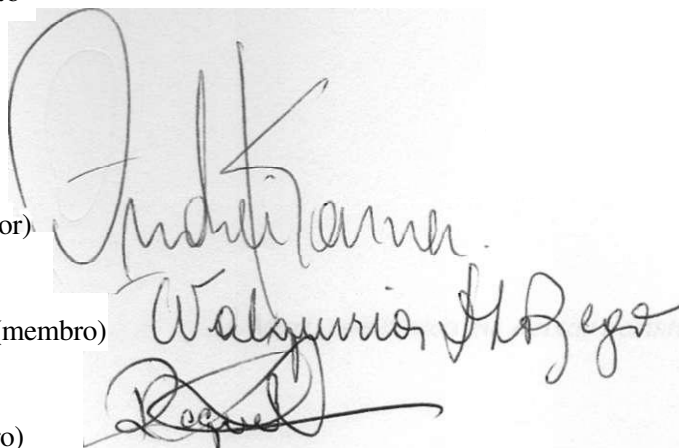
Profa. Dra. Walquíria Leão Rego (membro)

Profa. Dra. Raquel Kristch (membro)

Profa. Dra. Glenda Lorena Mezarobba (suplente)

Profa. Dra. Flávia Inês Schilling (suplente)

Agosto/2009



À Mari, por nunca me deixar desistir.

“A humanidade se torna rapidamente incapaz de conceber a diversidade se por muito tempo se desacostumou de vê-la”. John Stuart Mill – Sobre a liberdade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, pelo imenso empenho na realização dos meus sonhos e objetivos, sem o apoio incondicional de vocês seria impossível chegar até este ponto.

Às grandes amizades que fiz no mestrado, por todas às excelentes horas de conversas sérias e, felizmente, as não tão sérias também. Rodrigo, Robert, Beatriz e Fernanda, vocês são muito especiais para mim.

Às grandes amizades do Ceipoc, pelas horas calmas de estudo, os ombros sempre amigos para os momentos de desânimo, e o necessário e insubstituível chocolate, sem qual seria impossível dissertar nos momentos de tensão. Celly, Kadu, Ariana, Juliana, Ju Júlia, Aline, Deolindo, Luiz e Lucas, muito obrigada.

Aos amigos dos encontros em Londrina, por todas às boas horas de trabalho e diversão.

Aos bons e velhos amigos da época de graduação, pelo apoio e carinho.

Ao Antônio da secretaria, pela imensa paciência com meus pedidos de protocolo equivocados! Agradeço o imenso profissionalismo.

A Raquel, a Walquíria, a Glenda e a Flávia pelas importantes contribuições que recebi.

Ao Andrei, por sempre acreditar que o meu trabalho poderia ser melhor.

E ao Glaucio, por estar comigo nas horas mais impossíveis.

RESUMO

O diálogo intercultural é a designação utilizada para nomear propostas teóricas normativas de direitos humanos que na década de 1990 buscavam fundamentar uma nova universalidade para estes. Para esta abordagem teórica o embate entre universalismo e relativismo cultural deve ser superado. Este trabalho caracteriza e analisa quatro propostas de diálogo intercultural indicando suas possibilidades e limites teóricos do ponto de vista interno destas abordagens. A primeira proposta analisada é a de Abdullahi A. An-na'im, que busca fortalecer o diálogo entre culturas visando construir uma fundamentação islâmica para os direitos humanos. A segunda é a defendida por Boaventura de Sousa Santos. O autor indica condições para um diálogo intercultural que fundamenta uma perspectiva contra-hegemônica destes. A terceira é a de Charles Taylor, que objetiva indicar às contribuições que a diferença traz para os fundamentos e as normas positivas dos direitos humanos. E, por fim, a proposta de Christopher Eberhard, preocupado com a construção de uma *comunidade internacional dos direitos humanos*, capaz de manter a diversidade cultural com respeito aos direitos humanos.

Palavras-Chave: direitos humanos, diálogo intercultural.

ABSTRACT

The Cross-cultural dialogue is the concept used to name many proposed normative in theory of human rights in the 1990s sought to justify a new universal human rights. For this approach the clash between universalism and cultural relativism must be overcome. The purpose of this study is to characterize and examine four proposals for intercultural dialogue as its possibilities and theoretical limits. The first proposal is considered the proposed Abdullahi A. An-na'im, which seeks to strengthen the dialogue between cultures, to build an Islamic basis for human rights. The second proposal is supported by Boaventura de Sousa Santos. The author indicates that conditions for a cross-cultural dialogue moved a counter-hegemonic perspective of human rights. The third proposal is that of Charles Taylor, which aims to indicate the contributions that difference brings to the positive fundamentals and standards of human rights. Finally, the proposed of Christoph Eberhard, concerned with the construction of a *human rights community*, capable of maintaining cultural diversity on the planet, with respect to human rights.

Key-words: human rights, cross-cultural dialogue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE CULTURAL	29
1.1 DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS: FACES MORAL E JURÍDICA	30
1.2 DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS: A CONSTRUÇÃO DO DIDH	35
1.2.1 DIREITOS HUMANOS NO PÓS-SEGUNDA GUERRA	38
1.2.2 APÓS O FIM DA GUERRA FRIA	41
1.3 OS SENTIDOS DO UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL	47
1.3.1 COMPREENDENDO O UNIVERSALISMO: ENUMERANDO SUAS MÚLTIPLAS FACES	50
1.3.2 OS SENTIDOS DO RELATIVISMO CULTURAL	57
1.4 ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL: O PARADOXO DA VULNERABILIDADE MULTICULTURAL	64
1.5 DE VOLTA AO DIÁLOGO INTERCULTURAL: OS DESAFIOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA UNIVERSALIDADE PARA OS DIREITOS HUMANOS	69
2. OS USOS POLÍTICOS DO DIÁLO INTERCULTURAL: BUSCANDO LEGITIMAR A DIVERSIDADE CULTURAL COMO PREMISSA FUNDAMENTAL DOS DIREITOS HUMANOS	77
2.1 AN-NAIM: UM INTELLECTUAL EM DEFESA DOS VALORES ISLÂMICOS PARA OS DIREITOS HUMANOS.	77
2.1.1 DIÁLOGO INTECULTURAL VERSUS DIÁLOGO INTERNO: A PROPOSTA DE AN-NA`IM	84
2.2 A PROPOSTA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: UMA DEFESA MULTICULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS	96
2.2.1 DIÁLOGO INTERCULTURAL: POR UMA CONCEPÇÃO MULTICULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS	97
2.3 ANÁLISE COMPARATIVA DOS AUTORES: POSSIBILIDADES E LIMITES	107
3. NOS LIMITES DA INTERCULTURALIDADE: BUSCANDO AFIRMAR A VALIDADE DO DIÁLOGO INTERCULTURAL	113
3.1 A PROPOSTA DE CHARLES TAYLOR: DO RECONHECIMENTO AO CONSENSO SOBREPOSTO	114
3.1.1 A PROPOSTA INTRACULTURAL: A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO	115
3.1.2 O DIÁLOGO INTERCULTURAL	126

3.2 EM BUSCA DA ‘MISTIÇAGEM’ DOS DIREITOS HUMANOS: O NECESSÁRIO PLURALISMO DOS DIREITOS HUMANOS	136
3.2.1 CHRISTOPH EBERHARD E ANTROPOLOGIA JURÍDICA	137
3.2.2 DIÁLOGO INTERCULTURAL: SUBSTITUIR O SISTEMA DOS DIREITOS HUMANOS PELA COMUNIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.	140
3.3 A NECESSIDADE DO DIÁLOGO INTERCULTURAL: COMPARANDO TAYLOR E EBERHARD	150
 4. CONCLUSÕES FINAIS	 155
 BIBLIOGRAFIA	 161

INTRODUÇÃO

O diálogo intercultural (DI)¹ é uma denominação utilizada para indicar propostas teórico-normativas de direitos humanos que almejam, mediante a construção de consensos, redefinir o significado e as práticas de direitos humanos em contextos de diversidade cultural. O objetivo destas propostas é assegurar a legitimidade e a eficácia dos direitos humanos, respeitando a diversidade cultural. O DI considera a legitimidade como a busca da aceitação universal mediante a formação de consenso sobre direitos humanos. A eficácia dos direitos humanos, por sua vez, é traduzida na existência concreta destes nos contextos culturais particulares dos sujeitos de direito.

Tais propostas aparecem no cenário teórico dos direitos humanos no início da década de 90 e representam um novo tipo de visão universalista dos direitos humanos, mais sensível às críticas do relativismo cultural. A cultura ou, os valores culturais, possuem imensa relevância para os direitos humanos e para o DI cada indivíduo deve ter sua filiação cultural resguardada. Nesta perspectiva de compreensão ‘transcultural’ dos direitos humanos, só o respeito à diversidade cultural na formulação e na implementação dos direitos pode assegurar a legitimidade e a eficácia necessárias para garantir a todos os indivíduos condições de vida digna. E não haveria outra forma segura e desejável para alcançar tais fins que não seja o caminho do diálogo e a construção de consensos para a formulação de políticas globais de direitos humanos.

¹ Existe um debate muito importante para a compreensão das teorias sobre direitos humanos na contemporaneidade: distribuição *versus* reconhecimento. Este trabalho concentra-se no debate que envolve a temática do reconhecimento.

Entretanto, resguardar a diversidade cultural e manter direitos humanos não são objetivos livres de contradições políticas. Embora ambos sejam importantes e necessariamente interligados para o DI, estes não convivem harmoniosamente. O principal desafio que as propostas de DI encontram é exatamente como equilibrar visões diferentes de direitos humanos, informadas por tradições culturais, assegurando proteção suficiente para que indivíduos não tenham seus direitos minorados por conta da aceitação de seus próprios padrões culturais. O DI busca encontrar parâmetros mais amplos de legitimidade para o padrão internacional dos direitos humanos.

No horizonte normativo do DI, o entrelaçamento entre democracia-compreendida não apenas como instauração de procedimentos de escolha, mas também como valor benéfico à ordem política - e direitos humanos, tal como proclamado no início da década de 90, implica necessariamente na admissão de que são diversas as definições e práticas capazes de tornar os direitos humanos eficazes e legítimos. Para estas propostas existem muitas contribuições que a diversidade cultural pode trazer ao conteúdo dos direitos humanos, embora os desafios também sejam numerosos. Contudo, se na esfera das relações internacionais, direitos humanos e democracia devem caminhar juntos, tal associação garante o pressuposto de que a aceitação dos padrões que regem a ordem internacional deva ser consensual. Se os direitos humanos devem ser considerados como a "conquista moral e jurídica de toda a humanidade", a sua universalização deve pressupor o diálogo e o consenso. Apenas o acordo em torno da definição e das políticas de implementação de direitos humanos pode legar a legitimidade universal que eles almejam, e a força necessária para que se tornem realidade.

Para estabelecer as condições para a criação dos consensos necessários sobre os direitos humanos, tais propostas do diálogo intercultural advogam que é preciso ultrapassar o embate entre universalismo e relativismo cultural. Nenhum destes dois pólos antagônicos possuiria respostas satisfatórias para os dilemas de legitimidade e eficácia dos direitos humanos. Ambas as posições reforçam situações que não são condizentes com os próprios direitos humanos e são inaptas para responder aos desafios políticos que a implementação e o resguardo dos direitos humanos colocam aos agentes responsáveis e aos interessados na legitimidade e eficácia destes.

Para o diálogo intercultural, estes dois pontos de vista sobre direitos humanos falham em compreender a complexidade dos desafios postos aos direitos humanos na contemporaneidade. Universalismo e relativismo cultural devem ser posições superadas, pois é preciso reconhecer que existem duas esferas distintas nas quais a cultura se torna palco de disputas políticas relacionadas a direitos humanos: a esfera local e a esfera global/mundial. Estes dois planos são necessariamente interligados e relacionados, mas demandam análises distintas, ou, pelo menos, levantam questões diferentes, sobre a relação entre diversidade cultural e direitos humanos.

O DI procurar elencar princípios normativos que permitam afirmar a universalidade dos direitos humanos sem desconsiderar os contextos culturais dos indivíduos que são os destinatários dos direitos. Estas propostas querem evitar a chamada prepotência universalista e, ao mesmo tempo, a indiferença relativista. A premissa é que o universalismo dos direitos humanos é um projeto normativo e o atual direito internacional dos direitos humanos não constitui um código jurídico de toda a humanidade. Existem

consequências negativas da adoção desta premissa de forma acrítica para a legitimidade e eficácia dos direitos humanos.

Com relação à seara internacional, a principal crítica às posturas universalistas dos direitos humanos, diz respeito aos riscos da imposição da cultura ocidental sobre as outras culturas, especialmente, sobre as orientais. Para os relativistas, o padrão internacional dos direitos humanos reflete as aspirações de uma cultura específica, a ocidental, e a sua pretensão de universalidade implica numa desvalorização das concepções de dignidade humana de outras culturas. Ainda é preciso acrescentar que, segundo os críticos, a universalidade dos direitos humanos, tal como posta contemporaneamente, se presta a usos estratégicos pelas potências dominantes.

Embora este último argumento também possa ser dirigido às defesas relativistas das culturas diferentes, a questão mais espinhosa dirigida aos argumentos relativistas diz respeito às consequências negativas de valorar as culturas como estruturas homogêneas não passíveis de críticas. Reconhecer que grupos possuem direitos, que culturas devem ser respeitadas, significaria tomar como justo e impassível de críticas o padrão dominante de uma certa cultura? Será possível tomar *a priori* todas as ações destes grupos como legítimas, inclusive aquelas em que há relação de dominação hierárquica que implica na discriminação de indivíduos? O paradoxo da vulnerabilidade multicultural é, certamente, o desafio importante a ser ponderado pelas análises que buscam valorizar positivamente a diversidade cultural para os direitos humanos. Ressalta-se que este paradoxo também é um limite às exigências de respeito à diversidade cultural postas pelo próprio DI.

Para as propostas de diálogo intercultural, nestes termos, nem o universalismo nem o relativismo cultural são posições aceitáveis em termos de direitos humanos. Na verdade, estes dois conceitos apresentam faces diversas e seus significados assumiram conteúdo distinto ao longo do debate teórico sobre direitos humanos no pós-2ª guerra.

Com o objetivo de superar este embate, evitando os males da imposição cultural e a negação do uso dos direitos humanos, o DI busca compreender as relações entre os direitos humanos e a diversidade cultural em dois níveis de análise: intercultural e intracultural. Este trabalho irá se referir a estes dois níveis específicos pelo uso dos termos *intraculturalidade* e *interculturalidade*. Estes dois planos são importantes para caracterizar as quatro propostas de DI que serão analisadas nesta pesquisa.

A *intraculturalidade* (PERRY, 1998; SANTOS, 2002), é um termo utilizado para indicar a própria fragmentação cultural que existe no interior das culturas. As culturas não são tomadas como entidades homogêneas no debate do diálogo intercultural, pelo contrário, elas são fragmentadas. Evitar a falsa compreensão de unidade absoluta das culturas é o que permite responder aos problemas levantados pelo paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

Por sua vez, a *interculturalidade* (EBEHARD, 1997; SANTOS, 2003) é o termo destinado a designar as interações culturais entre culturas distintas que se circunscrevem em localidades específicas, como os Estados-nação, e no plano internacional disputam interpretações muitas vezes conflitantes sobre direitos humanos.

Estes dois níveis de análise permitirão a caracterização das propostas de diálogo intercultural e a compreensão dos argumentos utilizados para fazer do pressuposto do respeito à diversidade cultural, um fundamento tão importante para os direitos humanos como o é a igualdade de direitos entre os indivíduos. O DI representa uma nova forma de universalismo dos direitos humanos que busca responder aos desafios da diversidade cultural. A principal crítica que será oposta às quatro propostas analisadas responde pelo nome de paradoxo da vulnerabilidade multicultural. Uma das consequências políticas resultantes da adoção do pressuposto do respeito à diversidade cultural é que direitos não mais se baseiam na dignidade inerente de todo indivíduo, tal como o modelo laico construído no ocidente, e passam a ser legados a coletividades culturalmente identificadas. Neste processo, embora se conceba as culturas como entidades não homogêneas e abertas, consolida-se um determinado padrão de relações e concepções de bem e a ele se estende poder de normalização. Entretanto, se nestes grupos, que passam a ter sua visão cultural de direitos resguardada, existirem relações de poder entre indivíduos que impliquem na distribuição seletiva de direitos, alguns membros do grupo poderão sofrer discriminação. Este trabalho confronta as expectativas de respeito à diversidade cultural do DI com o paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

O objetivo do primeiro capítulo é apresentar, de forma sintética, o tema dos direitos humanos e da diversidade cultural no século XX, dando ênfase aos desdobramentos destes debates para a década de 1990, contexto no qual surgem as propostas de diálogo intercultural. Em especial, será discutido o embate entre o universalismo e o relativismo, caracterizando os problemas de uma visão rígida de universalismo e, também de uma visão rígida do relativismo cultural. Serão também

indicados os motivos que fazem os teóricos apostarem na construção de consensos para tornar mais eficazes e legítimos os direitos humanos.

A *interculturalidade* e a *intraculturalidade* são duas dimensões de análise que estão presentes nas propostas a serem analisadas neste trabalho. Dada a necessidade de aglutiná-las, usaremos de uma das diferenciações mais fortes que estas propostas apresentam entre si: o papel das culturas não-ocidentais para a redefinição dos conteúdos e políticas de direitos humanos, as quais são, essencialmente, ocidentais. As propostas que serão analisadas, podem ser aglutinadas, para fins de apresentação e análise, em dois grupos distintos que divergem a respeito do papel a ser desempenhado pelas diversas tradições culturais na definição das políticas de direitos humanos. O primeiro grupo é formado pelos propositores do diálogo intercultural que defendem a igualdade de todas as culturas para a construção de um novo DIDH, ou, pelo menos, na releitura do padrão internacional existente. O segundo grupo, por outro lado, é composto por defensores do diálogo intercultural que advogam não ser possível falar em igual valor de todas as culturas para os direitos humanos.

O segundo capítulo trata das propostas que tomam como possível uma interação em termos de *interculturalidade* em pé de igualdade. O primeiro caso a ser analisado é o da proposta do autor sudanês Abdullahi An-na'im. Para este autor (1995), é possível encontrar por meio do *diálogo intercultural* um *mínimo denominador comum* entre as culturas, o qual poderia servir de fundamento para um DIDH consensual, não só entre governos, mas também entre culturas. Sendo assim, a universalidade dos direitos humanos pode ser aceita desde que ela reconheça nas culturas diferentes parâmetros que possibilitem o diálogo. Para o autor, a eficácia dos direitos humanos depende de uma revisão dos efeitos

da sua universalidade. Tanto o ideal de universalidade como o objetivo por maior eficácia dos direitos humanos, na esfera internacional, requerem um dinâmico processo de constante refinamento dos conceitos de reconhecimento daqueles, bem como o desenvolvimento de novos direitos e mecanismos para o reforço e implementação. O tradicional DIDH e os ‘preconceitos’ culturais de muitas nações são fatores que impedem o avanço da efetividade dos direitos humanos.

Outra proposta que também assegura que todas as culturas podem contribuir igualmente para os direitos humanos é a apresentada por Boaventura de Sousa Santos. O autor trata da questão dos direitos humanos em termos da oposição *postura hegemônica* versus *postura contra-hegemônica*. Em foco, o uso da universalidade dos direitos humanos de forma excludente e estrategicamente definida. Para reverter as condições desfavoráveis aos excluídos, o autor defende que são necessárias 5 (cinco) premissas para que os direitos humanos sejam realmente emancipatórios.

Tais condições seriam o guia para a estipulação de consensos interculturais. O autor trabalha inteiramente no plano da interculturalidade. Primeiramente, o debate entre o universalismo e o relativismo deve ser superado, já que nenhuma das duas proposições é aceitável. Todas as culturas possuem concepções de dignidade humana e o direito de ter tais concepções respeitadas (2), contudo, essas definições são incompletas e problemáticas (3). Todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras (4) e, por fim, todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de vínculo hierárquico: *igualdade e diferença* (5). Faz-se necessário equilibrar os dois princípios de forma legítima e eficaz para os direitos humanos. Para alcançar essas condições, é imprescindível munir o *diálogo*

intercultural de instrumentos condizentes com o respeito à diversidade cultural. Neste contexto, o autor apresenta uma proposta de *hermenêutica diatópica*. Esta se baseia num processo interpretativo em que as culturas, consideradas incompletas, podem ter valores transformados por meio do diálogo. Nesse caso, a hermenêutica é colocada como processo de interpretação da própria cultura e da cultura do outro, diatópica, pois a presença irreduzível do outro faz parte do processo.

Estas duas propostas possuem em comum uma análise crítica da positivação dos direitos humanos. Para An-na'im, a positivação local de acordo os valores islâmicos provoca consequências políticas indesejáveis para a manutenção da igualdade de direitos. Desta forma, o autor vê o padrão internacional dos direitos humanos como uma âncora crítica que pode evidenciar as consequências negativas da consolidação de padrões culturais locais como única base legítima para os direitos humanos. Para Boaventura, a questão também é problematizar as consequências negativas inerentes à positivação dos direitos, mas está mais preocupado com a solidificação do DIDH, nomeadamente, os usos estratégicos a que a positivação internacional dos direitos humanos se presta. Além disso, busca enfatizar os problemas que a pronta aplicação do padrão internacional de direitos humanos pode causar à diversidade cultural, e a falta de legitimidade e eficácia resultante da adoção de padrões estranhos de justiça na definição e distribuição de direitos humanos. Ambos os autores, entretanto, buscam evitar a indiferença relativista, mas resta a se observar se os parâmetros apresentados pelos dois autores podem lidar com os desafios políticos do paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

No segundo pólo de discussões, no capítulo 3, serão analisadas as propostas que vêm no respeito ao pluralismo cultural uma forma de assegurar mais

legitimidade e eficácia para os padrões atuais de direitos humanos. Mas tais análises do DI admitem que não seja possível falar em trocas iguais, pelo menos, não no atual momento histórico.

Na reformulação das possibilidades de contato com outras tradições culturais, ainda há a proposta de Charles Taylor. O autor está preocupado com as condições teóricas que embasariam um consenso realmente genuíno e não forçado sobre os valores fundamentais dos direitos humanos. Utilizando-se do conceito de consenso sobreposto formulado por *John Rawls*, o autor busca um modelo de universalização que não resulte em imposição cultural. Para impedir o estranhamento e pré-julgamento inerente da tradição ocidental sobre as demais culturas, bem como destas sobre a cultura ocidental, é necessário desenvolver uma compreensão mútua entre as culturas, única forma de não tornar o consenso sobre direitos humanos frágil.

Na proposta do autor, há um núcleo de direitos fundamentais que não são passíveis de negociação. O único critério substancial que não pode desaparecer destas considerações procedurais é o respeito aos chamados direitos humanos mais fundamentais, como o direito à vida.

Para Christoph Eberhard (1997), é necessário ir além do discurso do direito oficial dos direitos humanos e ampliá-los de forma a incorporar outras concepções de dignidade e justiça que enriqueçam a visão ocidental. Utilizando-se da antropologia jurídica, Eberhard se propõe trabalhar com categorias que permitam a construção de uma *comunidade dos direitos humanos*, condição para a efetividade dos direitos humanos. Desta forma, reconhece-se que o *pluralismo cultural* é indispensável para remodelar os direitos

humanos, aceitando outras formas de normatividade que não a norma positiva imposta e assegurada pelo Estado, e, desta forma, assegurar sua legitimidade intercultural e eficácia plena. A visão proposta rejeita o universalismo dos direitos humanos tomado de forma acrítica, mas também argumenta que o relativismo não pode ser aceito (EBERHARD, 1997, p 3). Embora os direitos humanos não sejam totalmente universais, o autor defende que não é apropriado negar que a tradição ocidental dos direitos humanos não tenha algo de universal. “O respeito pela vida humana, o ideal de fraternidade (ver artigos 1 e 3 da declaração de 1948) não podem ser reduzidos a uma invenção ocidental” (Idem, p. 4) ².

Para o autor (1997, p.23) a questão é enriquecer cada vez mais essa visão através de diferentes perspectivas culturais para conseguir uma progressiva tradição intercultural dos direitos humanos. Nesse sentido, o diálogo intercultural é o instrumento facilitador para a consciência do outro e das diferenças culturais de forma que se possa construir uma espécie de “*mestiçagem*” dos direitos humanos, esta sim, plenamente universal. A proposta normativa almeja estabelecer os parâmetros de uma *comunidade dos direitos humanos* em que o resultado do diálogo intercultural seja inteligível para todos os atores envolvidos e assegure aos direitos humanos uma real “*mestiçagem*”.

É preciso perguntar como estas propostas normativas que dão mais ênfase à rica tradição ocidental dos direitos humanos lidam com uso estratégico deste discurso. Há limites a serem observados sobre o que podemos dialogar em matéria de direitos humanos? E como resguardar indivíduos dos abusos cometidos em nome da preservação cultural? A

²The respect for human life, the ideal of human fraternity (see articles 1 and 3 the declaration of 1948) cannot be reduced to a western invention.

busca pelos melhores procedimentos, tal como apresentado por estas duas propostas parece reduzir o número de conteúdos que podem ser filtrados no processo de DI.

A análise destes dois blocos de propostas de DI permitirá observar os limites do DIDH frente ao desafio da preservação da diversidade cultural. O objetivo do presente trabalho é analisar estas propostas apresentadas, confrontando suas possibilidades e limites, buscando compreender qual é a validade do DIDH frente às exigências pela preservação da diversidade cultural. A pergunta central a ser respondida é se o diálogo intercultural constitui uma proposta normativa capaz de evitar os males do imperialismo cultural e as consequências negativas do paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

1. DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE CULTURAL

O diálogo intercultural almeja superar o debate entre universalismo e relativismo cultural e, desta forma, assegurar legitimidade e eficácia para os direitos humanos. O primeiro capítulo busca demonstrar as faces deste embate e as consequências políticas da valorização da diversidade cultural para a legitimidade e a eficácia destes. Esta apresentação é necessária para que as propostas de diálogo intercultural sejam caracterizadas e analisadas com mais detalhes nos próximos capítulos.

O capítulo está dividido em 5 (cinco) partes. Primeiramente, apresenta-se a controvérsia sobre a definição de direitos humanos, explorando suas faces jurídica e moral. Os direitos humanos são fundamentados em valores morais específicos, que não encontram similitudes em outros contextos culturais fora do padrão ocidental onde surgiram. Mesmo a típica forma jurídica que assumiram nos Estados ocidentais não pode ser considerada como extensível a toda organização social do mundo. As posições universalista e relativista dos direitos humanos discordam sobre a validade global destes valores implícitos à fundamentação dos direitos humanos. Para o diálogo intercultural, é possível construir consensos sobre estas divergências, desde que determinadas condições, como o reconhecimento do pluralismo jurídico, sejam estabelecidas.

A segunda seção é dedicada ao embate entre universalismo e relativismo cultural, com o objetivo de demonstrar como estas duas definições divergem sobre o alcance e a legitimidade dos direitos humanos. Esta discordância molda cada uma das

diferentes acepções que os dois termos recebem. Para as propostas de diálogo intercultural, o universalismo não deve ser descartado, mas precisa, necessariamente, ser remodelado.

A terceira e a quarta seções são destinadas a analisar as conseqüências políticas trazidas pelo pressuposto da diversidade cultural para a teoria dos direitos humanos. Isto será feito utilizando como espelho deste debate o tema do multiculturalismo. O objetivo não é estudar aprofundadamente este tema, mas sim demonstrar quais são as conseqüências políticas trazidas pela questão da diversidade e retirar deste debate a principal questão limite para as propostas de diálogo intercultural: o paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

A quinta seção é destinada a apresentação do diálogo intercultural, na qual será relatado como estas propostas buscam superar as limitações do DIDH, tornando-o realmente o padrão aceitável globalmente para a definição de direitos humanos.

Antes de aprofundar nestas características, entretanto, faz-se necessário iniciar por esclarecer alguns conceitos e temas que são abordados pelo DI. Conforme descrito acima, inicia-se pela definição de direitos humanos e, a seguir, elucida-se os vários significados que os conceitos de universalidade e relativismo cultural possuem.

1.1 Direitos humanos universais: faces moral e jurídica

A linguagem dos direitos tem feito parte do nosso vocabulário moral, político e legal por vários séculos, embora o termo “direitos humanos” seja mais amplamente utilizado por pesquisadores e ativistas no pós-segunda guerra, no século XX.

Os direitos são compreendidos na tradição ocidental como normas legais que contém o mínimo de garantias reconhecidas pela ordem política a serem resguardadas para a igual dignidade de todos os indivíduos. Ao mesmo tempo, eles constituem uma ferramenta de reivindicação política utilizada pelos sujeitos para a aplicação destas garantias em todo mundo, em que pese os inúmeros problemas com a eficácia da maioria dos direitos assegurados pelo conjunto de normas, princípios e práticas sociais que são denominadas como direitos humanos. É importante ressaltar que existiram e existem mundos sem direitos, nos quais a idéia de que os indivíduos são portadores de *entitlements*³ que os outros seres humanos estão incumbidos de conhecer e respeitar, não fez ou faz sentido (JONES, 1994; ISHAY, 2004).

Com relação à definição teórica sobre direitos humanos, não há consenso na literatura sobre o conceito. Entretanto, reconhece-se que este está entrelaçado com a concepção moral de dignidade humana e o resguardo jurídico dos indivíduos contra os abusos do poder estatal. Os direitos possuem significado para nosso pensamento moral e político por conta de seu especial status. Eles constituem ‘títulos’ ‘*title*’ (direitos legalmente reconhecidos pela autoridade política competente) que os outros devem reconhecer e respeitar.

