

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
FACULDADE DE DIREITO**

**A SUPERAÇÃO DO DEBATE TEÓRICO ENTRE UNIVERSALISMO,
RELATIVISMO CULTURAL E MULTICULTURALISMO À LUZ DE UMA VISÃO
COMPLEXA DOS DIREITOS HUMANOS**

VICTOR GIUSTI DE CASTRO

**Rio de Janeiro
2018/1**

VICTOR GIUSTI DE CASTRO

**A SUPERAÇÃO DO DEBATE TEÓRICO ENTRE UNIVERSALISMO,
RELATIVISMO CULTURAL E MULTICULTURALISMO À LUZ DE UMA VISÃO
COMPLEXA DOS DIREITOS HUMANOS**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação da **Professora Dra. Vanessa Oliveira Batista Berner**.

**Rio de Janeiro
2018/1**

CIP - Catalogação na Publicação

C355s Castro, Victor Giusti de
A superação do debate teórico entre universalismo,
relativismo cultural e multiculturalismo à luz de
uma visão complexa dos direitos humanos / Victor
Giusti de Castro. -- Rio de Janeiro, 2018.
68 f.

Orientadora: Vanessa Oliveira Batista Berner.
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade
de Direito, Bacharel em Direito, 2018.

1. Direitos Humanos. 2. Universalismo. 3.
Relativismo Cultural. 4. Multiculturalismo. 5.
Interculturalidade. I. Berner, Vanessa Oliveira
Batista, orient. II. Título.

VICTOR GIUSTI DE CASTRO

**A SUPERAÇÃO DO DEBATE TEÓRICO ENTRE UNIVERSALISMO,
RELATIVISMO CULTURAL E MULTICULTURALISMO À LUZ DE UMA VISÃO
COMPLEXA DOS DIREITOS HUMANOS**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação da **Professora Dra. Vanessa Oliveira Batista Berner**.

Data de aprovação: ___ / ___ / ____.

Banca examinadora:

Orientadora

Membro da Banca

Membro da Banca

**Rio de Janeiro
2018/1**

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço às boas energias que me acompanham, sem sua força e proteção, muito dificilmente estaria aqui hoje. Agradeço, ainda, à minha mãe, minha maior inspiração e fortaleza, que me acompanhou desde o início nesta jornada e que nunca me deixou esmorecer, nutrindo-me com amor, luz e muita perseverança; obrigado, mãe, pode ter me ensinado a nunca desistir.

Agradeço à toda a minha família, que sempre me apoiou: especialmente à minha avó, por todo o zelo e paciência; à minha irmã, que mesmo de longe não deixou de me acompanhar e fortalecer; e à minha tia Rosana, por todos os valiosos conselhos e instruções acadêmicas transmitidos de forma honesta e carinhosa.

Ademais, agradeço a todos os meus amigos, que de forma única preencheram os meus dias com alegria e apoio, tornando a caminhada até aqui muito mais leve e prazerosa; continuemos lutando por um mundo melhor, daqui até o infinito.

Por fim, agradeço à minha orientadora, Professora Dra. Vanessa Berner, pela brilhante orientação e por representar a postura crítica tão pouco incentivada ao longo de toda a graduação. Obrigado pelos novos ares de esperança!

“¿No somos cómplices de todo aquello que nos produce indiferencia?”

(Joaquín Herrera Flores)

RESUMO

A aplicação universal dos direitos humanos tem sido uma aspiração consideravelmente hegemônica da comunidade internacional desde meados do século XX, contudo, os processos de globalização e interação entre as culturas passaram a oferecer resistência a este projeto. Deste modo, o universalismo, o relativismo cultural e o multiculturalismo tem se relacionado de forma combativa ao longo das últimas décadas, consubstanciando obstáculo à criação de uma cultura uniforme de direitos humanos. Diante deste cenário, busca-se apresentar uma teoria capaz de ser utilizada para a superação da problemática evidenciada. A pesquisa, portanto, descreve os conceitos e fundamentos que permeiam os posicionamentos em conflito, analisa-os qualitativamente e, a partir do método dialético, apresenta como síntese a visão complexa dos direitos humanos, que opera a partir de uma racionalidade de resistência e consubstancia práticas interculturais. Com apoio bibliográfico e documental, apresenta-se uma teoria a partir da qual se mostra possível alcançar um ambiente de diálogo construtivo e que traduza os reais anseios da sociedade global.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Universalismo; Relativismo Cultural; Multiculturalismo; Interculturalidade.

ABSTRACT

The universal enforcement of human rights has been a common aspiration of the international community since the meads of the 20th century, however, the globalization processes and interaction between cultures started to present resistance to this project. Thereafter, universalism, cultural relativism and multiculturalism have mutually attacked one another throughout the last decades, hence creating an obstacle to the creation of a uniform human rights culture. This research seeks to present a theory capable of being used to overcome the discussion; it describes the concepts and fundamentals that surround the perspectives in conflict, analyzes them qualitatively and, from a dialectical method, presents as synthesis the complex vision of human rights, which operates through a rationality of resistance and conducts to intercultural practices. Based on bibliographical and documental resources, it presents a theory capable of providing an environment in which there is a constructive dialogue that translates the real aspirations of the global society.

Keywords: Human Rights; Universalism; Cultural relativism; Multiculturalism; Interculturality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
A INTERNACIONALIZAÇÃO DA PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	10
1.1. A concepção contemporânea dos direitos humanos: um breve contexto	10
1.2. Questionamentos críticos à abordagem hegemônica	16
1.3. Desafios atuais para aplicação dos direitos humanos	19
UNIVERSALISMO vs. RELATIVISMO CULTURAL	24
2.1. Proposta universalista de aplicação dos direitos humanos	24
2.1.1. <i>A relação construtiva entre universalidade e diversidade cultural</i>	25
2.1.2. <i>Críticas aos “particularismos” culturais e o mínimo irreduzível de direitos</i>	30
2.2. Dinâmicas de interação cultural no mundo globalizado	34
2.2.1. <i>Origem e pontos de força do relativismo cultural</i>	37
2.2.2. <i>Multiculturalismo: reconhecimento e respeito às diferenças culturais</i>	40
REFLEXÕES SOBRE A SUPERAÇÃO DO DEBATE ENTRE AS TEORIAS	46
3.1. Aspectos de tensão entre universalidade, relativismo cultural e multiculturalismo	46
3.2. Interculturalidade: a proposta de uma visão complexa dos direitos humanos.....	48
CONCLUSÃO.....	63
REFERÊNCIAS	65

INTRODUÇÃO

O debate acerca dos direitos humanos tem sido reiteradamente travado em ambientes socioculturais, jurídicos e políticos. A forma como tais direitos são reivindicados e aplicados, portanto, varia conforme as diferentes concepções que moldam o seu significado e valor. Com a evolução da sociedade e, principalmente, diante da intensificação dos processos de globalização, notou-se a necessidade de contextualizar a discussão acerca da matéria; desta forma, a concepção contemporânea de direitos humanos idealizada pelos redatores da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 passou a ser questionada.

A ideia de que todos os indivíduos, por sua própria condição humana, são universalmente detentores dos mesmos direitos e garantias previstos nos instrumentos normativos internacionais mostrou-se contraditória em razão dos reiterados episódios de violação daquilo que aquelas próprias normas preconizavam. Ademais, a pretensa universalidade destes direitos fez surgir no cenário internacional um debate latente acerca dos limites aos quais este princípio poderia estar submetido, produzindo-se, outrossim, movimentos de insurgência contra hegemônicos em busca da preservação de peculiaridades culturais ameaçadas pelos imperativos ocidentais.

Em razão disto, a prática atual de direitos humanos envolve-se no debate entre aqueles que defendem os pressupostos do universalismo e os que preconizam seus contrapontos, quais sejam, o relativismo cultural e o multiculturalismo. Configura-se, assim, um dos maiores desafios contemporâneos relativos a estes direitos, uma vez que sua aplicação se subsume ao conflito de ideias aparentemente antagônicas. Desta forma, busca-se apresentar uma teoria que ultrapasse este debate e proponha uma prática capaz de promover o diálogo intercultural e, por conseguinte, um universalismo de entrecruzamentos.

Joaquín Herrera Flores, autor da teoria crítica, aponta que não se trata do “direito a ter direitos” – que operariam por meio de um “universalismo de partida” –, devendo os direitos humanos ser enxergados como processos que possibilitem a abertura e a consolidação de espaços de luta pela dignidade humana. Em atenção à legião de excluídos e alijados do processo econômico capitalista, que passa a enxergar – na prática – os direitos humanos como “custos sociais”, a resistência é necessária para resgatar a dignidade.

No bojo do primeiro capítulo, apresenta-se o contexto histórico que permeia o surgimento da concepção contemporânea de direitos humanos, assim como as considerações críticas feitas em relação à tal concepção, a fim de observar qual das perspectivas teóricas, que serão apresentadas e discutidas ao longo desta monografia, melhor se coaduna com a realidade atual. Acredita-se que a delimitação do que se entende por direitos humanos é imprescindível para que se compreenda a forma como é tratada a ideia de proteção e verificar qual (e se alguma) das abordagens poderia suprir a demanda de uma sociedade marcada por reiteradas violações a estes direitos.

O segundo capítulo, portanto, se presta a apresentar o conceito e pressupostos sobre os quais se edificam a teoria universalista – defendida por Antônio Augusto Cançado Trindade –, o relativismo cultural, idealizado por Franz Boas, e o multiculturalismo, cujos contornos são expostos satisfatoriamente nas obras de Joseph Raz. Busca-se, neste sentido, discorrer brevemente acerca dos fundamentos de cada uma das teorias cunhadas, assim como demonstrar os argumentos que alegam para defender seus respectivos pontos de vista. Não obstante, cabe ainda tecer comentários acerca da forma como as teorias se relacionam com a realidade contemporânea e como se propõem a lidar com a problemática dos direitos humanos neste cenário.

Por fim, o terceiro capítulo destina-se a realçar os pontos de tensão entre o universalismo, o relativismo cultural e o multiculturalismo, com o objetivo de destacar os principais antagonismos do debate; e, finalmente, apresentar a teoria cunhada por Herrera Flores – defendida, também, por Boaventura de Sousa Santos – para superar o debate amplamente descrito a partir de uma visão complexa, que opera à luz de uma racionalidade de resistência e materializa-se por meio de uma hermenêutica diatópica, consubstanciada por práticas interculturais.

CAPÍTULO 1

A INTERNACIONALIZAÇÃO DA PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

O presente capítulo será dividido em três partes: (i) inicialmente, apresentam-se o panorama histórico de internacionalização da concepção contemporânea de direitos humanos, assim como seus principais pressupostos; (ii) posteriormente, a concepção apresentada será desvelada à luz da teoria crítica, de modo a questioná-la e, principalmente, contestar a forma como se pretende que estes direitos sejam aplicados; por fim (iii) objetiva-se verificar qual das perspectivas teóricas melhor se coaduna com a realidade atual e explica, de maneira satisfatória, as reiteradas violações à condição humana.

1.1. A concepção contemporânea dos direitos humanos: um breve contexto

O recorte temporal utilizado para os fins da presente contextualização abrange o intervalo compreendido entre meados do século XX e a atualidade contemporânea, considerando que o embate entre universalidade e relativismo cultural – objeto de estudo da presente monografia – constitui um dos principais debates teóricos de direitos humanos levados a cabo durante este período. Antes, contudo, de apresentar seus elementos sociopolíticos característicos – e a fim de melhor compreender a sua formação –, mostra-se necessário expor brevemente a narrativa política e normativa do sistema interestatal construído a partir da Idade Moderna.

A partir de meados do século XV, com o fim da Idade Média, o Estado rompe seu íntimo relacionamento com a Igreja e se fortalece politicamente a partir da concepção suprema atribuída à sua soberania. Conforme observa Luiz Felipe Osório (2014:123), o “postulado da soberania seria a premissa maior da qual irradiaram dois princípios básicos, o da igualdade (jurídica, formal) entre os Estados e o da inexistência de um poder central que detivesse o monopólio do uso da força [...]”.

À luz desta concepção, apenas os Estados seriam detentores de direitos e deveres, com fulcro nas normas positivadas em tratados e convenções e nos costumes e princípios gerais de direito. Importa ao cenário internacional moderno, neste sentido, a organização das relações interestatais a partir de uma lógica de preservação de seus poderes, considerados tanto em relação ao plano interno – adstrito aos seus respectivos territórios – quanto ao plano externo,

no bojo do qual a soberania seria afirmada para subsidiar o argumento da não intervenção por seus pares.

Consolida-se, assim, a ordem westfaliana, que rege os relacionamentos da comunidade internacional desde o início da Idade Moderna e somente passa a ser questionada a partir das transformações políticas provocadas pela destruição material e humana da Primeira Guerra Mundial. Conforme aduz Osório (2014), introduz-se, por esta ocasião, o ideal liberal no debate internacional, com o objetivo de propor a descoberta de uma vontade comum dos Estados que leve em consideração os interesses de cada um deles e construa um cenário de pacifismo. Sendo assim, tal proposta se materializa a partir da criação da Sociedade das Nações, em 1920, cuja missão seria garantir a paz e a segurança internacional.

Não obstante a tentativa de mudança em relação à postura dos Estados no trato internacional, se perpetuam – por uma série de fatores¹ – tensões inconciliáveis que cominam na Segunda Guerra Mundial. Os efeitos perversos deste segundo conflito global provocam uma nova reestruturação do sistema interestatal, a começar pelo questionamento da soberania dos Estados, defendida incisivamente até este momento e, principalmente, pela defesa de um discurso pautado na reconstituição dos danos causados à humanidade e na proteção dos indivíduos perante sistemas jurídicos que buscaram legitimar condutas desumanas sob a falsa percepção de higidez positivista.