Como afirma Peter Jones (1994, p. 6), na tradição ocidental, direitos são imputados a indivíduos humanos, e isso significa que os portadores de direitos estão de maneira equânime no mesmo patamar moral de dignidade. Se todos os seres humanos possuem direitos, apenas em virtude de serem seres humanos. Todos nós possuímos certa igualdade moral que independe do meio social, ou de qualquer valoração cultural. O ponto

³ Numa tradução livre, direitos legais assegurados por instituições políticas.

a destacar é que estas duas faces, a legal – os conteúdos substanciais elencados – e moral – patamar moral dos portadores de direitos - tornaram-se tão intimamente associadas que os direitos se tornaram significativos não só por aquilo que eles legam aos sujeitos que eles ‘intitulam’, mas também por aquilo que eles dizem sobre o valor positivo moral dos seres ou entidades que os possuem.

Esta idéia é universal em sua essência, pois embora existam segmentos de moralidade todos os seres humanos são portadores de algum tipo de direito e, deste modo, possuidores de uma reputação moral. Na modernidade ocidental, a esta dupla face do conceito de direitos somou-se o princípio da igualdade democrática, pela qual todos os indivíduos moralmente valorados deveriam usufruir igualmente dos direitos dos quais são portadores.

Contudo, como alerta Michel Freeman (1998), a idéia de direitos humanos universais é, do próprio ponto de vista moral, paradoxal. Pois essa universalidade não garante a unicidade do significado dos direitos estipulados. Tomar a universalidade moral como algo óbvio é problemático em termos teóricos e práticos para os direitos humanos. É contra essa ‘obviedade moral’ que muitas das reivindicações de direitos embasadas na diversidade cultural se levantam. Em primeiro lugar, não é possível falar em moralidade dos direitos humanos, no mínimo, são moralidades, pois o mesmo direito pode encontrar vários fundamentos morais e jurídicos dentro de uma única cultura. Tal diversidade aumenta quando estes direitos são transportados para outras culturas. Outra característica tipicamente ocidental dos sistemas de direitos e, por extensão, dos direitos humanos diz respeito ao caráter secular dos direitos. Eles não são, ou devem, ser

relacionados com valores religiosos específicos, mas seu apelo moral se deve à ‘natureza humana comum’⁴ e ao sentimento de que todos compartilham da mesma humanidade.

Igualmente questionável é a concepção dominante entre os teóricos de direitos humanos que privilegiam concepções positivas de direito para determinar a relação entre sujeito de direito e autoridade competente para defini-los. Para as abordagens críticas do universalismo dos direitos humanos, especialmente no que diz respeito à aceitação das normas positivas internacionais, o modelo de direito positivo não deve ser a fonte exclusiva de direitos humanos. Outras formas de normatividades devem ser levadas em consideração para definição de direitos humanos.

Como se percebe, existe dissenso sobre a natureza das normas que asseguram os direitos humanos. Pode-se compreender o direito enquanto um sistema autônomo de normas instituídas pelas autoridades portadoras de poder político competente, que tem relação mandatória sobre os sujeitos de direito. Desta perspectiva, direitos humanos são as normas, princípios e regulações asseguradas pelo direito positivo nacional e internacional. Também se pode compreender o direito como aspecto da normatividade produzida por práticas sociais, o que acaba ampliando as fontes dos direitos humanos. Na maior parte da literatura sobre a temática, o segundo pólo aparece com algum tipo de combinação, sendo difícil encontrar formulações que não reconheçam algum caráter mandatório às normas postas pela autoridade política.

⁴ Micheline Ishay (2004, p. 18) argumenta que muitos dos valores considerados laicos que embasam a própria DUDH possuem origem judaico-cristã. A idéia de que todos os seres humanos compartilham da irmandade da humanidade também é encontrada em outras tradições religiosas.

Nas poucas décadas passadas aconteceu um dramático aumento das negociações entre os grupos sociais e os vários tipos de instituições tanto no nível local, nacional ou supranacional, baseadas na linguagem dos direitos, visando o reconhecimento da diversidade cultural. Povos indígenas na América Latina reivindicam terras e direito ao autogoverno, comunidades tribais solicitam respeito às suas leis civis, incluindo regulações específicas para assuntos como civis, tal como o casamento. Muitos movimentos feministas e indígenas passaram a exigir medidas educativas e controle sobre currículo escolar, reivindicando a inclusão do relato de suas histórias, objetivando que estas fossem também legadas às futuras gerações. Ainda é preciso frisar que as reivindicações incluem questões complexas, tais como os direitos de autogoverno e normas penais distintas para coletividades que se intitulam diferentes. As pretensões baseadas na manutenção da identidade e fundamentadas no igual respeito que todas as ‘culturas’ merecem garantiram uma nova linguagem ao padrão internacional dos direitos humanos.

Mas, qual é este padrão tradicional que agora se vê contestado, e quais são as razões para se exigir o incremento do número de direitos reconhecidos pelos governos e organizações internacionais em nome do respeito à diferença cultural? O próximo tópico procurará, de forma sintética, situar a discussão sobre direitos humanos e diversidade cultural ao longo do pós-2ª guerra. A diversidade cultural sempre foi uma questão importante para os direitos humanos, enquanto questão teórica, mas é na década de 90⁵, principalmente, que esta questão assume maior proeminência, a ponto de os teóricos dos direitos humanos defenderem novas formas da universalidade dos direitos humanos e o

⁵ Uma exceção notável é a do debate islâmico dos direitos humanos que remonta ao período da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Este debate, que será aprofundado no segundo capítulo, preconiza a releitura do DIDH sob a ótica dos valores islâmicos.

declínio da obriedade moral dos direitos humanos. Como já afirmado, é neste contexto de debates sobre uma nova universalidade para os direitos humanos que as propostas do diálogo intercultural surgem.

1.2 Direitos Humanos universais: a construção do DIDH

Embora a história dos direitos humanos seja longa e cheia de controvérsias, há consenso na literatura da importância, como marco fundador do Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH), da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948. Enquanto prática das relações internacionais este é o momento da fundação, do aparecimento daqueles enquanto ordem normativa aplicável a todos os países do mundo mediante o assentimento dos Estados signatários do DIDH.

A Declaração constitui um marco histórico significativo e, embora as raízes dos direitos humanos possam ser buscadas em várias tradições culturais e religiosas (Cf. ISHAY, 2004; PERRY, 1998), reconhece-se que este documento jurídico representou a síntese dos valores ocidentais, junção das tradições culturais e religiosas européia e norte-americana. Este influente documento normativo internacional descreveu os direitos humanos como direitos civis e políticos universais, estendidos a todos os indivíduos do planeta, que deveriam ser garantidos pelos Estados nacionais, responsáveis por assegurar os direitos de cidadania dos indivíduos sob seu território.

Entretanto, a origem destes direitos pode ser buscada na história da consolidação do Estado de direito na Europa ocidental e na América do Norte. Embora

conceitos como penas progressivas e justiça possam ser encontrados no código de Hamurabi, uma defesa do ecossistema pode ser encontrada nas religiões hindu e budista; assim como o confucionismo promete a educação de massas, a visão privilegiada para a definição dos direitos humanos é, certamente, ocidental e tem suas origens no período iluminista.

A noção de direitos como *entitlements*, fundamental para a construção do sistema de direitos de cidadania nacional, modelo para a Declaração Universal de 1948⁶, aparece a partir do século XVIII, nas revoluções democráticas na América e na Europa. A doutrina do direito natural embasou a noção de direitos naturais, salvaguardas que os indivíduos possuíam contra ameaças à sua dignidade que não poderiam ser violadas por ninguém. Caberia ao Estado reconhecer e resguardar os direitos dos indivíduos, mas dado que o Estado era a principal fonte de ameaças para estes, tais direitos foram assegurados como limitações ao poder estatal. Documentos como a *Declaração de Independência Norte-Americana de 1776*, a série de emendas comumente conhecidas como o *Bill of Rights de 1791*, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, todas enunciaram direitos inalienáveis, incluindo o direito de o povo alterar ou abolir o governo que violasse os direitos naturais dos indivíduos, inspiradas também na tradição da tolerância religiosa. Inspirados pelos exemplos assentados na América e na França, uma forte tradição desenvolveu a incorporação de declarações de direitos na Constituição dos Estados.

⁶A data de ‘nascimento’ da idéia de direitos é controversa. Para muitos teóricos, a idéia só apareceu no século XVIII, nas revoluções democráticas (Cf. FREEMAN, 2002; DOUZINAS, 2007;), mas há estudiosos que argumentam a idéia de direito como garantia do indivíduo é anterior as revoluções democráticas do século XVIII, fixando sua origem moderna no século XII (Cf. JONES, 1994; FREEDEN, 1991 ISHAY, 2004).

Como afirma Micheline Ishay (2004, p 7) o iluminismo legou uma influente, se não a mais influente, tendência sobre a concepção jurídica moderna de direitos e, por extensão, aos direitos humanos, embora isso não signifique afirmar que eles são frutos apenas do desenvolvimento da concepção liberal clássica de direitos. Para a autora, o iluminismo permitiu a construção de uma nova linguagem secular que afirmava a humanidade comum de cada indivíduo, capaz de transcender o sectarismo religioso. O desenvolvimento de direitos como garantias individuais assentados na igualdade dos homens constitui um legado importante, bem como a idéia de que existia uma natureza humana comum, que dotava igualmente todos os indivíduos do planeta das mesmas aspirações morais por liberdade e equidade. A idéia de direitos está conectada diretamente com conceitos como liberdade, equidade e individualidade. Ser possuidor de direitos humanos é ter reconhecida a sua dignidade inerente enquanto indivíduo da espécie humana (DONNELLY, 2007; PERRY, 1998, p.57). Tal dignidade é resguarda pelo rol de direitos elencados por uma ordem mandatória à qual cada indivíduo se submete em condição de igualdade de oportunidades. Toda essa junção de idéias – ideal moral de dignidade inerente ao ser humano, equiparação igualitária dos sujeitos de direitos, gozo de liberdades, são frutos da história ocidental que foram estendidos ao mundo juntamente com a expansão do sistema capitalista, sob o rótulo de direitos de cidadania, assegurados pelos Estados aos seus cidadãos, reconhecidos como limites aos poderes estatais.

Esta construção teórica é o desenvolvimento de uma compreensão cultural específica da modernidade ocidental, não homogênea e permeada por contradições e contestações internas. Como bem assinala Ishay (2004, p.125), os direitos humanos tal como elencados na DUDH, também foram claramente influenciados pelas reivindicações

de direitos protagonizadas pelos movimentos socialistas no século XIX. O desenvolvimento do capitalismo na Europa contribuiu para que as circunstâncias necessárias ao desenvolvimento de uma linguagem secular e universal dos direitos humanos, ao mesmo tempo em que deixou abertos caminhos para a modificação destas linguagens. A linguagem internacional do poder e a linguagem da resistência nasceram simultaneamente no berço do Iluminismo Europeu.

1.2.1 Direitos Humanos no pós-segunda guerra

Na segunda metade do século XX, dados os horrores da 2ª guerra mundial e a conseqüente percepção de que os Estados Nacionais poderiam ser capazes negar o reconhecimento da cidadania aos indivíduos sob seu território, a universalidade dos direitos entra num novo patamar. Neste sistema internacional nascente, coube ainda aos Estados nacionais a tarefa de implementar, fiscalizar e assegurar os direitos definidos na Declaração, mas agora pressionados, ao menos, moralmente, por organizações internacionais. Até aquele momento, salvo por algumas normas da OIT (Organização Internacional do Trabalho), as definições legais de direitos humanos eram responsabilidade exclusiva dos Estados nacionais. O surgimento do DIDH legou um novo patamar de aspiração universal dos direitos humanos.

O sujeito de direito foi identificado como o indivíduo, assim como nas construções clássicas dos modelos de cidadania, considerado com ente abstrato, sem vinculação à identidade e cultura específicas. A idéia principal é que direitos humanos implicavam na unidade da humanidade e na validade universal da dignidade humana.

Muitos acreditavam que o resguardo dos direitos individualmente seria suficiente para garantir o bem-estar também das minorias coletivas (KYMLICKA, 1995, p. 15). O pertencimento a um grupo étnico específico tampouco era relevante para assegurar o bem-estar aos indivíduos. Conforme explicita Elizabeth M. Zechenter (1997), este sistema moderno de tratados internacionais, fundado na DUDH, é baseado num conceito de universalidade que toma a humanidade como uma e fonte de legitimidade de direitos mínimos pertencentes a todos os indivíduos. Segundo a autora, este nascente padrão internacional dos direitos humanos baseou-se em 5 (cinco) pressupostos éticos e filosóficos, todos compatíveis com uma forte visão de universalidade ontológica (moral) dos direitos humanos.

Em primeiro lugar, para o DIDH tal como inicialmente concebido em 1948, o Estado não pode ter o poder absoluto sobre todos os cidadãos, pois existe a tendência de que os Estados irão abusar desta prerrogativa. O segundo pressuposto, portanto, é a necessidade de proteção dos indivíduos contra os abusos do poder estatal. Esta proteção deve ser oferecida pelo sistema internacional dos direitos humanos a todos os indivíduos do planeta que dela precisem, pois o sistema internacional dos direitos humanos reconhece que todos os indivíduos singulares são portadores de direitos. Em terceiro lugar, este sistema pressupõe que cada ser humano compartilha com os demais da mesma humanidade, o que lhe garante o mínimo de condições para que ele possa usufruir de uma vida digna. Em quarto lugar, estes direitos são universais, fundamentais e inalienáveis, e, desta forma não podem ser sobrepostos por nenhuma tradição cultural e/ou religiosa. E por fim, embora os direitos humanos sejam o reflexo de um conjunto particular de valores, o relativismo de sua origem moderna não pode servir como barreira para impedir que

qualquer indivíduo possa defender-se das ameaças aos seus direitos mais básicos, principalmente aquelas promovidas pelo Estado e outras organizações coletivas que normatizam a vida dos indivíduos.

Estas características delineiam com clareza o caráter universal multifacetado dos direitos humanos e a percepção de que eles deveriam ser impostos aos Estados e às culturas que infligissem aos indivíduos ameaças à dignidade contrárias ao padrão internacional dos direitos humanos. Todavia, esta universalidade dos direitos humanos expressos na DUDH foi de pronto criticada. Segundo (BIEFELDT, 2005, p.24), antes mesmo da aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a *American Anthropological Association* apresentou um documento no qual colocava em dúvida a adequação de se normalizar padrões jurídicos para todo o mundo através da declaração e chamava a atenção para a contingência cultural e a intransponível particularização de normas orientadoras (Cf. AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION EXECUTIVE BOARD (AAA), 1947, STATEMENT ON HUMAN RIGHTS). Para o relativismo cultural, os fundamentos da idéia de direitos humanos são frutos específicos de um desenvolvimento cultural particular, que pouco contribuem para a afirmação da dignidade humana fora do seu contexto de origem. Ao mesmo tempo este tipo de argumento era de pronto foi utilizado com fins estratégicos na esfera das relações internacionais.

Desde as discussões para a sua promulgação a carta de 1948 foi alvo de intensas disputas políticas. Embora não tenha existido vetos a ela, deve-se destacar que apenas 48 países votaram pela sua aprovação e houve 13 abstenções. Entre elas, a abstenção da antiga União Soviética, que considerou a declaração um reflexo da ideologia

liberal, e a da África do Sul, então sob o regime do Apartheid, que não lhe permitia se comprometer com um documento internacional que explicitamente vedava qualquer discriminação. Este tipo de uso estratégico da soberania estatal frente às normas internacionais de direitos humanos é constantemente apresentado como exemplo das dificuldades reais da afirmação da universalidade dos direitos humanos.

1.2.2 Após o fim da Guerra Fria

O embate universalismo *versus* relativismo apresentaria várias faces até a década de 1990. Segundo Pollis & Schwab (2000), até o final da guerra fria, as duas superpotências disputariam o significado político dos direitos humanos, na célebre oposição dos direitos promulgados no *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* versus o *Pacto internacional dos direitos econômicos sociais, culturais*, ambos de 1966. Esta polarização do discurso dos direitos humanos e a conseqüente ineficácia de muitos dos dispositivos acordados, juntamente com os embates entre universalismo moral e relativismo cultural, constituiriam duas das grandes polêmicas teóricas a ocupar os debates sobre direitos humanos até a década de 1990.

Após 1990 os debates Asiático e Islâmico dos direitos humanos começaram a questionar a unicidade moral universal dos direitos humanos e a reivindicar outras interpretações para o rol DIDH. Ambos reivindicam a legitimidade de outras interpretações para os direitos humanos e criticam fortemente a base individualista sobre a qual estes estão fundamentados.

O debate sobre os valores asiáticos iniciou-se com a defesa pelo embaixador de Singapura, Bilahari Kausikan, de uma visão dos valores orientais que embasava as concepções de dignidade humana no oriente. Este pronunciamento aconteceu na reunião da ONU de 1989 que tratava do pedido de sanção à China pelos eventos na Praça da Paz Celestial. O pronunciamento do embaixador de Singapura, que foi endossado pela China, Indonésia, Malásia e Índia, afirmava que os direitos humanos possuíam um significado diferente para as culturas asiáticas, que não estavam baseadas na mesma visão individualista do Ocidente. Para estas culturas, a família possuiria prevalência sobre o indivíduo, a harmonia seria superior ao conflito, a autoridade teria maior relevância do que a auto-affirmação, e o bem-estar coletivo seria mais importante do que a liberdade individual (POLLIS & SCHMAN, 2000, p.15).

No debate Islâmico dos direitos humanos, a questão mais premente diz respeito ao caráter secular dos direitos. Para grande parte dos participantes deste debate, não existem motivos morais e políticos suficientes fortes para requerer uma interpretação secular dos direitos e, portanto, universal nos termos ocidentais. Para os islâmicos defensores da validade moral e jurídica da *shari'a*, a religião possui um papel importante na configuração dos direitos e deveres que a comunidade, e por conseguinte, os indivíduos possuem, sobretudo, nas questões pertinentes a organização da família e a responsabilidade individual para com a comunidade, devem que são princípios centrais para a organização social (AN'NAIM, 2000; MAYER, 1999, p. 34).

Ambos os debates são ilustrativos das abordagens teóricas que, pelo menos, deste a década de 1970 passaram a insistir num outro modelo de universalidade dos direitos humanos, mais flexível aos valores locais e menos atrelada a uma concepção

individualista dos direitos. Por exemplo, em 1981 foi apresentada à UNESCO a *Declaração Islâmica Geral dos Direitos Humanos*, pelo Conselho Islâmico para a Europa, o primeiro dos documentos internacionais a reconhecer como positivas para os direitos humanos releituras dos parâmetros tradicionais. Pode-se citar, ainda a *Declaração dos Direitos Humanos no Islamismo*, aprovada pelos ministros das relações exteriores da Organização da Conferência Islâmica em 1990, no Cairo. Também vale a pena ressaltar que data do final da década de 1980, o início das negociações para a *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas*, aprovada em 13/09/2007. Estes documentos são uma amostra do abandono da concepção universalista que defendia a aplicabilidade moral dos valores fundadores dos direitos humanos.

A explosão das reivindicações multiculturais também contribuiu para o novo patamar que a diferença cultural passou a assumir nas discussões teóricas sobre direitos humanos. O discurso político dos direitos humanos muda da defesa radical da igualdade de direitos legadas aos indivíduos abstratamente, para incluir os direitos inerentes à identidade e/ou à filiação cultural. O ser humano portador de direitos passa a dividir espaço político com o ‘islâmico portador de direitos’, o ‘indígena portador de direitos’ etc. Convém lembrar, entretanto, que as reivindicações não apenas exigem o reconhecimento de novos direitos, mas muitas vezes solicitam políticas diferenciadas para assegurar direitos já consagrados.

O aparecimento cada vez mais freqüente deste tipo específico de legislação e a importância crescente do discurso do respeito à diversidade podem ser explicados pelo crescente uso global do discurso dos direitos humanos como ferramenta

política de inúmeras associações, organizações da sociedade civil e indivíduos que esse discurso global, um caminho para a busca da efetividade de suas múltiplas reivindicações.

Com o fim da guerra fria, *direitos humanos e democracia* passaram a ser vistos como os princípios fundamentais da nova ordem internacional. Esta associação, identificada pela intensificação das exigências pelo respeito aos direitos humanos, partiu de organizações da sociedade civil, estruturadas local e globalmente. Concomitantemente, esta associação entre democracia e direitos humanos que, ao menos no plano normativo legal, assegurou a afirmação de sua universalidade, conforme disposto no artigo 1º da Declaração de Viena de 1993, também possibilitou a legitimidade das exigências por respeito às diferenças culturais na definição e implementação dos direitos humanos.

Esta gradual relativização dos pressupostos fundadores dos direitos humanos, nomeadamente, a primazia moral da dignidade humana conferida ao indivíduo, não se consolidou na negação ou restrição a universalidade do DIDH. Permitiu a possibilidade de se adaptar múltiplas interpretações e enfoques políticos diferenciados para contextos locais que são diferentes.

Na década de 1990, fontes normativas internacionais, como a *Declaração de Viena de 1993*, conferiram maior poder à ordem internacional na tutela e implementação dos direitos humanos. E os espaços internacionais passaram a contar com um número cada vez maior de atores não-estatais que utilizam o discurso dos direitos humanos para embasar suas reivindicações em perspectiva intercultural. Uma característica importante dos fóruns internacionais deliberativos dos direitos humanos na década de 90 foi a consolidação da

importância e participação das organizações da sociedade civil, tais como ONGs⁷ (Organizações Não-Governamentais) e grupos minoritários organizados, que conseguiram abrir espaço nestes fóruns de discussão, afirmando seu papel de relevo no debate e implementação dos direitos humanos, tanto no plano das instituições multilaterais, como nos Estados. Mesmo com a diminuição desses espaços na segunda metade da década de noventa, resta claro que nesse período ocorreu uma forte interação entre a ordem estatal e a interestatal, assim como na chamada sociedade civil global/internacional.

A ordem internacional passa a ser arena de influência de um número maior de agentes e organizações não-estatais e este fato acabou se refletindo na maior visibilidade das reivindicações de direitos humanos motivados pela diversidade cultural. Para estas reivindicações, os direitos humanos não podem ser entendidos apenas como normas mandatórias provenientes da esfera internacional revalidadas pelo direito oficial positivo dos Estados, mas devem também ser compreendidos como expressões das normatividades locais onde são produzidas. O indivíduo, unidade abstrata, passou a ser contextualizado pela sua cultura e muitas reivindicações (como aqueles que envolvem os territórios indígenas, por exemplo, que não se fundamentam no tradicional direito de propriedade individual) implicam em outras concepções teóricas para legitimar os direitos humanos. O diálogo intercultural surgiu neste contexto, em que se toma a diversidade cultural como um bem comum a ser garantido pela universalidade dos direitos humanos.

Os movimentos internacionais, como já indicado, não aconteceram sozinhos e foram precedidos por importantes reivindicações nos planos nacionais. A título

⁷Neste período foi reconhecido as ONGs o status de organismo consultivo do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas.

de exemplo, ressalta-se que para Aliete Sachar (2001) e Will Kymlicka (2007) o aumento da relevância do discurso dos direitos de minorias culturais pós-guerra fria no cenário internacional, veio acompanhado da explosão das demandas multiculturais não apenas nas democracias ocidentais, mas em várias partes do globo. Será importante ressaltar os dilemas trazidos por este debate, sobretudo no âmbito das democracias liberais ocidentais, pois as pretensões relativistas ganham espaço no debate dos direitos humanos na medida em que o próprio padrão ocidental de cidadania passou a ser contestado internamente. As reivindicações de direitos embasadas na diversidade cultural firmam sua legitimidade no próprio discurso democrático, que, na visão dos defensores destas reivindicações deve assegurar que cada indivíduo tenha sua particular identidade respeitada. Garantir a diversidade cultural passou a ser um dos objetivos desejáveis para as democracias.

No terceiro capítulo, analisaremos a proposta de DI de Charles Taylor, onde esta necessidade de equiparação entre igualdade e diversidade será aprofundada. Ainda neste capítulo, será necessário analisar quais são as dificuldades políticas que são levantadas para os regimes democráticos na consolidação de políticas de diferença. Este debate interessa a este trabalho, pois irá permitir o levantamento das premissas críticas que serão utilizadas para analisar as propostas de diálogo intercultural, que valoram a diversidade como algo extremamente positivo para a legitimidade e eficácia dos direitos humanos. Mas dizer que os indivíduos possuem o direito a ser diferentes, num sistema de direitos que foi construído sobre o princípio da igualdade pode resultar em consequências políticas indesejáveis para a própria manutenção dos direitos humanos. Desta forma, a ilustração deste debate pode nos indicar limites críticos para analisar uma das primeiras premissas das propostas de diálogo intercultural: a diversidade cultural é desejável.

De forma conclusiva, podemos argumentar que o padrão fundador dos direitos humanos no século 20 cedeu espaço para as reivindicações críticas iniciais do relativismo cultural. Este embate teve como resultado a modificação da compreensão da universalidade dos direitos humanos. Vários foram os significados citados para universalismo e relativismo e, antes de mostrar quais são os desafios do diálogo intercultural na tentativa de superar estas duas posições, será necessário apresentar os significados dos diversos termos.

1.3 Os sentidos do Universalismo e Relativismo cultural

No debate teórico dos direitos humanos, universalismo e relativismo são posições antagônicas, mas estritamente interligadas. A definição de um termo implica na compreensão do termo oposto. Para os universalistas, os direitos humanos estão fundamentados na igualdade de todos os indivíduos, o mesmo pressuposto jurídico-político do sistema de direitos de cidadania que assegura aqueles no plano interno da maioria dos Estados de direito contemporâneos. Este sistema, que foi expandido pelo DIDH, seria o modelo mais eficaz para garantir as condições mínimas necessárias ao pleno desenvolvimento de cada ser humano. O titular de direitos é o indivíduo, e, para os universalistas, a aceitação dos instrumentos jurídicos internacionais pelos Estados-nação, ainda que nominal, possibilitaria condições excelentes para a implementação e resguardo dos direitos humanos. As normas de direito positivo do sistema internacional são ou serão suficientes para a eficácia destes.

Para os relativistas, em termos gerais, o fato de o modelo de cidadania ocidental considerar o indivíduo como sujeito de direitos, resguardado pelas normas positivas laicas do direito oficial, sejam elas nacionais ou internacionais, não confere pronta aceitação deste padrão em todo mundo. O direito não se resume ao positivado nas normas oficiais, ele também mantém uma relação estreita com os valores culturais dos sujeitos a que se destina. E, neste aspecto, direitos humanos não podem ser universais, dada a diversidade cultural existente no planeta. Os seres humanos são culturalmente diferentes. Para muitas sociedades não-ocidentais, por exemplo, não faz sentido falar na proteção do indivíduo, desconsiderado de sua comunidade. Como bem ilustra o debate asiático dos direitos humanos, existem culturas que priorizam o bem-estar da comunidade frente ao interesse do indivíduo, como valor fundamental a ser mantido pelo Estado. Para esta posição, se a democracia é mesmo um valor importante para as relações internacionais entre Estados e povos, então não é possível negar a manutenção de seus padrões culturais diferentes do ocidental em matéria de direitos humanos.

Mesmo nos países ocidentais, é preciso reconhecer que o modelo de cidadania tradicionalmente fundado resguardo dos direitos individuais passa por releituras. Há novas pretensões baseadas na diferença cultural e exigências pelo reconhecimento de direitos de coletividade, como a manutenção de linguagens locais, o ensino voltado à preservação dos costumes culturais, e outras políticas públicas voltadas a resguardar práticas culturais para as gerações futuras. Tais direitos não são dirigidos a indivíduos abstratos, mas são destinadas à coletividades culturalmente identificadas. Embora tais pretensões não sejam novas, é na década de 90 que passam a fazer parte, obrigatoriamente, das análises sobre direitos humanos. A cultura torna-se cada vez mais palco de disputas

políticas no chamado ocidente desenvolvido sobre direitos humanos e este novo tema de disputa lega inúmeros desafios para a implementação, resguardo e fiscalização dos direitos humanos que, tradicionalmente, foram concebidos para ter alcance global.

Sob este aspecto, os relativistas opõem às expectativas da ampliação global do alcance dos direitos humanos, asserção típica da postura universalista legal internacional, a realidade da pluralidade cultural e a própria exigência democrática de resguardo desta pluralidade. Será possível que os direitos humanos formulados como padrões globais de dignidade humana, possam ser utilizados eficazmente e legitimamente em todas às culturas? Insistir na sua universalidade não seria legitimar um modelo local de direitos humanos? E, conseqüentemente, a sua defesa não significaria imposição cultural?

Por sua vez, os universalistas indagam se é possível admitir a relativização dos direitos individuais em nome do respeito à diferença, quanto este pressuposto pode tornar-se desculpa para flagrantes violações de direitos humanos. Ainda, será desejável tomar a diferença como padrão de justiça entre grupos, quando este mesmo princípio pode levar à aceitação de injustiças intragrupos?

Nos próximos dois sub-tópicos, busca-se apresentar uma sintética revisão bibliográfica sobre o significado teórico para os direitos humanos dos termos universalismo e relativismo cultural. O objetivo é esclarecer os diversos significados que os dois termos apresentam e de onde podemos situar o DI neste debate.

1.3.1 Compreendendo o universalismo: enumerando suas múltiplas faces

Em termos gerais, a visão universalista dos direitos humanos defende que o conjunto de tratados, acordos e convenções internacionais, que desde a *Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948* passa a formar o direito internacional dos direitos humanos (DIDH), representa uma conquista moral, jurídica e política de toda a humanidade, cujo valor universal é inegável. Assumem que o direito é a ordem positiva formada no pós-segunda guerra e buscam argumentos para defender a viabilidade da sua aplicação em todo o planeta.

Para esta posição, os direitos humanos se baseiam no modelo de cidadania desenvolvido após as revoluções democráticas do século XVIII, na Europa e na América. Reconhecendo o indivíduo como sujeito de direito, os direitos humanos significaram e significam a ampliação do resguardo aos direitos inerentes a todos os indivíduos do planeta, independentemente de sua filiação cultural, para além do espaço político-jurídico dos Estados. São essencialmente universais, na medida em que se destinam igualmente a todos os indivíduos do planeta. Esta concepção geral, entretanto, pressupõe uma série de idéias mais específicas que, embora justapostas no conceito de direitos humanos, são distintas.

Para Jack Donnelly (2007, p. 281-290), a universalidade apresenta vários significados e, embora muitas de suas faces sejam contingentes, universalidade e diversidade cultural podem coexistir de forma equilibrada para garantir legitimidade e eficácia aos direitos humanos. O autor pode ser situado como um dos teóricos liberais que na década de 90 buscaram pensar num novo tipo de universalidade para os direitos

humanos, diferente daquele afirmado nos anos após a DUDH de 1948. O autor, reconhecendo que a diversidade cultural passou a ser um fator importante para a temática relevante para os direitos humanos, não concebe mais que se possa falar em universalidade antropológica ou ontológica dos direitos humanos. Não existiriam valores universalmente aceitos por todas as culturas do planeta. A aceitação dos direitos humanos depende das possibilidades de consensos entre os povos, representados por Estados, na sociedade mundial. A universalidade dos direitos humanos é fortemente atacada por teóricos e ativistas e é preciso reconhecer que algumas de suas versões são teoricamente indefensáveis, politicamente perniciosas ou, ambas. Defender a universalidade ontológica dos direitos humanos é empiricamente, filosoficamente e politicamente indefensável.

O resguardo dos indivíduos, enquanto sujeitos de direitos contra ameaças externas ao seu pleno desenvolvimento humano, é uma construção ocidental que foi expandida ao restante do globo juntamente com os mercados e o desenvolvimento das burocracias estatais. A atual ‘hegemonia’ normativa internacional dos direitos humanos baseia-se no fato de que ela representa a única concepção plausível de dignidade humana que conseguiu firmar-se amplamente na prática, em condições de vida que foram criadas, na maioria dos pontos do globo, pelos mercados e os Estados modernos. Para Donnelly, é possível falar na universalidade dos direitos humanos nestes diferentes termos: universalidade conceitual, universalidade substancial, universalidade internacional legal, universalidade funcional, e universalidade do consenso sobreposto (Idem).

Conceitualmente, direitos humanos são universais, pois são uma extensão da humanidade inerente a todo indivíduo humano. Nestes termos, a universalidade é outra forma de dizer que os direitos humanos, por definição, são iguais e inalienáveis. São

direitos que os indivíduos usufruem igualmente, pelo menos em tese, e são inalienáveis, pois ninguém perde a qualidade de ser humano e, por consequência, deixa de ser sujeito de direitos. Embora possam existir situações em que o gozo pleno de determinados direitos possa ser suspenso, como no Estado de sítio, no cumprimento de pena de prisão, tais situações não podem excluir qualquer indivíduo de ser um sujeito de direito.

Esta visão conceitual de universalidade pressupõe que existe uma unidade humana, que é a fonte moral do resguardo dos direitos humanos (JONES, 1994, FREEDEN, 1997).⁸ Contudo, esse tipo de universalidade não assegura a indicação do que é ou não é direito. É um tipo contingente de universalidade. Não é capaz de responder se os direitos estipulados pelo DIDH são ou não extensíveis a todos os indivíduos. Esta é uma questão que remete à chamada universalidade substancial. Dizer que os direitos humanos são substantivamente universais, significa dizer que há um rol de direitos que deve ser reconhecido como universal para todos os habitantes humanos do planeta.

Entretanto, afirmar que direitos devem ser nomeados substantivamente, não implica na pronta aceitação do DIDH, ainda é preciso comprovar se este rol específico de direitos é ou não universal. Contemporaneamente, 86 % dos Estados-membros da ONU (192 países) ratificaram a quase totalidade das declarações e tratados internacionais (DONNELLY, 2007; BELL, 1997). Soma-se a este fato o intenso uso do discurso dos direitos humanos por movimentos sociais, grupos da sociedade civil, ONGs locais e internacionais, que utilizam dos direitos humanos para embasarem suas reivindicações. O

⁸Como esclarece Peter Jones e Michael Goodhart, esta definição de que direitos humanos são os direitos que temos por fazermos parte da espécie humana, não é a única fundamentação. Também é muito usual na bibliografia a utilização da autonomia individual como forma de fundamentação dos direitos humanos (Cf. JONES, 1994, p. 8; GOODHART, 2008, p. 16)

DIDH possui, ainda que nominalmente, uma aceitação ampla importante no cenário internacional. É certo, porém, que este tipo de universalidade, a legal internacional, continua contingente.

Segundo Freeman (1998), os direitos humanos são um dos três pilares legitimadores da Organização das Nações Unidas (ONU) juntamente com o princípio da auto-determinação dos povos e a soberania estatal. Porém, os princípios fundadores da ONU podem ser incompatíveis entre si. A universalidade das normas postas pelo DIDH é apenas contingente, pois os Estados, dado o princípio da soberania estatal, devem consentir para que tais normas possam ser efetivas para os indivíduos que vivem em seu território. O paradoxo da relação entre direitos humanos e soberania estatal, existe desde a formulação dos chamados direitos de cidadania e persiste na esfera internacional. A autodeterminação dos povos também pode ser utilizada para relativizar a aceitação do padrão internacional dos direitos humanos ⁹.

Estes dilemas levam ao problema da eficácia dos direitos humanos e as possibilidades que este particular arranjo jurídico-político ocidental oferece para as inúmeras ameaças à dignidade humana no planeta. O que remete à chamada universalidade funcional. Para Donnelly (2008, p.287-8) o capitalismo e a sua expansão, foram os responsáveis pela consolidação dos direitos humanos, na medida em que também expandiu e/ou agravou ameaças aos seres humanos. Segundo o autor, a expansão dos mercados e do modelo de Estado moderno, globalizou o mesmo tipo de ameaças para a dignidade humana inicialmente vivenciadas na Europa e os direitos humanos, entendidos como normas

⁹A diferença entre o princípio da soberania estatal e a autodeterminação dos povos é um tema caro a teoria política, mas não constitui o objetivo deste trabalho, para tais diferenciações, vide Freeman (1998); Bendix (1970).

positivas internacionais e nacionais, representam a mais efetiva resposta para uma grande classe de ameaças para a dignidade humana, que as economias de mercado e as burocracias estatais têm provocado quase que universalmente através do globo.

Convém salientar que esta argumentação de Donnelly é passível de crítica. Para Nicolas Guilhot (2005, p. 225) a expansão dos direitos humanos não é um ‘remédio’ neutro às mazelas da desigualdade econômica e aos abusos do poder estatal. As práticas dos direitos humanos não fogem à lógica das burocracias estatais e à lógica dos mercados. O seu potencial, enquanto medidas eficazes para conter as ameaças provocadas por aqueles, é muitas vezes, contido e/ou ineficaz. Para o diálogo intercultural, é importante manter a universalidade legal internacional dos direitos humanos, na medida em que ela for capaz de evitar estes efeitos negativos. O que, neste primeiro momento, parecer ser difícil de visualizar. No momento oportuno (capítulos 2 e 3) voltaremos a esta questão.

Restar saber, ainda, se é possível existir um consenso voluntário em torno das acepções do DIDH. Para Donnelly (2007, p.298) a construção de consenso legítimo deve levar em consideração as possibilidades da universalidade do consenso sobreposto, o significa estabelecer padrões morais aceitáveis e maleáveis o suficiente para serem balizados por diversas culturas.

Segundo John Rawls (2001, p. 16), diferentes doutrinas morais podem enriquecer o consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça. De modo semelhante, direitos humanos podem ser fundamentados por varias doutrinas morais abrangentes. Os valores asiáticos, ou mesmo os preceitos morais do islamismo podem prover novos fundamentos diferentes para os direitos humanos. O que devemos, segundo

esta visão teórica liberal, é buscar firmar estruturas jurídicas mínimas que permitam diferentes interpretações e fundamentações diversas para os direitos humanos, sem, entretanto, diminuir a eficácia dos direitos nomeados pelas normas internacionais.

Estes sentidos defensáveis de universalidade, em princípio, não são estranhos ou avessos à diversidade cultural. Embora filosoficamente, ontologicamente, antropológicamente e politicamente eles não possam ser considerados universais, o consenso internacional existente em torno deste projeto permite caracterizar a sua universalidade por todo o globo terrestre. Afirmar esta universalidade dos direitos humanos, não implica em desconsiderar o espaço nacional, regional, cultural, particular de outras formas diversidade cultural, mas considera que a melhor ‘ferramenta’ jurídico-político para a defesa da dignidade humana tenha sido criada na modernidade ocidental.

Como se pode perceber, os níveis ou faces da universalidade dos direitos humanos apontados pelo autor procuram se definir e responder à presença da diversidade cultural e à premissa implícita de que esta é um fator positivo, mas problemático para as atuais formulações de direitos humanos.

A defesa da universalidade ontológica, tal como defendida no surgimento do DIDH perdeu espaço¹⁰, mas a universalidade ainda é uma palavra cheia de significado para os direitos humanos. Autores defendem o aparecimento de um novo tipo de universalismo a partir da década de 90 (POLLIS & SCHWAB, 2000, p. 17), argumentando

¹⁰Ainda existem defensores da universalidade ontológica dos direitos humanos, Cf. Talbott, William J. Which Rights Should Be Universal?(2005)

que as controvérsias trazidas pela diversidade cultural aos direitos humanos levantam os limites do universalismo, especialmente, das suas faces contingentes.

O DI aposta na construção da universalidade consensual dos direitos humanos, atrelada às possibilidades do DIDH, que não despreze a diversidade cultural. Toma o DIDH de forma crítica, mas não cética, e busca parâmetros que possibilitem uma nova universalidade dos direitos humanos sensível aos ditames da diferença. De fato, a manutenção da diversidade cultural é algo que as propostas de DI buscam manter na eficácia dos direitos humanos, como forma de preservar o caráter democrático destes. Pois toma a universalidade dos direitos humanos como contingente.

Mesmo que Direitos humanos busquem, prover proteção aos indivíduos contra a dominação e a opressão e contra o arbitrário ou desmedido uso do poder para controlar ou interferir na vida das pessoas, eles também podem servir como fundamento para a manutenção de relações desiguais de poder. Na esfera das relações internacionais, as principais críticas ao uso do discurso dos direitos humanos numa acepção fortemente universal referem-se ao risco de eles serem convertidos em discurso ideológico, passíveis de uso estratégico.

A questão é saber como estabelecer um padrão ótimo para o DIDH, de forma universal legal, sem valorar os povos que não são ocidentais como atrasados e/ou inferiores? O caráter democrático dos direitos humanos não permite juízos prepotentes, mas tampouco indiferentes. O relativismo cultural, como já apontamos, inicialmente se mostrou cético às possibilidades de legitimidade e eficácia do DIDH passa, na atualidade, conforme o breve desenvolvimento histórico apresentado no tópico 1.1, a visualizar múltiplas

possibilidades de universalidades locais para os direitos humanos. O próximo tópico irá debater os significados do relativismo cultural para os direitos humanos e sua crítica às faces exacerbadas da universalidade destes.

1.3.2 Os sentidos do relativismo cultural

O relativismo cultural também assumiu e assume distintos significados. Estes conceitos estão relacionados com definições de universalidade dos direitos humanos. Porém, convém salientar que na teoria antropológica o termo possui uma vasta história de controvérsias, incluindo aí as divergências sobre o relativismo metodológico¹¹. Para este trabalho, entretanto, estamos focando nas acepções que são mais relevantes para a compreensão do diálogo intercultural. Nesta perspectiva, indicam-se duas concepções importantes para o termo: o relativismo forte ou rígido, cético com relação à possibilidade de expansão legítima e eficaz dos direitos humanos para fora do contexto cultural específico onde surgiram e, outra concepção mais fraca, preocupada em relativizar a universalidade legal internacional dos direitos humanos para várias interpretações e reconstruções locais de concepções e políticas de direitos humanos sejam possíveis (TURNER, 1997) .

Ambas as posições consideram que a cultura pode ser tomada como um sistema de significantes e de significados historicamente criados ou um sistema de crenças e práticas, onde um grupo de seres humanos compreende, regula e estrutura suas

¹¹ Em linhas gerais, de acordo com Elvin Hatch (1997, p.371) o relativismo metodológico é uma postura acadêmica intelectual que defende uma radical análise de não-julgamento das culturas.

vidas, nos aspectos individual e coletivo¹². Ambas, todavia, discordam das possibilidades de interação deste sistema com outros externos, para construção pacífica de modelos jurídicos similares ou isomórficos àqueles que sustentam os direitos humanos no ocidente.

Para a posição relativista rígida, do ponto de vista normativo, a universalidade dos direitos humanos, em qualquer das suas acepções, é, no máximo, um projeto normativo que esbarra na pluralidade cultural existente entre os seres humanos. Os indivíduos são culturalmente diferentes e guiam suas expectativas de vida digna por valores distintos e muitas vezes conflituosos. Segundo esta perspectiva teórica, o projeto de universalidade dos direitos humanos foi e é uma forma velada de imposição cultural. Em face da realidade da diversidade cultural, é necessário aceitar que determinadas práticas culturais podem ser valoradas como boas numa cultura e como condenáveis em outra, sem que isso implique que uma deva mudar suas práticas tendo em vista o julgamento negativo da outra. Esta primeira acepção do termo – relativismo cultural rígido – foi muito presente nas primeiras críticas ao DIDH, sobretudo, com relação à chamada universalidade ontológica dos direitos humanos.

Os defensores do relativismo cultural rígido argumentam que o DIDH é impossível de ser sustentado na esfera das relações internacionais, dada a grande diversidade cultural existente no mundo e o fato de que estas normas são derivadas de conceitos ocidentais com limitada aplicabilidade. Culturas distintas não possuem os

¹²“[...] culture is a historically created system of meaning and significance or, what comes to the same thing, a system of beliefs and practices in terms of which a group of human beings understand, regulate and structure their individual and collective lives” (PAREKH, 2002, p.143)

mesmos valores, e defender a dignidade humana em termos de direitos individuais não faz sentido para muitas culturas não-ocidentais. Vários grupos mobilizam este tipo de argumentação para reivindicar manutenção de tradições culturais e/ou interpretações particulares para normas internacionais de direitos humanos, os países que endossam o discurso asiático dos direitos humanos, podem ser considerados como exemplo válido deste argumento (ZECHENTER, 2001, p. 335).

Para o núcleo mais rígido do relativismo cultural, não é possível estabelecer acordos que levem a universalização dos direitos humanos, dado que valores culturais são irreduzíveis. Não existe interação viável entre dois sistemas culturais, de forma que as modificações sejam consensualmente adotadas. No embate entre valores universais vindos da esfera das relações internacionais e práticas culturais locais, só pode haver imposição ou rejeição. Universalizar direitos humanos é universalizar um modelo cultural local específico e reduzir a diversidade cultural. A emancipação/autonomia do grupo seria, então, contraditória com os direitos humanos.

Para alguns autores desta perspectiva, não há possibilidade de eficácia para os direitos humanos se eles não forem compatíveis com os valores culturais dos contextos locais onde devem ser efetivos. Direitos humanos não se resumem ao DIDH, eles significam mais do que normas positivas, a sua existência real pressupõe mais do que a sua enunciação positiva legal. E não é possível negar a importância que a diversidade cultural assume para a legitimidade e eficácia dos direitos humanos (ZECHENTER, 1997; TURNER, 1997; POLLIS & SCHWAB, 2000).

Para esta aceção, em termos de direitos humanos, as assimetrias culturais são tão grandes que não há possibilidades de diálogo, não existem parâmetros para comparação entre os valores que sustentam a idéia no ocidente e para outras culturas distantes deste núcleo de origem dos direitos humanos. Esta visão cética das possibilidades de universalização dos direitos humanos não é a única caracterização possível para o debate do relativismo cultural na atualidade da teoria dos direitos humanos. O termo também pode ser compreendido enquanto perspectiva que valoriza a diversidade cultural, mas insiste na possibilidade de acordos e/ou arranjos valorativos sobre direitos humanos que respeitem práticas locais, inclusive utilizando-se de outras linguagens que não a normativa positiva tão cara as visões universalistas (EBERHARD, 1997). Aliás, só há que se falar em efetividade e legitimidade dos direitos humanos se os valores locais forem mobilizados para assegurar práticas mais condizentes com os padrões culturais vigentes, que estruturam as visões de mundo e de bem dos destinatários das políticas de direitos humanos. Neste aspecto, consideram que manter a diversidade é proporcionar condições de resistência contra a homogeneidade imposta pelo padrão cultural dominante contra os grupos minoritários culturalmente distintos. Manter a diversidade cultural, em termos de direitos humanos, é reconhecer a especificidade inerente de determinadas formas de vida que merecem proteção contra as ameaças que lhe são impostas. Esta aceção toma a defesa da diversidade cultural para os direitos humanos como uma premissa fundamental para manter o próprio caráter democrático destes direitos e assegurar que eles possam ser realmente a linguagem política universal - mas diversificada - que os seus defensores tanto prezam.

Na defesa das reivindicações de direitos humanos baseadas em perspectivas transculturais, há uma valoração positiva dos significados de bem que a cultura lega para os indivíduos que nela estruturam sua visão de mundo. É um imperativo que o sujeito de direito possa realizar sua plena dignidade humana de acordo com os valores culturais que lhe pertencem, preservando a sua identidade única.

Interações entre culturas são válidas, desde que não impliquem na redução da pluralidade cultural. Para o relativismo cultural fraco, direitos humanos podem ser expandidos por todas as culturas, desde que isso seja feito buscando interações consensuais com os padrões locais onde estes direitos devem ser efetivados. Na verdade, o fato de a cultura ter se tornado o palco político de muitas reivindicações de direitos humanos é uma prova de que a linguagem dos direitos é maleável e aberta a vários significados diferentes.

Uma das críticas mais pertinentes aos usos do relativismo cultural como paradigma dos direitos humanos diz respeito ao uso errôneo do conceito de cultura. Apesar da importância da valoração das diferenças culturais, é preciso notar que há sérias críticas ao uso do termo cultura, que operaria como o conceito de raça, hierarquizando e inferiorizando indivíduos. Para Lila Abu- Lughod (apud FOX, 1991, p. 138) o uso deste conceito contemporâneo implica na afirmação de hierarquias que escondem relações de poder que depõem contra as expectativas de uma defesa igualmente digna de seres humanos num contexto de diversidade cultural.

Embora seja assente que as culturas não podem ser compreendidas como intocáveis e/ou esferas imutáveis, pelo menos para o relativismo cultural mais

brando, a utilização do conceito de cultura tem mostrado que há uma apropriação ideológica problemática do termo, que remete a práticas questionáveis para a eficácia dos direitos humanos. Para Zechenter (1997), o relativismo cultural está baseado num conceito estático de cultura que enfatiza positivamente mais a estabilidade, a continuidade dos costumes e tradições e minimiza a importância da mudança social, enquanto fator importante para a eficácia dos direitos humanos.

Para Verena Stolcke (1993, p.21), esta valorização do estável, leva a utilizações questionáveis da defesa das culturas em termos de direitos. A autora analisa o tratamento dispensado aos imigrantes na comunidade europeia e demonstra como o termo cultura pode muito bem ser acionado para fundamentar uma retórica da exclusão. No sentimento comum europeu, segundo Stolcke, cada vez mais os imigrantes são responsabilizados pela falta de emprego, pelo aumento da violência e a pauperização da sociedade. “Caracterizar o outro como diferente tem sido não apenas um instrumento para reivindicação de direitos, mas vem sendo frequentemente utilizado para negá-los’(Idem).

Depois do uso do relativismo cultural para justificar a imposição colonial, a politização da cultura levará a negação da igualdade de direitos assente nas democracias ocidentais contemporâneas?

O surgimento da cultura como um campo de intensa controvérsia política é um dos aspectos mais relevantes da contemporaneidade. Para as atuais reivindicações dos movimentos multiculturais, cultura passou a ser um sinônimo ambíguo de identidade, um indicador e diferenciador da identidade.

“A cultura sempre foi um indicador da diferença social, mas o que é novo que os grupos atualmente se constituem em torno destes indicadores identitários exigindo o reconhecimento legal e a distribuição dos recursos do Estado e de seus organismos para preservar e proteger suas especificidades culturais (BENHABIB, 2006, p.21-2).”

A autora alerta que a politização da cultura não pode levar a pensá-la de forma fechada. Absolutizar a idéia de cultura como propriedade de um grupo étnico ou de uma raça, insistindo em compreendê-las como entidades separadas, enfatizando demasiadamente a homogeneidade interna daquela, pode levar à legitimação de demandas repressivas no interior destas ‘culturas’. Aliete Sachar (1999) chamou atenção para estes aspectos negativos da aceitação das pretensões da diferença. Para a autora, o paradoxo da vulnerabilidade cultural é um dos principais desafios para a aceitação das políticas da diferença.

Para os universalistas, ainda é preciso apontar que defender formas relativizadas de universalidade dos direitos humanos não implica apenas na admissão de distintas políticas de efetividade para grupos minoritários, ou que se identificam como culturalmente diferentes do grupo dominante. Afirmar que os direitos humanos não são universais, pode provocar danos significativos para a fundação filosófica dos direitos humanos, bem como para a sua causa política. Em segundo lugar, a afirmação da universalidade dos direitos humanos é crucial para aqueles que trabalham na sua implementação e defesa, especialmente aqueles se utilizam dos direitos humanos enquanto recurso contra os abusos do poder estatal.

Desta forma, ambos os pólos antagônicos do embate, parecem não ser adequados para sustentar múltiplas visões de direitos humanos. Para o DI intercultural, superar essa dicotomia é primeira tarefa para a construção de novo horizonte normativo apto para equilibrar direitos humanos e diversidade cultural.

1.4 Entre Universalismo e Relativismo Cultural: o paradoxo da vulnerabilidade multicultural

O paradoxo da vulnerabilidade multicultural é um termo apresentado por Aliete Sachar (2002). O termo é usado pela autora como uma hipótese problemática para as políticas multiculturais. Para Sachar, dotar tradições culturais de poderes reguladores sobre a vida dos indivíduos pode estimular o sistemático maus-tratos que terminados indivíduos sofrem dentro das comunidades culturais que tiveram direitos coletivos resguardos. Antes de aprofundar no argumento da autora, faz-se necessário uma breve contextualização do debate dentro da temática do multiculturalismo. Não tem-se por objetivo esgotar o tema, mas apenas elucidar o contexto teórico como forma de demonstrar o horizonte crítico para as propostas de DI.

As questões da diversidade cultural, das políticas multiculturais, fazem parte da vida diária de muitas pessoas em todo o mundo. Do Canadá à Índia, de Israel aos Estados Unidos, políticas multiculturais tornaram-se recorrentes e os problemas resultantes da acomodação multicultural tornaram-se importantes na agenda política global.

[...] a esperança é que, desde que nós somos todos multiculturais agora, nós podemos explorar os meios com que o direito estatal

pode ser suficientemente plural, possibilitando que comunidades diferentes governem-se por suas próprias instituições e tradições (SACHAR, 1999, p.2).

O termo Multiculturalismo pode ser utilizado para referenciar as mais diversas questões relativas à existência de diversidade cultural no interior das sociedades ocidentais contemporâneas e também de antigas sociedades poliétnicas (SANTOS, 2003, KYMLICKA, 2007; SACHAR, 2003). Os movimentos multiculturais, em termos gerais, procuram defender a diversidade de formas de vida, objetivando resguardar as diversas formas culturais das pressões homogeneizadoras da cultura majoritária. As exigências pelas políticas do reconhecimento levam os defensores das minorias culturais a defender que sua particular visão sobre o bem-estar individual e coletivo deve ser levada em conta na formulação dos parâmetros jurídicos-políticos que regem as sociedades e que esta interação pode enriquecer a própria cultura dominante. A diversidade cultural, por si só, é um bem a ser resguardado para a melhor eficácia dos direitos instituídos aos indivíduos e as coletividades.

A consolidação das políticas multiculturais na década de 1990 suscitou algumas dicotomias no debate sobre direitos humanos e multiculturalismo. Primeiramente, existe um aspecto contencioso que permeia as reivindicações multiculturais. Existe a oposição entre o padrão cultural dominante *versus* cultura marginalizada (KYMLICKA, 1995; PAREKH, 1999).

Outra dicotomia é a oposição entre direitos coletivos e direitos individuais. Para os defensores do multiculturalismo, o antigo paradigma do Estado democrático liberal que se sustentava no princípio de que são os indivíduos os portadores

dos direitos, pareceu não ser mais capaz de assegurar condições de vida digna àqueles sujeitos organizados em coletividades que pleiteavam para si o reconhecimento de suas peculiares identidades, frutos da diversidade cultural que permeia a maioria dos Estados-nação.

O surgimento das pretensões do multiculturalismo leva a modificações deste padrão e colocam a diversidade cultural e, conseqüentemente, a politização da cultura no centro das discussões teóricas sobre direitos humanos. A questão da diversidade cultural na formulação dos direitos, no debate do multiculturalismo, leva a pergunta: quais são as conseqüências do reconhecimento público das identidades diversas?

Segundo Sachar (2002, p. 22), muitos teóricos do multiculturalismo e juristas têm defendido com entusiasmo a acomodação distinta de grupos identitários por meio da garantia de seus direitos especiais e exceções, ou por meio do oferecimento de alguma autonomia nos assuntos cruciais para sua própria auto-definição. Entretanto, aponta a autora que a acomodação multicultural apresenta conseqüências políticas indesejáveis, sobretudo para os defensores de padrões mínimos de direitos humanos igualmente distribuídos a todos os indivíduos de acordo com as múltiplas definições de bem que são peculiares à cultura na qual cada indivíduo está inserido.

Para Sachar (2002, p. 23), as políticas multiculturais baseadas na diferença podem causar sérios prejuízos morais e legais, os quais devem ser endereçados aos defensores dos novos modelos de cidadania diferenciada. Para a autora, entretanto, os proponentes da acomodação multicultural pouco tratam das complexas questões associadas à eleição do princípio da diferença como novo paradigma fundador dos direitos humanos.

Por exemplo, este novo acordo envolve certos grupos minoritários que passam a ter maior autoridade legal sobre os direitos de seus membros.

Nas palavras da autora: “o sistemático mau-trato dos indivíduos dentro do grupo específico e característico possui impacto tão severo que, em certos casos, pode anular direitos individuais de cidadania (SACHAR, 2002, p. 25).” As mulheres são, freqüentemente, vítimas deste tipo de consequência indesejada das políticas que valorizam tradições culturais. Por exemplo, para Panda Pradeep e Bina Agarwal (2007), o direito à herança de muitas indianas, contemporaneamente, está ameaçado pela adoção de padrões culturais tradicionais hindus. Analisando a ineficácia do direito de herança garantido às viúvas pela constituição indiana, as autoras apontam que, com a ascensão das políticas de acomodação das tradições hindus em muitos Estados indianos, aumentou o número de viúvas abandonas e desprovidas de bens. Nestas comunidades que estão institucionalizando valores e tradições hindus como padrão de direito, às viúvas não possuem a mesma importância moral que os filhos do falecido, o que lhes impede de ter acesso ao direito de herança, ficando, muitas vezes, desamparadas economicamente para enfrentar a velhice, a despeito do seu direito à herança estar garantido na constituição indiana.

Isso nos leva a perguntar se será possível proteger membros marginalizados das violações de seus direitos humanos praticadas pelos próprios grupos a que pertencem quando estas forem resultado das práticas tradicionais deste grupo minoritário, cujo poder e legitimidade para agir segundo suas tradições foi reconhecido e, muitas ampliado, pela aceitação do direito deste grupo à ser diferente? Neste caso, quais serão as instituições com legitimidade para intervir quando o respeito à diversidade cultural de um grupo tornar-se um pretexto para o maltrato sistemático de parte de seus membros?

Na opinião de Sachar, é preciso reconhecer que, sob estas condições – injustiça intragrupo -, um acordo bem-intencionado feito pelo Estado pode levar alguns membros de grupos minoritários vulneráveis a condições de severas privações. E, ainda, isto pode, de fato, reforçar alguns dos mais hierárquicos e excludentes elementos de uma cultura. Sachar trata dessas questões do ponto de vista interno dos Estados multiculturais, mas a pergunta se mantém igualmente paradoxal para o plano das relações interculturais e interessa ao DI tanto no plano das relações intraculturais, como no plano das relações interculturais.

No cenário das relações internacionais, se reconhecemos o respeito à diversidade cultural como um dos princípios a serem observados em direitos humanos, como determinar a legitimidade das instituições que fiscalizam os Estados nacionais no respeito aos preceitos do DIDH? Qual autoridade deve ser responsável por evitar abusos? Para as proposta de DI, estas serão perguntas centrais a serem levantadas para que o elogio à defesa da diversidade cultural não se converta na legitimidade da exclusão intragrupo.

A aceitação de que os direitos devem ser contextualizados com os valores locais onde devem ser efetivados, traz outra questão difícil, correlata ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural. Como tornar justas as normas intragrupais, quando se confere aos diferentes o direito de definirem os seus próprios padrões de justiça? Será que o princípio democrático na formulação de direitos humanos pode levar à própria negação destes?

No plano da intraculturalidade, os desafios postos aos Estados multiculturais são consideravelmente difíceis e enormes. Quais serão os mecanismos legais

institucionais de fiscalização, resguardo, manutenção e promoção dos direitos no multiculturalismo? Como eles devem influir não apenas sobre a distribuição de direitos e autoridade, mas também na distribuição de custos sociais? Não esperamos encontrar respostas prontas para tais questões nas propostas de DI, mas nosso objetivo ao levantá-las é tornar o mais explícito possível o horizonte crítico para análise destas propostas e da sua capacidade para indicar princípios capazes de enfrentar o paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

1.5 De volta ao diálogo intercultural: os desafios para a construção de uma nova universalidade para os direitos humanos

As contemporâneas reivindicações de direitos humanos baseadas no respeito e reconhecimento da diversidade cultural desafiam o caráter universal daqueles. Os movimentos multiculturais, como os protagonizados pelos povos indígenas, minorias nacionais, grupos de imigrantes, movimentos feministas, gays e ambientalistas, desde a década de 1970, têm reivindicado respeito e reconhecimento de suas distintas identidades culturais, modificando e criando políticas de efetivação de direitos humanos que levam em conta as particularidades culturais.