Conforme observa Fábio Konder Comparato (2010), estes acontecimentos marcam a fase histórica mais recente dos direitos humanos, consubstanciada por seu aprofundamento e definitiva internacionalização. A noção de reivindicação destes direitos, portanto, se erige com base em uma perspectiva vertical, de tutela do indivíduo em relação ao Estado; outrossim, são invocados como reação às barbaridades levadas a cabo entre 1939 e 1945, no intuito de resgatar e proteger aquilo que se entende por dignidade da raça humana. Valiosa, a respeito do tema, a contextualização aventada por Flávia Piovesan, *in verbis*:

O movimento de internacionalização dos direitos humanos constitui um movimento extremamente recente na história, surgindo, a partir do pós-guerra, como resposta às atrocidades e aos horrores cometidos durante o nazismo. A era Hitler foi marcada pela lógica da destruição e da descartabilidade da pessoa humana, que resultou no

¹ Para análise mais detida, cf. OSÓRIO, 2014:126.

extermínio de 11 milhões de pessoas. O legado do nazismo foi o aparato estatal, na condição de principal delinqüente, condicionar a titularidade de direitos à pertinência a determinada raça – a raça pura ariana. (GOMES; PIOVESAN, 2000:17-18)

Trata-se, assim, de um movimento global de reafirmação dos direitos e garantias dos seres humanos, que rechaça a ideia de hierarquização dos indivíduos e procede ao reconhecimento destes como sujeitos de direitos no plano internacional. Conforme lição de Antônio Augusto Cançado Trindade (1997b:55, grifo do autor), supera-se “o mito de que os indivíduos não poderiam beneficiar-se *diretamente* de mecanismos de proteção previstos em tratados e instrumentos internacionais”. Deste modo, propõe-se que o ser humano assuma o mesmo nível de importância que os Estados no cenário global, ampliando-se, portanto, o tratamento da pessoa humana das jurisdições domésticas para o direito internacional.

É neste cenário que surge a chamada concepção contemporânea de direitos humanos², apresentada à comunidade internacional no bojo da Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH), de 10 de dezembro de 1948. Elaborada pela Comissão de Direitos Humanos da ONU, a DUDH resgatou os principais ideais da Revolução Francesa e materializou “a manifestação histórica de que se formara, enfim, em âmbito universal, o reconhecimento dos valores supremos da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens, como ficou consignado em seu artigo I” (COMPARATO, 200-?).

Em que pese o argumento formalista de que a DUDH não seria dotada de força vinculante, tendo em vista que nasce sob a forma de recomendação, Comparato sustenta que sua observância se reveste de caráter obrigatório, porquanto traduz exigências de respeito à dignidade humana, oponível a qualquer indivíduo ou governo³. Nota-se, portanto, que a defesa da dignidade constitui um dos componentes mais relevantes da concepção de direitos humanos aventada pelo documento; assim, considera-se o seu reconhecimento enquanto atributo inerente a todos os seres humanos como fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.

² Conforme nomenclatura atribuída por Flávia Piovesan (2011:36).

³ Neste mesmo sentido, Cançado Trindade (1997b:59) aduz: “O impacto da Declaração Universal de 1948 [...] tornou-se ainda mais considerável pelo lapso temporal prolongado (dezoito anos) entre a sua adoção e proclamação e a adoção dos dois Pactos de Direitos Humanos das Nações Unidas (em 1996), o que contribuiu para florescer a tese de que alguns dos princípios da Declaração cedo se afiguravam como parte do direito internacional consuetudinário, ou como expressão dos princípios gerais do direito, invocados em processos nacionais e internacionais [...]”.

À luz de uma perspectiva kantiana, reafirma-se que todas “as pessoas são dotadas de dignidade, na medida em que possuem um valor intrínseco” (KANT, 2001:185-186 apud PIOVESAN, 2000:38); desta forma, é realçado o papel central deste elemento para a afirmação destes direitos, constituindo seu principal núcleo de proteção.

Urge repisar, ainda que à exaustão, que a comunidade internacional, a partir do pós-guerra, possui como objetivo primordial a proteção dos indivíduos; sendo assim, com base no entendimento segundo o qual a dignidade constitui atributo inerente à condição humana e não depende, para fins de existência, da ingerência estatal, a concepção contemporânea dos direitos humanos a enxerga como característica intangível dos indivíduos, plenamente capaz de oferecer resistência a novas violações às esferas de suas vidas.

Nesta mesma perspectiva, desenvolvem-se algumas definições modernas destes direitos, as quais atribuem igual grau de importância à dignidade humana. Neste sentido, confira-se a conceituação apresentada por Pedro Nikken, *in verbis*:

Historicamente, a noção de direitos humanos se relaciona com a afirmação da dignidade da pessoa em face ao Estado. O poder público deve ser exercido a favor do ser humano: não pode ser empregado licitamente para ofender atributos inerentes à pessoa humana e deve ser um veículo para que ela possa viver em sociedade em condições condizentes com a mesma dignidade que lhe é substancial. (NIKKEN, 1997: 17).

Em sentido análogo, Antônio Augusto Cançado Trindade (1997b) defende que a ideia de direitos humanos se manifesta na afirmação da dignidade da pessoa humana; tais direitos seriam, ainda, inerentes a todos os indivíduos e inalienáveis, antecedendo os direitos dos Estados. A semelhança quanto ao objeto de tutela destes direitos, conforme disposto na DUDH e defendido pelos referidos autores, corrobora o cenário histórico-político em que são reafirmados e reflete, ainda, os legítimos anseios da população mundial a partir da década de 1950.

À vista disso, humaniza-se o Direito Internacional, fazendo surgir aquilo que se denomina Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH)⁴. Conforme preconiza Flávia

⁴ À luz das considerações de Thomas Buergenthal (1985), o reconhecimento da noção de que os indivíduos possuem direitos exigíveis no plano internacional, sem a necessidade de intervenção de seus respectivos Estados, provoca significativas mudanças nos princípios básicos de Direito Internacional.

Piovesan (2011:39), é “como se projetasse a vertente de um constitucionalismo global, vocacionando a proteger direitos fundamentais e a limitar o poder do Estado, mediante a criação de um aparato internacional de proteção de direitos”. Nota-se, contudo, não apenas uma mutação da postura internacional, mas mudanças nas legislações domésticas dos Estados, que passam a injetar em suas respectivas Constituições um alto teor axiológico, com destaque ao valor da dignidade humana⁵.

Consoante o exposto anteriormente, a antiga percepção de soberania absoluta e intangível dos Estados passa a ser relativizada. O DIDH cria um novo filtro de validade para as Constituições nacionais – o que, posteriormente, será chamado de controle de convencionalidade –, que se estabelece enquanto paradigma de análise das suas normas. As hipóteses de conflito entre as normas internas e externas, portanto, passam a ser dirimidas a partir de novas perspectivas, que reconhecem a relevância dos direitos humanos. Neste sentido, elucidativas as considerações feitas por Fábio Comparato, *in verbis*:

Justamente, se a ordem jurídica forma um sistema dinâmico, isto é, um conjunto solidário de elementos criados para determinada finalidade e adaptável às mutações do meio onde atua, os direitos humanos constituem o mais importante subsistema desse conjunto. E, como todo sistema, eles se regem por princípios ou leis gerais, que dão coesão ao todo e permitem sempre a correção de rumos, em caso de conflitos internos ou transformações externas. (COMPARATO, 2010, p. 75).

Desta forma, o DIDH se desenvolve com lastro na força normativa que se pretende conferir aos direitos humanos, veiculados no âmbito internacional através de tratados e convenções⁶. Cumpre reparar, ainda, que o desenvolvimento do sistema internacional de proteção destes direitos foi fortemente influenciado pelo caráter universal que lhes conferiu a DUDH – e demais instrumentos que a sucederam –, uma vez que condicionaram o gozo destes direitos, em linhas gerais, apenas à condição humana. Nos dizeres de Cançado Trindade (1997b:65), “A Declaração Universal afigura-se, assim, como a fonte de inspiração

⁵ Podem ser citados como exemplos destes movimentos de incorporação, na Europa, a Lei Fundamental alemã de 1949; e, na América Latina, as Constituições da Guatemala de 1985, da Nicarágua de 1987 e do Chile de 1989 (TRINDADE, 1997b:403).

⁶ Fábio Konder Comparato tece considerações específicas sobre a referida produção normativa, a saber: “Após o término da 2ª Guerra Mundial, dezenas de convenções internacionais, exclusivamente dedicadas à matéria, foram celebradas no âmbito da Organização das Nações Unidas ou das organizações regionais, e mais de uma centena foram aprovadas no âmbito da Organização Internacional do Trabalho. Não apenas os direitos individuais, de natureza civil e política, ou os direitos de conteúdo econômico e social foram assentados no plano internacional. Afirmou-se também a existência de novas espécies de direitos humanos: direitos dos povos e direitos da humanidade” (COMPARATO, 2010:69).

e um ponto de irradiação e convergência dos instrumentos sobre direitos humanos tanto global quanto regional”.

À luz desta perspectiva, foram celebrados tratados e convenções internacionais com o objetivo de traduzir as pautas mais latentes ao longo da história recente em instrumentos normativos. Como principais exemplos, citam-se o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966; a Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres, de 1979; e a Convenção sobre o Direito das Crianças, de 1989.

Aqui, é possível apontar algumas características comuns atribuídas aos direitos humanos à luz de sua concepção contemporânea – plasmada no acervo normativo que se constituiu – a saber: inalienabilidade, irrenunciabilidade, imutabilidade, imprescritibilidade, inviolabilidade, progressividade, indivisibilidade, dialeticidade, não-taxatividade, universalidade e utopismo (SILVEIRA; ROCASOLANO, 2010 apud BERNER; LOPES, 2014:130)⁷. Para os fins da presente monografia, apenas a universalidade será estudada de forma detalhada, motivo pelo qual cabe apenas mencionar as demais características⁸.

Pois bem. Do ponto de vista da universalidade, defende-se que os direitos humanos são inerentes à condição humana, sem quaisquer distinções, sendo a sua positivação no plano internacional a materialização da proteção dos indivíduos frente às possíveis violações perpetradas pelos Estados. Sendo assim, o conglomerado de instrumentos normativos aos quais se aludiu acima, tal como o sistema que o aplica, seriam os mecanismos responsáveis pelo reconhecimento e tutela dos direitos humanos.

É possível constatar a importância que se atribui àquilo que Cançado Trindade (1997b) denomina fase legislativa do DIDH, no bojo da qual a preocupação da comunidade internacional era construir um *corpus juris* capaz de garantir a proteção dos indivíduos e o gozo de seus direitos. Outrossim, segundo Cançado (1997a:169), os “tratados de direitos humanos [...] têm, com efeito, constituído a espinha dorsal do sistema universal de proteção

⁷ Para aprofundamento do tópico, cf. BERNER; LOPES, 2014:130-134.

⁸ Cf. capítulo 2.

dos direitos humanos, devendo ser abordados não de forma isolada ou compartimentalizada, mas relacionados uns aos outros”.

Frente a todo o exposto, é possível sintetizar a concepção contemporânea nos seguintes termos: os direitos humanos são atributos de todos os indivíduos, inerentes à sua condição humana, reconhecidos de forma universal, indivisível e interdependente; ademais, prestam-se a garantir a dignidade humana, sendo plenamente oponíveis perante os Estados sem a necessidade de que estes os reconheçam, tendo em vista que constituem pauta global de proteção e relativizam a soberania estatal doméstica.

1.2. Questionamentos críticos à abordagem hegemônica

Uma vez apresentada a concepção contemporânea dos direitos humanos, é preciso questioná-la à luz das pertinentes considerações feitas pela teoria crítica. Inicialmente, cumpre esclarecer que se entende por teoria crítica aquela que pretende explicar os fenômenos sociais a partir de dados empíricos, levando em consideração que não há como se adotar uma visão concludente acerca da totalidade, uma vez que o direito deve ser enxergado como “espaço de luta e conquista (...) [que] tem em vista a autonomia dos indivíduos e a emancipação das sociedades” (BERNER; LOPES, 2014:135).

Ademais, a teoria crítica rechaça o método cientificista de abordagem do direito, buscando enxergar a cultura como elemento de transformação da sociedade. Ao longo da presente monografia, adotar-se-ão como principais marcos teóricos desta teoria os autores Joaquín Herrera Flores e Boaventura de Sousa Santos – sem prejuízo de outras fontes –, considerando a relevante contribuição de ambos para o estudo e construção de um pensamento crítico no campo dos direitos humanos.

Sob a perspectiva crítica, a concepção contemporânea é cunhada à luz da teoria tradicional⁹, por conseguinte, adota pressupostos estanques e, de certo modo, utópicos para se desenvolver. Conforme veiculado pela DUDH – que se filia à referida teoria – os direitos

⁹ Conforme explicam Vanessa Berner e Raphaela Lopes (2014:129), “a denominação de *Teoria Tradicional* é dada pela própria teoria crítica a um conjunto de compreensões e reflexões sobre direitos humanos que partem de alguns pressupostos (...)”, que serão abordados ao longo deste ponto.

humanos são enxergados como “pontos de chegada”, ou seja, como produtos já finalizados e pretensamente acessíveis a todos os indivíduos, de modo universal, com fulcro em sua mera positividade. Deve-se criticar, contudo, o ambiente que marca o surgimento desta concepção.

Conforme adverte Herrera Flores (2009:36), embora seja inquestionável a relevância da DUDH, nota-se que “seus fundamentos ideológicos e filosóficos – quer dizer, culturais – são puramente ocidentais”. Na mesma toada, Etienne-Richard Mbaya (1997:25, grifo do autor) aduz: “A formulação atual dos direitos humanos tem como *origem* direta a tradição, no Ocidente, do século das luzes, refletindo, dessa forma, as condições econômicas e sociais da época”. O conceito de direitos humanos aventado pelo documento, portanto, é edificado sob um ponto de vista consideravelmente unilateral, marcado pelos ideais dos países ocidentais que participaram de sua elaboração¹⁰.

Ainda que a DUDH constitua um marco extremamente importante na luta pelo processo de humanização da humanidade (HERRERA FLORES, 2009), a história dos direitos humanos pós-Segunda Guerra Mundial é permeada pelo uso destes direitos “ao serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos” (SANTOS, 1997, p. 20). Constata-se, portanto, a existência de um lado perverso do discurso dos direitos humanos neste momento, impregnado pelos ideais do capitalismo ocidental e, por vezes, utilizado de forma seletiva para beneficiar e manter este próprio sistema.