Neste contexto de revisão da universalidade dos direitos humanos na década de 1990, as propostas de *diálogo intercultural* adquirem importância central para a definição e a implementação dos direitos humanos, que na visão das propostas de DI, são reconhecidos como uma forma de normatividade produzida na esfera das relações

internacionais, mas que necessariamente devem encontrar ‘suporte’ cultural local para serem eficazes e legítimos.

No campo das *relações internacionais*, esta vertente tende a conferir maior relevo às políticas de ordem global, especialmente às ditas *contra-hegemônicas*, que realizam uma análise crítica, mas não cética, das possibilidades de realização dos direitos humanos propostos pelos diversos atores sociais. O direito internacional dos direitos humanos (DIDH) não é entendido apenas como ordem mandatória, mas também como um campo de lutas, onde o universalismo e o relativismo são posturas a serem adotadas com maior ou menor intensidade a depender da questão, universalismo e relativismo são posições pendulares dos direitos humanos. A visão crítica da legitimidade e da eficácia do DIDH leva o diálogo intercultural a defender a conjugação dos espaços oficiais de defesa dos direitos humanos com os chamados *espaços alternativos*. As críticas às organizações multilaterais, como a ONU, referem-se, sobretudo, às concepções ditas hegemônicas que são impostas como as únicas alternativas viáveis. Contudo, esta concepção não descarta o relevo da vinculação dos Estados ao DIDH, fonte importante para as legislações nacionais sobre direitos humanos.

O DI reconhece a expansão da linguagem ocidental dos direitos humanos provocado pela globalização. E busca compreender as ambigüidades desta expansão, pois, para as propostas a serem analisadas, a globalização é um processo ambíguo e com via de mão dupla, em que se encontram tanto condições favoráveis como desfavoráveis para a implementação dos direitos humanos, sobretudo pelos novos desafios que legam aos Estados nacionais na persecução da eficácia dos direitos humanos. Segundo Sergio Costa (2002, p.153), a globalização reconfigura de formas diversas as comunidades políticas

existentes, redefinindo os laços de pertencimento entre os membros das nações. Com a crescente pluralização cultural e política no interior dos Estados-Nação — até então unidade por excelência de experimentação da democracia —, faz-se necessária a discussão sobre o direito à diferença, na medida em que não é mais aceitável a homogeneização cultural no âmbito interno dos Estados. Internacionalmente, levantam-se inúmeras críticas à defesa rígida do universalismo dos direitos humanos atrelada a uma posição teórica que entende os direitos humanos como representação de formas jurídicas “comuns” a toda humanidade (Cf. EBERHAD, 1997; LE ROY, 1997; SANTOS, 2005).

Contra essa postura, os defensores do DI argumentam que o caráter democrático dos direitos humanos implica assegurar mais do que meros procedimentos de aceitação dos valores ditos universais. Pois a legitimidade de uma ordem jurídica não supõe apenas a aceitação de sua efetividade pelos sujeitos, mas, sobretudo, que eles mesmos reconheçam a necessidade e justeza da normatividade existente, e reivindiquem sua concretização, mobilizando-se em torno de determinados sentidos dessa normatividade e para garantir sua efetividade. O caráter democrático dos direitos humanos requer, também, o reconhecimento de que muitos valores não são universais e, no entanto, merecem ser afirmados como válidos nos contextos locais onde existem. Com isso, não se quer defender o caráter fechado, ou uma suposta unidade das culturas (desculpa para muitas omissões, principalmente de governos autoritários), mas ressaltar o caráter de incompletude destas sem, contudo, impor valores não compartilhados a grupos ou indivíduos em nome da universalidade dos direitos humanos. O respeito à diversidade, à diferença, é tido como fator primeiro para a legitimidade e eficácia dos direitos humanos. Essa valoração da diversidade cultural está atrelada aos movimentos locais e internacionais que reivindicam

leituras próprias dos parâmetros gerais dos direitos humanos. Essa crítica latente à proclamada universalidade dos direitos humanos, entretanto, não redundará na aceitação completa do relativismo cultural.

Um aspecto relevante para a compreensão da noção de cultura neste debate do DI é o da *incompletude cultural*. Considera-se que as culturas são incompletas e que, deste ponto de vista, as considerações sobre os direitos humanos não são conclusivas em nenhuma delas. Defende-se que no diálogo intercultural todas as culturas têm, potencialmente, a oportunidade de enriquecer suas próprias concepções sobre os direitos humanos, elaborando novas formas mais eficazes e legítimas para a sua efetivação. O reconhecimento deste caráter é essencial para o diálogo intercultural. A cultura não pode ser considerada fechada, e sim deve ser vista como uma realidade dinâmica, aberta e incompleta (Cf. SANTOS, 2003, p. 25-32).

A *incompletude cultural* está relacionada à pluralidade interna de cada cultura. Dentro de cada uma existe uma diversidade de sentidos tanto em relação aos aspectos particulares das suas sociedades como acerca de suas relações com outras culturas. Muitas vezes, essas divergências levam à competição entre distintos grupos sociais que se identificam por uma das visões. É importante ressaltar que são interesses e grupos particulares os principais protagonistas dos processos em que as culturas repensam, modificam e constroem seus valores e concepções acerca das suas questões e sobre a visão que têm das demais sociedades.

Como foi demonstrado, nas próprias sociedades democráticas liberais contemporâneas a pretensa coesão de valores que asseguram o sistema de direitos, também

se encontra questionada por minorias que se sentem excluídas, as quais reivindicam medidas respeitadoras das suas diferenças, demonstrando que há outras possibilidades de construção de direitos além da instituída. Segundo Habermas (2002), o reconhecimento de outras formas culturais que demandam diferentes modos de proteção e a efetivação de suas pretensões é necessário para manter o próprio caráter democrático destas sociedades. Contudo, o respeito à diversidade e a implementação de políticas de diferença, ainda faz-se necessário manter uma cultura política comum que assegure a coesão da sociedade.

A busca por parâmetros em que a diversidade seja um fator construtivo para a eficácia e legitimidade dos direitos humanos também é uma exigência do plano internacional dos direitos humanos. O que deve ser ressaltado como comum a toda humanidade, que seja capaz de fundamentar uma nova plataforma universal legítima para os direitos humanos, ao mesmo tempo em que permitiria a valorização da diversidade cultural nos locais específicos em que direitos humanos deverão ser realizados? Dentro deste quadro, para as propostas de diálogo intercultural, a ampliação dos objetivos e do alcance do DIDH é algo positivo, embora essa visão reconheça que esse é um processo limitado em muitos aspectos. O papel do DIDH, nesta vertente, é a criação de instrumentos para a formulação de políticas participativas e democráticas de âmbito mundial, que devem respeitar as diferenças culturais dos indivíduos e grupos a que se destinam. Reconhece-se que os direitos humanos são criações políticas formuladas em resposta aos horrores da II Guerra Mundial, constituindo-se, portanto, uma construção ocidental. Mas sustenta-se que podem ser desenvolvidos para projetos mais igualitários, ou mais justos de sociedade, desde que respeitada a diversidade cultural.

O reconhecimento da importância da ordem internacional dos direitos humanos e a importância que das peculiaridades culturais para a definição dos próprios direitos levam à necessidade da criação de instrumentos que possam validar discursos e práticas, reconhecendo a diversidade cultural e, assim, respeitando culturas e seus peculiares padrões de bem-estar e justiça. O desenvolvimento destes projetos depende, em parte, do exercício do diálogo intercultural em espaços democráticos oficiais e não-oficiais (EBERHARD, 1997).

Contudo, como equacionar a pretensão de universalidade dos direitos humanos se eles passam a ser exigidos de múltiplas formas, por mais das vezes conflitantes? Objetivando responder a estas perguntas, as propostas de *diálogo intercultural* apostam na promoção do respeito à *diversidade cultural*, como forma válida para tornar legítimos e eficazes os direitos humanos. O que devemos indagar a respeito dessas propostas é se, ainda que feita de maneira democrática, a inclusão da diferença como princípio fundador dos direitos humanos poderá evitar os efeitos negativos do paradoxo da vulnerabilidade multicultural? É possível assegurar as necessidades da diferença sem relativizar a própria eficácia e legitimidade dos direitos humanos? Quais são os limites do diálogo e sobre o quê a tradição ocidental dos direitos humanos permite a formação de novos consensos? Entre os custos políticos da imposição cultural e os custos da vulnerabilidade multicultural, quais podem ser evitados? Há mesmo um ponto de equilíbrio entre universalismo e relativismo cultural para os direitos humanos? É uma relação processual, dialógica?

Se o universalismo exacerbado implica na imposição cultural, traduzida pelo imperialismo prepotente, o discurso do relativismo e a importância da diferença não

esconde menos situações problemáticas para os direitos humanos. O objetivo deste primeiro capítulo foi demonstrar quais as principais implicações políticas que a diversidade cultural traz para os direitos humanos e esboçar o caminho de análise crítica que foi escolhido para apresentar as propostas de diálogo intercultural.

Para o diálogo intercultural, a valorização da diversidade cultural é essencial para os direitos humanos. Todavia, esta premissa básica nos leva a problemas políticos sérios para a própria eficácia dos direitos humanos. O paradoxo da vulnerabilidade cultural traz para este trabalho a principal questão que move a perspectiva do diálogo intercultural: equilibrar a legitimidade e a eficácia dos direitos humanos de modo que sejam suporte e veículos para a preservação e provação das tradições culturais.

As críticas à prepotência inerente à universalidade dos direitos humanos são, contudo, tratadas de forma bastante diversas para as propostas a serem analisadas. Desta forma, esta outra face crítica do estudo pretendido aqui, será executada pontualmente dentro da apresentação de cada proposta. Os autores divergem bastante a respeito das faces da universalidade que admitem como benéficas ou politicamente convenientes para os direitos humanos.

Desta forma, vamos procurar caracterizar cada autor dentro do seu campo de debate, almejando que destas leituras pontuais e imersas em contextos diferentes seja possível caracterizar princípios comuns ao diálogo intercultural e observar como cada autor tratou dos paradoxos do binômio: universalidade *versus* relativismo cultural. Para tanto, temos perguntas de caracterização das propostas e perguntas de análise destas. As primeiras são gerais e serão apontadas para cada proposta analisada.

São estas as perguntas de caracterização das propostas de DI: Quem fala sobre o diálogo intercultural? De onde (qual contexto teórico) fala? O que propõem? E quais são seus interlocutores?

As perguntas de análise giram em torno da possibilidade de superação do embate entre universalismo e relativismo cultural e serão diferentes, de acordo com os objetivos de cada proponente. Em linhas gerais, porém, como já dito, este trabalho observará como tais propostas lidam com as conseqüências negativas do excesso de universalismo – arrogância universalista e os males da imposição cultural, bem como com as conseqüências do relativismo cultural, especialmente, as questões trazidas pelo paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

2. OS USOS POLÍTICOS DO DIÁLO INTERCULTURAL: buscando legitimar a diversidade cultural como premissa fundamental dos direitos humanos

Este capítulo apresentará duas propostas de diálogo intercultural defendidas, respectivamente, por Abdullahi A. An-na'im e Boaventura de Sousa Santos. Ambas possuem em comum a premissa de que as diferentes culturas possuem peso igual para a revalidação do DIDH. Tanto An-na'im como Santos buscam indicar condições ideais para consensos legítimos sobre as formas positivas de direitos humanos, bem como seus conteúdos, produzidos na esfera das relações internacionais, com diferentes normas culturais. Nos tópicos seguintes serão apresentadas estas duas propostas para na sequência indicar suas similitudes e diferenças. A primeira proposta a ser analisada é a apresentada por Abdullahi A An-na'im, intelectual sudanês participante do debate acadêmico islâmico dos direitos humanos, mais preocupado com a intraculturalidade do DI.

Em seguida, será analisada a proposta de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português, que busca indicar condições ideais para uma visão contra-hegemônica dos direitos humanos, mais atento aos pressupostos que construiriam novos espaços alternativos no campo de interculturalidade do DI.

2.1 An-naim: Um intelectual em defesa dos valores islâmicos para os direitos humanos.

A apresentação da proposta do autor será desdobrada em dois momentos distintos: primeiramente, será apresentada uma breve contextualização da obra do autor no

debate islâmico dos direitos humanos; a seguir, a proposta de An-na'im será analisada a partir dos pressupostos críticos levantados no primeiro capítulo. Interessa saber quais são as características desta proposta, qual é a compreensão de universalidade dos direitos humanos que o autor apresenta, quais são os conceitos que ele mobiliza para sua análise, o que ele efetivamente propõe, para, por fim, avaliar como a sua proposta lida com os desafios trazidos pela diversidade cultural para os direitos humanos, ou seja, como lida com o paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

O debate islâmico dos direitos humanos é vasto e complexo. Uma das questões teóricas mais importantes desta temática é a relação entre secularismo e direitos humanos, e a questão empírica correlata, a aplicação da *Shari'a*¹³. É preciso esclarecer que múltiplos são os níveis de aplicação da lei islâmica nos diferentes países que utilizam dos preceitos tradicionais muçulmanos como fonte de legislação. Por exemplo, países de maioria muçumana como Indonésia, Bangladesh e o Paquistão, têm leis e constituições majoritariamente seculares, com a exceção apenas de algumas cláusulas envolvendo o direito de família, como as normas para o divórcio que seguem os ritos da *shari'a*. A Turquia possui uma constituição que é oficialmente secular (BAKHTIAR & REINHART, 1996, p. 26). A Índia e as Filipinas possuem leis civis separadas para seus cidadãos muçulmanos, totalmente baseadas na *shari'a*, embora o código penal seja o mesmo para todos os cidadãos, estipulado pela autoridade política. Ainda existem Estados que fazem do Islã a religião oficial e fazem da *shari'a* a fonte oficial de todas as leis estatais, como Irã e

¹³ A *shari'a* é um complexo de normas costumeiras religiosas e da jurisprudência muçumana derivada destas normas. A principal fonte deste 'sistema legal' é o Alcorão – livro sagrado dos muçulmanos, que compila os ensinamentos do profeta. Ainda existe a Suna, obra que narra a vida do profeta. Atréados a Suna, existem os ahadith (narração da vida do profeta) e os ijma (consenso da comunidade jurídica sobre uma questão). A jurisprudência, tradicionalmente formada pelos pedidos dos advogados ou procuradores das partes, não pela decisão dos juízes, chama-se fiqh. Temas como o direito de família, comercial, penal, trabalhista, tributário, liberdades e garantias individuais entre outros, são regulados pela *Shari'a*.

Arábia Saudita. Segundo Monshipouri (1998, p. 23), existem 44 Estados no mundo que aplicam o direito islâmico paralelo com outras leis estatais, e há aqueles que reconhecem a importância dos princípios para a aplicação do direito. No norte da África, local que concentra a maior parte das análises empíricas sobre direitos humanos de An-na'im, a aplicação da *shari'a* também não é uniforme, e existem vários níveis de interação entre lei religiosa e lei estatal. É curioso notar que mesmo países ocidentais, com grandes comunidades muçulmanas, possibilitam a aplicação da tradição legal religiosa islâmica, principalmente via tribunais de arbitragem. Por exemplo, desde 2008, na Inglaterra, por conta da nova lei de arbitragem, é possível que mediante prévio acordo, partes levem causas civis a um tribunal islâmico para apreciação de questões conflituosas, cujas decisões serão emitidas por um tribunal religioso segundo os preceitos da *shari'a*¹⁴.

No debate islâmico dos direitos humanos existem vários núcleos de pensadores e intelectuais. Não é raro a bibliografia sobre o assunto estipular classificações e sistematizações destas posições, onde se destacam os debates sobre secularismo, direitos humanos e islã. Segundo Biefelt (2000, p. 45) o debate islâmico sobre leis seculares e leis religiosas e às relações destas posições com o Estado, pode ser caracterizado por quatro distintos grupos de debate: os islamitas, os tradicionalistas, os modernistas e os secularistas. Islamitas e tradicionalistas são geralmente citados como defensores da vinculação da tradição islâmica ao direito positivo estatal, embora admitam a revisão destas leis, são descritos como defensores mais rígidos dos padrões culturais islâmicos, e reconhecem os

¹⁴ O conselho da *shari'a* islâmica é um tribunal religioso que julga, sobretudo, questões de família. Segundo informações do site, em 30 (trinta) anos de existência o conselho já julgou mais de 20.000 casos que envolveram indivíduos muçulmanos que buscavam as orientações do conselho para questões legais envolvendo casamento, divórcio e guarda de filhos. A partir de 2008, as decisões do conselho sobre divórcio passaram a ser reconhecidas legalmente como uma decisão arbitral (das decisões arbitrais na Inglaterra, cabe recurso a corte uniformizadora superior). Disponível em <http://www.islamic-sharia.org/about-us/about-us-9.html>

textos religiosos como fontes diretas do direito positivo estatal, especialmente no que diz respeito às relações familiares e ao direito penal. Eles se diferenciam, entretanto, no tipo de reforma que admitem para as leis islâmicas.

Já os modernistas e secularistas buscam dissociar religião de Estado e insistem no caráter laico das leis positivas estatais, embora estes últimos vejam na tradição islâmica, se reformada, uma fonte significativa, mas não primária, para o sistema de direito oficial dos Estados-nação. É necessário entender que estas quatro posições são fortemente influenciadas pelo desdobramento dos debates sobre os movimentos islâmicos da década de 1970 que foram responsáveis pelo ressurgimento da aplicação mais tradicional dos preceitos da *shari'a*.

An'na-im, cuja proposta será analisada pode ser classificado como um secular moderado, que busca estabelecer uma relação equilibrada entre Estado secular e direito tradicional islâmico. Ele reconhece a separação entre Estado e religião Islâmica, e é um convicto defensor da liberdade religiosa nos países muçulmanos, tendo atuado por muitos anos como um conhecido militante em favor da revogação do crime de apostasia nos países do norte da África que aplicam a *Shari'a* islâmica, principalmente no Sudão.

Outra face importante do debate islâmico dos direitos humanos a ser ressaltado, diz respeito às formas de aplicação dos princípios da lei islâmica. Segundo Mashood A. Baderin (2007), compreender a aplicação dos princípios islâmicos para os direitos humanos implica em apreender duas posições típico-ideais do universo dos debates sobre direitos humanos, especialmente relacionados com a promoção dos direitos humanos: o político-legal e o sócio-cultural. Os debatedores islâmicos admitem, a priori, duas

valorações diferentes a respeito da compatibilidade destas duas perspectivas para o controverso debate da aplicação da *shari á*: uma harmônica e outra adversária.

A perspectiva político-legal diz respeito aos atributos legais e executivos dos direitos humanos, enquanto que o viés sócio-cultural, por sua vez, refere-se às características que justificam moralmente a aplicação destes. Segundo Acharya (2006, p. 02) a perspectiva sócio-cultural busca descrever um processo complexo entre normas internacionais de direitos humanos e normas culturais locais, no qual agentes locais seriam os promotores dos direitos humanos, buscando fazer a convergência entre normas transnacionais e práticas locais. Neste processo, as normas estrangeiras são incorporadas a normas locais transformadas. O sucesso da difusão das normas internacionais, portanto, depende das condições de localização destas. A população deve atuar como agente principal para que ocorra a internalização das normas pelos próprios sujeitos. Segundo o autor (idem, p. 4), para esta perspectiva, é necessário que, concomitantemente ao processo de apropriação dos padrões internacionais de direitos humanos, processos democráticos qualitativos e participativos sejam também incentivados. A adoção desta perspectiva sócio-cultural no debate dos direitos humanos, leva os pesquisadores a estudar diferentes sociedades e culturas, almejando encontrar possíveis modelos de acomodação cultural, que poderiam ajudar a realizar às normas internacionais de direitos humanos.

De outro lado, a perspectiva político-legal dos direitos humanos, entende o processo de aplicação e reinterpretação dos direitos humanos como um processo de cima para baixo, no qual o papel do Estado é central. Esta temática trata mais da responsabilidade e da *accountability* dos Estados e seus órgãos. O objetivo é enquadrar o respeito pelos direitos humanos por meio do Estado, via políticas e a criação de instituições

capazes de promover e proteger os direitos humanos. As expectativas são habilitar e tornar responsáveis os Estados para a promoção e resguardos dos DIDH.

Ainda falta estabelecer as divergentes perspectivas pela qual estes dois vieses complementares podem ser lidos (BADERIN, 2006). A primeira, a perspectiva da incompatibilidade, estipula que não sobreposição alguma dos valores do islã e as normas internacionais de direitos humanos. Esta perspectiva compreende que há incompatibilidade ou conflito absoluto entre o Islã e o discurso dos direitos humanos. Para as culturas islâmicas seria mais proveitoso regular-se por seus próprios princípios e normas de conduta, ignorando ou afastando-se do problema dos direitos humanos.

Inversamente, para a perspectiva harmônica, o islã e os direitos humanos são compatíveis. A questão não é promover a defesa da tradição islâmica tal como ela se encontra, mas promover transformações culturais. Para esta abordagem, a principal tradição islâmica é a da dignidade inerente a todos os indivíduos. Nesta perspectiva é que encontramos os principais interlocutores de An-na'im¹⁵, favoráveis a promoção do diálogo intercultural. O autor, entretanto, realiza uma mescla destas abordagens, às quais, como será demonstrado, também associa uma visão secular moderada.

Para An-na'im, o discurso internacional dos direitos humanos dá mais ênfase à primeira perspectiva, a político-legal, negligenciando com frequência o debate sobre os atributos valorativos necessários para a eficácia dos direitos humanos nos planos concretos onde eles devem ser realizados. Para o autor, o conhecimento dos valores e práticas culturais que podem contribuir para a eficácia dos direitos humanos, segundo a

¹⁵ Cf. AYOADE, 2008; MANDANI, 1990; OKOTH-OGENDO, 1991.

perspectiva sócio-cultural, também é essencial para a própria eficácia político-legal dos direitos humanos. As análises de direitos humanos no mundo islâmico não podem focar-se apenas em uma das perspectivas.

A perspectiva político-legal e a sócio-cultural são diretamente relacionadas com os pólos do debate da aplicação da *shari'a*. Para secularistas e moderados, a perspectiva político-legal possui primazia sobre a perspectiva sócio-cultural. Para os islamitas e tradicionalistas, a perspectiva político-legal deve ser moldada de acordo com a melhor interpretação da perspectiva sócio-cultural. Para An-na'im, que ocupa uma posição intermediária também neste debate sobre secularismo e direitos humanos, a perspectiva político-legal dos direitos humanos, centrada na definição de direitos pelo Estado, deve ser complementada pela perspectiva sócio-cultural. Como veremos, o principal conceito que o autor utiliza para sua defesa do diálogo intercultural é o conceito de mudança cultural. E ele não descarta a aplicação, desde que reformada, da *shari'a*.

Suas preocupações com a relação entre legalismo e fé islâmica marcaram a primeira parte de seu trabalho, e um de seus principais objetivos desde a década de 1980, tem sido demonstrar que os princípios do direito internacional dos direitos humanos podem e servem perfeitamente para os países muçulmanos. Seus estudos sobre direitos humanos no norte da África buscam contextualizar a aplicação DIDH na região. Sua proposta de diálogo intercultural, formulada inicialmente em 1990, é seguida de uma série de trabalhos com a aplicação dos padrões do DIDH na interpretação da *Shari'a* no norte da África.

Temas complexos como direito de família e lei penal islâmica são o atual foco de trabalho do autor¹⁶.

2.1.1 Diálogo intercultural versus diálogo interno: a proposta de An-na'im

De forma sintética, pode-se dizer que o autor sudanês Abdullahi An-na'im, é um importante escritor do debate islâmico dos direitos humanos, engajado em demonstrar que a vasta e diversa tradição mulçumana oferece uma base de legitimidade e eficácia para os direitos humanos igualmente válida, tal como a tradição ocidental, para o resguardo da dignidade dos indivíduos que vivem nas sociedades Islâmicas. Ele pode ser considerado como um autor secular moderado, que busca interações entre a tradição jurídica religiosa da *shari'a*, código de costumes e condutas que rege as relações civis de família e condutas penais, e o direito laico estatal. A proposta do autor apresentada a seguir, é o resultado da análise de dois textos no quais o autor trabalha com a idéia de diálogo intercultural. O texto "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights" foi apresentado no livro *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, editado pelo autor em 1995. O segundo texto, que foi escrito conjuntamente com Jeffrey Hammond, intitula-se: "Cultural transformation and human rights in african societies", publicado no livro *Cultural Transformation and Human rights in Africa* em 2002.

O autor sustenta que a relação entre direitos humanos e secularismo, tal como consolidada na versão ocidental dos direitos humanos, não é passível de universalização. E que outros arranjos são possíveis e necessários para a expansão legítima

¹⁶ O último trabalho do autor é intitulado: *Shari'a in the Secular State: A paradox of Separation and Conflation*. London: Tauris, 2008.

e eficaz destes direitos. O direito internacional dos direitos humanos pode vir a ser um padrão legítimo de regulação internacional, mas ele deve ser necessariamente contextualizado com outras bases valorativas locais.

Para An-na'im (1995), é possível encontrar por meio do *diálogo intercultural* um *mínimo denominador comum* entre as culturas, o qual poderia servir de fundamento para um DIDH consensual, não só entre governos, mas também entre tradições culturais distintas. Sendo assim, a universalidade dos direitos humanos pode ser aceita desde que ela reconheça que culturas diferentes também possuem parâmetros normativos que possibilitem o diálogo. A eficácia dos direitos humanos depende de uma revisão dos efeitos da sua universalidade. Universalidade e eficácia dos direitos humanos, na esfera internacional, requerem um processo dinâmico de constante refinamento para os conceitos de reconhecimento daqueles, bem como o desenvolvimento de novos direitos e mecanismos para o reforço e implementação destes. O tradicional DIDH e os 'preconceitos' culturais de muitas nações são fatores que impedem o avanço da efetividade dos direitos humanos. Segundo o autor, não é possível supor que todas as culturas suportem todos os direitos humanos enquanto que outras não suportem nenhum (AN-NA'IM, 1995, p.21). Os direitos humanos são focos de tensão de legitimidade tanto no ocidente como no oriente, e todas as culturas possuem deficiências para implementar de forma ampla o rol internacional dos direitos humanos. O diálogo entre elas poderá indicar caminhos proveitosos para todos os envolvidos no processo, no que diz respeito à eficácia e a legitimidade dos direitos humanos. O peso que a cultura tem para as relações humanas é algo que deve ser levado em consideração no que diz respeito à aplicação dos direitos humanos. "[...] as pessoas tendem

mais facilmente a observar proposições normativas se elas acreditam que tais proposições são sancionadas por suas próprias tradições culturais [...] (Idem, p.20 tradução nossa)”¹⁷.

Convém ressaltar que o autor não defende uma visão estática dos valores culturais. Para An-na’im, modificar os valores e as idéias que informam a legitimidade eficácia dos direitos humanos é válido e necessário, e o diálogo é o meio mais indicado para alcançar este objetivo. O diálogo intercultural visa à criação de consensos não-permanentes, possui dois momentos distintos, mas interligados: *o diálogo cultural interno* e *diálogo entre culturas* (AN-NA’IM, 2002, p. 21). O autor, portanto, reconhece os níveis da intraculturalidade e da interculturalidade do diálogo intercultural. Para An-na’im o diálogo intercultural legítimo, ou, com mais potencial para firmar a eficácia e a legitimidade cultural para os direitos humanos é o que se dá na esfera da intraculturalidade.

A legitimidade local que as normas internacionais de direitos humanos adquirem quando são sobrepostas e reinterpretadas pelas e para as tradições culturais possibilita uma visão plural dos direitos humanos, que não mais se solidificam num único padrão estanque. Essa interação é uma via de mão dupla na proposta do autor, pois a pluralidade inerente de normas e fundamentações que a interação entre diferentes tradições culturais e o padrão internacional dos direitos humanos também leva mudanças culturais para as sociedades que assumem o compromisso político de efetivar o padrão internacional dos direitos humanos.

As culturas podem modificar seus valores internamente, via diálogo, se isto for necessário para tornar o padrão internacional dos direitos aplicáveis e resguardados

¹⁷ [...] since people are more likely to observe normative propositions if they believe them to be sanctioned by their own cultural traditions [...]

pelas tradições culturais dos locais concretos onde o DIDH deve ser efetivado. Intelectuais, pensadores, artistas têm poder para inserir valores e idéias políticas, sociais e culturais, que podem tornar uma cultura mais suscetível para aceitar modificar determinados padrões culturais, em nome da eficácia e legitimidade aos direitos humanos. Para o autor, entretanto, é fundamental que os proponentes da posição cultural alternativa procurem atingir a mais ampla e efetiva aceitação da sua interpretação sobre as normas culturais e instituições (AN-NA'IM, 1995, p. 16). Não há, na visão do autor, oposição teórica ou prática para esta asserção da necessidade do diálogo interno. Entretanto, este diálogo deve ser conduzido e iniciado pelos próprios participantes da cultura que se visa mudar. Sem o uso destes agentes privilegiados para o diálogo, este se torna ilegítimo e ineficaz.