“Desse modo, um conceito que surgiu em um contexto particular (Ocidente) difundiu-se por todo o globo como se fosse o mínimo ético necessário para se lutar pela dignidade” (HERRERA FLORES, 2009:37). Reconhecer a forte influência da ideologia ocidental hegemônica neste momento, assim como o fato de que a DUDH – um dos principais instrumentos de composição do sistema normativo global de proteção dos direitos humanos¹¹ – foi elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo, é crucial para questionar os pressupostos da concepção contemporânea.

¹⁰ Como, por exemplo, Bélgica, Chile, França, Estados Unidos, Reino Unido.

¹¹ O sistema normativo global de proteção dos direitos humanos desenvolve-se no seio do DIDH, neste sentido, materializa a proposta de humanização do Direito Internacional. Por conseguinte, o referido sistema compreende o conjunto de tratados e convenções multilaterais de direitos humanos que pretendem abranger a totalidade da população mundial.

A pretensa universalidade dos direitos humanos, à luz da teoria tradicional, encontra seu primeiro óbice na pluralidade de culturas que compõem a comunidade internacional. Revela-se utópico o objetivo de conferir a todos os indivíduos os mesmos direitos, a partir do mesmo processo, quando se mostra patente as distintas realidades econômicas, políticas, históricas e culturais dos povos. Segundo Herrera Flores (2009), partir da premissa segundo a qual todos são detentores de direitos humanos pelo mero fato de haverem nascido conduz à nefasta conclusão de que todos têm os instrumentos e meios para construir uma vida digna.

Neste sentido, tais direitos não podem ser enxergados como as normas que os positivam. É importante observar que as normas operam no plano do “dever-ser”, ou seja, não *descrevem* fatos ou situações concretas, mas *prescrevem* os meios para que se alcance determinado direito. Sendo assim, propagar a ideia de que os direitos humanos são instantaneamente conferidos aos indivíduos em razão de sua positivação em tratados e convenções internacionais é desvirtuar a própria percepção de gozo destes direitos. Ao ensejo, confirmam-se as notáveis considerações feitas por Herrera, *in verbis*:

Por isso, quando falamos de direitos humanos como se tratasse de um “fato”, podemos chegar, inclusive, a confundir os cidadãos e cidadãs de um determinado entorno político e cultural, pois pode ser que *creiam* que, com o simples fato de que suas expectativas se converteram em normas, já têm assegurado o acesso aos bens para cujo acesso essas normas *deveriam ser* criadas. (HERRERA FLORES, 2009:40-41, grifo do autor).

Imbricada à ideia exposta acima está a falaciosa noção neutra que a concepção contemporânea pretende atribuir aos direitos humanos. Propõe-se uma generalidade e abstração excessivas quanto à natureza destes direitos, acarretando o distanciamento entre sua teoria e a prática. Substitui-se, desta forma, a complexidade dos direitos humanos, inevitavelmente distintos à luz das diferentes realidades culturais em que se inserem, por uma irresponsável análise neutra, que se consubstancia em uma ficção distinta da realidade.

Por conseguinte, atribui-se o esvaziamento da heterogeneidade dos direitos humanos à tentativa de manutenção da ordem político-econômica pelos países capitalistas ocidentais. Propaga-se um lúdico sentimento de igualdade universal, que mascara a realidade das diferentes culturas e seleciona o discurso mais oportuno para evitar o questionamento do *status quo*. Neste sentido, exemplifica Boaventura de Sousa Santos:

Escrevendo em 1981 sobre a manipulação da temática dos direitos humanos nos Estados Unidos pelos meios de comunicação social, Richard Falk identifica uma “política de invisibilidade” e uma “política de supervisibilidade”. Como exemplos da política de invisibilidade, menciona Falk a ocultação total, pelos *media*, das notícias sobre o trágico genocídio do povo Maubere em Timor Leste (que ceifou mais de 300.000 vidas) e a situação dos cerca de cem milhões “intocáveis” na Índia. Como exemplos da política de supervisibilidade, Falk menciona a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos direitos humanos no Irão e no Vietname foram relatados nos Estados Unidos. (SANTOS, 1997:20).

Destarte, os episódios de fracasso da proposta de reconstrução dos direitos humanos – conforme pretendida pela concepção contemporânea, ou, ainda, os casos de desrespeito aos seus pressupostos para o cumprimento de agendas políticas, são seletivamente abafados. Nestas hipóteses, denunciam-se as falhas da teoria tradicional, que não possui os subsídios necessários para explicar o porquê dos diferentes níveis de respeito às normas de direitos humanos.

Por fim, com o objetivo de elucidar o contraste entre as concepções das teorias tradicional e crítica, realiza-se breve exposição do conceito de direitos humanos cunhado por Herrera Flores (2009:28); segundo o autor, estes direitos “são processos; ou seja, o resultado sempre provisório das lutas que os seres humanos colocam em prática para ter acesso aos bens necessários para a vida”. Valoriza-se, deste modo, o potencial de transformação destes direitos, que devem ser enxergados não como produtos finalizados, mas enquanto meios para alcançar a dignidade.

A concepção de Herrera se baseia em uma cultura transgressora, marcada pela luta em busca do acesso aos bens exigíveis para viver. Luta-se por estes bens em razão do reconhecimento de que se vive em uma sociedade marcada pelas assimetrias inerentes ao modelo de produção capitalista, que tornam injustos e desiguais os processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano. Sendo assim, o objetivo-fim dos direitos humanos é a busca pela dignidade, entendida não como um aspecto inerente a todas as pessoas, mas enquanto “objetivo que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja ‘digna’ de ser vivida” (FLORES, 2009:31).

1.3. Desafios atuais para aplicação dos direitos humanos

Conforme se depreende do cotejo entre as perspectivas expostas, os principais pontos de divergência se concentram na pretensa universalidade dos direitos humanos, proposta pela

concepção contemporânea como característica intrínseca destes direitos – uma vez que seu gozo dependeria apenas da ostentação de humanidade; e naquilo que se entende por dignidade humana, considerando que a mesma concepção a preconiza enquanto elemento abstrato e inerente à condição humana.

Ainda que não se tratem de pressupostos integralmente nocivos, é necessário responder à seguinte pergunta: a concepção produzida a partir deles, amplamente adotada pelo sistema normativo global de proteção, é capaz de lidar, de forma fidedigna, com a realidade contemporânea? As considerações feitas pela teoria crítica, tal como os reiterados episódios de violações daquilo que se defende como direitos humanos antecipa a resposta negativa ao questionamento.

Inicialmente, nota-se que a teoria tradicional limita o entendimento da dignidade humana ao conceito de atributo universal – intrínseco aos indivíduos a partir de seu nascimento –, pretendendo que seja percebida por todos de maneira uniforme. Contudo, as bases deste entendimento situam-se em um plano consideravelmente abstrato, haja vista que não levam em conta a pluralidade de culturas presentes na sociedade global e suas respectivas percepções daquilo que se entende por dignidade.

Sob uma perspectiva multicultural, a dignidade não pode ser vista como elemento estanque da personalidade humana, mas enquanto atributo mutável em razão dos diferentes contextos socioculturais em que é reivindicada. A adoção de um parâmetro universal, portanto, é incompatível com a real percepção do instituto, uma vez que esvazia o valor das distintas concepções culturais a seu respeito e impõe uma visão que não lhes pertence. Neste ponto, pertinentes as considerações feitas por Aurélio Bernardo, *in verbis*:

(...) aliadas às diversas manifestações da personalidade humana de cada indivíduo, encontram-se as diversas manifestações dos grupos, ou seja, cada grupo adota diversas manifestações culturais, práticas e valores que aguçam o caráter aberto da dignidade, tornando, assim, ainda mais complexa a tarefa de analisar ou definir o conceito da dignidade da pessoa humana. (BERNARDO, 2014:124)

Sendo assim, é necessário reconhecer que se vive em uma sociedade globalizada, no bojo da qual se constroem múltiplas percepções acerca de um mesmo assunto. A teoria crítica

propõe, nesta lógica, um combate às produções desiguais da globalização¹², a fim de que se reconheça o valor e a relevância dos signos de manifestação cultural local, e se evite, por conseguinte, seu desmantelamento pelas imposições da cultura hegemônica.

Ao não reconhecer as assimetrias socioculturais hodiernas, a concepção contemporânea limita-se ao plano teórico, sendo comumente incapaz de responder às reivindicações práticas de direitos humanos. Ademais, partindo para o segundo ponto de divergência entre as concepções, é necessário observar que a universalidade destes direitos é invocada de forma seletiva e pontual – principalmente quando utilizada para fundamentar ações de proteção aos indivíduos¹³ –, ao passo em que é completamente ignorada em outras ocasiões.

Dados oficiais recentes apontam que uma em cada oito pessoas no mundo ainda vivem em condições de extrema pobreza; aproximadamente 800 milhões de pessoas sofrem com a fome; 1,1 bilhão de pessoas estão vivendo sem eletricidade; e a escassez de água afeta mais de dois bilhões de seres humanos.¹⁴ Em termos práticos, isto quer significar que em torno de 11% da população mundial é privada de um prato de comida, fato que denuncia a condição indigna na qual estas pessoas vivem.

Estes são apenas alguns dos “direitos humanos” diariamente violados no cenário internacional hodierno. A expressão é referida entre aspas para que fique claro que as violações às quais se refere têm como parâmetro a concepção contemporânea destes direitos; não condiz com a sua pretensa universalidade que um número significativo de indivíduos enfrentem uma situação de vida manifestamente degradante, o que acarretaria, por exemplo, na passiva aceitação quanto ao descumprimento daquilo que dispõe o art. 25, (1), da DUDH¹⁵.

Ademais, a parte inicial do *caput* do art. 1º da DUDH, segundo o qual todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos, passa a perder seu significado.

¹² As nuances acerca da globalização serão apresentadas de forma detalhada no segundo capítulo.

¹³ “Para clarificar o que foi referido, basta ater-se aos casos paradigmáticos da Líbia e da Síria em que em um caso ‘em nome’ da proteção dos Direitos Humanos se legitimaram ataques ao regime de Kadafi, enquanto que em outro, existe uma omissão quase que completa da comunidade internacional quanto às violações dos Direitos Humanos” (BERNARDO, 2014:128)

¹⁴ Dados divulgados pela ONU em relação ao ano de 2016 e disponíveis em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/07/The_Sustainable_Development_Goals_Report_2016.pdf>. Acesso em: 19 de outubro de 2017.

¹⁵ “Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação (...)” (Declaração Universal dos Direitos Humanos. 1988:13).

Mostra-se falacioso sustentar que os direitos humanos se tornam universais a partir de seu reconhecimento normativo no plano internacional, enquanto a realidade atual denuncia o gozo limitado destes mesmos direitos por um número seletivo de indivíduos. “E, no entanto, se segue dizendo, talvez com boa vontade, que todos ‘têm’ os mesmos direitos pelo simples fato de ter nascido. Ter nascido onde?” (HERRERA FLORES, 2009:42).

De acordo com Herrera (2009:17), o contexto no qual se projetou a concepção contemporânea, marcado por “(...) limites impostos ao longo da história pelas propostas do liberalismo político e econômico[,] exigem uma reformulação geral que os aproximem da problemática pela qual passamos hoje em dia”. Os espaços de luta daqueles que buscam o acesso aos bens descritos nas normas de direitos humanos não podem se limitar ao seu reconhecimento, ou não, no âmbito jurídico – nacional ou internacional.

A reprodução do discurso tautológico segundo o qual os direitos humanos são as normas que os definem e que, a partir da sua positivação, tornam-se universalmente reconhecidos, se desconecta completamente da realidade de massiva exclusão em que se vive. Desta forma, o descompasso entre a teoria tradicional e a prática incentiva a busca por novas abordagens, que busquem alinhar o discurso com a realidade e munir os indivíduos – alijados de seus direitos – de mecanismos que possibilitem o resgate de sua dignidade.

Ademais, há casos nos quais o discurso da universalidade dos direitos humanos assume outra roupagem; são aqueles nos quais se questiona a inércia da comunidade internacional em relação a práticas culturais apontadas como desumanas. Um dos exemplos é aquele referente aos casos de mutilação genital feminina, prática ritualista identificada em alguns países do norte da África e no Médio Oriente, que consiste no ato de remoção de parte ou de todos os órgãos sexuais externos femininos.

Nas referidas regiões, o ato não é localmente condenado, sendo uma prática cultural enxergada pelas mulheres daquela região como motivo de honra. Diante disto, poder-se-ia questionar o referido ritual, enxergando o discurso multicultural, nestas hipóteses, como mecanismo de legitimação de atos desumanos. Contudo, é necessário reconhecer que a proposta de universalidade dos direitos humanos é eminentemente ocidental e, portanto, basear eventual pedido de intervenção internacional sobre o argumento de que há patente

violação do sistema normativo global de proteção dos direitos humanos é, no mínimo, arriscado.

Em razão do exposto, é importante lançar luz sobre os seguintes questionamentos: é legítimo o uso do discurso de universalidade dos direitos humanos para legitimar intervenções externas destinadas a interromper práticas consideradas desumanas, reafirmando a concepção contemporânea de direitos humanos? Existe um mínimo ético de proteção em relação ao qual não se pode admitir relativização cultural? A aplicação dos direitos humanos sempre deverá estar sujeita a filtros culturais?

Na tentativa de responder a estas – e tantas outras – perguntas, serão abordadas de forma mais detalhada, no segundo capítulo desta monografia, as bases das divergentes concepções teóricas sobre o tema, quais sejam: a universalidade, o relativismo cultural e o multiculturalismo. Busca-se, ao longo da discussão, entender em maior amplitude o embate entre estas perspectivas, a fim de que, ao final desta monografia, seja possível apresentar seus pontos de encontro e um cenário de superação do debate, que beneficie a população como um todo.