Como exemplo de diálogo interno, o autor aponta para o debate islâmico dos direitos humanos que objetiva reformar a *shari'a* tornando sua aplicação condizente com o padrão internacional dos direitos humanos. Para An-na'im, não há justificações culturais mulçumanas que legitimem a pena de morte, ou mesmo a aplicação de castigos corporais, dois exemplos amplamente difundidos pela mídia mundial como prova do 'atraso cultural' de muitos países islâmicos. Há uma vasta tradição de interpretação da *shari'a*, que permite bases para o debate e reformulação destas práticas que geram desde muito tempo controvérsia entre os próprios muçulmanos (AN-NA'IM; HAMMOND, 2002, p. 16). A adoção de usos mais humanos, nos próprios termos do autor, está condicionada a condições institucionais e culturais. Estas reformas dependem mais da criação de consensos de que tais práticas não são condizentes com os próprios princípios da cultura mulçumana, do que da mera revogação legal em nome de princípios abstratos de direitos humanos, que não fazem sentido nestas tradições culturais. Tais tradições, entretanto, não podem ser tomadas

como estáticas e imutáveis. Culturas mudam e, em termos de direitos humanos, é necessário fomentar transformações culturais importantes para eles sejam plenamente eficazes e legítimos. Na defesa do diálogo intercultural a transformação cultural possui grande importância. Este ponto será analisado com mais profundidade, assim que explicitarmos qual é a importância da interculturalidade para o autor.

Para An-na'im, é preciso levar em consideração que as culturas também interagem entre si e se modificam. Este processo, que é exterior a uma cultura pode ser definido em termos de diálogo intercultural, ou entre culturas. Processos de interação cultural em direitos humanos são constantes, já que estes constituem desde a metade do século XX um discurso de alcance global. Não é difícil inserir alguns elementos na agenda de discussão e formação cultural de outros povos e países que não compartilham da tradição ocidental dos direitos humanos.

Entretanto, este processo, na contemporaneidade, é incidental e um tanto arbitrário. A proposta de legitimidade intercultural dos direitos humanos universais recomenda que estes processos de relações interculturais, de diálogo intercultural, devam ser amplamente deliberativos e efetivamente utilizados para transformar o antagonismo cultural às normas de direitos humanos que possuem aceitação problemática em determinados contextos locais, em aceitação contextualizada do padrão internacional dos direitos humanos (Idem, p. 26).

São condições de legitimidade do diálogo intercultural, neste nível, o caráter mútuo das trocas entre as culturas e a sensibilidade para as necessidades da manutenção da autenticidade interna destas, no processo de negociação dos parâmetros de

direitos humanos. A primeira tradição cultural que deseja induzir modificações em outra cultura deve, necessariamente, estar aberta a um correspondente induzimento de mudanças em relação às suas próprias atitudes e, também, deve respeitar a integridade da outra cultura. Para o autor, entretanto, em que pese às diferenças culturais, é possível estipular uma cultura mundial para os direitos humanos, desde que se reconhece seu caráter essencialmente plural. Se as diferenças levam a criação de mecanismos que as contemplem, não se pode negar que também existem semelhanças compartilhadas (AN-NA'IM, 1995, p. 16).

Estes processos, todavia, não devem repudiar a existência e a importância do DIDH. A existência do próprio diálogo intercultural fundamenta a validade destes parâmetros internacionais, pois são eles as referências para o reforço mútuo entre culturas dos direitos humanos e a legitimidade universal destes. Além disso, eles são necessários para a prática legitimadora dos direitos humanos pelos intelectuais fomentadores de modificações culturais.

Nesta dupla abordagem do autor, o diálogo interno é menos problemático do que o diálogo externo. Os direitos humanos são um importante instrumento jurídico para a dignidade humana em todas as partes do mundo. O padrão internacional dos direitos humanos serve como suporte para ação local para sustentar sistemas constitucionais de direitos que visam resguardar os indivíduos dos abusos de poder estatal e mesmo do abuso de poder de grupos locais. Tal defesa não deve ser retirada, e para que os direitos humanos sejam efetivados e legitimados, *pari sensu*, com a adoção do princípio da diferença e do respeito à diversidade cultural, é necessário fomentar a transformação cultural.

Para o autor (AN-NA'IM; HAMMOND 2002, p.15), a cultura afeta profundamente a articulação e a implementação dos direitos humanos em todas as sociedades, porque ela é formativa e influencia constantemente as motivações humanas e o nosso comportamento. Entretanto, isso não significa que a cultura é a única determinante de todas as atividades humanas, a capacidade dos membros de uma tradição cultural para tomar cursos alternativos de ação é apenas condicionada pelo espectro de parâmetros de sua própria cultura, mas a ação nunca é determinada completamente. Toda cultura é constantemente mudada por meio de interações de todo tipo de atores e fatores sociais, econômicos e institucionais, em diferentes níveis da sociedade. Transformação cultural é um elemento importante para a compreensão da proposta de DI do autor, e ele a usa para reforçar a dicotomia interna/externa no diálogo intercultural, porque, para An-na'im, a mudança iniciada externamente é insustentável. Isso não significa que modificações fundamentadas por exigências externas não sejam desejáveis, mas elas precisam encontrar resguardo nos agentes internos culturais para que se tornem legítimas. Seu olhar desconfiado para a dimensão intercultural do DI é justificada pela sua compreensão que o autor possui do papel que o Estado desempenha na proteção, promoção e instituição dos direitos humanos. Entretanto, reconhece que há um paradoxo na afirmação da importância do Estado como ator principal dos direitos humanos.

Tradicionalmente, as normas de direitos humanos são garantidas por normas estatais. Entretanto, dado que não é possível confiar à autoridade estatal a defesa dos interesses de todas as pessoas sob a mesma jurisdição, existe a idéia de que são necessárias normas internacionais que garantam o mínimo de direitos humanos. O termo paradigma dos direitos humanos é usado para indicar que a tradicional noção de soberania

estatal sobre todos os cidadãos e território deve reconciliado com a idéia de que cada ser humano, em virtude de sua humanidade, merece ser respeitado, sem distinção de raça, sexo, crença, linguagem ou origem nacional (idem, p. 34). Entretanto, precisamos pontuar que, em primeiro lugar, a idéia da supervisão doméstica dos direitos humanos é aparentemente inconsistente com o direito à auto-determinação. Em segundo lugar, os arranjos normativos e institucionais para supervisão internacional supõem que a proteção e sanção que devem ser aplicados aos processos que envolvem abusos de direitos humanos dependem, sobretudo, do controle exclusivo dos Estados e suas sociedades (AN-NA'IM; HAMMOND, 2002, p. 15) Em outras palavras, para assegurar a proteção de certos direitos humanos mínimos no nível doméstico, a proteção internacional ainda requer a cooperação do Estado nos limites de suas próprias capacidades para tratar das necessidades de todos os indivíduos sobre a proteção de sua jurisdição doméstica.

O problema reconhecido por An-na'im é que, freqüentemente, Estados são grandes violadores de direitos humanos de seus cidadãos, a quem deveriam resguardar em nome do paradigma internacional dos direitos humanos. A solução que o autor propõe é insistir nas variações interpretativas e institucionais locais, estimuladas se necessário pela transformação cultural, para a implementação dos direitos humanos. Pois é a condição essencial para o reforço do papel dos Estados na promoção dos direitos humanos, criando condições institucionais e sociais de supervisão destas tarefas que são competência do Estado, pela sociedade civil (Idem, p. 29).

O autor destaca que há uma importante diferença entre a proteção constitucional e a proteção internacional dos direitos humanos, para o bem ou para o mal, a forma desta produção local institucional é resultado das dinâmicas internas, ainda que

muitas influências destas dinâmicas venham de fora dos países. Em outras palavras, o que existe em termos de proteção constitucional, em qualquer tempo, é o resultado das configurações das forças políticas, condições sociais, recursos econômicos, capacidades institucionais e outros fatores domésticos. Em contraste, o paradigma internacional dos direitos humanos, ou pelo menos sua eficácia, é definida pela promoção da melhoria da qualidade da proteção doméstica, que aumenta na medida em que a oposição interna para a efetivação dos direitos humanos diminui. Neste ponto, o autor volta a retomar o papel da aceitação cultural das normas promotoras de direitos humanos.

A tensão entre soberania estatal e a aplicação dos direitos humanos reconhecidos internacionalmente está enraizada num dilema. Todas as pessoas parecem querer reconhecer a autoridade global dos direitos humanos que deve ser traduzida na capacidade de eliminar com massivas e persistentes violações, mas também parecem aceitar que este desejável objetivo não pode ser conseguido violando a soberania nacional dos Estados. Dado este dilema, a real natureza do paradigma dos direitos humanos requer que seus proponentes gerem suportes políticos suficientes em cada país, para que se possa consolidar uma legislação constitucional interna capaz de assegurar os direitos humanos.

Nas palavras do autor (An-na'im, 2006, p.16):

“O projeto da universalidade dos direitos humanos deve ser realizado por meio de uma confluência das respostas sociais internas para a injustiça e a opressão, em vez tentar-se transplantar conceitos completamente desenvolvidos e seus

mecanismos de aplicação de uma sociedade para outra (tradução livre).”¹⁸

A adoção desta estratégia não apenas possibilita a universalidade local dos direitos humanos, como enriquece a idéia universal, dando a ela significado e relevância para a vida das pessoas que utilizam estes recursos para preservar ou adquirir sua própria dignidade. A universalidade dos direitos humanos é maleável mediante a utilização transformada dos valores e tradições locais. E a transformação cultural pode fazer os direitos humanos tornar-se realmente uma idéia universal. Mas para o autor, é indispensável que o Estado concorde em fazer parte do processo de instituição dos direitos humanos, bem como do seu resguardo, e que faça isso levando em consideração seus recursos e questões culturais. Daí a importância dos processos de diálogo intercultural, que podem gerar sensibilização e mobilização de forças locais necessárias, objetivando equilibrar de forma saudável as relações do Estado com a sociedade civil para que, garantida a diversidade cultural, direitos humanos sejam, de fato, legítimos e eficazes. A pluralidade jurídica deve ser estimulada e as diversas tradições culturais que, porventura, existam dentro do mesmo Estado-nação, devem ser resguardadas.

Retomando os pressupostos do debate islâmico, pode-se verificar que embora o autor centre sua proposta de DI na importância da diversidade cultural para os direitos humanos, busca interpretar a questão da diversidade cultural focando-se no problema do paradoxo da atuação estatal. Assume a posição intermediária no debate islâmico e busca equilibrar os pressupostos da tradição jurídica islâmica dentro dos limites de atuação do Estado, e vê na conjugação do uso das leis tradicionais, revistas pelo direito

¹⁸ *The Project of the universality of human rights is to be realized through a confluence of internal societal responses to injustice and oppression, instead of attempting to transplant a fully developed and conclusive concept and its implementation mechanisms from one society to another.*

positivo oficial, como um instrumento válido para consolidar culturalmente direitos humanos.

A proposta do autor pode ser submetida ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural. A defesa do princípio da diversidade pode levar à degradação dos direitos humanos. Esta situação representa um grande desafio para os defensores dos direitos humanos. Como lidar com os contextos culturais de forma a não negar a universalidade dos direitos humanos é, ainda, uma questão sem resposta definitiva. Embora a transformação cultural possua um papel importante a cumprir neste sentido, existem muitos outros fatores que geram a implementação dos direitos humanos, desde os níveis e qualidade do controle político para a implementação e administração de políticas por parte do Estado, alocação de recursos econômicos, e o ativismo da sociedade civil. Definitivamente, fatores culturais são cruciais para o desenvolvimento de objetivos políticos e sustentam qualquer análise, seja em favor ou contra a proteção dos direitos humanos. Filtrar interpretações que melhor acomodem as diferenças, respeitando os direitos individuais, é algo complexo que demanda soluções específicas para cada Estado-nação, ou mesmo, mais de um arranjo jurídico-institucional por Estado (AN-NA'IM, 2002, p. 38). Dialogar, construir espaços de contestação e revisão das tradições culturais, todavia, parecer ser um primeiro passo importante para evitar as consequências políticas negativas do paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

Direitos humanos devem e podem significar coisas distintas para diversos povos no mundo, pois, para que sua universalidade seja garantida, eles devem ser moldáveis às expectativas locais de justiça, sua eficácia e legitimidade depende da sua necessária pluralidade de concepções, fundamentação e formas jurídicas. Direitos humanos

são originalmente uma construção ocidental, mas isto não é motivo para que sejam negados. As formulações de direitos humanos provam sua importância e eficácia quando não são descartadas sem uma convincente crítica a apresentação de melhores alternativas. Este é o objetivo do diálogo intercultural, especialmente do diálogo interno, tornar o mais claro possível os pontos de confronto e mobilizar os sujeitos destinatários dos direitos humanos para exijam a defesa de sua dignidade, ou o seu bem-estar, da forma como tais valores lhes são significativos.

Entretanto, tal proposta também apresenta deficiências. A proposta de An-na'im trata-se, pois, de uma abordagem religiosa islâmica moderada, que se distancia dos focos extremos do debate islâmico dos direitos humanos, quais sejam, o pólo fundamentalista e o pólo secular. O autor procura encontrar dentro da cultura islâmica parâmetros que permitam a aproximação com as pretensões internacionalistas dos direitos humanos, respeitando o diálogo interno, aspecto essencial de sua proposta. Porém, fica explícito que essa busca por parâmetros comparáveis, toma acriticamente a validade dos direitos humanos ocidentais, ou confia demais nas interpretações que tais parâmetros permitem. A construção de interpretações alternativas da tradição islâmica toma como precursores desta uma elite cultural local. O que em princípio, poderia ser contraditório com o caráter democrático dos procedimentos escolhidos pelo autor para induzir mudanças nos padrões culturais de direitos oficiais do Islã. Sob o ponto de vista do paradoxo da vulnerabilidade multicultural, o autor busca demonstrar que é possível equilibrar tradição cultural com respeito aos direitos individuais, desde que o DIDH seja adequadamente recebido por cada Estado-nação. Entretanto, a abordagem do autor admite que é difícil superar este paradoxo, o que dificulta a eficácia e a legitimidade dos direitos humanos.

2.2 A proposta de Boaventura de Sousa Santos: uma defesa multicultural dos direitos humanos

Outra proposta de diálogo intercultural é a esboçada por Boaventura de Sousa Santos. A proposta do sociólogo português, preocupado com a construção de paradigmas alternativos capazes de realizar as promessas não cumpridas da modernidade para a periferia mundial, é uma tentativa de utilizar o discurso dos direitos humanos de forma estrategicamente definida em nome de uma política progressista emancipatória (SANTOS, 2003, p. 429).

O autor trata da questão dos direitos humanos em termos da oposição *postura hegemônica versus postura contra-hegemônica*. Em foco, o uso da universalidade dos direitos humanos de forma excludente e estrategicamente definida. Se o autor anterior era um entusiasta do atual padrão internacional dos direitos humanos, Santos é crítico em relação às possibilidades de universalidade e eficácia do paradigma ocidental dos direitos humanos. Existe uma tensão não resolvida entre o Estado e a globalização¹⁹, que é uma prova contundente dos problemas inerentes ao paradigma dos direitos humanos e sua aplicação. O modelo político da modernidade ocidental é o de Estados-nação iguais soberanos, que coexistem em um sistema internacional – o sistema interestatal. A efetividade dos direitos humanos tem sido conquistada em processos políticos de âmbito nacional e, por isso a fragilização do Estado-nação pode acarretar na inefetividade dos direitos humanos. Isso está acontecendo, sobretudo no nível dos direitos econômicos e

¹⁹ Globalização para Santos, “é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival” (SANTOS, 2003, p.433).

sociais. Por outro lado, os direitos humanos aspiram hoje a um reconhecimento mundial e podem mesmo ser considerados um dos pilares fundamentais de uma emergente política pós-nacional. Neste caso, porém, uma nova tensão emerge. O ressurgimento dos direitos humanos no século XXI é entendido como sinal da volta do cultural, e até mesmo do religioso. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global? (Idem, p. 432).

2.2.1 Diálogo intercultural: por uma concepção multicultural dos direitos humanos

O objetivo do autor, ao expor sua proposta de diálogo intercultural, é desenvolver um quadro analítico capaz de reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos humanos no duplo contexto da globalização, por um lado, e da fragmentação cultural e da política de identidades por outro. Esta dualidade de objetivos reflete a concepção pendular entre universalismo e relativismo, que, para Santos, deve ser superada. Antes, entretanto, de apresentar a proposta, é fundamental compreender em que contexto de análise o autor busca tratar dos direitos humanos.

Para Santos, existem quatro faces da globalização que devem ser compreendidas: o localismo globalizado, o globalismo localizado, o cosmopolitismo e a emergência de temas comuns à humanidade. O localismo globalizado consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, como a atividade mundial das multinacionais e transnacionais, a adoção de leis mundiais sobre telecomunicação ou de propriedade intelectual dos EUA, entre outros exemplos. A segunda

forma, diz respeito ao globalismo localizado, que “consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais” (SANTOS, p.110). Tais globalismos localizados induzem a enclaves de comércio livre, conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do ajustamento estrutural, entre outras medidas que são tomadas em determinados locais e adotadas como modelo padrão na esfera das relações internacionais. Nesse contexto, a divisão internacional da globalização assume o seguinte padrão: os países periféricos sofrem os globalismos localizados, os países centrais, especializam-se em localismos globalizados. O que por si só, demonstra a desigualdade das relações entre centro e periferia no plano das relações internacionais.

A terceira forma de globalização é chamada pelo autor de *cosmopolitismo*: “é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. Quer se trate de populações hiperlocalizadas (povos indígenas) ou hipertransnacionalizadas (populações que se deslocam). Faz parte desta face da(s) globalização (ões), os diálogos Sul-Sul, as novas formas de intercâmbio operário, redes transnacionais de lutas ecológicas, pelos direitos da mulher, pelos direitos humanos em geral, etc..

O quarto processo é emergência dos temas globais, que pela sua própria natureza, dizem respeito a todo o planeta, os temas que o autor designa como fazendo parte do patrimônio comum da humanidade. Trata-se de temas que só fazem sentido em relação ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na Terra, por exemplo, ou temas ambientais como a proteção da camada de ozônio, a preservação da Antártida, etc.

Para o autor, os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo que chamamos de globalização é na verdade um conjunto de arenas de interação transnacional. Dados estes elementos, ele faz uma distinção entre globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, entre globalização neoliberal e globalização solidária ou entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica. Nas palavras do autor: “Localismos globalizados e globalismos localizados são a globalização de-cima-para-baixo, neoliberal ou hegemônica; cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade são a globalização de-baixo-para-cima, solidária ou contra-hegemônica (Idem, p. 438)”.

Para estabelecer condições para a eficácia e a legitimidade dos direitos humanos, em contextos de diversidade cultural, é necessário falar de um ponto de vista contra-hegemônico. Para o autor, a questão da diversidade cultural é fundamental para construir um novo paradigma dos direitos humanos que, contrariamente, aos processos de globalização-de-cima-para-baixo, busque melhorar as condições de vida de todos os habitantes do planeta.

Para Santos, o DIDH deve ser usado de forma estratégica, que permita a intermediação de formas jurídicas distintas da construção ocidental do positivismo jurídico. Pluralidade de valores leva, conseqüentemente, à pluralidade de normas. Sem esta aceitação do paradigma da diversidade cultural para os direitos humanos, e a abertura de novos espaços para as pretensões da diversidade, poucas são as possibilidades do DIDH enquanto ferramenta emancipatória.

Para reverter as condições desfavoráveis aos excluídos dos direitos humanos, o autor defende que são necessárias 5 (cinco) premissas para que estes sejam realmente emancipatórios. Primeiramente, o debate entre o universalismo e o relativismo deve ser superado, já que nenhuma das duas proposições é aceitável. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto de sua emancipação. O universalismo cultural, como posição filosófica, é incorreto, pois é apenas mais um modelo de leitura da dignidade humana e do bem-estar dos indivíduos.

A segundo a premissa, é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, embora nem todas as concebam em termos de direitos humanos. Ainda assim, não é possível negar aos diferentes o direito de ter tais concepções respeitadas. Esta premissa é básica para o diálogo intercultural, mas não deve ser desacompanhada da premissa seguinte. Para Santos, todas as culturas são incompletas e problemáticas. “A incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois se cada cultura fosse tão completa quando se julga, existiria apenas uma só cultura” (Idem, p. 442). Todavia, ampliar, a consciência de incompletude é uma das tarefas prévias do diálogo intercultural.

As próprias culturas, quinta condição, têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais amplo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras. Entretanto, isso não significa que, para os direitos humanos, exista cultura com mais valor do que outra. É preciso conhecer e estimular a escolha de espectros favoráveis à ampliação dos direitos humanos em cada cultura.

E, por fim, todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de vínculo hierárquico: *igualdade e diferença*, embora na prática os dois princípios freqüentemente se sobreponham, uma política emancipatória de direitos humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças, a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente. Faz-se necessário equilibrar os dois princípios de forma legítima e eficaz para os direitos humanos. Para alcançar essas condições, é imprescindível munir o *diálogo intercultural* de instrumentos condizentes com o respeito à diversidade cultural. Neste contexto, o autor apresenta uma proposta de *hermenêutica diatópica*. Boaventura está mais preocupado com a interculturalidade do DI, do que com a face interna do debate. Esta preocupação exclusiva com a face internacional está ligada a sua concepção de direitos humanos, que, para o autor, deve ser atrelada localmente, mas é uma construção do cosmopolitismo internacional por essência. Ele se distânciava no ponto de análise de Anna'im.

Boaventura utiliza livremente referências à idéia de hermenêutica diatópica apresentada por Raimundo Panikkar (1983, p.13). Nesta versão, as culturas são pensadas como sistemas irreduzíveis, mas incompletos e que podem ser transformadas por meio do diálogo sobre valores. A hermenêutica é colocada como processo de interpretação da própria cultura e da cultura do outro, diatópica, pois a presença irreduzível do outro faz parte do processo. Segundo Raimundo Panikkar (1983, p.13), “uma ‘hermenêutica diatópica’ não se limita prender-se a um ponto de vista diferente face a um mesmo ‘problema’. O que está em discussão não é somente a resposta, mas o próprio problema”.

Para Boaventura Santos (2000, p.443), no debate intercultural a troca é realizada em diferentes universos de sentido, e em grande medida incomensuráveis. Tais universos são os *topoi* fortes. *Topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a troca de argumentos. A proposta de hermenêutica diatópica do autor, parte da premissa de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto à própria cultura à qual pertencem. Essa incompletude, no entanto, não é visível a partir do ponto de vista interno da cultura. O objetivo da hermenêutica diatópica é elevar ao máximo essa consciência de incompletude, a ser alcançada por intermédio de um diálogo que se desenrola levando em consideração os argumentos das culturas envolvidas. Processo que exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa e reticular, uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas.

Segundo o autor, um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topos* dos direitos humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura hindu. Como relação à possível oposição entre comparar uma concepção secular como os direitos humanos com concepções religiosas, o autor argumenta que a distinção entre secular e o religioso assume contornos muito específicos e marcados na cultura ocidental, de tal modo que o que esta distinção ressalta, quando aplicada no interior da cultura ocidental, não é equivalente ao que demonstra quando aplicada no interior de uma cultura não-ocidental. Em segundo lugar, nem mesmo no ocidente a secularização é o produto de um consenso, no melhor dos casos obtido democraticamente, sobre o âmbito dos compromissos com exigências religiosas.

Boaventura cita a concepção de *Dharma* dada por Raimund Panikkar, segundo a qual *dharma*: é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas” (PANIKKAR, 1982, p. 5). Segundo Panikkar, um mundo onde a noção de Dharma é central não está preocupado em encontrar o direito de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, tal noção de que indivíduos portam direitos que são opostos à sociedade não faz sentido.

Para Boaventura visto a partir do *topos*, do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo. Vista a partir do *dharma*, a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles dos quais pode exigir deveres. Isto explica porque na visão ocidental, por exemplo, a natureza não tem direitos, ou as gerações futuras.

Por outro lado, e inversamente, visto a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu viés fortemente não-dialético a favor da harmonia, ocultando injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica. Além disso, o *dharma* não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia, e negligencia o fato de, sem direitos primordiais, o indivíduo tornar-se uma entidade frágil. Além disso, o *dharma*

tende a esquecer que o sofrimento humano possui uma dimensão individual irreduzível: não são as sociedades que sofrem, mas sim os indivíduos.

Como podemos perceber, o autor dá ênfase à dimensão estratégica política dos direitos humanos, que podem ser vistos como alavancas de projetos emancipatórios em que os excluídos socialmente, culturalmente, economicamente, etc. poderiam conseguir uma vida mais digna por meio da luta por direitos humanos.

Os resultados a serem obtidos com usos semelhantes ao descrito, como atestam os limitantes indianos que se utilizam de visões mais amplas sobre o dharma no trato dos chamados intocáveis, levantam a possibilidade de universalidade diferente para os direitos humanos. Tomar a incompletude cultural como uma das premissas centrais para o diálogo intercultural é interessante do ponto de vista normativo, pois permite a problematização constante de práticas e idéias embasadas das atuais políticas de direitos humanos. A universalização dos direitos humanos é um processo aberto, em construção, uma potencialidade, que deve ser lida com olhos críticos, pois a possibilidade do imperialismo a ronda. Universalidade deve ser essencialmente, maleável. (Cf. SANTOS, 2003, p. 25-32).

Para Santos, as condições para uma hermenêutica diatópica realmente emancipatória começam com a existência dentro de cada cultura do momento de descontentamento com a mesma. É a percepção de que tal cultura não mais fornece todas as respostas, ou não as produz satisfatoriamente, que leva ao interesse por novas culturas, o que é possível pela pré-compreensão da existência e relevância de outras culturas. É a

condição interna para o diálogo intercultural, o que revela a dimensão da intraculturalidade do autor.

De forma alguma uma cultura pode ser obrigada a dialogar. É necessário respeitar o tempo de cada cultura para estipular o momento do diálogo. As culturas envolvidas devem ter a consciência de sua incompletude e devem estar dispostas a dialogar para reverem seus conceitos. A hermenêutica diatópica pressupõe necessariamente mudança, mas de forma alguma é um processo irreversível. É necessária, para impedir a imposição cultural, a possibilidade de que a cultura possa parar com o diálogo quando seu limite de desagregação se tornar inaceitável para ela. Os temas desse diálogo devem ser compartilhados. Panikkar esclarece que não há identificação completa entre as temáticas discutíveis entre culturas. O que deve ser buscado são os termos isomórficos, os que guardam alguma similitude e causam perplexidades nas culturas envolvidas (PANIKKAR, 1983, p. 7). E decidir sobre o que dialogar o que podemos partilhar e mudar, é algo que deve ser acordo entre as culturas, mas que de forma alguma pode ser decidido por apenas uma delas. E, por fim, é necessário o igual direito à diferença. O diálogo intercultural pressupõe que o princípio da igualdade deve ser utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença. Ou seja, direitos humanos tomados realmente como emancipatórios, pressupõe o seguinte imperativo transcultural: “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2000, p. 458).

A proposta de Santos é interessante e rica ao indicar pressupostos para a interculturalidade do DI. As cinco condições do diálogo, aliadas aos pressupostos para o estabelecimento de consensos, efetivamente possibilitam equilibrar igualdade e diferença

para os direitos humanos. Ainda tem o mérito de problematizar criticamente o DIDH. Entretanto, dado o desafio do paradoxo da vulnerabilidade multicultural, ainda parece ser insuficiente. Se é imperativo conceder às culturas seu próprio tempo de contestação interna, o que fazer com os abusos cometidos contra indivíduos marginalizados em virtude de padrões culturais, enquanto não existe a autoconsciência da própria cultura para a mudança? Quem tem o poder de dizer quando e como uma tradição cultural está apta para a mudança?

O próprio autor admite que concepções idealistas de diálogo intercultural não podem esquecer que este só é possível por intermédio da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes. As tradições culturais em confronto devem acordar mutuamente para que possam dialogar. O dilema do DI consiste em saber se, depois de uma longa tradição de imposição cultural de algumas aspirações à dignidade humana às culturas subordinadas, será aceitável proclamar o próprio diálogo cultural sem que isto resulte em justificação e reforço da subordinação. A cultura ocidental parece disposta a rever seus padrões, mas isso será válido para outras tradições? Obrigá-las é legítimo? E como superar os custos políticos da espera dos resultados do DI? Ainda é preciso evidenciar que o autor parece dar pouca atenção ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural e as possíveis consequências políticas negativas para os indivíduos da aceitação do princípio da diferença para definição de direitos humanos. Sua busca pela melhor leitura crítica do DIDH ou paradigma internacional dos direitos humanos, parece não ser empregada totalmente na análise das contradições existentes nos padrões culturais que almejam ser preservados por meio da adoção de políticas da diferença. Embora ele próprio admita as problemáticas tensões e relações de poder hierarquizadas das culturas que

busca resguardar, sua ênfase quase com exclusividade sobre a face da interculturalidade não permite a visualização das conseqüências negativas que podem resultar da adoção, mesmo que negociada, de novos consensos universais sobre direitos humanos.

A crítica ao direito positivo oficial, entretanto, lhe permite vislumbrar considerações importantes sobre o paradoxo da atuação estatal e os riscos comprovados da ineficácia ou da falta de comprometimento dos Estados nacionais na garantia dos direitos humanos.

2.3 Análise comparativa dos autores: possibilidades e limites

Boaventura e An-na'im possuem visões antagônicas do fórum privilegiado a utilizado pelo diálogo intercultural na busca de novos consensos que permitam diferentes visões das normas e dos conteúdos de direitos humanos.

Para An-na'im, é a face intracultural a que mais possui legitimidade e eficácia enquanto fórum apto a produzir consensos. A utilização do DIDH é vista como potencializadora das transformações culturais. É usual na literatura (BIELEFELT, 2000) criticar o autor pelo seu uso ingênuo ou entusiasmado do padrão internacional dos direitos humanos, o que demonstraria que, para o autor, a tradição ocidental possuiria maior relevância para a definição e implementação dos direitos humanos. Contudo, para An-na'im, a própria tradição ocidental dos direitos humanos foi enriquecida com contribuições do mundo islâmico, e a configuração dos Estados nacionais, embora expandida pelo processo de colonização não foi capaz de formatar às culturas locais. A questão do

imperialismo cultural é menos importante do que a necessária questão dos meios políticos que podem tornar os direitos humanos eficazes e legítimos. E embora o autor se refira com muita frequência ao padrão internacional dos direitos humanos, sua interpretação iluminada busca mudar forma e conteúdo dos direitos humanos. Outra característica inerente do autor é reconhecer dois sentidos essenciais para a universalidade dos direitos humanos: universalidade legal e universalidade consensual. Destacando-se que esta defesa da universalidade legal não implica necessariamente na universalidade ontológica dos direitos humanos, ou mesmo da universalidade de conteúdo. Para An-na'im fica claro que conteúdos e, muitas vezes, formas jurídicas são essencialmente flexíveis e mutáveis. E a constante na universalidade dos direitos humanos é que ela plural e mutável. Não é sem lógica interna que o principal conceito utilizado pelo autor seja o da transformação cultural.