CAPÍTULO 2

UNIVERSALISMO vs. RELATIVISMO CULTURAL¹⁶

Conforme sinalizado anteriormente, o presente capítulo se dedica a apresentar a perspectiva universalista dos direitos humanos e seus principais contrapontos – o relativismo cultural e o multiculturalismo. Aqui, é necessário ressaltar que o tema abordado não se restringe ao campo jurídico, sendo assim, diferentes nichos das ciências sociais debruçaram-se sobre a questão, produzindo algumas considerações relevantes para a discussão. Busca-se, portanto, uma visão integrada das áreas de estudo, a partir da exposição de argumentos do máximo número de ângulos possível.

2.1. Proposta universalista de aplicação dos direitos humanos¹⁷

A universalidade dos direitos humanos estabelece que todos os indivíduos, em razão de sua condição humana – e inerente dignidade –, são detentores das garantias e direitos reconhecidos no plano doméstico e internacional, independentemente de qualquer distinção étnica, cultural, social, religiosa, política ou territorial. Constitui, portanto, um dos traços distintivos da concepção contemporânea de direitos humanos, conforme preconizado pela teoria tradicional¹⁸, “não havendo como se contrapor à afirmação da universalidade destes direitos, enquanto pretexto para violá-los, diferenças concernentes ao ambiente em que são pleiteados” (NIKKEN, 1996:24, tradução nossa).

Esta foi a concepção adotada pela Carta das Nações Unidas, pela DUDH, pelos Pactos Internacionais de Direitos Humanos de 1966 e por outros instrumentos normativos de direitos humanos; contudo, segundo Jack Donnelly (1999:81 apud KRETSCHMANN, 2006:270) a ocasião em que a universalidade se apresentou de forma mais expressiva como base destes direitos foi no bojo da Declaração e Programa de Ação de Viena, produzida no âmbito da II Conferência Mundial de Direitos Humanos (1993), cujo primeiro tópico restou redigido da seguinte forma, *ipsis litteris*:

¹⁶ Aqui, cabe a ressalva de que, embora o título refira-se apenas ao relativismo cultural, abordar-se-á, também, o conceito de multiculturalismo.

¹⁷ Ao longo deste ponto, utiliza-se, principalmente, as considerações de Antônio Augusto Cançado Trindade como referencial teórico da universalidade dos direitos humanos, haja vista a inquestionável relevância do autor – ex-juiz da Corte Interamericana de Direitos Humanos e atual juiz da Corte Internacional de Justiça – e sua patente afinidade com a referida perspectiva.

¹⁸ Cf. capítulo 1, 1.1, *supra*.

A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos reafirma o compromisso solene de todos os Estados de promover o respeito universal e a observância e proteção de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais a todas as pessoas, em conformidade com a Carta das Nações Unidas, outros instrumentos relacionados aos direitos humanos e o direito internacional. A natureza universal desses direitos e liberdades está fora de questão. [...] (Declaração e Programa de Ação de Viena, 1993).

É importante notar que o tema da universalidade dos direitos humanos é introduzido na pauta internacional¹⁹ com o propósito de se reafirmar, em razão das resistências oferecidas ao princípio. Salienta Ângela Kretschmann (2006), desta forma, que os primeiros questionamentos à universalidade surgiram em razão da falta de unanimidade da Assembleia Geral da ONU no momento de aprovação da DUDH, haja vista as abstenções do bloco soviético, da Arábia Saudita e da África do Sul. Segundo a autora, a partir daquele momento, foram gerados três tipos de desafios para o princípio proposto: o conflito ideológico; o desprezo dos “Estados desonestos”; e as divergências culturais entre práticas ocidentais e “não ocidentais”.

“Com o fim da Guerra Fria e do conflito ideológico, o principal problema teórico atual é a diversidade cultural e as diferenças entre culturas ocidentais e orientais” (KRETSCHMANN, 2006:270) – aquilo que Cançado Trindade (2003) denomina “particularismos” culturais. Isto posto, no discorrer do presente ponto, abordar-se-á somente o último desafio mencionado, mais especificamente a posição universalista. Por conseguinte, a apresentação dos pressupostos e contornos da universalidade dos direitos humanos é realizada, em grande medida, a partir da contraposição entre as visões, considerando que sua aventada tensão é o principal motivo para a existência do debate.

2.1.1. A relação construtiva entre universalidade e diversidade cultural

Por “particularismos” culturais entende-se toda forma de relativização dos direitos humanos – aqui referidos à luz da teoria tradicional – que pretenda se sobrepor aos valores universais que os consubstanciam. Sendo assim, seriam movimentos de insurgência contra as disposições de tratados e convenções de direitos humanos sob o argumento de que a aplicação

¹⁹ Tendo sido abordado em outras ocasiões, tais como na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (Cairo, 1994), na IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing, 1995) e nos trâmites preparatórios da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (Convenção de Belém do Pará, 1994). (TRINDADE, 2003:304)

de suas respectivas normas encontra óbice em práticas socioculturais – devendo prevalecer, portanto, as últimas.

Segundo Cançado (2003), a primeira crítica às objeções dos particularismos traduz-se no fato de que haveria apenas uma *suposta* contradição entre as diferentes culturas e a universalidade dos direitos humanos; destarte, o embate entre estas percepções não deveria ser encarado de forma antagônica, mas complementar. Neste sentido, alega:

Se é certo que as normas jurídicas que fizerem abstração do *substratum* cultural correm o risco de se tornarem ineficazes, é igualmente certo que nenhuma cultura há que se arrogar em detentora da verdade final e absoluta, – e o melhor conhecimento da diversidade cultural pode fomentar esta constatação. A diversidade cultural, bem entendida, não se configura, pois, como um obstáculo à universalidade dos direitos humanos; do mesmo modo, afigura-se-nos insustentável evocar tradições culturais para acobertar, ou tentar justificar, violações dos direitos humanos universais. (TRINDADE, 2003:305).

A fim de melhor compreender a construção do argumento apresentado pelo autor referenciado, cumpre esclarecer aquilo que este compreende como cultura. De acordo com seu posicionamento, a cultura deve ser enxergada como forma de expressão dos seres humanos em busca da realização de suas aspirações, ou seja, como meio de compreender o mundo em que estão inseridos, a fim de alcançar sua autorrealização. Ou seja, “é liberdade, na medida em que representa os padrões de comportamento dos membros de uma coletividade humana perante as realidades da vida, sua maneira de ver o mundo e relacionar-se com a realidade exterior” (TRINDADE, 2003:336).

Deste modo, em atenção à pluralidade de visões socioculturais, e reconhecendo a igual importância de cada uma delas para a formação das distintas compreensões acerca do ambiente em que estão inseridas, Cançado defende que nenhuma cultura poderia ser enxergada como o único parâmetro correto, devendo haver um respeito mútuo entre cada uma delas. Por esta razão, com base no reconhecimento da relevância das diferentes realidades culturais, estas não constituiriam obstáculos à universalidade dos direitos humanos, mas elementos contribuintes para a sua construção.

Segundo esta lógica, a interação entre os particularismos e a universalidade seria realizada mediante consensos, no sentido em que o propósito universal “há que se manter aberto às distintas manifestações culturais, ao mesmo tempo em que cabe envidar esforços

para que as distintas culturas se mantenham abertas aos valores básicos subjacentes aos direitos humanos universais” (TRINDADE, 2003:336). Cançado repisa, portanto, que as particularidades e diversidades do gênero humano constituem o ponto de partida para se alcançar direitos universais, não seus maiores empecilhos.

Para demonstrar a viabilidade do movimento de interação entre as culturas e os “valores básicos subjacentes aos direitos humanos universais”, o autor apresenta três exemplos. O primeiro deles refere-se à repercussão da DUDH no plano internacional, haja vista que suas disposições foram amplamente divulgadas em vários países – por seus próprios governos – e serviram de base para a construção do rol de direitos fundamentais de suas respectivas constituições. À vista disso, argumenta-se, *in verbis*:

Mesmo os que tivessem preferido que os redatores da Declaração Universal dos Direitos Humanos houvessem levado mais em conta também o legado das antigas civilizações asiáticas e distintas religiões, admitem, no entanto, que a Declaração Universal de 1948 alcançou um determinado grau de universalidade que a tornou aceita por seres humanos de todas as civilizações culturais, – a ponto de seu elenco de direitos vir a permear gradualmente as Constituições nacionais, e a ser invocado ante tribunais nacionais, de numerosos países de todo o mundo. (TRINDADE, 2003:307).

Ademais, o autor discorre acerca dos trâmites de elaboração – e do respectivo conteúdo – da Convenção sobre os Direitos da Criança, de 1989. Naquela ocasião, havia um grande receio de que a Convenção fosse redigida a partir de uma excessiva influência da cultura ocidental, contudo, em seu último ano de elaboração, o documento contou com a participação de países de outras religiões e culturas – inclusive de países islâmicos – que expuseram suas considerações e modelaram o texto proposto para que se adequasse às suas respectivas realidades (CANTWELL; DETRICK:23-24 apud TRINDADE, 2003:308).

Sustenta Cançado que, em razão da contribuição de diferentes panoramas socioculturais, a recepção da Convenção supracitada no cenário internacional operou-se de forma positiva e praticamente universal²⁰. Por fim, o autor utiliza como exemplo a existência de diferentes instrumentos normativos regionais que tutelam os mesmos direitos da mesma forma, como é o caso, e.g., das proteções contra a detenção arbitrária dispostas nas convenções de direitos

²⁰ A Convenção sobre os Direitos das Crianças é, atualmente, o instrumento normativo internacional de direitos humanos que conta com o maior número de países signatários. Dados disponíveis em: <<http://indicators.ohchr.org/>>. Acesso em: 18 de maio de 2018.

humanos da Europa, da América e da África, assim como na Ata Final de Helsinque, de 1975, e na Declaração do Cairo sobre os Direitos Humanos no Islã, de 1990.

Na concepção do autor, os casos apresentados apenas reforçam a compatibilidade entre a diversidade cultural e a universalidade; isto posto, questiona

Como negar que os direitos fundamentais alcancem a universalidade? Sendo os direitos humanos anteriores e superiores ao Estado e às distintas formas de organização política, e sendo essencialmente inerentes ao ser humano, como questionar sua universalidade? (TRINDADE, 2003:345).

Ratifica-se, portanto, o valor da diversidade cultural como base construtiva da universalidade dos direitos humanos, mediante a identificação de “um denominador comum mínimo entre as distintas culturas do mundo, para então ampliá-lo mediante um ‘*cross-cultural dialogue*’, enriquecido pela legitimidade cultural universal [destes direitos] (...)” (AN-NA’IM, 1992:21 apud TRINDADE, 2003:310).

Contudo, no intento de descortinar os pontos de convergência entre as culturas – e identificar o referido “denominador comum mínimo” –, deve-se garantir que seus representantes possuam voz ativa nos debates sobre direitos humanos, principalmente no plano internacional, a fim de que suas demandas sejam incorporadas aos instrumentos normativos elaborados. Uma vez observado tal pressuposto, a construção de valores universais torna-se um ideal exequível.

À luz do exposto no primeiro capítulo desta monografia – em relação ao contexto histórico em que se erigiu a concepção contemporânea de direitos humanos –, nota-se que a universalidade é uma característica atribuída a estes direitos como forma de coibir quaisquer formas de discriminação ou hierarquização de indivíduos. Neste sentido, Cançado defende que “[o] despertar da consciência para a relevância dos direitos humanos, no que tange especificamente aos direitos culturais, parece estar estimulado por alguns fatores, como o ressurgimento da questão da proteção das minorias” (TRINDADE, 2006:311).

Em atenção às diferentes realidades sociais, culturais, políticas, étnicas e linguísticas – dentre outras – que caracterizam as sociedades do mundo contemporâneo, observou-se a necessidade de proteger nichos minoritários de expressão sociocultural. Desta forma, os

direitos culturais assumem um papel essencial para resguardar e garantir o respeito às distintas formas de manifestação destes grupos.

Segundo Cançado (2003:313), os direitos culturais representam a expressão, no âmbito do Direito, da “sedimentação da experiência humana acumulada – e da valoração a esta atribuída – por sucessivas gerações, requerendo, pois, um enfoque essencialmente interdisciplinar”. Além disso, salienta que, não obstante alguns direitos sejam tutelados de forma mais satisfatória restringindo-se ao plano individual (e.g. direito à vida), os direitos culturais são melhor protegidos a partir de uma perspectiva coletiva.

Com o fito de subsidiar a afirmação, o autor cita o exemplo do art. 27 do Pacto de Direitos Cívicos e Políticos de 1966, *ex vi* do qual o exercício dos direitos culturais de minorias étnicas, religiosas ou linguísticas pressupõe a participação de todo o grupo. A norma se firma como uma tentativa de suplantiar a lacuna aparente entre os direitos individuais e os direitos coletivos; consagra-se, deste modo, o exercício conjunto de direitos que abrangem o grupo minoritário como um todo. Nas palavras de Cançado,

“A vindicação desse direito almeja, pois, – na conclusão do Comitê [de Direitos Humanos (sob o Pacto de Direitos Cívicos e Políticos)], – a preservação e o desenvolvimento continuado da identidade cultural, social e religiosa dos integrantes das minorias em questão, ‘enriquecendo desse modo o tecido social como um todo’. (TRINDADE, 2003:315).

Nesta toada, o autor enxerga o respeito aos direitos culturais e às minorias – a partir da garantia de mecanismos reais que as protejam e garantam seu direito de voz – enquanto materialização do argumento de que a diversidade cultural constitui uma das bases valiosas para a afirmação da universalidade dos direitos humanos (com perdão pela repetição). Não obstante, salienta-se que, atualmente, “ainda que as reivindicações de certas minorias não angariem reconhecimento universal, a universalidade dos direitos humanos é efetivamente enriquecida pela diversidade cultural” (TRINDADE, 2003:319).