O conceito de cultura que o autor utiliza está dentro do padrão indicado no primeiro capítulo, cultura pode ser tomada como um sistema de significantes e de significados historicamente criados ou um sistema de crenças e práticas, onde um grupo de seres humanos compreende, regula e estrutura suas vidas, nos aspectos individual e coletivo. Este sistema é aberto, não homogêneo e dotado de inúmeras disputas sobre os significantes e significados, especialmente, naqueles relevantes à forma de organização dos direitos dos indivíduos. O autor não busca criar uma teoria social apta a lidar com conceitos tais como comunidade, identidade, cultura ou democracia. Assim como os demais autores do DI ele toma a premissa da valorização da diversidade cultural como essencial à temática dos direitos humanos, e sobre ela busca indicar meios consensuais para a eficácia e legitimidade dos direitos humanos.

Por sua vez, Boaventura de Sousa Santos busca padrões para avaliação crítica do DIDH. Tal postura é condizente com a trajetória acadêmica do autor, um conhecido sociólogo crítico da atuação estatal na definição e implementação de direitos humanos, bem como da forma positiva de direitos instituída pela tradição ocidental, a qual o autor faz uma série de reservas por conta das relações de poder desiguais que são mantidas por ela. Sua análise se foca na dimensão intercultural dos direitos humanos, e a sua busca por consensos no confronto entre culturas o leva a indicar condições ideais que devem nortear o diálogo intercultural. É o autor que mais mantém diálogo com os demais, citando e sendo citado tanto por An-na'im como por Christoph Eberhard, cuja proposta normativa será analisada no próximo capítulo. Com relação à explicitação dos conceitos utilizados, o autor indica uma teoria da globalização e a dinâmica local-global como seu parâmetro de análise. Para Boaventura, diferente de An-na'im, o campo mais conflituoso da relação entre diversidade cultural e direitos humanos, é o campo da interculturalidade. A imposição cultural não é fim desejável, estabelecer espaços internacionais para o diálogo é o primeiro passo fundamental para a construção de consensos de direitos humanos que, mediante, as cinco condições indicadas, podem então ser transportados aos contextos locais onde serão aplicados.

Com relação ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural, ambos os autores reconhecem o problema, mas dada a sua diferente ênfase na face mais importante do diálogo intercultural, intraculturalidade para An-na'im, interculturalidade para Santos, pode-se dizer que o segundo autor está mais aberto aos dilemas trazidos por este paradoxo, conforme explicitado na avaliação das propostas.

Com relação às semelhanças, An-na'im e Boaventura apostam nas possibilidades positivas que a diversidade cultural pode legar à legitimidade e eficácia dos direitos humanos. Os dois buscam encontrar parâmetros valorativos que permitam a construção de interpretações locais mais condizentes com padrões culturais distintos do padrão do DIDH. E, para ambos, isso significa majoritariamente admitir, pelo menos, dois pressupostos que não fazem parte da tradição ocidental dos direitos humanos: a existência necessária do pluralismo de normas e fundamentações para os direitos humanos; e a aceitação de perspectivas religiosas que podem fundamentar estas novas formas de direito humanos. O tema do pluralismo jurídico é mais caro a Boaventura do que a An-na'im, enquanto que a possibilidade de abarcar tradições religiosas como padrões locais de fundamentação dos direitos humanos é o tema que mais interessa ao autor sudanês, por conta do seu engajamento teórico e político em prol da utilização da *shari'a* nos países que apresentem comunidades mulçumanas. Ainda que An-na'im também veja na tradição islâmica contribuições valorativas para a tradição ocidental, principalmente, para evitar os 'males' do individualismo excessivo presentes nas sociedades modernas no ocidente, percebe o DI com mais uma das estratégias a serem mobilizadas pelos teóricos e intelectuais islâmicos dedicados a combater as próprias contradições e problemas com a aplicação dos direitos humanos em sua própria cultura.

Já para Boaventura, este é mais um dos usos engajados que o pluralismo dos direitos humanos pode se prestar. Para este autor, estabelecer uma proposta normativa global é o tema mais caro ao diálogo intercultural, pois ela possibilitaria a sensibilização da comunidade internacional para a admissão e valoração dos usos plurais dos direitos humanos, cujo fins devem ser emancipatórios. Embora com tendências diferentes, ambas as

propostas endossam a necessidade de combinar pluralismo jurídico com normas oficiais, admissão de valores religiosos com formulações laicas. Convém ressaltar que ambos admitem que tais tensões não são resolvidas, e este é a principal colaboração prática que os espaços de DI podem ter: indicar tensões que tornam difíceis a eficácia e a legitimidade dos direitos humanos em contextos de diversidade cultural.

Entretanto, tais análises possuem limites teóricos. A proposta de An-na'im trata-se de uma abordagem religiosa islâmica moderada, que se distancia dos focos extremos do debate islâmico dos direitos humanos, quais sejam, o pólo fundamentalista e o pólo da posição secular. O autor procura encontrar dentro da cultura islâmica parâmetros que permitam a aproximação com as pretensões internacionalistas dos direitos humanos, respeitando o diálogo interno, aspecto essencial de sua proposta. Porém, fica explícito na proposta analisada que essa busca por parâmetros comparáveis toma acriticamente a validade dos direitos humanos ocidentais, tornando unilateral a incompletude cultural. A construção de interpretações iluminadas e alternativas da tradição islâmica toma como precursores desta uma elite cultural local. O que em princípio, poderia ser contraditório com o caráter democrático dos procedimentos escolhidos pelo autor para induzir mudanças nos padrões culturais de direitos oficiais do Islã.

Por sua vez, a proposta de Santos também apresenta deficiências. O próprio autor admite que concepções idealistas de diálogo intercultural não podem esquecer que este só é possível por intermédio da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes. As tradições culturais em confronto devem acordar igualmente para que possam dialogar. O dilema do DI consiste em saber se depois de uma longa tradição de imposição cultural de algumas aspirações à dignidade humana às culturas

subordinadas, será aceitável proclamar o diálogo cultural sem que isto resulte em justificação e reforço da subordinação. A cultura ocidental parece disposta a rever seus padrões, mas isso será válido para outras tradições? Obrigá-las é legítimo? Ainda é preciso evidenciar que o autor parece dar pouca atenção ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural e às possíveis consequências políticas negativas para os indivíduos da aceitação do princípio da diferença para definição de direitos humanos. Sua busca pela melhor leitura crítica do DIDH parece não ser empregada na análise das contradições existentes nos padrões culturais que almejam ser preservados por meio da adoção de políticas da diferença.

3. NOS LIMITES DA INTERCULTURALIDADE: buscando afirmar a validade do diálogo intercultural

No segundo pólo de discussões, serão analisadas aquelas propostas que vêm no respeito ao pluralismo cultural uma forma de assegurar mais legitimidade e eficácia para os padrões atuais de direitos humanos, embora admitam que há diferenças, no plano da interculturalidade, para o quanto diferentes tradições podem contribuir para a eficácia e legitimidade dos direitos humanos. Do ponto de vista das abordagens de Charles Taylor e Christoph Eberhard, mais importante do que apresentar preocupações a respeito das melhores condições do diálogo intercultural, é o porquê do diálogo intercultural. Os autores objetivam comprovar a necessidade da sensibilização dos sujeitos envolvidos para a compreensão das diferenças e a formação de consensos sobre as semelhanças que devem fundamentar a universalidade dos direitos humanos.

A primeira proposta a ser analisada é proposta do filósofo canadense Charles Taylor, que utiliza o conceito rawlsiano do consenso sobreposto para indicar os motivos éticos e políticos que justificam a necessidade de diálogo aberto a reinterpretação do DIDH.

A segunda proposta analisada será a do jurista, filiado às leituras da antropologia jurídica, Christoph Eberhard, que ambiciona apresentar um modelo teórico de diálogo intercultural que elucide a importância do pluralismo jurídico e ao mesmo tempo, seja capaz de revelar padrões fundadores dos direitos humanos que toda a humanidade compartilhe.

3.1 A proposta de Charles Taylor: do reconhecimento ao consenso sobreposto

A proposta de Charles Taylor, filósofo canadense, busca reconhecer o papel de outros padrões culturais como importantes para os direitos humanos, mas defende que há determinados parâmetros ocidentais que devem ser passíveis de plena universalização. O autor está preocupado com as condições teóricas que embasariam um consenso genuíno, e não forçado, sobre os valores fundamentais dos direitos humanos. A preocupação é evitar a cristalização de padrões de direitos humanos que apresentem deficiências de eficácia e legitimidade, quando aplicados a contextos locais diferentes do ocidental. O objetivo de Taylor é indicar quais os princípios básicos que permitem o maior número de leituras distintas para o DIDH, sem que tal generalidade implique na descaracterização deste padrão a ponto de os indivíduos perderem seus direitos internacionalmente atribuídos (in BELL; TAYLOR, 1999). Na sua proposta de diálogo intercultural o autor busca verter para a esfera das relações internacionais os pressupostos que embasariam o reconhecimento das pretensões das diferenças dentro de Estado de direito. Por isso, primeiramente, serão apresentadas suas idéias sobre o tema presentes no Ensaio sobre o Reconhecimento, para na sequência elucidar a face intercultural internacional da proposta do autor.

Charles Taylor é mais conhecido pelas suas idéias sobre reconhecimento as quais utiliza para legitimar as pretensões do multiculturalismo por novos direitos e a reformulação do paradigma clássico da cidadania nas democracias ocidentais. Este modelo, centrado no indivíduo como portador de direitos, incluindo o do respeito à sua identidade cultural, embasa a proteção dos direitos via direito positivo oficial. No ocidente, igualdade

e diferença são dois princípios inerentes à construção do sistema de direitos e a idéia de identidade. Para o autor, existem boas possibilidades para uma convivência harmoniosa destes dois princípios, e as reivindicações multiculturais são legítimas.

3.1.1 A proposta intracultural: a questão do reconhecimento

Neste tópico será apresentado o debate sobre o reconhecimento, tal como tratado por Charles Taylor. O Ensaio sobre o Reconhecimento já é conhecido como texto básico da primeira fase dos estudos multiculturais no início da década de 1990. O autor pode ser situado no debate entre Liberais e Comunitaristas. Na visão de Cohen e Arato (1992), são duas as principais questões deste debate. Em primeiro lugar, os dois pólos do debate divergem em torno de duas principais questões. A primeira pode ser descrita, sucintamente, desta forma: é possível articular uma concepção de justiça que seja universal ou tal projeto se alicerça em definições particulares do que seja o bem comum? A segunda diz respeito aos princípios básicos para que os direitos humanos possam ser efetivos. Os liberais fundamentam os direitos no indivíduo e assumem o princípio da neutralidade política como parâmetros para a legitimidade das ordens políticas democráticas (Cf. IORIS, 2008, p.27). O comunitarismo, por sua vez, critica a concepção liberal que fundamenta os direitos em noções abstratas e atomizadas de indivíduo, desconsiderando que esta noção se refere a contextos sociais historicamente construídos e situados. As noções de bem, para esta vertente, são essencialmente plurais e diversas.

No ‘Ensaio sobre o Reconhecimento’, Taylor tratará das relações políticas complexas que envolvem o reconhecimento das identidades na vida pública. Segundo o

autor, (2000, p.241) certo número de correntes da política contemporânea giram sobre a necessidade, e às vezes a exigência, de reconhecimento. Os vínculos entre reconhecimento e constituição da identidade são intrínsecos, e tal relação faz com que a compreensão de quem somos, seja afetada pelo reconhecimento ou a falta deste pelos demais membros da sociedade. Nas palavras do autor (idem):

‘A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedade ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível’.

Negar reconhecimento, ou reconhecer de forma errônea pode ser uma forma de opressão, como alertam algumas feministas ao relatar o papel de inferioridade com que muitas mulheres vêem a si mesmas nas sociedades patriarcais. O reconhecimento passa a ser um ato vital para a manutenção da dignidade daqueles que o demandam. Taylor afirma que a associação entre identidade e reconhecimento está atrelada à consolidação das sociedades democráticas. Com o colapso das hierarquias sociais que eram a base da honra, houve a consolidação do conceito de dignidade humana, o único compatível com uma sociedade democrática. Tal conceito passou a ser empregado num sentido universalista e igualitário quando falamos da inerente dignidade de todos os seres humanos ou da dignidade do cidadão.

Assim, o reconhecimento igualitário, de que todos os indivíduos são portadores de dignidade, passou a ser essencial para a cultura democrática (Idem, p. 243) e assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros. O autor chama atenção para o fato de que a

importância do reconhecimento se modificou e se intensificou a partir da nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. O surgimento da identidade individualizada desembocou no ideal de autenticidade: “identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo” (Idem, p.244).

O indivíduo autêntico, aspiração moral de todo ser digno, é aquele que é fiel à sua voz moral interior. Que consegue realizar-se a si próprio desenvolvendo e ampliando seus julgamentos sobre o bem e o mal. Entretanto, tal consciência de si é algo que os seres humanos aprendem em contato com os demais. Para Taylor (idem, p. 245):

‘a vida humana não é monológica, mas é fundamentalmente dialógica. Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão que aprendemos com outras pessoas’.

O autor afirma que a modernidade não fez aparecer à exigência por reconhecimento, mas sim as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. E é este sentido em que falar de reconhecimento passa a ser relevante para a política. A construção da idéia de sujeito portador de direitos, capaz de desenvolver todas as suas potencialidades morais e ser reconhecido como digno, está na raiz do desenvolvimento da própria idéia de direitos humanos. O interessante na abordagem de Taylor é mostrar como este discurso do reconhecimento chegou até nós em dois níveis, que originaram políticas de direitos humanos diferentes, mas essencialmente correlatas.

O primeiro nível é o da esfera íntima, lugar onde compreendemos que a formação da identidade e do *Self* ocorre num contínuo diálogo e luta com outros significativos. E, em segundo, na esfera pública, onde uma política do reconhecimento

igual veio a desempenhar um papel cada vez mais importante.

A passagem da honra à dignidade proporcionou uma política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos, política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios. A segunda mudança, o desenvolvimento da moderna noção de identidade, originou uma política da diferença, igualmente universal: Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar.

O reconhecimento neste segundo tipo de política, entretanto, é algo mais. Exige-se o resguardo da autenticidade, a manutenção da diferença que caracteriza os indivíduos, que os distinguem das outras pessoas, elemento que foi descaracterizado ou distorcido pela identidade dominante. A política da diferença está repleta de denúncias das discriminações e recusas que produzem cidadanias de segunda classe. Entretanto, a política da diferença, embora universal, se desenvolve fora da dignidade universal consolidada na política da igualdade. Existe um conflito entre estas duas modalidades de políticas. Segundo o autor, para a política da igualdade, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças, pois é orientada por aquilo que se supõe comum a todos. Este tipo de política é expressa pela máxima universalista: temos direitos, pois somos seres humanos. Para a outra política, é necessário promover a particularidade, pois, em nome do ideal de autenticidade devemos preservar aquilo que nos faz diferentes. Eu, enquanto mulher, possuo direitos que são devidos às peculiaridades do meu gênero.

Para a primeira posição, a política da diferença viola o princípio da não-discriminação. Por sua vez, para a política da diferença, a primeira posição nega a

identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. E o que é pior, isso geralmente é o reflexo de uma cultura hegemônica, ou seja, apenas culturas minoritárias seriam obrigadas a se conformarem com as regras neutras da igualdade. “Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades), mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória (Idem, p.254).”

O liberalismo da dignidade igual parece ter de supor a existência de alguns princípios universais insensíveis às diferenças. A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença (os multiculturalistas em sentido forte, como definidos por Kymlicka e Sachar, aqueles que não admitem intervenção estatal na esfera ‘cultural’ das coletividades que se identificam como diferentes) é a de que os liberalismos cegos são eles mesmos reflexo de culturas particulares. Que toda a construção liberal do Estado democrático de direito não passa de um particularismo mascarado de universal. Para o autor, este tipo de liberalismo só pode dar um reconhecimento sobremodo restrito de identidades culturais distintas. Nas suas palavras:

‘A noção de que quaisquer pautas-padrão de direitos possam aplicar-se num contexto cultural de maneira diferente da que se aplica em outro, de que sua aplicação possa ter de levar em conta diferentes metas coletivas, é considerada muito inaceitável’(Idem, p. 260).

Contudo, resta saber se é possível que a política da dignidade igualitária, que se baseia no reconhecimento das capacidades universais, tem de ser verdadeiramente homogeneizadora? Analisando a questão dos direitos no Québec, o autor busca apresentar um modelo de liberalismo que possa dar conta das pretensões da política da diferença, como uma forma de assegurar a sobreposição das políticas de igualdade e de diferença.

Em 1982, o Canadá adotou a Carta de Direitos Canadense que estabeleceu aos moldes do sistema de direitos norte-americano, uma pauta de direitos individuais, obviamente destinado igualmente a todos os cidadãos canadenses. Entretanto, existiam também reivindicações multiculturais feitas pelos canadenses franceses, particularmente os de Québec, e as dos povos aborígenes. As reivindicações eram por direitos de auto-governo, autonomia política, que envolviam a capacidade de adotar certos tipos de legislação considerados necessários à sobrevivência cultural das comunidades.

O Québec adotou leis que proibiam o uso de certos tipos de firma nos documentos, determinavam que os filhos de descendentes franceses fossem, obrigatoriamente, para a escola de língua francesa, bem como a proibição de fazer firma em língua inglesa, etc. Em nome da meta coletiva de sobrevivência cultural restrições foram impostas aos habitantes do Québec. A questão é que, de acordo com os princípios da Carta constitucional, em outras comunidades do Canadá tais restrições não poderiam ser impostas. Este tratamento diferenciado é justificável?

Segundo Taylor (idem, p. 261) a Carta Canadense define um conjunto de direitos individuais semelhantes aos protegidos em outras constituições e cartas de direito em democracias ocidentais, garantindo igual tratamento aos cidadãos numa variedade de aspectos, tais como a vedação de discriminação por raça ou sexo, etc. Tal padrão é certamente seguindo por quase todo o mundo. Estes dois dispositivos (rol de direitos, garantia de igual tratamento), levaram algumas pessoas do Canadá inglês a questionar a legitimidade das metas coletivas do Québec.

Em primeiro lugar, elas impunham restrições aos direitos individuais assegurados na Carta Canadense, especialmente para aqueles de fora da comunidade que não se beneficiavam da preservação cultural almejada pelos canadenses francófonos. A proibição da escrita em inglês nas placas comerciais foi uma situação ilustrativa deste tipo de argumento.

Em segundo lugar, tomar metas coletivas em favor de um grupo nacional pode ser tomado como inerentemente discriminatório. A questão de filosofia de fundo, entretanto, diz respeito à primazia dos direitos individuais sobre as metas coletivas, ou direitos coletivos. Quem defende esta primazia dos direitos individuais ao lado de dispositivos anti-discriminatórios, tem de tomar precedência sobre metas coletivas, defende uma perspectiva liberal que se disseminou no mundo anglo-americano. Na definição de Dworkin (2003), existem dois tipos de compromisso moral. Possuímos uma concepção sobre os objetivos da vida, sobre o que constitui uma boa vida pela qual nós e outros devemos lutar. Mas também aceitamos o compromisso de lidar com lealdade e igualdade uns com os outros, pouco importando o modo como concebamos nossos objetivos.

Poderíamos denominar este último compromisso procedimental, enquanto os compromissos relativos aos objetivos da vida são substantivos. Alega Dworkin que a sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos da vida. Em vez disso, une-se ela ao redor de um forte compromisso procedimental de tratar as pessoas com igual respeito. A razão para que a comunidade política como tal não possa esposar uma visão substantiva – digamos, que um dos objetivos da legislação deva ser tornar as pessoas virtuosas – reside no fato de isso envolver uma violação de sua norma procedimental.

As sociedades com metas coletivas como Québec violam esse modelo. Elas possuem como meta a preservação de sua cultura e tomam tal meta como um bem, e procuram articular as instituições públicas para a consecução deste bem. Como trata Taylor (p.262):

‘A sociedade política não é neutra entre os que valorizam o permanecer fiéis à cultura de seus ancestrais e os que desejariam se libertar disso em nome de alguma meta individual de desenvolvimento pessoal. Políticas como aquela de preservação da língua francesa, não podem ser lidas como meramente normas procedurais, pois políticas voltadas para a sobrevivência buscam ativamente criar membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar que futuras gerações continuem a identificar-se com falantes do francês’.

O modelo de sociedade liberal é distinto em Québec. Uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem, e, sobretudo, pelos direitos que atribui a seus membros. Percebe-se que o relativismo do autor é o de terceiro tipo, pois ele em momento algum abre mão da defesa dos direitos individuais clássicos como: direito à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão, à livre prática da religião, etc. Para o autor, é preciso distinguir as liberdades fundamentais, aquelas que nunca podem ser feridas e, portanto, são intocáveis, e privilégios e imunidades que, embora importantes, podem ser revogadas ou restringidos por razões de política pública mediante uma forte razão que autorize tal ato. O autor não responde como é que se pode identificar quais sejam estas liberdades fundamentais, mas parece que, à luz da tradição liberal o rol internacional dos direitos humanos, desde que assegurado pelas constituições internas, permanece intocado. O que é maleável, para a própria manutenção dos objetivos democráticos, é a formulação das políticas responsáveis pela implementação destes direitos.

Dado que as sociedades são cada vez mais multiculturais, o liberalismo procedimental pode não ter lugar no mundo de amanhã. O exemplo canadense é uma prova de que há outras formas de liberalismo mais inclusivas e que o princípio da igualdade não necessita ser autoritário. Autonomia e auto-governo podem ser estratégias institucionais interessantes para assegurar as duas políticas de direitos da modernidade: igualdade e diferença. Enfim, traduzido na temática do diálogo intercultural, universalismo e relativismo cultural podem subsistir, desde que um núcleo mínimo de direitos essenciais já garantidos no sistema legal vigente não seja violado.

Como salienta Terence Turner (1997) as pretensões de direitos no multiculturalismo norte-americano e canadense não visam à substituição dos modelos de cidadania fortemente firmados na igualdade, mas querem a expansão de novos direitos que possam assegurar a igualdade de dignidade humana de formas diferentes, para diferentes indivíduos que possuem "filiação identitária" diferente. A novidade é a forma fragmentária e a especialidades de tratamento que estas reivindicações exigem. Como veremos à frente, existem sérias consequências políticas que advêm da inclusão do princípio da diferença, da valorização positiva da diversidade cultural como princípio fundador dos direitos humanos.

Uma das principais críticas a esta postura conciliatória entre a política da diferença e da igualdade foi a formulada por Habermas. Segundo Sérgio Costa (2007, p.35,) ao estudar, ainda no começo dos anos 1990, as relações entre moral e direito no âmbito de um Estado nacional particular, Habermas busca reconciliar a tradição liberal e a tradição republicana, mostrando que os direitos humanos, entendidos como igualdade universal das possibilidades subjetivas de ação, tão cara aos liberais, e a soberania popular, figura lapidar do pensamento republicano, não devem ser tratados como concorrentes, mas

como complementares. Afinal, é no interior do processo discursivo de formulação das regras de convivência, o qual garante que os destinatários do direito sejam também seus autores, que tanto a autonomia individual quanto a autonomia pública se concretizam.

Para o autor, sob condições de legitimidade democrática, o sistema de direitos do Estado democrático é suficiente para dar conta das pretensões da diversidade cultural. Ainda argumenta que não podem ser legítimas as pretensões de Québec, pois tais seriam as pretensões de um Estado e não de uma província, e, portanto, não podem ser legítimas. Acredita que incorporar as pretensões da diferença é, antes de tudo, uma questão de aplicação de políticas públicas e interpretação jurisprudencial, não há a necessidade de conceber novos modelos de cidadania para efetivar as diversas pretensões culturais. Em oposição à defesa das leis Québec feita por Taylor, Habermas argumenta que manter a autonomia pública dos indivíduos enquanto cidadãos iguais em direitos é o que possibilita que cada indivíduo mantenha sua identidade particular. De forma mais enfática o autor afirma que é necessário manter uma cultura comum se quisermos reconhecer às pretensões da diferença. Nas palavras do autor:

‘Quando tomarmos a sério essa concatenação interna entre o Estado de direito e a democracia, porém, ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. [...] Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer’ (HABERMAS, 2004, p. 253).

Ainda é preciso ressaltar que há as limitações dos regimes democráticos ancorados no pressuposto da liberdade de escolha e manutenção das condições de funcionamento da própria democracia, embora o reconhecimento de outras formas culturais que demandam diferentes formas de proteção e a efetivação de suas pretensões é uma necessidade para manter o próprio caráter democrático destas sociedades, ainda faz-se necessário manter uma cultura política comum que assegure a coesão da sociedade. Nas palavras de Habermas o dilema da questão pode ser assim resumido:

‘O multiculturalismo ao mesmo tempo em que apóia a perpetuação de vários grupos culturais dentro de uma mesma sociedade política, também requer a existência de uma cultura comum’ (2004, p. 173).

Este debate é um exemplo pertinente das tensões entre posturas universalistas e posturas relativistas na definição dos direitos humanos. A postura universalista de uma única concepção abrangente de bem, por essência, fundada na igualdade de direitos de todos os indivíduos, encontra-se desafiada pelas várias reivindicações da diversidade cultural. A crítica de Habermas é que este tipo de política pode ser incorporada desde que não implique na quebra do princípio da igualdade de direitos, que é a maior garantia jurídico-política que os indivíduos possuem para efetivar sua dignidade humana.

Aceitar a diversidade, entretanto, nos remete às problemáticas consequências políticas da relativização das concepções e/ou medidas de implementação dos direitos humanos, fundadas na igualdade de todos os indivíduos, independentemente de sua filiação cultural ou identitária. Para o diálogo intercultural é essencial definir o que pode ou não ser alvo de disputa no diálogo. O que devemos ressaltar como comum a toda

humanidade que torne capaz a convivência pacífica entre os povos? E como regular normas de direitos humanos a ponto de o respeito à diversidade cultural não sacrificar a dignidade de indivíduos? Por outro lado, será possível estabelecer o respeito à diferença exigindo um mínimo indiscutível de garantias? Talvez o desafio mais dramático seja como assegurar a eficácia dos direitos humanos, que estão sob novas ameaças globais que continuam a utilizá-las de forma estratégica tanto o discurso do universalismo como do relativismo.

Estas questões preocupam o autor, especialmente no que diz respeito à face intercultural da sua proposta. Entretanto, Taylor vê a possibilidade da legitimidade cultural local para as normas internacionais de direitos humanos como algo proveitoso e importante para os direitos humanos. Na seção seguinte apresentaremos esta proposta, confrontando-a com o paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

3.1.2 O diálogo intercultural

Na esfera internacional, o autor se depara com o desafio da diversidade cultural que pede não apenas a inclusão de novos direitos e a reformulação dos parâmetros tradicionais da cidadania, mas também a própria revisão e a aceitação de novos paradigmas de direitos que, por mais das vezes, destoam por completo da tradição ocidental. O texto no qual ele apresenta estas reflexões é: ‘Conditions of an Unforced on Human Rights’, publicado no livro ‘The east asian challenge for human rights’, em 1999.

Utilizando-se do conceito de consenso sobreposto de *John Rawls*²⁰ (2001, p. 16), o autor busca um modelo de universalização que não resulte em imposição cultural. Para impedir o estranhamento e pré-julgamento inerente da tradição ocidental sobre as demais culturas, bem como destas sobre a cultura ocidental, é necessário desenvolver uma compreensão mútua entre as culturas, única forma de não tornar o consenso sobre direitos humanos frágil.

Na proposta do autor, há um núcleo de direitos fundamentais que não são passíveis de negociação, embora sobre eles se possa construir várias interpretações. O único critério substancial que não pode desaparecer destas considerações procedurais é o respeito aos chamados direitos humanos mais fundamentais, tais como o direito à vida.

Para Taylor, um genuíno consenso não imposto internacional dos direitos humanos deve significar algo parecido com o que John Rawls descreveu no liberalismo político como consenso sobreposto²¹. Isto é, na visão de Taylor, diferentes grupos, países, comunidades religiosas e civilizações, possuem suas próprias concepções sobre o bem e a justiça, o que não impede, ou deveria impedir, que existissem normas consensuais sobre determinados comportamentos humanos. Pode-se concordar com todas as normas que regulam os direitos humanos, discordando da fundamentação dessa norma, e este consenso

²⁰ Para John Rawls o consenso sobreposto significa o mínimo de acordo sobre normas e princípios jurídico-políticos, que permitem diferentes fundamentações morais.

²¹ Seria um engano, entretanto, pensar que o autor foca sua proposta inteiramente na visão liberal de Rawls. Embora Taylor use do termo ‘overlapping consensus’, ele não parece acreditar que é possível estabelecer padrões neutros que permitam a aplicação pronta do DIDH, ou que a existência do consenso sobreposto resulte em algum tipo de limitação do que pode ser acordado. Ele faz uma defesa consciente de uma série de valores que acredita serem ocidentais, mas ainda sim, úteis e legítimos para embasar pretensões de direitos humanos em culturas distintas, bem como busca apontar outras fundações morais para os direitos humanos que não significam, *a priori*, uma limitação sobre o que pode ser acordado. De fato, há muita confusão na bibliografia com o uso do termo consenso sobreposto, e seu significado parece restar impreciso. O objetivo deste tópico, não é desvendar esta polêmica, mas mapear o pensamento de Charles Taylor de modo a demonstrar mais uma faceta do diálogo intercultural.

pode ser satisfatório, embora existam profundas diferenças de compreensão das fundamentações.