Sob esta perspectiva, recrimina-se a denegação dos direitos de minorias pelos Estados, considerando que esta postura apenas realça “a ficção da pretensa ‘identidade’ dos membros da sociedade nacional, que o Estado, em seu afã integrador e homogeneizador, costuma invocar” (TRINDADE, 2003:317-318). Cançado destaca, assim, a importância da existência de um sistema democrático sedimentado, a fim de garantir que os diferentes setores da

sociedade sejam igualmente ouvidos e respeitados. Considera-se, pois, de suma relevância a certificação da plena e livre participação dos grupos minoritários no âmbito de debates que versem acerca de seus direitos.

Ademais, consoante o exposto em momento anterior²¹, a existência de grupos minoritários estigmatizados é uma marca característica do modelo de produção capitalista. Tal sistemática se observa em razão da inerente desigualdade que o consubstancia, fazendo com que, por vezes, sejam priorizados determinados grupos de pessoas em detrimento de outros. Cançado reconhece os malefícios desta dinâmica e a manifesta exclusão social que esta provoca, ratificando a necessidade de respeito a estes indivíduos e propondo como solução a consciência jurídica universal.

Desta forma, o autor lança luz sobre o fato de que o capitalismo é capaz de minar o gozo dos direitos humanos, considerando que se sustenta a partir da dicotomia entre segmentos sociais. Exorta-se, assim, aos instrumentos normativos internacionais, para que cuidem da questão e impeçam a reprodução deste modelo de exclusão, propondo normas que assegurem a justiça social. Para encerrar sua linha de raciocínio, assenta:

A idolatria do mercado, ensaiado em nossos dias, vem sepultar algumas utopias há muito perseguidas, como a busca de uma sociedade mais igualitária. O mercado não tem, porém, um valor absoluto; nem sequer é, como nunca foi, uma utopia. E o ser humano, ao menos aquele que deseja dar sentido a sua existência, necessita utopias. A realidade é por demais estéril, se não bruta; face ao cultivo do egoísmo e à idolatria do mercado, impõe-se resgatar a responsabilidade do Estado pela vigência dos direitos humanos, inclusive os econômicos, sociais e culturais. (TRINDADE, 2003:335).

2.1.2. Críticas aos “particularismos” culturais e o mínimo irreduzível de direitos

Sob outro ângulo, Cançado adverte quanto aos casos nos quais os “particularismos” culturais são invocados para subsidiar ações políticas. Em geral, nestas ocasiões, as nuances socioculturais são utilizadas como pretexto para descumprir os valores universais consagrados no bojo dos direitos humanos, em busca da legitimação de abusos contra estes mesmos direitos. Em razão disto, deve-se “examinar a questão à luz das circunstâncias de cada caso

²¹ Cf. capítulo 1, 1.2 e 1.3, *supra*.

concreto; em outras circunstâncias, a invocação da cultura pode ser sincera” (TRINDADE, 2003:322).

Conforme visto anteriormente neste capítulo, seria plenamente possível que visões culturais distintas se harmonizem para a elaboração de um instrumento normativo de direitos humanos. Cançado traz à tona mais um exemplo prático disto, qual seja, a adesão de distintos países asiáticos – com variadas tradições culturais – aos Pactos Internacionais de Direitos Humanos de 1966. Ainda que suas práticas socioculturais não sejam convergentes, o reconhecimento dos valores expressos nos referidos Pactos denuncia que os países na região não se opõem de forma “monolítica” à universalidade dos direitos humanos.

Por esta razão, a invocação do argumento relativista deve ser observada de forma cuidadosa, haja vista a possível compatibilização de concepções regionais distintas em prol do reconhecimento de valores universais. A fim de abordar os cenários nos quais os “particularismos” culturais são utilizados como justificativa para a não observância de determinados direitos, Cançado menciona países no Oriente Médio e no norte da África, influenciados por correntes islâmicas fundamentalistas, assim como países asiáticos imbuídos em práticas culturais milenares.

Nestes ambientes, a principal resistência quanto à aplicação dos direitos humanos – conforme reconhecidos nos tratados e convenções ratificados pelos respectivos países – se dá no âmbito das relações privadas. De acordo com o autor, é na área da vida privada que se reproduzem medidas discriminatórias e que podem ensejar graves violações aos direitos humanos; “é o que ilustra o tratamento dispensado a questões como as da condição da mulher, do direito de casar e divorciar e voltar a casar, da escolha quanto ao planejamento familiar, da proteção das crianças, dentre outras” (CERNA, 1994:124-128 apud TRINDADE, 2003:346).

Nota-se, portanto, que não se tratam de práticas isoladas, mas de costumes e regulamentações legais que buscam legitimar o descumprimento de direitos humanos. A existência de instrumentos normativos que traduzem um denominador comum de proteção aos indivíduos ofereceria rígida resistência ao argumento dos “particularismos” culturais, reforçando a perspectiva crítica sob qual devem ser analisados. Como exemplo, Cançado

discorre acerca do Programa de Ação do Cairo, oriundo da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, de 1994.

No bojo do referido Programa, que discutiu de forma mais profunda o embate entre os “particularismos” culturais e a universalidade, buscou-se garantir o equilíbrio entre os direitos humanos e as diferentes culturas. Destarte, tratando de pautas delicadas como a dos direitos reprodutivos, da igualdade entre os gêneros e do direito de família, buscou-se harmonizar os distintos valores religiosos, éticos e contextos culturais, a fim de satisfazer as necessidades dos indivíduos, e não o atendimento de metas demográficas.

Observa-se, portanto, que a construção lógica de Cançado é aquela segundo a qual a participação das diferentes culturas no momento de construção e debate dos principais instrumentos normativos de direitos humanos garante que se encontrem pontos de convergência suficientemente robustos para constituir o rol de valores universalmente reconhecidos pela comunidade internacional.

A partir desta sistemática, os “particularismos” culturais invocados em momento posterior devem ser analisados cuidadosamente, caso a caso, considerando que destoam da concepção harmônica e universal dos direitos humanos atingida mediante a contribuição de representantes de distintos contextos socioculturais. Ampliando o escopo deste posicionamento, Cançado defende:

Os “particularismos” não atingem, pois, direitos de consagração universal, como o são os direitos fundamentais do ser humano, mormente os inderrogáveis, acrescidos das garantias fundamentais e das normas atinentes ao padrão mínimo de tratamento humanitário. (TRINDADE, 2003:348-349)

Para o autor, subsiste um mínimo irredutível de direitos que corresponde a valores universais, para cujo reconhecimento contribuíram diversas culturas de modos distintos. A composição deste “mínimo irredutível”, portanto, seriam os direitos fundamentais inderrogáveis, acompanhados das respectivas garantias e dos princípios gerais do direito. Deste modo, em que pese as diferentes percepções a seu respeito, não se questiona a universalidade deste rol de direitos.

Conforme explicitado pelo autor referenciado, os direitos inderrogáveis seriam: (i) o direito à vida; (ii) o direito à integridade pessoal (vedação à tortura); (iii) a vedação à escravidão e à servidão; (iv) a vedação à prisão por descumprimento de obrigação contratual; (v) a observância do princípio da legalidade e da retroatividade no que tange aos crimes e penas; (vi) o reconhecimento da personalidade jurídica; (vii) a liberdade de pensamento, de consciência e de religião; (viii) a proteção da família; (ix) o direito ao nome; (x) os direitos da criança; (xi) o direito à nacionalidade; e (xii) os direitos políticos²².

Segundo Cançado (2003), o reconhecimento de direitos inderrogáveis não admite retrocessos – que seriam causados por seu descumprimento em razão dos “particularismos” culturais. Desta forma, estes seriam afastados pela intangibilidade daqueles direitos, devendo-se prezar, portanto, por um movimento de adaptação das culturas, a fim de que estas incorporem certos padrões de cultura e, conseqüentemente, ampliem o mínimo universal.

Como exemplo prático do referido movimento de adequação, Cançado refere-se à concepção “afrocêntrica” de direitos humanos, veiculada na Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos, de 1981. As disposições da Carta dão expressão à universalidade destes direitos em observância ao contexto africano, “ênfatizando a [sua] visão comunal (...) no contexto social em que se exercem (revelando uma dimensão a um tempo individual e coletiva, e vinculando os direitos aos deveres)” (IBHAWOH, 2001 apud TRINDADE, 2009:388). Na sequência, o autor aduz, *in verbis*:

Os direitos humanos universais (como expressão da própria dignidade humana) são assim enriquecidos – para citar um exemplo – pelas experiências culturais africanas, as quais, por sua vez, se beneficiam da abertura destas últimas aos padrões mínimos universais de tratamento do ser humano; com isto, se reafirma a legitimidade universal dos direitos humanos, em um mundo marcado pelo pluralismo. (TRINDADE, 2003:388).

Ademais, identifica-se como elemento comum de todas as culturas a busca por um sentido da própria vida, haja vista as incertezas existenciais que permeiam os mais variados contextos. Este elemento, segundo Cançado (2003), seria o responsável por despertar na

²² A base normativa para definir este rol de direitos é o art. 4(2) do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 1966 c/c art. 27 da Convenção Americana de Direitos Humanos c/c art. 15(2) da Convenção Europeia de Direitos Humanos. Não se devem olvidar, ainda, os direitos inderrogáveis dispostos no art. 3º comum das Convenções de Genebra de 1949, cujo teor não foi abordado unicamente porque se trata de matéria do Direito Internacional Humanitário. (TRINDADE, 2003:344)

humanidade uma consciência solidária, subjacente à observância dos direitos humanos universais, no sentido em que constitui as bases do relacionamento entre indivíduos e entre estes e o mundo externo. Neste sentido, defende o autor que devem ser envidados esforços para combater aquilo que é prejudicial aos seres humanos como um todo e não somente a determinados grupos de pessoas.

A defesa da universalidade dos direitos humanos, portanto, possui como fim último a garantia da convivência harmônica e respeitosa entre todos os indivíduos, em razão da dignidade que lhes é inerente, tendo em vista o objetivo comum entre as diferentes culturas – qual seja, delimitar o sentido de sua existência – e aquilo que se afigura melhor para a humanidade. Por fim, Cançado sustenta:

A humanidade passou por padecimentos indescritíveis até alcançar o grau de evolução da consciência jurídica universal – fonte material de todo Direito – que hoje adverte que *a razão de Estado tem limites*; a base das relações entre o Estado e os indivíduos sob sua jurisdição, assim como das relações dos Estados entre si, e das coletividades humanas e dos indivíduos entre si, reside na solidariedade humana e não na soberania estatal. (TRINDADE, 2003:396)

2.2. Dinâmicas de interação cultural no mundo globalizado

Em que pese a relevância da teoria universalista, existem concepções teóricas que propõem outras formas de aplicação e defesa dos direitos humanos em diferentes contextos socioculturais. Sendo assim, o presente ponto pretende-se a lançar luzes sobre outras perspectivas acerca do tratamento da matéria, tendo como objetivos: apresentar considerações sobre o atual cenário mundial globalizado e como se dá a interação entre as culturas neste ambiente; e discorrer acerca dos conceitos e pressupostos do relativismo cultural e do multiculturalismo.

De início, cabe reconhecer que o universalismo não se debruça profundamente sobre a continuidade das interações culturais, restringindo-se à fase de tratativas e consensos que – idealmente – precedem o reconhecimento de valores universais e sua consequente materialização em instrumentos normativos internacionais. Contudo, é necessário reconhecer que o relacionamento intercultural não pode se limitar àquilo que deliberam os representantes dos Estados em que estão inseridas as respectivas culturas; sua interação se dá, diversamente

disto, através de um movimento dinâmico, constante e consideravelmente instantâneo, em razão dos atuais processos de globalização.

Boaventura de Sousa Santos (1997)²³ destaca como uma das tensões dialéticas da modernidade ocidental²⁴ a que ocorre entre o Estado-nação e aquilo que o autor define como globalização. Conforme observa, o modelo político adotado pela modernidade era guiado pelo sistema interestatal, segundo o qual os Estados interagem com respeito à sua soberania mútua e detinham a responsabilidade pela regulação e emancipação social – aqui incluída a pauta sobre direitos humanos. Em razão da intensificação dos movimentos de globalização, contudo, passou-se a relativizar a concepção de soberania e a se questionar se tais atribuições deveriam ser transferidas para o plano mundial.

No atual contexto contemporâneo, precipuamente após o movimento de internacionalização dos direitos humanos²⁵, a relativização da soberania estatal já é aceita e estes direitos assumiram o corpo de pauta global. Desta forma, não se afigura descabido sustentar que a atenção deve ser deslocada das relações interestatais, típicas de um modelo político superado, para as relações interculturais, que caracterizam a atual sociedade global e constituem os principais pontos de partida para o debate acerca da interpretação dos direitos humanos.

A fim de melhor explicar o contexto em que estas interações ocorrem, cumpre esclarecer aquilo que Boaventura (1997) compreende como globalização; inicialmente, o autor consigna que sua definição não se restringe a referenciais econômicos, sendo mais sensível, portanto, às dimensões sociais, políticas e culturais. Desta forma, aquilo que se identifica como globalização é, na verdade, resultado de um conjunto de relações sociais que ensejam a produção de diversas formas de globalizações; em razão disto, consubstanciam conflitos – inerentes à interação social – que produzem, conseqüentemente, vencedores e vencidos. Neste sentido, o autor aduz

²³ Cumpre ressaltar que, embora o autor seja referenciado neste ponto como marco teórico do multiculturalismo, posteriormente modifica seu posicionamento (SANTOS, 2010) para adotar os pressupostos da prática intercultural de direitos humanos, que será explorada em profundidade no capítulo 3.

²⁴ O autor identifica, ainda, outras duas tensões dialéticas que devem ser entendidas para possibilitar que os direitos humanos sejam utilizados em prol de uma política progressista e emancipatória, quais sejam: (a) a tensão entre regulação social e emancipação social; e (b) a tensão entre Estado e sociedade civil. (SANTOS, 1997) Para os fins da presente monografia, a terceira tensão é a mais relevante.

²⁵ Cf. capítulo 1, 1.1, *supra*.

Frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores contada pelos próprios. Na verdade, a história é aparentemente tão absoluta que os derrotados acabam por desaparecer totalmente de cena. Proponho, pois, a seguinte definição: a globalização 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 designar como local outra condição social ou entidade rival. (SANTOS, 1997:14)

Deste conceito, Boaventura extrai as seguintes consequências: (a) no cenário ocidental, não é possível identificar um processo de globalização genuíno, mas globalizações bem sucedidas de determinada prática local (em regra, dominante); (b) a globalização pressupõe a localização, no sentido em que práticas não difundidas mundialmente passam a ser enxergadas como particularismos; e, por fim, em conexão à consequência anterior (c) a globalização requer o realce das especificidades locais, como é o caso do turismo, que se localiza a fim de se tornar suficientemente atrativo para a comunidade internacional.

A fim de lidar com estas assimetrias, as globalizações devem ser consideradas como processos plurais, afastando-se, portanto, de um conceito isolado, estático e econômico. Ademais, o autor identifica quatro diferentes modos de produção destes processos²⁶, importando ao presente momento destacar apenas dois deles: o localismo globalizado e o globalismo localizado. O primeiro refere-se aos casos em que práticas locais são difundidas e incorporadas com sucesso ao restante do mundo (e.g. *fast food*); o globalismo localizado, por sua vez, é o impacto que as práticas difundidas provocam em contextos socioculturais distintos, que se desestruturam e reestruturam diante das influências alienígenas.

Conforme preconiza Boaventura, o padrão observado atualmente é aquele segundo o qual “os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-só a escolha de globalismos localizados” (SANTOS, 1997:17). Destarte, urge notar que a pretensa universalização dos direitos humanos a partir da concepção tradicional traduz, em grande medida, um claro exemplo de localismo globalizado; enquanto os movimentos de absorção e impacto desta proposta em outras sociedades – que, por vezes, tentam se remodelar a fim de responder aos imperativos transnacionais apresentados – seriam globalismos localizados.

²⁶ Cf. (SANTOS, 1997:16-18).

Este movimento de globalização de-cima-para-baixo (SANTOS, 1997) passa a ser questionado a partir do momento em que os ideais democráticos e liberais – difundidos em grande escala em meados do século XX – começam a ser utilizados como base protetiva do direito de voz de todas as culturas, por mais locais que estas sejam. Inicia-se, portanto, uma fase pautada pela defesa das práticas culturais, que, frente aos processos desiguais de globalização, reafirmam seus costumes e resguardam suas tradições. Em linhas gerais, esta dinâmica de interação entre as diferentes culturas é o que origina o relativismo cultural e o multiculturalismo.

2.2.1. Origem e pontos de força do relativismo cultural

O relativismo cultural é uma concepção teórica cunhada pelo antropólogo Franz Boas (1858-1942) segundo a qual o mundo seria considerado um aglomerado de “ilhas culturais”, “cada uma delas dotada de sua própria lógica cultural e de seus próprios valores, dentro de um sistema derivado de necessidades de adaptação do homem ao seu contexto, o que, naturalmente, resultaria em diferentes códigos de costumes, de moral e de tradições” (BERNER, 2006:2).

Sendo assim, reconhece a coexistência de diferentes culturas e defende o respeito às suas respectivas práticas a partir de uma lógica que objetiva a preservação dos costumes particulares. É importante notar que tal concepção é formulada em um momento histórico no qual ainda não existiam os meios e instrumentos propagadores da globalização. Desta forma, analisa casos consideravelmente estáticos de interação cultural, e, principalmente, os diferentes níveis e formas de relacionamento entre as particularidades culturais e os valores universais que lhes são exógenos. Neste sentido, Jack Donnelly expõe, *in verbis*:

O relativismo cultural é uma doutrina segundo a qual (ao menos algumas) das [variações culturais presentes no mundo atual] estão imunes ao legítimo criticismo externo, uma doutrina que é fortemente apoiada em noções de autonomia das comunidades e autodeterminação. (DONNELLY, 1984:400, tradução nossa)²⁷

²⁷ Do original: “Cultural relativism is a doctrine that holds that (at least some) such variations are exempt from legitimate criticism by outsiders, a doctrine that is strongly supported by notions of communal autonomy and self-determination”.

A apresentação deste conceito, para os fins do debate explorado nesta monografia, é realizada com o objetivo de melhor demonstrar as teorias que se debruçam sobre as nuances de interação entre as culturas e a pretensa universalidade dos direitos humanos. Deste modo, serão evidenciadas as hipóteses nas quais o referido embate se mostra completamente antagônico e outras nas quais é possível identificar tentativas de harmonização entre as diferentes perspectivas.

Conforme aduz Donnelly (1984), existem duas posições extremas do relativismo cultural: o relativismo cultural radical e o universalismo radical. A primeira delas sustenta-se sobre o argumento de que a cultura seria a única fonte de validade de princípios morais ou de uma regra; o universalismo radical, por sua vez, estabelece que a cultura seria irrelevante para conferir validade aos referidos elementos, porquanto estes seriam universalmente válidos. Ambas as posições constituem o ponto extremo destas concepções, contudo, é necessário abordar também as suas formas intermediárias de manifestação.

Neste sentido, o autor apresenta os conceitos de relativismo cultural forte e relativismo cultural fraco. A dimensão mais forte é aquela segundo a qual a cultura seria a principal – mas não a única – fonte de validade e criação de um princípio moral ou de uma regra, sendo a universalidade da condição humana vista como um filtro em relação a um potencial excesso de relativismo. Esta posição, portanto, aceita o reconhecimento de alguns direitos básicos dotados de aplicação universal.

O relativismo cultural fraco, de outro modo, enxerga a cultura como uma fonte importante para a validade de um princípio moral ou de uma regra. Aqui, a relatividade da condição humana é que funciona como filtro para detectar possíveis excessos do universalismo. Em seu ponto de encontro mais próximo com o universalismo radical, esta posição aceitaria a existência de um rol de direitos humanos concebidos *a priori* de forma universal que somente poderiam ser localmente modificados ou excepcionados em casos raros e estritamente delimitados.

Em atenção ao exposto, é possível sintetizar as considerações feitas por Donnelly da seguinte forma: o relativismo cultural se manifesta em três níveis diferentes e cada um deles atribui à cultura um grau distinto de influência enquanto fonte de validade de princípios

morais e regras aplicáveis a uma determinada sociedade; o nível em que a cultura constitui uma fonte de validade *importante* destes elementos é o denominado relativismo cultural fraco; aquele em que a cultura configura a sua *principal* fonte de validade é o relativismo cultural forte; e, por fim, nos casos em que a cultura é sua *única* fonte de validade, identifica-se o relativismo cultural radical.

Urge reconhecer que todos os níveis apresentados reconhecem a variabilidade cultural da natureza humana, ou seja, o fato de que a condição humana definida a partir de um critério abstrato é incompatível com a realidade de construção do indivíduo a partir do contexto sociocultural em que está inserido. Neste sentido, a versão mais forte do relativismo radical descartaria a concepção universal do ser humano como relevante para o seu status moral, uma vez que apenas a cultura serviria como parâmetro de avaliação das suas ações.

Aqui, suscita-se o elemento da moralidade²⁸ para defender que seu conteúdo está diretamente relacionado com o parâmetro que adota para a percepção do indivíduo. Desta forma, o caráter de moralidade de uma determinada prática enxergada sob o ponto de vista que reconhece a influência de elementos culturais para a construção da identidade dos seres humanos é diametralmente oposta àquela visão que considera a concepção abstrata do ser humano como ponto de partida para definir esta mesma moralidade.

Ademais, segundo Donnelly (1984), o debate sobre práticas culturais deve ser permeado por aquilo que o autor denomina “avaliações internas e externas”²⁹. A avaliação interna questiona se uma determinada prática cultural pode ser sustentada de forma coerente e plausível, no próprio ambiente em que se insere, em face às críticas universalistas. A avaliação externa, por seu turno, questiona esta mesma prática sob o ponto de vista do observador alienígena, a fim de determinar se esta deveria ser defendida e aceita.

Notadamente, a controvérsia que interessa ao embate entre particularismos culturais e a universalidade dos direitos humanos é aquela que se configura entre práticas culturais que “passam no teste” da avaliação interna, mas não são aceitáveis de acordo com a avaliação externa. Neste ponto, o autor ressalta a proximidade destes julgamentos com as categorias de

²⁸ Abordado em profundidade no próximo ponto (2.2.2, *infra*).

²⁹ Do original: “‘internal’ and ‘external’ evaluations”. (DONNELLY, 1984:406)

relativismo cultural forte e fraco; a saber, quanto mais forte o relativismo, mais próxima a dependência de avaliações internas.

Desta forma, o nível de importância de uma determinada prática no bojo de uma cultura seria diretamente proporcional à força do valor universal que se lhe oporia. Outrossim, o respeito pela autonomia da moral das comunidades demandaria a realização de reiteradas avaliações internas, a fim de que as suas respectivas práticas culturais fossem reafirmadas – ou superadas – perante os questionamentos do universalismo.

Por fim, é importante consignar – à luz das considerações de Donnelly – que a própria preferência por avaliações internas ou externas é, por si só, uma escolha moral daquele que avalia. Nota-se, portanto, como as formas de abordagem dos particularismos culturais e de sua interação com a teoria universalista influencia a valorização ou desprestígio de uma ou de outra posição.

2.2.2. *Multiculturalismo: reconhecimento e respeito às diferenças culturais*

Antes de adentrar nos contornos do multiculturalismo, é necessário reconhecer que esta teoria pode adotar três dimensões distintas – conforme categorização preconizada por Herrera Flores (2009). A primeira delas é o “*multiculturalismo de tradição conservadora*”, à luz do qual cada grupo cultural deve procurar melhorar suas próprias condições de vida à margem da desigualdade, considerando a existência de apenas um padrão universal; a segunda denomina-se “*multiculturalismo liberal*”, que se contenta com políticas de ações afirmativas ou discriminações positivas destinadas a aproximar, o máximo possível, os diferentes daquilo que se considera normal. Por fim, há o “*multiculturalismo holista/nativista/local*”, que se pauta na radicalidade da defesa de identidades locais ou parâmetros religiosos totalitários.

Para os fins de desenvolvimento do presente ponto, a vertente do multiculturalismo abordada será a liberal, considerando ser esta a que melhor traduz os pontos de interação com a teoria universalista. Pois bem. Conforme preconiza Joseph Raz (1998:197, tradução nossa), “o termo multiculturalismo significa – dentre outras coisas – a coexistência em uma mesma sociedade política de um número delimitável de grupos culturais que desejam, e são capazes,

de manter sua identidade distinta”³⁰; segundo o autor, o conceito teria sido utilizado pela primeira vez no Canadá, espaço territorial inicial de sua aplicação. Deve-se salientar, contudo, que, embora a concepção de multiculturalismo tenha surgido recentemente, a coexistência de culturas é um fenômeno sociológico antigo que apenas se intensificou em razão dos processos de globalizações.

Sob outra perspectiva, Bhikhu Parekh (2000 apud LUCAS, 2009) sustenta que o multiculturalismo se iniciou na década de 1960, enquanto processo de reivindicação identitária, a partir do reconhecimento pelos meios de comunicação internacionais do movimento popular norte-americano denominado “Panteras Negras”; posteriormente, seguiram-no o movimento LGBT e o feminismo. Ultrapassadas, contudo, as divergências quanto ao espaço físico de edificação do conceito, o que se mostra relevante é o elemento convergente entre estes levantes de insurgência, qual seja, a necessidade de reconhecimento de suas diferenças culturais.

É importante notar que as culturas não pleiteiam a declaração de suas práticas como verdades absolutas, tampouco requerem a substituição do modelo sociocultural vigente por aquilo que aceitam e praticam em suas respectivas comunidades. Nas palavras de Douglas Cesar Lucas, estes movimentos somente “desejavam ser reconhecidos dentro da nação à qual pertenciam, como portadores de características particulares que os diferenciavam da população ainda adstrita à ideia de cidadania nacional” (LUCAS, 2009:104). Observou-se, outrossim, como a proposta de universalização dos direitos humanos destoava da situação daquelas pessoas dotadas de características que destoavam do próprio Sujeito³¹ destes direitos (BERNER; FRANÇA; PIRES, 2016:759).

Propõe-se, portanto, um ambiente de convivência multicultural que preza pelo respeito às diferentes maneiras de expressão cultural. Para Andrea Semprini (1999 apud LUCAS, 2009:105), “o multiculturalismo revela os paradoxos da contemporaneidade, especialmente ao

³⁰ Do original: “‘Multiculturalism’, means – among other things – the coexistence within the same political society of a number of sizeable cultural groups wishing and in principle able to maintain their distinct identity”.

³¹ A definição do termo é precisamente desenhada por Berner, França e Pires (2006:759): “[...] depois das críticas de Hegel, Marx e Burke difundiu-se a ideia de que a dogmática dos direitos humanos foi construída a partir de um Sujeito, que pode ser identificado como o homem branco, europeu, cristão, detentor dos meios de produção, heteronormativo e não portador de deficiência”.

exigir que seus postulados de universalidade, de igualdade e de justiça sejam estendidos para todas as formas de manifestação cultural”. Ou seja, a concepção multicultural pleiteia que os princípios orientadores da teoria da universalidade sejam aplicados indistintamente aos diferentes contextos, preservando e garantindo suas respectivas práticas.

“O que se busca com o multiculturalismo é valorizar as contribuições artísticas e políticas das minorias para integrá-las numa sociedade mais tolerante” (BERNER, 2006:1). Diante disto, Joseph Raz (1998:194, tradução nossa) aduz que “um dos desafios teóricos – além daqueles meramente políticos – que o multiculturalismo enseja é como compatibilizar a verdade do universalismo com a verdade do particularismo”³². Por conseguinte, tal desafio afeta diretamente a relação entre a universalidade dos direitos humanos e o reconhecimento dos particularismos culturais. Relevantes, neste ponto, as considerações de Douglas Cesar:

Em uma sociedade que se complexifica, que reconstitui suas modalidades de produção de identidade e de pertença e que promove um permanente encontro entre culturas diversas, é inevitável que se estabeleça um dialético enfrentamento entre um projeto universal de Direitos Humanos e as múltiplas realidades culturais. Não que o problema do multiculturalismo seja um problema novo. É apenas uma realidade que se percebeu de forma mais substancial com o processo global de produção, operado a um só tempo, da sociabilidade e da barbárie. (LUCAS, 2009:102)

Repisa-se, portanto, a forma como os processos de globalização contribuíram para a visibilização da realidade identitária multicultural e de sua relação paradoxal com o universalismo. Ao mesmo tempo em que se internacionaliza a concepção contemporânea de direitos humanos, embebida no projeto de universalização destes direitos, são criados espaços de interação entre as culturas que reclamam por respeito às suas práticas. Desta forma, a fim de melhor compreender o embate entre as perspectivas, cumpre expor algumas considerações críticas dirigidas pelos adeptos à visão multicultural aos pressupostos do universalismo.

Consoante o exposto anteriormente³³, a universalidade é construída, dentre outros fatores, a partir da percepção solidária dos indivíduos entre si, ou seja, identificam-se valores universais dignos de proteção e que garantam a minimização do sofrimento da humanidade como um todo. Em sentido análogo – para introduzir um novo elemento ao debate –, pode-se sustentar que a definição de *moralidade* se constrói mediante a superação do indivíduo em

³² Do original: “One of the *theoretical* – rather than merely political – *challenges* multiculturalism gives rise to is how to combine the truth of universalism with the truth in particularism” (grifos do autor).

³³ Cf. 2.1., *supra*.

relação às suas particularidades pessoais, tomando como base uma simpatia universalizada, que não estabelece distinções entre as pessoas; segundo Joseph Raz (1998), esta perspectiva traduz aquilo que alguns críticos modernos denominam “*enlightenment project*”.

Tal como a universalidade dos direitos humanos, aquela referente à moralidade baseia-se na premissa de que esta última é necessariamente inteligível e alcançável, ou seja, em sentido correlato aos argumentos defendidos por Cançado (2003), o denominador comum é plenamente cognoscível. Contudo, ao reconhecer que a moralidade ultrapassa a singularidade de cada indivíduo, “o iluminismo – de acordo com as críticas – criou um monstro: um sujeito universal despido de tudo que torna as pessoas humanas, reduzindo-o a uma mera abstração” (RAZ, 1998:194, tradução nossa)³⁴.

Esta perspectiva posiciona o indivíduo no centro de formação da sociedade, encarando sua moralidade como algo inato e abstrato, característica inerente da condição humana. Desconecta-se, portanto, o sujeito do ambiente sociocultural em que está inserido, como se os atributos de sua personalidade – precipuamente no que tange à sua moralidade – fossem anteriores a qualquer tipo de influência cultural, social, política, religiosa etc. Sob esta ótica, tais influências, e os vínculos que dela se originem, “não são determinantes e contingentes para a definição do que o homem é enquanto sujeito moral que deve ser protegido” (LUCAS, 2009:107).

Segundo esta concepção, princípios universais e aplicáveis a todos os seres humanos seriam plenamente alcançáveis, traduzindo, portanto, o principal objetivo da teoria universalista. Contudo, deve-se notar que a percepção de que o respeito às pessoas deve se basear em uma figura abstrata dos indivíduos, segundo a qual todos são iguais, corre o risco de enxergá-los como clones, pressupondo um contexto no qual seria possível identificar aquilo que é igualmente bom para todos. A referência de cognição do outro – e de suas necessidades, conseqüentemente – torna-se o próprio indivíduo (RAZ, 1998).

Em sentido contrário, a percepção multicultural salienta que o ser humano não é capaz de eleger um bem se não possuir uma identidade, e não a possui sem pertencer a uma

³⁴ Do original: “(...) the enlightenment has – those critics claim – created a monster: a universalised individual who is stripped of everything which makes people human, and is reduced to a sheer abstraction”.

comunidade (DÍAZ, 2001 apud LUCAS, 2009). Sendo assim, a fonte da moralidade não pode ser atribuída a um elemento abstrato que compõe a essência do indivíduo, mas às “tradições e hábitos sociais aos quais está vinculado o sujeito, restando prejudicada a formação de conceitos universais de justiça e de moral” (LUCAS, 2009:110). No mesmo sentido, aduz Alasdair Macintyre que

(...) nenhuma teoria foi capaz de fundamentar os direitos humanos racionalmente, pois tais direitos não passam de ficções que fracassam ao submetê-los a um critério moral objetivo e impessoal. Uma vez que a incomensurabilidade moral é fruto de um contexto histórico particular e não de uma moralidade universal, acreditar nos direitos humanos como direitos da pessoa enquanto tal, como diziam os filósofos do século XVIII, é o “mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios” (MACINTYRE, 2001:127 apud LUCAS, 2009:110)

O multiculturalismo, portanto, reflete uma nova forma de enxergar aquilo que se compreende como moralidade e, conseqüentemente, o que se define como “correto”. O reconhecimento das diferentes percepções a respeito deste instituto reforça o fato de que o projeto de universalidade dos direitos humanos esbarra na própria percepção do indivíduo. Segundo Joseph Raz (1998), o multiculturalismo denuncia o perigo de se compreender o universal tomando como ponto de referência o sujeito abstrato, ressaltando, ainda, que as complicações deste posicionamento se tornam ainda maiores quando as pessoas não estão inseridas em um mesmo contexto sociocultural.

Ademais, é importante destacar também que a *identidade* do indivíduo não se constrói abstratamente, mas principalmente a partir da interação com o outro (TAYLOR, 2001 apud BERNER; FRANÇA; PIRES, 2016:761). Nesta toada, Berner, França e Pires (2016) evidenciam como a identidade se edifica a partir da compreensão a respeito de si e daqueles ao redor, refletindo “significações compartilhadas”. São trazidos à baila, portanto, três elementos conexos que consubstanciam a essência dos indivíduos: sua identidade, seu reconhecimento e sua autenticidade.

Segundo as autoras referenciadas, a identidade é diretamente afetada pelo reconhecimento do sujeito no ambiente em que está inserido; realça-se, portanto, a forte influência que um comentário exógeno negativo pode provocar em relação à percepção do indivíduo sobre si. Além disso, Charles Taylor (1997 apud BERNER; FRANÇA; PIRES, 2016:762) explora a ideia de autenticidade para melhor explicar a relação entre os elementos:

“O ideal de autenticidade conclama o indivíduo a descobrir seu modo singular de ser: cada indivíduo é diferente e original, e é essa originalidade que determina como ele deve viver [...]. A liberdade moderna e a autonomia exigem que os sujeitos se centrem em si mesmos”.

Destarte, Taylor (1994 apud BERNER; FRANÇA; PIRES, 2016:762) esclarece que a auto-referência é formada a partir de dois elementos, os quais identifica como maneira e matéria. O primeiro deles refere-se à maneira de se conduzir qualquer fim ou forma de vida escolhida pelo indivíduo; a matéria, por sua vez, determina o conteúdo das ações que espelham a forma eleita. O cenário problemático se instala nos casos em que ambos os elementos se confundem, ou seja, quando se aceita apenas a sua maneira de levar a cabo determinada forma de vida e os seus respectivos elementos materiais de sua manifestação.

Frente a este cenário, o autor propõe que o conteúdo das ações perpetradas pelo indivíduo deve possuir um parâmetro que está além de si mesmo. A condução de suas vidas deve ser pautada por escolhas internas, contudo, tais escolhas devem atentar ao fato de que a identidade do ser social se constitui a partir de uma “relação dialógica”, ou seja, em decorrência de sua interação com o corpo social. Propõe-se, assim, um ideal de compatibilização entre a autenticidade do indivíduo e o reconhecimento do outro, todos inseridos em um ambiente marcado pela heterogeneidade sociocultural.

Destarte, Danilo Martuccelli (1996 apud LUCAS, 2009:105) defende que o multiculturalismo suplanta a ideia de igualdade universal – que desconsiderava as diferenças entre os indivíduos –, a partir de uma concepção de equidade, “caracterizada pelo reconhecimento das especificidades culturais dos indivíduos e dos grupos e pela possibilidade de um tratamento diferenciado para os membros dessas mesmas coletividades”. Valoriza-se, portanto, a defesa das práticas culturais locais e sua igual relevância no plano internacional.

Isto posto, cumpre reconhecer que o embate entre essas perspectivas desperta uma dupla problemática de aplicação dos direitos humanos, uma vez que são, ao mesmo tempo, invocados para defender a preservação das reivindicações identitárias culturais e, do lado oposto, para consubstanciar valores universais que não possuem correspondência direta e subordinada a uma determinada cultura. Resta questionar, portanto, quais são as propostas de superação entre o embate antagônico dos posicionamentos.

CAPÍTULO 3

REFLEXÕES SOBRE A SUPERAÇÃO DO DEBATE ENTRE AS TEORIAS

Com o objetivo de desenhar os limites e principais pontos de tensão do embate entre as teorias apresentadas no capítulo anterior, a primeira parte deste capítulo será construída a partir do cotejo entre as críticas apresentadas por Cançado Trindade aos “particularismos” culturais e as respostas que o relativismo cultural e o multiculturalismo oferecem a estes pontos de divergência. Feito isto, caminha-se para a exposição dos argumentos que compõem a principal tese da presente monografia, qual seja: a superação do embate entre universalismo, relativismo cultural e multiculturalismo à luz de práticas interculturais.

3.1. Aspectos de tensão entre universalidade, relativismo cultural e multiculturalismo

Inicialmente, Cançado (2003) alega que a diversidade cultural não deve ser enxergada como um obstáculo à universalidade dos direitos humanos, mas como elemento constitutivo desta. Neste sentido, aduz: “Não é certo que as culturas sejam inteiramente impenetráveis ou herméticas. Há um denominador comum: todas relevam conhecimento da dignidade humana”. (TRINDADE, 2003:336). Aqui, destaca-se o primeiro ponto de tensão. À luz da perspectiva multicultural, defende-se que não existe uma única dignidade humana, porquanto as diversas manifestações culturais, práticas e valores realçam o caráter aberto deste atributo (BERNARDO, 2014), deste modo, cada cultura poderia sustentar diferentes facetas da dignidade, distanciando-se do “denominador comum” proposto.

Prossegue Cançado (2003) arguindo que se deve diferenciar a utilização do discurso do relativismo cultural em situações nas quais se reage à modernização com o objetivo de preservar a autoidentidade de um povo daquelas em que a “invocação de um passado cultural” se presta a subsidiar uma manobra de manipulação política. “Não raro o chamado ‘relativismo’ cultural é invocado pelas assim-chamadas elites políticas que já nem sequer cultivam seu próprio passado cultural”. (TRINDADE, 2003:336). Haveria, portanto, uma hipótese na qual o discurso seria legítimo e outra na qual seria defendido por motivos escusos. Nestes casos, o contra-argumento reside no fato de que o julgamento a respeito da (in)validade do “particularismo” invocado consubstancia hipótese de avaliação externa (DONNELLY, 1984) da prática cultural, que a analisa a partir de um ponto de vista alienígena e desconectado dos valores socioculturais que a consubstanciam.

O próximo ponto de tensão diz respeito à percepção do outro. Segundo Cançado (2003), a partir do momento em que cada pessoa reconheça as demais como suas semelhantes, não haveria mais espaço para conflitos; “a partir do dia em que cada um tratasse os próximos como iguais, com o respeito que ensinam todos os credos [...], já não haveria como pretender contrapor ‘particularismos’ à universalidade dos direitos humanos” (TRINDADE, 2003:337). O contraponto, contudo, existe e se consubstancia na ideia de que o reconhecimento do outro como a si mesmo parte do pressuposto de concepção virtual e abstrata do ser humano, neste sentido, o multiculturalismo defende que o ser humano não é capaz de eleger um bem se não possuir uma identidade, e não a possui sem que pertença a um contexto sociocultural (DIÁZ, 2001 apud LUCAS, 2009).

Ademais, Cançado (2003) defende que as três Convenções regionais de direitos humanos – europeia, americana e africana – não refletem direitos distintos e restritos ao território que abrangem, “mas antes contribuem, cada uma a seu modo, à universalização dos direitos humanos, em seus respectivos âmbitos geográficos de aplicação” (TRINDADE, 2003:340). Em face desta afirmação insurge-se, explicitamente, a seguinte declaração de Boaventura de Sousa Santos (1997:19)³⁵: “É sabido que os direitos humanos não são universais na sua aplicação. Actualmente, são consensualmente identificados quatro regimes internacionais de aplicação de direitos humanos [...]”. Constatase, portanto, que o mesmo fato – existência de sistemas regionais de aplicação dos direitos humanos – é utilizado como fundamento de defesa de ambas as posições.

Como penúltima zona de tensão entre as teorias, ressalta-se a afirmação de Cançado (2003:341) de que “o chamado ‘pensamento ocidental’ afigurava-se como uma expressão demasiado vaga, mostrando-se não passível de definição clara”; critica o autor, portanto, a falta de homogeneidade em relação ao conteúdo da expressão. A fim de rebater este argumento, aventa-se o raciocínio construído por Boaventura (1997) segundo o qual o cenário ocidental – e, portanto, seu pensamento – é aquele que reflete processos de globalização de cima-para-baixo que estigmatizam e localizam particularidades culturais.

Por fim, Cançado (2003) repisa que as culturas não podem ser vistas como obstáculos à universalidade dos direitos humanos e declara que “é perfeitamente possível a elas incorporar

³⁵ Neste momento, em defesa do multiculturalismo.

valores dos direitos humanos” (TRINDADE, 2003:342). Aqui, resgata-se a concepção de que os valores universais traduzem os anseios de toda a comunidade internacional – enquanto produtos do diálogo entre os agentes interessados – e, portanto, deveriam ser agasalhados pelas diferentes culturas. Contudo, este argumento esbarra na preservação cultural resguardada pelo relativismo cultural e pelo multiculturalismo e constitui um inequívoco exemplo de globalismo localizado, fenômeno rechaçado por Boaventura (1997) no sentido em que produz movimentos de reestruturação e desestruturação de culturas diante da imposição de práticas transnacionais imperialistas.