A questão central para Taylor diz respeito aos tipos de variações que se pode imaginar nas justificações filosóficas, ou nas formas legais que ainda podem ser compatíveis com um significativo consenso universal sobre os direitos humanos. Embora não seja possível determinar com clareza qual é a forma do consenso sobreposto, pode-se perguntar sobre o que devemos acordar. O acordo diz respeito aos direitos humanos e esta premissa por si só já leva a universalização legal internacional. Pois direitos humanos foram e são escritos pela linguagem jurídico-legal ocidental. Isso não significa que outras culturas não possuam o equivalente ou semelhante aos direitos humanos, mas é preciso reconhecer que tais prerrogativas estão escritas em outra linguagem diferente. A questão difícil para o consenso sobreposto é saber quais normas devem ser preservadas, e quais novas normas e formas jurídicas devem ser incluídas no paradigma global dos direitos humanos (In BAUER & BELL, TAYLOR, 1999, p. 125). O objetivo é imaginar meios pelos quais os conflitos entre divergentes interpretações de direitos humanos podem ser resolvidos mantendo as normas essenciais, por meio de modificações nas formulações legais ou nas justificativas subjacentes estas normas.

Para isso, o autor irá desdobrar a análise em dois níveis: as alterações das formas legais, que devem acontecer no plano local de aplicação dos direitos, o que seria a face da intraculturalidade na análise do autor, e as alterações das justificações subjacentes, que podem se dar tanto no âmbito da intraculturalidade, como no da interculturalidade. No ocidente, o sistema de direitos desempenha um papel central para a manutenção de direitos, mas outras instituições, em outras culturas, não devem ser negligenciadas. Manter a

pluralidade de meios para tornar os direitos efetivos é uma das condições para que exista um legítimo consenso sobreposto. Entretanto, há, inegavelmente, determinados direitos que não podem ser passíveis de negociação (In BAUER & BELL, TAYLOR, 1999, p. 139). A insistência do autor em manter um núcleo de direitos individuais como intocáveis nos processos de diálogo intercultural geradores do consenso sobreposto, torna sua proposta mais resistente ao difícil paradoxo da vulnerabilidade multicultural. Se a manutenção das tradições é fundamental para a construção da identidade individual, o resguardo pleno desta também depende da máxima eficácia dos direitos humanos que, acertadamente, são focados no indivíduo.

O autor não chega a se deter, como os demais proponentes analisados o fazem, na temática da pluralidade do direito. Taylor faz uma defesa entusiasmada do modelo positivo da tradição ocidental, ao qual vê como necessário para a manutenção dos direitos dos indivíduos, condição básica dos regimes democráticos. Ele procura refutar a argumentação de que este sistema levaria ao individualismo exacerbado o que destruiria a confiança política e os valores comunitários. Para o autor, ao contrário, a eficácia dos direitos é a premissa para a manutenção da confiança política dos cidadãos no regime democrático e esta blindagem que serve ao indivíduo deve ser estendida a todos, indistintamente da sua filiação cultural. Este modelo é, sobretudo, capaz de incorporar as reivindicações da diversidade cultural, pois, diferença e igualdade são princípios gêmeos para garantir a dignidade humana. Desde que políticas de diferença possam ser sustentadas em concomitância com os já tradicionais direitos legados pelo modelo da cidadania não haveria problema em estender a proteção legal dada ao princípio da igualdade também ao princípio da diferença (Idem, p. 128).

No que diz respeito às fundamentações alternativas, o autor apresenta um exemplo do qual retira as características do DI. Taylor analisa o exemplo do Budismo protestante²² na Tailândia (Idem, pp. 133-137). O país passou o século XIX tentando reformular os cânones da principal religião, o Budismo Theravada. Algumas das interpretações buscavam criar um budismo condizente com o regime democrático e com a eficácia dos direitos humanos. Os princípios deste tipo de reforma implicam em movimentos que tentam purificar o budismo, mudando o foco dos rituais, do ganho de mérito e sucesso por meio de benções e atos de fé, para um foco mais parecido com os objetivos originais da iluminação pessoal. Esta reforma tenta voltar ao código original dos ensinamentos budistas, sobre a inevitabilidade do sofrimento, a ilusão do ser, e o objetivo do nirvana. Procura atacar a superstição de que quem busca sucesso por amuletos, pela benção dos monges, e objetivam separar a busca pela iluminação pessoal da procura pelo mérito via ritual.

Estas idéias produziram novas reflexões sobre o budismo, bem como sobre as bases para sociedade democráticas e para os direitos humanos. O budismo protestante está preocupado com modelos alternativos de desenvolvimento econômico, com quais tipos de políticas de desenvolvimento seriam mais ecologicamente corretas, quais os limites ao crescimento. São críticos do consumismo e são defensores incontestáveis da igualdade social. Os objetivos do budismo protestante de não-violência implicam numa instância não-predatória das relações entre a humanidade e o meio-ambiente. E ainda clama pela limitação da cobiça. Certamente, tais valores representam outra base valorativa para os

²² O Budismo protestante, segundo o antropólogo Gananath Obeyesekere, é o resultado da influência protestante inglesa no Sri Lanka. Princípios protestantes foram incorporados aos ensinamentos budistas, e esta nova elite religiosa tornou-se responsável pelo movimento pró-independência.

direitos humanos distinta da ocidental, cuja legitimidade ou eficácia para os direitos humanos não caberia a nós julgar, já que é do interesse de crítica de seus próprios participantes.

Esta é uma base de valores diferentes para suportar democracia e direitos humanos, que não se fundamenta na doutrina da dignidade humana como algo que demanda respeito legal. A injunção para o respeito dos indivíduos vem mais da consequência do valor fundamental da não-violência. Direitos humanos não se destacam, tal como na tradição ocidental, como uma reivindicação própria, independente dos demais compromissos legais. Esta concepção budista promove um caminho alternativo para ligar a agenda dos direitos humanos e do desenvolvimento democrático. Mesmo ONGs internacionais de direitos humanos que atuam na Tailândia usam deste discurso como forma de legitimar suas ações.

No ocidente, tanto democracia como direitos humanos foram impulsionados pelo avanço de uma espécie de humanismo que salientou que homem, destacado do cosmos, tinha um estatuto mais elevado e de dignidade de que qualquer outra coisa. A doutrina dos direitos humanos, que é baseada no humanismo, incorporou a importância dos agentes humanos. No ocidente, a defesa dos direitos humanos procurou indissoluvelmente ligar-se com a exaltação da ação humana. O budismo protestante levanta outra base de fundamentação, mas o fato de ela ser diferente da ocidental não significa que não seja compatível com a eficácia e legitimidade dos direitos humanos.

Este tipo de exemplo é o que leva Taylor a afirmar que o consenso sobreposto deve ser um acordo sobre normas, não forçado, que pode vir a se tornar uma

fusão de horizontes. Formas jurídicas híbridas são as mais desejáveis. O autor caracteriza o consenso produzido pelo diálogo intercultural por duas características chaves. Na esfera internacional, o autor se depara com o desafio da diversidade cultural que pede não apenas a inclusão de novos direitos e a reformulação dos parâmetros tradicionais da cidadania, mas também a própria revisão e a aceitação de novos paradigmas de direitos que, por mais das vezes, destoam por completo da tradição ocidental.

Tentando responder ao desafio do paradoxo da vulnerabilidade multicultural, o autor toca no sensível ponto do paradigma dominante pacote ocidental dos direitos humanos, o qual pode ser um muro de incompreensão, como pode ser um recurso para a travessia entre as fronteiras das culturas. A equidade na sua forma de não discriminação continua sendo um difícil capítulo de negociação para um legítimo consenso não forçado para os direitos humanos. Existem capítulos de direitos no mundo ocidental que não se restringem mais a serem garantia das liberdades e imunidades de certos indivíduos. Eles também visam impedir várias formas de discriminação. Blindagens contra discriminação constituem uma mudança no centro de gravidade dos direitos nos últimos séculos. Isso representou e tem representado uma reserva contra várias formas de diferenciação humana, social, de gênero, racial, entre outras.

Entretanto, para muitas sociedades não ocidentais, este modelo parece ser de difícil exportação, porque em muitas sociedades distinções como a de gênero são consideradas muito significativas, e estão ligadas com certas práticas que são consideradas discriminatórias nas sociedades ocidentais. A extirpação do clitóris é um claro exemplo deste tipo de discordância. Sensibilizar culturas para a mudança é importante objetivo do

diálogo intercultural, mas a execução desta importante premissa do diálogo intercultural deve ser feita com muito cuidado.

Para o autor, nem toda mudança nas tradições culturais pode ser significativa para os indivíduos. O autor problematiza que insistir na modificação das identidades é algo potencialmente conflituoso. Segundo o autor, jogar fora uma identidade tradicional pode ser um ato de libertação, mas, mais do que apenas libertação, também está em questão ficar sem uma alternativa de sentimento de identidade, o que também é insuportável. Tal mudança pode ser fácil de ser efetivada se ela puder ser definida como continuidade das mais importantes tradições e pontos de referência propriamente compreendidos.

Correspondentemente, esta mudança mais dificilmente se tornará uma quebra brusca com o passado envolvendo a condenação e a rejeição desta tradição. As conseqüências de processos abruptos de mudança de identidade podem ser negativas para os direitos humanos. A condenação explícita de uma identidade tradicional pode gerar uma reação extrema, que, por sua vez, gera novamente condenação, e desta forma um espiral vicioso de desvalorização das identidades e valores se forma. Neste aspecto, perdem-se as possibilidades de um consenso não-forçado e, muitas vezes, as conseqüências para a eficácia e legitimidade para os direitos humanos de muitos indivíduos são desastrosas. Segundo Taylor (Idem, p. 245), o mundo já está familiarizado com esta dinâmica na relação doentia entre o Ocidente e grande parte do mundo islâmico.

Por fim, o autor também faz uma defesa dos ganhos para a tradição ocidental dos direitos humanos em recorrer ao diálogo intercultural como forma de

universalizar estes direitos. Taylor se pergunta se o atual padrão de direitos é realmente tudo o que o ocidente pode imaginar e almejar em termos de direitos? Confrontar-nos, de maneira consensual, com outras tradições pode ampliar nosso espectro de reivindicações e exigências por mais dignidade humana. E propiciar a ampliação de nossos horizontes éticos.

De forma conclusiva, para Taylor (*idem*, p. 267) o consenso sobreposto é aquele que permite as convergências de normas que podem ser justificadas a partir de diferentes compreensões espirituais e filosóficas de diferentes culturas. Estas normas devem ser distinguidas, não apenas das respectivas formas de compreensão, mas também das formas legais das quais retiram sua força. Estas duas distinções podem variar de sociedade para sociedade, por meio de normas que nós consideramos cruciais para serem preservadas como constantes. Contrariamente do que muitas pessoas pensam, uma convergência mundial para os direitos humanos não tomará lugar com a perda ou a negação de todas as diferentes tradições, mas será feita por meio de criativas reinserções dos diferentes grupos, cada um em sua própria tradição espiritual, viajando por diferentes rotas para o mesmo objetivo.

A proposta do autor busca responder ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural, garantindo proteção dos indivíduos pela adoção do DIDH. Sua perspectiva de diferenciar as normas, das justificações e das formas legais parece ser uma saída interessante para equilibrar respeito às diferenças culturais com manutenção de direitos essenciais. O problema, como o próprio autor admitiu, recai sobre quem tem o poder de definir quais conteúdos são ou não essenciais, e quais seriam as normas mínimas a serem respeitadas por todos os envolvidos no processo de diálogo intercultural. Do ponto de vista

ético, parece saudável reconhecer que há outras formas de validar a dignidade humana, mas do ponto de vista político e jurídico, ainda precisamos pensar em quais instituições concretamente seriam capazes de equilibrar a diferença e a igualdade de direitos humanos em contextos locais e globais.

Entre as principais críticas oponíveis à proposta de utilização do consenso sobreposto pelo autor, pode-se ressaltar que ela parece fornecer elementos restritivos para o diálogo intercultural, pois, embora focada na interculturalidade do diálogo, as expectativas concretas para a construções de fóruns de debates reais são baixas. Além de estabelecer uma clara limitação ao conteúdo do diálogo, as chamadas blindagens contra a discriminação, o autor não indica quais seriam as instituições internacionais aptas a conduzir ou incentivar o DI.

O autor não se preocupa em elucidar os conceitos que mobiliza na sua análise, tais como cultura, democracia, identidade e comunidade. Novamente, o objetivo do diálogo intercultural recai na preocupação da relação entre os valores morais e as formas jurídicas inerentes aos direitos humanos, tal como legados pela tradição ocidental. Resta claro que no embate entre a segurança trazida pelo padrão ocidental de direitos humanos e a diversidade de interpretações que o resguardo das tradições diz merecer, o autor faz da defesa da universalidade substancial um limite às possibilidades de diálogo intercultural.

Charles Taylor não se preocupa em elucidar explicitamente os conceitos que utiliza. Sua questão não é formular uma teoria que dê conta de explicar os fenômenos que envolvem às difíceis questões da relação entre o equilíbrio do DIDH e o resguardo das tradições culturais. O objetivo é indicar princípios que possam tornar a aplicação do padrão

internacional dos direitos humanos comunicável e interessante para outras perspectivas. Embora o autor apresente argumentos que apontam o possível enriquecimento da tradição ocidental dos direitos humanos, a universalidade substancial não é uma aposta, ela pela tradição ocidental e também outras tradições relevantes, e o dissenso existente sobre tais ‘acordos’ não é preocupante. O que resta a garantir são outras formas jurídicas e fundamentações morais para complementar e tornar os direitos humanos mais eficazes e legítimos.

3.2 Em busca da ‘mestiçagem’ dos direitos humanos: o necessário pluralismo dos direitos humanos

A segunda proposta analisada, neste capítulo, é de Christoph Eberhard (1997), estudioso da antropologia jurídica, que trabalha com categorias que permitem a construção de uma *comunidade dos direitos humanos*, condição para a efetividade e a eficácia dos direitos humanos. Este autor advoga que é necessário ir além do discurso do direito oficial dos direitos humanos para ampliá-los de forma a incorporar outras concepções de dignidade e justiça, que enriqueçam a visão ocidental do DIDH. Desta forma, reconhece-se que o *pluralismo cultural* é indispensável para remodelar os direitos humanos, aceitando outras formas de normatividade que não a norma positiva imposta e assegurada pelo Estado, e, desta forma, assegurar sua legitimidade intercultural e eficácia plena. A visão proposta rejeita o universalismo substancial e legal dos direitos humanos tomado de forma acrítica, mas também argumenta que o relativismo não pode ser aceito (EBERHARD, 1997, p 3). Embora os direitos humanos não sejam totalmente universais, o

autor defende que não é apropriado negar que a tradição ocidental dos direitos humanos não tenha algo de universal. “O respeito pela vida humana, o ideal de fraternidade (ver artigos 1 e 3 da declaração de 1948) não podem ser reduzidos a uma invenção ocidental” (Idem, p. 4)

²³.

3.2.1 Christoph Eberhard e Antropologia Jurídica

A antropologia jurídica é das áreas do conhecimento jurídico que surgiu atrelada aos debates críticos do positivismo jurídico na década de 1960, em França. Atenta aos desdobramentos do processo de libertação política na África teve como objetivo inicial estudar e compreender quais foram os impactos da exportação do tradicional sistema de direito positivo europeu para outros contextos culturais (LE ROY, 1992; 1992b). Mais recentemente, na década de 1990, focou-se na análise crítica da universalidade dos direitos humanos e na defesa da diversidade cultural, como uma premissa fundamental para a eficácia e a legitimidade dos direitos humanos.

Neste contexto o autor da proposta analisada aqui desenvolve suas idéias a respeito das condições ideais para a construção de uma nova universalidade dos direitos humanos. A grande questão para Eberhard é como podemos viver juntos no mesmo mundo, compartilhando das mesmas regras de direitos humanos, se as culturas são tão diferentes. Esta questão é importante, especialmente, em vista das reflexões que são feitas sobre a mundialização ou globalização. As construções do Estado moderno, do mercado, da democracia e do desenvolvimento consistem no horizonte implícito destas reflexões.

²³The respect for human life, the ideal of human fraternity (see articles 1 and 3 the declaration of 1948) cannot be reduced to a western invention.

Depois de séculos de colonialismo, nos quais tais mudanças foram forçadas e provocaram a degradação de milhões de indivíduos, a extensão do padrão internacional dos direitos humanos não é recebida com muita simpatia por vários governos e comunidades que foram colônias. Para Eberhard (2006, p.16), é preciso reconhecer que estes vastos fenômenos, todavia, não são naturalmente universais ou cristalizados a tal ponto de não admitirem mudanças. A questão que se coloca para os pesquisadores das ciências sociais é saber o que, num planeta com tanta diversidade, pode ser compartilhado por toda a humanidade? E como partilhar sem homogeneizar o mundo? Esta exigência parece ainda mais legítima, visto que a exportação dos modelos ocidentais de sociabilidade e organização política não se fez naturalmente, mas resultou da expansão da colonial européia. Se a dinâmica da colonização se caracteriza pela exploração e a dominação de outras sociedades, se imbuíu de uma ideologia do progresso e da superioridade da civilização ocidental. Esta ideologia permitiu a justificação de inúmeras injustiças e sérias atrocidades foram cometidas em nome da missão civilizatória, o fardo do homem branco (EBERHAD, 2006, p.7). O processo de descolonização amenizou, em parte, esse discurso, mas este ainda não desapareceu.

Neste contexto, a tarefa da antropologia do Direito é demonstrar que a validade jurídica das normas legais é a formulação e a definição das formas para a reprodução de nossa vida em sociedade, cujo objetivo é a resolução de conflitos entre os indivíduos de uma sociedade ou de uma comunidade. Estas formulações são fruto de histórias particulares, não são universais por essência. A transferência de modelos jurídicos, políticos ou econômicos não acontece sem a transferência de modelos de sociedade. Esta transferência, entretanto, não garante a plena identificação, embora exista um risco à

homogeneização. O mundo persiste diverso, mas quão diverso? A grande pergunta é como respeitar as diferenças, mantendo as expectativas, tais como são formuladas localmente, pela eficácia dos direitos. A antropologia jurídica busca desconstruir o senso de que o direito deve se resumir ao conjunto de normas expedidas pela autoridade competente, o que no ocidente moderno, liga Estado e direito de forma indissolúvel. Para esta abordagem, tal associação é apenas mais um modelo de regulação da sociedade, e não há prerrogativas morais para a sua aceitação universal. O paradigma moderno do direito é alvo de muitas críticas por parte do autor.

Sua perspectiva com relação ao direito positivo estatal e que este seria mais um dos modelos de regulação da sociabilidade humana. E nem de longe o melhor. Eberhard é o autor mais cético, comparado com os demais tratados neste trabalho, a respeito das possibilidades da condensação dos direitos humanos unicamente por via do direito positivo. Sua proposta de DI consiste num modelo abstrato que visa indicar o que a humanidade pode compartilhar em termos de direitos humanos e faz de toda e qualquer face da universalidade uma aposta, uma promessa. Para o autor, tanto em termos normativos, substanciais ou consensuais, a universalidade dos direitos humanos é contingente.

A proposta do autor é desenvolvida em dois textos diferentes. O primeiro, ‘Common Humanities and human community – toward a dianthropological práxis of human rights’, o autor busca indicar qual é a sua abordagem para uma leitura transcultural dos direitos humanos, indica o papel do DI, e busca demonstrar a importância da ‘mestiçagem’ dos direitos humanos. O segundo texto, ‘Droits de L’homme et Dialogue Interculturel: vers un desarmement Culturel pour um Droit de Paix’, o autor busca

aprofundar as possibilidades do DI como metodologia capaz de construir uma nova gramática para os direitos humanos.

3.2.2 Diálogo Intercultural: substituir o sistema dos direitos humanos pela comunidade dos direitos humanos.

Para o autor, o diálogo intercultural é, antes de qualquer coisa, uma nova forma de reler o direito internacional dos direitos humanos. O pluralismo das normas é a sua principal premissa (EBERHARD;1997). Os atuais modelos jurídicos estão em crise. Percebe-se a emergência de um novo *mito*, no qual se pode ver os contornos de um novo horizonte inteligível para os direitos humanos. Neste novo horizonte para os direitos humanos, pluralismo e a interculturalidade são duas chaves centrais. Sua proposta de diálogo intercultural consiste em indicar um modelo de compreensão da formulação e aplicação das regras jurídicas que permita o surgimento de um autêntico diálogo intercultural, uma legítima universalidade dos direitos humanos (EBERHARD, 1997, p. 15).

Para Eberhard (1997, p.23), a questão é enriquecer cada vez mais essa visão através de diferentes perspectivas culturais para conseguir uma progressiva tradição intercultural dos direitos humanos. Nesse sentido, o diálogo intercultural é o instrumento facilitador para a consciência do outro e das diferenças culturais de forma que se possa construir uma espécie de “*mestiçagem*” dos direitos humanos, esta sim, plenamente universal. A proposta normativa almeja estabelecer os parâmetros de uma *comunidade dos direitos humanos* em que o resultado do diálogo intercultural seja inteligível para todos os

atores envolvidos. Direitos humanos não são universais, e fazê-los um projeto cosmopolita é um desafio. Este autor é claramente o mais entusiasta defensor da permanência da diversidade cultural como fundamento para os direitos humanos, ao mesmo tempo ele também busca construir o edifício de uma comunidade universal dos direitos humanos. O mais importante para esta abordagem é indicar os meios precisos de diálogo, elucidar os princípios, valores morais e políticos que norteiam o diálogo intercultural e que permitem à construção de *comunidade dos direitos humanos* que substitua o sistema de direitos humanos, avesso na essência a hibridação das diferentes tradições culturais.

Para Eberhard, uma visão rígida do universalismo não permite o enriquecimento de nossa própria cultura e nem o de outras. Negar voz ao outro é negar a nós mesmos a possibilidade de enriquecer nossa cultura, nossas experiências. O universalismo rígido (universalismo ontológico), nega as possibilidades de compartilhar, o que só é possível pelo reconhecimento da importância do outro. Sem esta percepção moral de que todos nós temos igualmente a aprender com os outros, com o diferente, não há possibilidade de busca pelo consenso, não há construção de um futuro comum, e nem universalidade real possível para os direitos humanos.

Por outro lado, o autor também aponta os males do relativismo cultural. Duas consequências políticas e morais são citadas como indesejáveis e perigosas à aplicação dos direitos humanos. Em primeiro lugar, o relativismo cultural absolutiza as diferenças e abre espaço para a justificação de danosas relações de dominação intra-grupos. Em termos morais, tal posicionamento, esquece que existe uma condição e uma natureza humana comuns. Vendo apenas o que nós temos de diferentes, nós esquecemos completamente sobre o que torna possível dizer: nós. É preciso criar um pluralismo que

seja baseado no diálogo mútuo, que permita a descoberta dos outros e a nossa própria. Sem este conhecimento mútuo, deterioramos as possibilidades da construção de um futuro compartilhado. Sua premissa é que os seres humanos compartilham de uma mesma natureza humana que, entretanto, se traduz numa pluralidade de humanidades, em múltiplas concepções de justiça e de bem (EBERHARD, 1997, p. 18-22).

Segundo o autor (idem, p. 23; 2006 p. 34), todas as culturas partilham de uma condição humana comum. Elas buscam dotar de significado diferentes existências humanas. Isso implica na construção de pontos de vista particulares do mundo e na invenção de organizações sociais relacionadas à vida humana. Nós compartilhamos nosso mundo, por meio da nossa humanidade comum, que é ao mesmo tempo plural. E o objetivo do DI é tornar os indivíduos conscientes acerca da pluralidade da condição humana. Existe aqui um horizonte comum, que pode e deve ser compartilhado. A questão é como devemos nos tornar sensíveis à percepção da diferença sem perder a noção de que nós compartilhamos de uma mesma condição humana.

Este é o primeiro objetivo do diálogo intercultural. Ele é instrumento para a descoberta do que temos em comum e o que nos faz diferentes, ampliando a janela pela qual olhamos o mundo e buscamos compreender a vida. Elucidado a natureza paradoxal da condição humana, o autor analisa o pluralismo legal dos direitos humanos e, para tanto, advoga que é necessário complementar a concepção positiva de direito com outras concepções mais sociológicas. O autor aposta na ênfase na prática das ações que fomentam os direitos humanos, buscando afastar-se de uma visão positivista do direito (Idem, p. 25). Isso implica em negar a sistematicidade do DIDH, pois este conceito implica necessariamente em reconhecer o direito como sendo apenas aquilo que a tradição ocidental

fez dele: um sistema de normas coercitivas imposta a todos pela autoridade política competente. Para uma universalidade consensual dos direitos humanos, tal concepção de sistema deve ser substituída pela idéia de *comunidade*²⁴ dos direitos humanos (Idem, p. 65).

Para explicar como este conceito de *comunidade dos direitos humanos* pode contribuir para uma visão transcultural de direitos humanos, o autor divide sua exposição em três partes. O objetivo da primeira parte é identificar como diferentes sociedades, com diferentes formas de direito podem encontrar termos que facilitem o diálogo entre elas no que diz respeito à construção de uma universalidade legal internacional para os direitos humanos. A segunda parte é dedicada a delinear o espaço hipotético no qual o diálogo intercultural deve atuar para a construção de uma *comunidade dos direitos humanos*. A terceira parte é dedicada ao apontamento dos valores essenciais para uma prática transcultural dos direitos humanos. A ênfase apresenta aqui se centrará na compreensão do autor sobre o diálogo intercultural e qual a sua importância para a construção de uma nova universalidade dos direitos humanos.

Nesta proposta, o diálogo intercultural é a ferramenta mais importante para este auto-conhecimento e conhecimento dos outros. O autor pretende extrair indícios que colaborem na construção de um modelo com o qual será possível prever um genuíno diálogo intercultural e a real universalidade intercultural para os direitos humanos.

²⁴ O conceito de comunidade do autor não é sociológico. Eberhard reconhece a necessidade das pesquisas empíricas para compreender o conceito nos seus devidos termos sociológico. Na proposta defendida pelo autor comunidade significa um local hipotético onde diferentes culturas compartilham normas, princípios e valores importantes para a consolidação global de direitos humanos (EBERHARD, p. 65). No trabalhos mais recentes do autor, o termo *comunidade dos direitos humanos* foi substituído pelo uso do termo *cultura de paz comum* (EBERHARD, 2006, p. 66).

Antes de abordar quais seriam estes caminhos para tratar das diferenças, o autor enfatiza duas condições essenciais do diálogo intercultural. Ele deve ser dialógico, mas não dialético. Seguindo as considerações de Raimundo Panikkar (1996, p. 47), Eberhard aponta os riscos inerentes ao diálogo intercultural que precisam ser evitados, e isso só será feito se o caráter dialógico do diálogo for enfatizado. Tais riscos são sintetizados pela idéia do englobamento do contrário.

O englobamento do contrário²⁵ consiste na junção de dois princípios contraditórios na mesma categoria, ambos como iguais, enquanto implicitamente se valora um destes dois princípios como referência na oposição pelo qual o outro é construído (idem, p. 20). A atitude mais difícil a ser evitada num processo de diálogo é a atitude de reinterpretar as coisas de modo que elas se tornem palatáveis ou assimiláveis. Paradoxalmente, esta atitude torna um cooperativo diálogo impossível. Embora seja também conciliatória, ela também evita os conflitos. O risco dessa abordagem é fazer do diálogo um monólogo, pois a forma como os conflitos são percebidos e institucionalizados limita e orienta os resultados (EBERHARD, 1997, p. 65-69; PANIKKAR, 1996, p. 16-19).

O diálogo, para o autor, é um processo que se desenvolve na tentativa de compreender o que há entre as diferentes lógicas, buscando entender o que está subjacente nos discursos que sustentam tais lógicas. Estas molduras subjacentes, cujo conhecimento é essencial para o processo de diálogo, são nomeadas como *mythos*. O objetivo do diálogo é, exatamente, explicitar os *mythos* de cada cultura que se propõe a dialogar, buscando fomentar uma visão transcultural dos direitos humanos que não seja mais estranha e

²⁵ Thus the “encompassing of the contrary” consists in the fact of explicitly encompassing two contradictory principles in the same category, thus constructing them as equal, while implicitly taking one of those principles as the reference in opposition to which the other is constructed, thus reintroducing a hidden hierarchy. (p. 19).

problemática para nenhuma das culturas envolvidas no processo de diálogo. Eberhard acredita no enriquecimento mútuo e que é possível existir um intercâmbio verdadeiro entre as duas lógicas jurídicas distintas. O diálogo intercultural é um instrumento do entre-lógicas, dialógico e não apenas dialético²⁶. Não há limitação sobre o que se pode dialogar, o DI deve ser amplo e a forma como a pauta de DI se forma deve ser explicitada.

Para Eberhard, o DI pode ser descrito por meio de um *mythus* pluralístico:

“[...] no caso do diálogo (intercultural) este é um mito pluralístico, pois ele reconhece a importância do que os outros sujeitos do diálogo têm a dizer a partir de sua posição. Assim, não é um discurso monopolista que exclui os discursos diferentes daquele discurso sustentado pelo sujeito que inicia ou convida ao diálogo. Pelo contrário, ele é um discurso explicitamente aberto aos diferentes discursos, uma vez que propicia aos sujeitos conhecer a si mesmos e aos outros por meio da revelação mútua do diálogo, incluindo os mitos subjacentes dos sujeitos” (EBERDARH, 1999, p 22 *tradução nossa*)²⁷.

Embora o autor insista na igual participação dos sujeitos envolvidos no processo de diálogo, resta claro que o principal horizonte político de sua proposta de diálogo intercultural é sensibilizar os defensores da superioridade do paradigma dos direitos humanos para as possíveis contribuições que outras culturas podem oferecer a este

²⁶ Novamente o Eberhard utiliza dos conceitos esboçados por Panikkar (1986; 1999). Dialógico remete ao diálogo entre sujeitos, e dialético ao diálogo sobre os objetos. “O diálogo entre sujeitos é o que permite a compreensão das nossas maneiras de convencimento do diálogo intercultural e nossa construção dos outros, ou da nossa própria construção, diz respeito a nossa concepção de universalidade. Quebrar com o paradigma do englobamento do contrário e complementar o diálogo dialético com o diálogo dialógico são os primeiros passos para um verdadeiro diálogo intercultural” (EBERHARD, 1999, p. 21 *tradução nossa*)

²⁷ [...] “the case of dialogical dialogue this is a pluralistic myth, acknowledging the importance of what the others have to say from their standpoint. It is thus not a monopolistic discourse excluding different discourses. On the contrary, it is a discourse explicitly opened to different discourses as it aims at knowing oneself and the other through the mutual unveiling through dialogue including our underlying myths.”

paradigma. Esta necessidade de convencimento da importância da diferença para a legitimidade dos direitos humanos indica que para Eberhard as diferentes culturas no plano das relações internacionais não possuem a mesma igualdade para sustentar a legitimidade e a eficácia dos direitos humanos. Colocá-las em pé de igualdade é uma das consequências desejáveis do processo de diálogo intercultural.

Para tanto, busca indicar o que os diferentes têm a oferecer para o tradicional paradigma dos direitos humanos, o que o autor chama de conhecer o pluralismo legal destes (Idem, p. 28; EBERHARD, 2006, p 8). O autor procura se distanciar da clássica definição positiva de direito, ele está interessado na compreensão do direito como fenômeno social que mantém uma relação estreita com os valores culturais dos agentes que o mobilizam. O autor buscará por ênfase na prática das ações que fomentam os direitos humanos, buscando afastar-se de uma visão positivista do direito.

Ele apresenta três principais *myths* legais, que o autor chama de ‘arquétipos’(archetypes), que correspondem a três lógicas jurídicas distintas: o arquétipo da identificação, o da diferenciação e o arquétipo da submissão. O primeiro é exemplificado pela lógica jurídica da antiga china, no qual o auto-provimento do indivíduo era conseguido por meio da observação dos ritos e pela lógica da complementação dos contrários. O arquétipo da diferenciação é exemplificado pela lógica jurídica do antigo Egito e pela África animista, onde a lógica auto-centrada exemplifica sociedades que se julgam responsáveis por si, nas quais a complementação dos opostos também está presente. O terceiro arquétipo é exemplificado pela sociedade islâmica e pelas sociedades ocidentais, e é complementado pela lógica da responsabilização das sociedades por si mesmas em favor de uma identidade exterior. Este três modelos teóricos estão presentes em maior ou menor

medida nas sociedades contemporâneas e não são úteis para descrições fiéis das lógicas jurídicas das sociedades contemporâneas (Idem, pp. 29 – 44). O autor os usa para indicar como é possível mobilizar elementos distintos, e muitas vezes controversos, para embasar novas compreensões sobre a eficácia e a legitimidade dos direitos humanos. A existência destas diferentes visões de mundo e a consciência desta diferença é o que permite buscar um diálogo intercultural não limitado por assuntos indiscutíveis, e evitar os males do universalismo cultural. Por outro lado, como escapar dos reveses relativistas? Após descrever exaustivamente cada um dos arquétipos, o autor conclui que a diversidade deve ser acompanhada do senso de complementaridade para os conflitos sejam conduzidos de modo satisfatórios, e os direitos humanos, reinterpretados e inventados em novas gramáticas jurídicas e políticas não tenham sua legitimidade e eficácia prejudicadas (Idem, p. 47).

É após reafirmar a necessidade intrínseca do pluralismo jurídico como condição importante, o autor retoma as reflexões sobre a *comunidade internacional dos direitos humanos*. A comunidade humana que o autor propõe não é um conceito sociológico, mas intenta providenciar uma rede teórica que permita compreender os direitos humanos de forma plural, mas unida pela complementaridade e orientada para o nível global. Para Eberhard (1997, p. 51) o termo comunidade permite pensar num pluralismo saudável dos direitos humanos, ao contrário do tradicional termo sistema dos direitos humanos.

A *comunidade dos direitos humanos*, tal como proposta por Eberhard (1997, p. 65) é caracterizada pela pluralidade e pelo relativismo da concepção positiva de direito. Para o autor, o fato do Estado não ser reconhecido como a única autoridade política

competente para determinar o direito, não pode ser visto como um empecilho para a eficácia e legitimidade transcultural dos direitos humanos. A segunda característica da *comunidade dos direitos humanos* é o valor da negociação. Todos os sujeitos envolvidos são responsáveis igualmente pela manutenção da comunidade e equilibrar seus conflitos de forma saudável é uma das exigências necessárias para que o DI seja proveitoso (idem, p. 65). Ao contrário da idéia de sistema de direitos, a *comunidade dos direitos humanos* permite o enriquecimento das perspectivas de direitos humanos, pois privilegia a resolução dos conflitos em nível local. A comunidade é o que propicia as condições ideais para o diálogo intercultural. Nas palavras do autor:

A comunidade, ao contrário do sistema, não é fechada para a vida real e para o conhecimento de múltiplas perspectivas. Ao contrário, as múltiplas perspectivas conectam-se com as várias práticas que são o núcleo da comunidade (EBERHARD, 1999, p. 66).²⁸

Segundo o autor, resumidamente esta *Comunidade* possui os seguintes pilares: perspectiva pluralista por meio do diálogo intercultural, o princípio da complementaridade das diferenças, e a práxis que está intimamente relacionada com a responsabilização dos atores dos direitos humanos. Objetivando descrever como tal paradigma poderia realizar-se na prática, o autor mobiliza o conceito de *Jeu de l'oie*²⁹. Sua tentativa de demonstrar como os pressupostos da *comunidade dos direitos humanos*, podem ser transcritos para o campo da práxis. Basicamente, o autor procura demonstrar que os

²⁸ The Community, contrary to the System, is not closed to real life and to the acknowledgment of multiple perspectives. On the contrary, the multiple perspectives linked to the various practices are at the core of Community.

²⁹ O conceito foi desenvolvido por Alliot no 'laboratoire d' anthropologie juridique de Paris', e é uma variação da perspectiva da teoria do jogo. Esta, por sua vez, é uma perspectiva da teoria do direito que busca apontar uma forma crítica de compreender a sistematicidade do direito moderno (ALLIOT, 1983; ARNAUD, 1990). Na perspectiva do *Jeu de l'oie*, o jogador se move de acordo com sua posição social-legal objetivando ganhar vantagens no jogo social. O jogo possui 10 etapas: Estatutos, recursos, condutas, lógicas, escalas, tempo de processo, fóruns de interação, fundamentos e regras do jogo.

sujeitos participantes da comunidade dos direitos humanos, negociam seus conflitos imbuídos de sua própria história social-cultural e contam com recursos distintos para tal diálogo. É importante criar espaços qualitativos (o autor não indica quais) para a realização dos processos de diálogo intercultural e reconhecimento das diversas formas plurais de direitos humanos. O mais interessante desta metodologia para viabilizar o diálogo intercultural é o seu foco na ação dos indivíduos como autores igualmente críticos de suas tradições culturais e das tradições culturais que passa a conhecer por meio do diálogo intercultural. O *Jeu de L'oe* é a ferramenta que permite que cada indivíduo específico, seja reconhecimento não como o portador de direitos que lhe são imputados, mas como o leitor e construtor dos direitos que ele acha compatíveis com suas expectativas harmonizadas com as expectativas dos demais.

Convém ressaltar alguns pontos obscuros da proposta de Eberhard. Ele se diz preocupado com a construção de um conceito hipotético de *comunidade dos direitos humanos*, mas suas asserções destinam-se, prioritariamente, a descrever um rol de condutas e valores adequados para o respeito pleno à diversidade cultural e a aceitação do outro como forma de enriquecimento cultural dos próprios indivíduos. Isto seria válido desde que o autor assume uma concepção de identidade e buscasse indicar como vê o complexo campo das ações individuais e sociais que moldam à forma como as diferenças são percebidas em distintas sociedades. Muitas vezes parece que o elo que o autor vê nestas práticas e a definição de direitos humanos em outra perspectiva que não positiva oficial do estado não é preciso e nem muito bem explicado.

O que a proposta do autor possui como ponto forte é conseguir trabalhar com os motivos e fundamentos da crítica à concepção positiva de direito que fundamenta a

idéia de sistema dos direitos humanos e a necessidade de estabelecer consensos sobre normas e fundamentos de direitos humanos. As condições para o pluralismo saudável dos direitos humanos, pelo reconhecimento construído de unidade da humanidade compartilhada, são pressupostos teóricos interessantes para pensar como evitar os problemas do paradoxo da vulnerabilidade multicultural. O fato de que a perspectiva do *Jeu de L'oeil* intitular os indivíduos como leitores e interpretes prioritários do normas e dos resultados que norteiam o diálogo intercultural oferece uma blindagem, ao menos potencial, para evitar a marginalização de determinados indivíduos nas relações intra-grupos em termos de direitos humanos.

3.3 A necessidade do diálogo intercultural: comparando Taylor e Eberhard

Os dois autores possuem propostas bastante diferentes, e a primeira oposição entre eles a ser destacada é a importância que dão ao pressuposto da diversidade cultural para os direitos humanos. Taylor vê no reconhecimento das diferentes identidades como fator importante para os direitos humanos, uma condição essencial para a eficácia e legitimidade destes. Mas este reconhecimento leva a moldar o padrão vigente do DIDH. Para Eberhard, a diversidade cultural não é apenas agente que o paradigma dos direitos humanos, mas também e é ótimo que seja desta forma, o transforma por completo, ou pelo menos tem potencial para realizar esta transformação.

Ambos os autores compartilham do pressuposto, entretanto, que há, no atual momento histórico, uma diferença entre a contribuição que a tradição ocidental e as outras tradições têm a oferecer para os direitos humanos. Para Charles Taylor, a expansão

da tradição ocidental dos direitos humanos, via Estado-nação, implementou por todo o planeta a idéia do sistema de direitos da cidadania. Embora admita o pluralismo jurídico, este é o pluralismo que permite associar concepções normativas de direito positivo, mais fundamentações de direitos de acordo com os preceitos que estas normas jurídicas trazem, com algumas novas formas e fundamentações que são passíveis de aproximação das primeiras. Para Eberhard, embora sua proposta busque delinear possibilidades para o reconhecimento do potencial das diferenças, o debate já está posto sobre o paradigma ocidental dos direitos humanos. Sua tentativa de ler criticamente a linguagem do direito positivo que constitui a gramática dos direitos humanos é tentativa, entretanto, de demonstrar às conseqüências negativas desta primazia ocidental.

Outro ponto em comum a ser destacado é a preocupação dos autores pela definição de princípios reguladores de processos mais amplos de legitimidade dos direitos humanos, que aponta numa direção diferente das duas primeiras propostas analisadas. A preocupação de Taylor e Eberhard é evitar a cristalização de padrões de direitos humanos que apresentem deficiências de eficácia e legitimidade. O objetivo dos autores é indicar quais os princípios básicos permitem o maior número de leituras distintas para o DIDH, sem que tais impliquem na descaracterização deste padrão.

A aposta na construção de consensos globais como evidências concretas de universalidade legítima para os direitos humanos faz que com estas propostas concentre-se basicamente na avaliação do conjunto de valores, no caso de Taylor, e da construção de modelos, no caso de Eberhard, que podem ser realmente compartilhados universalmente. Ambos os autores acreditam que a humanidade tem mais a compartilhar em relação aos direitos humanos, do que possui de diversidade. E esta diversidade, em menor intensidade

para Taylor, em maior intensidade para Eberhard, pode coexistir, mediante a manutenção do pluralismo jurídico, e a sensibilidade dos indivíduos para se permitirem a aprender com os outros, e a construir outros padrões de universalidade consensual para os direitos humanos.

Neste aspecto, o diálogo intercultural e o consenso cumprem um papel legitimador dos direitos humanos extremamente importante para estes dois autores. Tão fundamental quando estabelecer consensos, para este foco do debate, é propiciar os meios para um conflito saudável entre as diferentes visões de mundo. Ambos os autores são sensíveis a idéia de que o espaço do diálogo é uma característica positiva por essência, embora, muitas vezes, de difícil realização prática.

Com relação ao embate universalismo versus relativismo, os autores divergem de postura. Taylor embasa sua análise apostando nas possibilidades da universalidade consensual, típica do DI, via consenso sobreposto. E reconhece a eficácia da universalidade legal dos direitos humanos como um fato totalmente positivo da situação contemporânea do paradigma de direitos. Eberhard, como todos os defensores do diálogo intercultural analisados aqui, também é universalista em relação aos direitos humanos, mas se esforça ao máximo para ressaltar a contingência das faces da universalidade e ressaltar os pontos negativos da adoção de uma visão universalista que não se permita sofrer contestação no processo de diálogo intercultural.

Por fim, é preciso indicar também as deficiências destas duas propostas. As mais aparentes deficiências apontadas para tais propostas remetem ao enfoque exclusivo que elas dão a normatividade dos direitos humanos. Entre as deficiências apresentadas,

ressaltamos a afirmação de que ainda que propostas normativas levem em consideração posturas críticas das concepções ditas hegemônicas de cultura e direitos humanos, elas ainda utilizam dos conceitos desenvolvidos dentro da cultura que criticam. Criar premissas intocadas, tal como a manutenção dos chamados direitos básicos, Taylor, ou indicar procedimentos de diálogo, como para Eberhard, pode ser relativamente eficaz para evitar os problemas do paradoxo da vulnerabilidade multicultural, mas pode assegurar realmente a tão festejada pluralidade de interpretações?

Os autores reconhecem que o limite crítico de tais propostas normativas, por excelência, é confrontar tais asserções teóricas ao campo empírico. Moldar instituições que se pautam por este rol de princípios inclusivos da diferença constituí um dos desafios mais prementes que a temática do diálogo intercultural deve se ocupar.

4. CONCLUSÕES FINAIS

O Diálogo Intercultural é uma abordagem teórica dos direitos humanos profícua para a normatividade destes, no que diz respeito à inclusão da perspectiva do respeito às diferenças culturais. Em tal campo temático, os autores analisados buscaram ampliar as possibilidades normativas dos direitos humanos, tornando-os juridicamente plurais. O que significa que esta pluralidade é alvo de disputa, mas pode-se indicar um consenso nas propostas analisadas: as normas jurídicas que determinam os direitos humanos devem ser plurais com relação às formas e aos fundamentos das normas de direitos humanos. O DI possui em seu horizonte a premissa de que as várias culturas existentes no planeta possuem diferentes concepções de justiça e de bem, e não há razões filosóficas ou políticas para que uma delas ser melhor ou superior às outras, embora se admita que elas contribuam de forma diferente para a universalização dos direitos humanos.

Outra premissa básica destas propostas, diz respeito à valoração da diversidade como um pressuposto igualmente importante para os direitos humanos, tanto quando a igualdade o é. Mas equiparar estes dois princípios traz consequências políticas indesejáveis para o escopo do DI de manter a eficácia e a legitimidade dos direitos humanos em perspectiva transcultural.

O paradoxo da vulnerabilidade multicultural indica com precisão os dilemas que envolvem a aceitação das tradições culturais como fontes válidas para os direitos humanos. Se assegurar a diversidade cultural é um pressuposto que garante a justiça entre os grupos, como lidar com as tensões intra-grupos? O horizonte crítico estipulado na pesquisa foi hábil em indicar os limites das propostas apresentadas.

A proposta de An-na'im, demonstrou que a tentativa do autor de buscar um *mínimo denominador comum* entre as culturas, focando na face intracultural do diálogo colabora para a compreensão das conseqüências do paradoxo da vulnerabilidade multicultural, embora os meios que o autor indicou levem à outras conseqüências políticas indesejáveis.

Para Boaventura de Sousa Santos, os efeitos do paradoxo da vulnerabilidade multicultural se mostraram mais incisivos, já que sua proposta de uma visão contra-hegemônica dos direitos humanos via diálogo intercultural não parece preocupada em estabelecer limites para o campo de ação das tais forças contra-hegemônicas, sobretudo no que diz respeito à definição de direitos humanos.

No caso da proposta de Christoph Eberhard, fica evidente que sua forte crítica ao direito positivo o deixa mais próximo das conseqüências negativas do paradoxo da vulnerabilidade multicultural. Embora exista uma preocupação permanente na sua proposta com as condições para o estabelecimento de um pluralismo saudável dos direitos humanos, a forte inclusão do pressuposto da diversidade cultural, torna sua proposta vulnerável. Ainda é preciso acrescentar que suas considerações teóricas-normativas, embora dotadas de coerência interna não se mostram tão facilmente transponíveis para o mundo da práxis, pelo menos não da forma como o autor preconiza.

Por fim, a proposta de Taylor com o núcleo de direitos inegociáveis se mostrou atenta aos desafios do paradoxo da vulnerabilidade multicultural, embora sua valorização da importância da manutenção das tradições ainda deixe espaço para indagações a respeito do paradoxo.

Estas propostas buscam reafirmar o papel do diálogo e do consenso como melhor forma para resolver conflitos sobre disputas de direitos que envolvem a manutenção ou reforma das tradições culturais. Entretanto, existem várias tensões não resolvidas pelo DI, tal como os autores admitem com maior ou menor ênfase. Os autores analisados insistem que é necessário assegurar uma base de normas internacionais compartilhadas por aqueles que são interessados na efetivação dos direitos humanos, sejam os Estados nacionais, ou os grupos locais e transnacionais que reivindicam direitos humanos, mas que, ao mesmo tempo, assegure o respeito às especificidades culturais locais. E isso se faz, juridicamente, assegurando o pluralismo das normas de direitos humanos. Entretanto, há uma tensão não resolvida entre a adoção de normas estatais laicas com as normas culturais, muitas vezes, pertencentes de tradições religiosas.

O direito positivo internacional dos direitos humanos não é instrumento hábil a assegurar às pretensões da diversidade cultural. Mais do que a diversidade de fontes informativas dos direitos humanos, é necessário assegurar a conjunção de formas positivas de direito, típicas de todo Estado-nação, com formas mais fluídas e diversas, construídas pela tradição e que nem sempre são reconhecidas pelo Estado como fonte oficial de direito. Ou seja, a quebra do monopólio do Estado para a definição de normas jurídicas seria uma exigência compatível com a defesa da diversidade cultural para os direitos humanos. Para muitas culturas, de fato, as normas que regem muitos direitos humanos, não são apenas definidas por procedimentos legais emanados do Estado, autoridade competente por excelência na tradição ocidental na definição das normas jurídicas. Países de cultura muçulmana adotam, por exemplo, os preceitos da *shari'a*, como normas orientadoras, sobretudo para o direito de família (divórcio, guarda, adoção, etc) e para o direito penal.

Entretanto, a aceitação desta pluralidade implica em relativizar, muitas vezes, uma clássica premissa ocidental que fundamenta a idéia de direitos humanos. Eles são, ou devem ser seculares. Valores religiosos são por excelência um assunto da esfera privada, e cada indivíduo deve ter o direito de escolher aqueles que mais parecem corretos, ou então ter mesmo o direito de não sustentar nenhum valor religioso. Direitos são outorgados ou reconhecidos pelo Estado e não dependem de qualquer fundamentação religiosa para ser estendidos igualmente entre todos os indivíduos. São pertencentes à esfera política da vida dos cidadãos, que deve ser dissociada da vida religiosa que estes por ventura tenham. Para o diálogo intercultural, a necessária ligação entre direitos e secularismo é um modelo datado da história ocidental dos direitos humanos, que não necessariamente deve ser exportado para todas as culturas. A adoção da visão secular dos direitos humanos tal qual como concebida no ocidente não é garantia política da eficácia e legitimidade dos direitos humanos em outras sociedades que não separam o Estado da Religião. Essas três tensões envolvem em maior ou menor grau as consequências políticas da adoção do paradoxo da vulnerabilidade multicultural. O paradoxo, tal como explicitado neste trabalho, é o horizonte crítico de aglutinação das tensões não-resolvidas pelas propostas analisadas.

As quatro propostas buscam demonstrar como diversas tradições religiosas podem ou são compatíveis com as idéias que norteiam a idéia de direitos humanos e que tais visões diferentes da dignidade humana, ou do bem-estar que todos os indivíduos devem ter acesso, não podem ser desprezadas pelo simples fato de não corresponderem ao modelo de direitos humanos desenvolvido no ocidente.

Por outro lado, tais premissas não podem ser utilizadas para manter situações injustas, segundo a opinião de quem sofre com isso, que resultariam na adoção acrítica do pressuposto do relativismo cultural. Para o DI, o tradicional universalismo dos direitos humanos e o indiferente relativismo precisam ser superados. E tal superação se dá por meio do diálogo e da criação de consensos temporários sobre direitos humanos. Entretanto, se dialogar parece um caminho desejável para responder aos desafios políticos dos direitos humanos, não abrir de valorar a diversidade cultural, acarretar em deixar as políticas de direitos humanos suscetíveis ao paradoxo da vulnerabilidade multicultural.

A adoção do pressuposto do pluralismo jurídico, da não necessária relação entre direitos humanos e secularismo, habilita as propostas de diálogo intercultural analisadas a estipularem padrões normativos que permitam a defesa da diversidade cultural para os direitos humanos e formas jurídicas locais mais hábeis a torná-los eficazes, ou, pelo menos, têm a potencialidade para tanto, já que em questões de eficácia e legitimidade, são os fatos empíricos observáveis os melhores juízes da certeza ou não das afirmações normativas.

Definir com alguma clareza quais as condições políticas deste democrático ideal de convivência pacífica e respeitosa entre os diferentes sob a mesma, mas agora necessariamente plural, ordem jurídica é um dos desafios que se colocam aos idealizadores das novas formas de universalidade dos direitos humanos, e, portanto, um horizonte crítico prático pertinente à análise do DI.

A questão da diversidade cultural e direitos humanos é uma questão global. A relativização do tradicional princípio da igualdade, mediante a inclusão de

políticas que tratam diferencialmente indivíduos segundo a sua filiação de grupo, traz questões complexas para os direitos humanos em todo o globo. Se for certo que as pretensões da diversidade cultural ganharam seu lugar de relevo no debate dos direitos humanos, as críticas às consequências do relativismo e o multiculturalismo, são constantemente citadas.

O DI defende que o padrão internacional dos direitos humanos é viável para a defesa da dignidade humana. Entretanto, existem limites ao alcance em termos de legitimidade e eficácia do DIDH. Para ultrapassar estes limites, faz-se necessário a construção de consensos flexíveis sobre as várias interpretações que o DIDH deve possuir para respeitar a diversidade cultural dos povos, primeiro limite a este padrão e, desta forma, tornar-se mais legítimo e eficaz. Contudo, ao mesmo tempo em que não pode dispor da legitimidade a ser dada por outras tradições culturais, o DIDH não pode ser flexibilizado ao ponto de não mais constituir-se como garantia que os indivíduos possuem contra agressões à sua dignidade. O equilíbrio que tais propostas visam alcançar depende de muitas condições sociais, culturais e políticas. Tais premissas deverão ser testadas no campo da empiria. Nesta perspectiva, o diálogo intercultural ainda tem um vasto caminho a percorrer, na tentativa de construir instituições e processos que se atenham às suas premissas.

BIBLIOGRAFIA

AGARWAL, Bina & PRADEEP, Panda. Marital violence, human development and women's property status in India. In *World Development*. Oxford: [May 2005](#). Vol. 33, Num. 5; pg. 823.

AMERICAN Anthropological Association Executive Board (AAA), 1947, Statement on Human Rights (submitted to the United Nations Commission on Human Rights). *American Antropologist* (n.s.) 49(4):539-43.

ALVES, José Augusto Lindgren. *Os Direitos Humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: a case from Sudan. *Religion*, Vol. 16, pp. 197-223. London: Press London, 1986.

_____. Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism. *Human Rights Quarterly*, Vol.9:1, pp. 1-18. The Johns Hopkins University Press: ?, 1987.

_____. Islamic Ambivalence to Political Violence: Islamic Law and International Terrorism. *German Yearbook of International Law*. Vol. 31, pp. 307-336. ??:?, 1988.

_____. *Humam Rights in cross-cultural Perspectives a quest for consensus*. Pennsylvania: University of Pennsylvania a Press, 1995.

_____. *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London: Zed books Ltd, 2002.

AVRITZER, Leonardo. Em busca de um padrão de cidadania mundial. *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452002000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 Ago 2008. doi: 10.1590/S0102-64452002000100002

BARRETO, Vicente. *Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos*. Seminário Direitos Humanos no Século XXI, 10 e 11 de setembro de 1998, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.mre.gov.br/ipri>

BELL, Daniel A.; BAUER, Joanne R. *The East Asian challenge for Human Rights*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999. Cap 5 - Conditions of an Unforced Approach to Human Rights – Charles Taylor.

BELL, Lynda S.; NATHAN, Andrew; PELEG, Ilan (Org.) *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 2001.

BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005.

_____. *Las reivindicaciones de la cultura*. Igualdade y diversidad en la era global. Buenos Aires: Kantz, 2006.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

COSTA, Sergio. *As cores de Ercília esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

COWAN, Jane K., DEMBOUR, Marie-Bénédicte & WILSON, Richard A. *Culture and Rights: anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory & practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

_____. *International Human Rights*. 2^a ed. Boulder CO: Westview Press, 1998.

_____. The Universal Declaration Model Of Human Rights: A Liberal Defense. *Human Rights Working Papers*. http Number 12 Posted 12 February 2001 <http://www.du.edu/humanrights/workingpapers/papers/12-donnelly-02-01.pdf>

_____. The relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly* n.º 29 (2007), pgs. 281 –306.

_____. Human Rights: Both Universal and Relative (A Reply to Michael Goodhart). *Human Rights Quarterly*, n 30 (2008) 194–204 © 2008 by The Johns Hopkins University Press.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2007.

EBERHARD, Chistoph. *Common Humanities and Human Community – Towards a Dianthropological Práxis of Human Rights*. London: University of London press, 1997.

_____. *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*. Paris: Réseau Européen Droit et Société, 2006.

FRANCISCO, Rachel Herdy de Barros. *Diálogo Intercultural do Direitos Humanos*. 2003. 90 p. Monografia (Bacharel em Direito) – PUC, Rio de Janeiro.

FREEDEN, Michael. *Rights*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1991.

FREEMAN, Michael. *Direitos Humanos Universais e Particularidades Nacionais*. Seminário Direitos Humanos no Século XXI, 10 e 11 de setembro de 1998, Rio de Janeiro. Disponível em www.mre.gov.br/ipri.

_____. *Human Rights: an interdisciplinary approach*. Cambridge: Polity Press, 2002.

GOODHART, Michael. Neither Relative nor Universal: A Response to Donnelly *Human Rights Quarterly* 30 (2008) 183–193 © 2008 by The Johns Hopkins University Press.

GUILHOT, Nicolas. *The Democracy Makers: human rights and international order*. New York: Columbia University Press, 2005.

HATCH, Elvin. The Good Side of Relativism. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, (Autumn, 1997), pp. 371-381 Published by: University of New Mexico Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3630959> Accessed: 15/05/2008 16:35

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism*. The Journal of Political Philosophy, Volume 13, Number 1, 2005. pp – 1-28.

IORIS, Rafael Rossotto. *Culturas em choque: a globalização e os desafios para a convivência multicultural*. São Paulo: Anna Blume, 2007.

ISHAY, Micheline. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Los Angeles: University of California Press, 2004.

JONES, Peter. *Rights*. New York: Palgrave, 1994.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics Of Diversity*. Oxford: Oxford Press, 2007.

KOERNER, Andrei. *Ordem política e sujeitos de direitos no debate sobre os Direitos Humanos nos anos noventa*. São Paulo: Lua nova, n.º 57, 2002. p.87-112.

_____. *O Papel do Direitos Humanos na política Democrática uma análise preliminar*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. n.º3, 2003.

LAVALLE, Adrián Gurza. Cidadania, igualdade e diferença. *Lua Nova*, São Paulo, n. 59, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 Ago 2008. doi: 10.1590/S0102-64452003000200004

MANDANI, Mahmood. *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*. Cape Town, South Africa, 2000.

MATOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, n.º63, pp. 143-161, 2004.

MAYER, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights*. Oxford: Oxford press, 1999.

NAGENGAST, Carole. TURNER, Terence. Introduction: Universal Human Rights versus Cultural Relativity. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, Universal Human Rights versus Cultural Relativity, (Autumn, 1997), pp. 269-272 Published by: University of New Mexico Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3630954> Accessed: 15/05/2008 16:43

PANIKKAR, Raimundo. É a noção dos direitos do homem um conceito ocidental? *Diógenes*, Brasília, 1986.

_____ El Dialogo Intercultural. Madri: Gedisa, 1996.

PAREKH, Bhikhu. *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. New York: Palgrave, 2000.

SHACHAR, Ayelet. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. (Org.) *Reconhecer para libertar os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 3 v.

_____ (Org.) *Reconhecer para libertar os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 3 v.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TURNER, Terence. Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, Universal Human Rights versus Cultural Relativity. (Autumn, 1997), pp. 273-291.

VITA, Álvaro. Liberalismo, Igualitarismo e Multiculturalismo. *Lua Nova*, São Paulo, n.

ZECHENTER, Elizabeth. In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, (Autumn, 1997), pp. 319-347 Published by: University of New Mexico Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3630957> Accessed: 15/05/2008 16:38

NAGENGAST, Carole. TURNER, Terence. Introduction: Universal Human Rights versus Cultural Relativity. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, Universal Human Rights versus Cultural Relativity, (Autumn, 1997), pp. 269-272 Published by: University of New Mexico Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3630954> Accessed: 15/05/2008 16:43