O objetivo da exposição destes pontos de tensão entre as teorias foi o de evidenciar os obstáculos que estes conflitos representam para a construção de uma cultura de direitos humanos efetiva. Aquilo que se propõe a seguir, portanto, é uma visão complexa e distinta acerca da natureza e prática destes direitos, a fim de que se vislumbre um cenário no qual a interação entre as culturas não configure uma espécie de choque intransponível ou tentativa de dominação, mas um movimento de diálogo construtivo e de entrecruzamento de propostas.

3.2. Interculturalidade: a proposta de uma visão complexa dos direitos humanos

Atualmente, os desafios que envolvem os direitos humanos são completamente diferentes daqueles enfrentados pelos idealizadores da DUDH em meados do século XX. Conforme demonstrado ao longo desta monografia³⁶, o cenário contemporâneo é permeado por exclusões sistemáticas, produzidas a partir de processos desiguais de globalizações; reflete, assim, um modelo de produção neoliberal “em que prevalecem as desregulações dos mercados, dos fluxos financeiros e da organização do trabalho, com a consequente erosão das funções sociais do Estado. [...] Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada” (HERRERA FLORES, 2009:145).

Neste sentido, Boaventura de Sousa Santos (2010) observa que, durante as últimas décadas, os direitos humanos têm sido reiteradamente utilizados como parte de uma política progressista em resposta aos movimentos de exclusão mencionados acima. Aponta o eminente professor que o uso destes direitos com este propósito traduz um mecanismo substitutivo dos projetos socialistas e revolucionários ora adotados – e falidos – pelos países centrais, e por

³⁶ Cf. capítulos 1 e 2 (1.2 e 2.2), *supra*.

aqueles em desenvolvimento, a fim de elaborar políticas emancipatórias. Ao questionar acerca da capacidade dos direitos humanos de preencher o vazio deixado pelos referidos projetos, Boaventura aduz, *in verbis*:

Somente poderão [preencher o vazio] no caso de se adotar uma política de direitos humanos radicalmente distinta da hegemonia liberal e somente se tal política se conceber como parte de uma ampla constelação de lutas e discursos de resistência e emancipação ao invés de única política de resistência contra a opressão. (SANTOS, 2010:63, tradução nossa)³⁷

Contudo, apesar do fim da Guerra Fria há mais de duas décadas, o que se nota é um ambiente altamente bipolar, no qual figuram de um lado aqueles que não possuem poder aquisitivo e lutam por sua sobrevivência e, do outro, aqueles que concentram riquezas e prezam pela manutenção do sistema imposto. Segundo Herrera (2009), desta dualidade se originou a postura discriminatória dos “países do Norte”, no âmbito dos quais o discurso do multiculturalismo assumiu um teor de repulsa em relação aos “perigos culturais” supostamente ostentados pelos diferentes.

Com o objetivo de ilustrar a forma como as desigualdades econômicas contribuem para os entraves culturais, Herrera utiliza o exemplo dos imigrantes. Conforme aduz o autor, o principal motivo para que os indivíduos migrem de seus países para territórios estrangeiros considerados mais “evoluídos” é a busca por melhores oportunidades de vida. Neste sentido, submetem-se a toda sorte de preconceitos e, não raramente, a processos de aculturação, para alcançar o mínimo de riqueza necessário para sua sobrevivência. “A imigração é um problema com claras conotações culturais, mas sobretudo de desequilíbrio na distribuição da riqueza” (HERRERA FLORES, 2009:148).

Destarte, a partir daquilo que Boaventura (2010) denomina movimentos de globalização contra hegemônica³⁸, os “países do Sul” passaram a questionar os ideais hegemônicos e a

³⁷ Do original: “Solamente podrá si adopta una política de derechos humanos radicalmente distinta de la hegemónica liberal y solamente se tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas e discursos de resistencia y emancipación em vez de como la única política de resistencia contra lá opresión”.

³⁸ A expressão “globalização contra hegemônica” engloba tanto os processos de *cosmopolitismo* quanto o *patrimônio comum da humanidade*, referindo-se a movimentos de globalização de-baixo-para-cima. No que se refere ao cosmopolitismo, Boaventura (1997) aduz que se trata da organização transacional de Estados, regiões, classes ou grupos sociais subordinados à cultura hegemônica a fim de pleitear interesses percebidos como comuns – utilizando em seu benefício as possibilidades de interação transfronteiriça do contexto

identificar seus pressupostos e consequências – intensificados em razão do capitalismo global neoliberal – como a principal causa das piores violações de direitos humanos. Em meio à tensão dialética entre Estado-nação e os processos de globalização, destaca-se a emergência de globalizações contraditórias. Tal fenômeno “reside no fato de que em muitos aspectos relevantes, a política de direitos humanos é uma política cultural” (SANTOS, 2010:66, tradução nossa)³⁹.

Deve-se reconhecer, neste sentido, que a cultura não pode ser vista como algo alheio aos fatores políticos e, principalmente, econômicos que permeiam uma determinada sociedade. Em razão disto, Herrera (2009) insurge-se contra as visões tradicionais do multiculturalismo, com base no argumento de que estas não são capazes de oferecer resposta aos problemas que se enfrentam atualmente. Para o jurista espanhol, nem o multiculturalismo de tradição conservadora, nem o liberal, nem o “holista” – ou nativista, ou localista – são suficientemente robustos para lidar com a realidade contemporânea, uma vez que, ou pecam pela adoção de um ponto de vista universalista abstrato, ou pela radicalidade na defesa de identidades locais.

Neste sentido, o autor referenciado aduz, *in verbis*:

Essas posições também terminam defendendo [...] algum tipo de universalismo abstrato: se na “ideia” o que prevalece é a identidade – quer dizer, o que nos separa –, na “prática” o que impera é o contato mútuo e a necessidade da convivência. Essas posições podem contribuir na hora de se abordar a realidade plural em que vivemos ou, na verdade, acabam por dificultar ainda mais a exigência cultural de diálogo e prática social intercultural? (HERRERA FLORES, 2009:149).

Para discutir este tema à luz de uma teoria comprometida com os direitos humanos, Herrera (2009) propõe que se observem algumas premissas. Primeiramente, é necessário reconhecer que a polêmica sobre estes direitos, na realidade contemporânea, concentra-se em duas visões. A primeira delas é uma visão abstrata, fundada a partir da concepção ocidental de direito e influenciada pela concepção virtual do indivíduo; a outra, uma visão localista, na

contemporâneo. “As atividades cosmopolitas incluem, entre outras, diálogos e organizações Sul-Sul, organizações mundiais de trabalhadores [...], filantropia transnacional Norte-Sul [etc.]” (SANTOS, 1997:17). O patrimônio comum, por sua vez, remete a temas que somente fazem sentido quando reportados no plano internacional (e.g. meio ambiente), cujas maiores violações têm ocorridos em razão da atuação dos países ocidentais capitalistas. Deste modo, ressalta-se a valorização hodierna dos processos de cosmopolitismo e da proteção do patrimônio comum da humanidade como base dos processos de luta e resistência aos processos de globalização de-cima-para-baixo.

³⁹ Do original: “Reside en el hecho de que en muchos aspectos relevantes, la política de derechos humanos es una política cultural”.

qual prevalece o respeito às distintas identidades culturais dos indivíduos, erigida em torno da ideia de cultura e do valor da diferença.

Segundo o autor, a cada uma dessas visões acerca dos direitos corresponde um tipo diferente de racionalidade e uma forma de colocá-los em prática. A visão abstrata opera a partir de uma racionalidade jurídico/formal, ensejando práticas universalistas; a visão localista, por sua vez, observa a racionalidade material/cultural, prezando por práticas particulares. Não obstante, é necessário considerar que cada uma destas visões possuem razões relevantes para serem defendidas; o posicionamento de aplicação abstrata do direito se digna a garantir a todos – indiferentemente – condições de convivência comum; a visão localista, por sua vez, se propõe a resguardar signos de manifestação cultural.

“O problema surge quando cada uma dessas visões se considera superior e tende a considerar inferior ou rechaçar o que a outra visão propõe” (HERRERA FLORES, 2009:150). Neste sentido, Herrera destaca que nem o direito, mecanismo de garantia de uma identidade comum, pode ser enxergado como algo neutro, nem a cultura, invocada para resguardar diferenças, pode ostentar um caráter fechado. O ideal é a construção de uma cultura de direitos humanos que reconheça a universalidade de garantias e o respeito pelo diferente; à luz desta premissa, propõe uma nova visão, qual seja a *visão complexa*.

Tal visão opera a partir de uma racionalidade de resistência e defende práticas interculturais; consubstancia, deste modo, o ponto de partida para a superação do debate entre o universalismo dos direitos humanos e as particularidades culturais. À luz do que preconiza Herrera Flores (2009), tanto a visão abstrata quanto a localista ontologizam e dogmatizam seus pontos de vista, uma vez que não relacionam suas propostas com os contextos reais. Destarte, cumpre destacar as diferenças entre as três visões identificadas.

Inicialmente, Herrera destaca que as visões abstrata e localista se situam em centros a partir dos quais interpretam os fenômenos à sua volta; no caso da visão abstrata, o centro é a concepção universal dos direitos, para a visão localista, é a cultura. Desta forma, ambas operam a partir de um padrão de medida e de exclusão, que produz situações marginais não acolhidas pelos centros de interpretação. Em razão disto, a visão complexa defende que as

análises sejam feitas a partir das periferias. “Na verdade, tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado” (HERRERA FLORES, 2009:151).

O jurista espanhol é enfático ao sustentar que não há como descrever os indivíduos sem descrever e compreender o que é o que consubstancia o entorno do qual fazem parte. Ademais, a visão do mundo a partir de um centro estanque “pressupõe entender a realidade material como algo inerte, passivo; algo ao que se terá de dar forma a partir de um raciocínio que lhe é alheio” (HERRERA FLORES, 2009: 151).

Ver o mundo desde a periferia implica reconhecer que mantemos relações que nos mantêm amarrados tanto interna quanto externamente a tudo e a todos. A solidão do centro pressupõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias nos conduz ao diálogo e à convivência. (HERRERA FLORES, 2009:151)

Em segundo lugar, é apontado o problema de contexto das visões abstrata e localista. Enquanto a visão abstrata carece completamente de um contexto, haja vista que se desenvolve a partir de pressupostos neutros, a localista é excessivamente contextualizada, provocando a exclusão de outras perspectivas. Neste sentido, Herrera frisa novamente o caráter seletivo destas visões, que somente aceitam o que incluem, incorporam e valoram. Em sentido oposto, a visão complexa adota o contexto como seu próprio conteúdo, a partir da valorização dos distintos espaços de vivência do mundo.

Por fim, Herrera salienta como as visões abstrata e localista levam à aceitação cega de discursos especializados; sejam eles produzidos por uma elite responsável pela definição daquilo que será considerado universal ou por um grupo específico de indivíduos que determinam os limites das particularidades culturais. Igualmente dissonante neste ponto, a visão complexa se pauta na realidade e presença de vozes plurais – capazes de se expressar, denunciar e lutar –, componentes de um cenário democrático no qual “prevaleçam a participação e a decisão coletivas” (HERRERA FLORES, 2009:152).

A visão abstrata sustenta-se em uma racionalidade formalista, a partir da qual se pretende avaliar a realidade a partir de mecanismos internos estanques previamente fixados. Preza-se, neste sentido, pela coerência de suas normas internas e por sua consequente aplicação universal a diferentes contextos socioculturais. Afirma Herrera (2009:154), que se trata “de uma racionalidade que universaliza um particularismo: o do modelo de produção e

de relações sociais capitalista, como se fora o único modelo de relação humana”. Parte-se, portanto, de um *universalismo de partida* (ou “*a priori*”), ou seja, de um conjunto de normas supostamente universais e coerentes que servem como parâmetro de análise para a realidade.

Há questões, contudo, que não se subsomem a esta lógica e se situam nas periferias daquilo que prega a racionalidade formalista. Ademais, a visão abstrata reduz os direitos ao seu caráter jurídico como base do universalismo “*a priori*”, limitando a prática social pelos direitos à luta jurídica. Neste sentido, Herrera aduz que a redução da prática dos direitos “ao âmbito da norma nos levaria a aceitar como princípio válido a contradição entre racionalidade interna e irracionalidade nas premissas, a qual é a base de todo formalismo” (HERRERA FLORES, 2009:155). Repisa-se, ainda que à exaustão, que a defesa da ordem jurídica formalizada é típica de um modelo de produção capitalista, no bojo do qual as normas são os instrumentos para manutenção do poder e garantia dos direitos do proprietário.

A visão localista, por sua vez, insurge-se contra os desmandos e abusos perpetrados à luz da racionalidade formalista. Neste sentido, valoriza a concepção de cultura local, conservando práticas particulares e preservando os aspectos de diferença; contudo, o localismo também cria um tipo de universalismo, ao qual Herrera atribui o nome de *universalismo de retas paralelas*. Trata-se de um posicionamento que “resiste à tendência universalista ‘a priori’ e despreza as ‘distinções’ culturais com o objetivo de impor uma só forma de ver o mundo” (HERRERA FLORES, 2009:156).

Destarte, é possível perceber que a visão localista também reproduz os mesmos padrões de exclusão e distanciamento que o universalismo. Reforçam-se as diferenças entre aqueles que se encontram próximos às práticas culturais consideradas como parâmetro de análise e aqueles que não se amoldam ao referencial escolhido; opera-se, igualmente, a partir de uma lógica de separação “entre nós e eles”, que enxerga a interação entre culturas como choques e não como trocas.

Não concordar com a eliminação das diferenças que provoca o universalismo abstrato é uma reação natural; mas contrapor a este a existência de diferenças essenciais que podem ser rastreadas unicamente por uma arqueologia histórica provoca, no melhor e mais pacífico dos casos, novas distorções ao se sobrepor, sem inter-relacionar, formas culturais diferentes. (HERRERA FLORES, 2009:156)

Na concepção de Herrera – a qual se encampa como tese desta monografia – tanto a adoração quanto a rejeição destas identidades particulares pode ser prejudicial para a construção de uma cultura de direitos humanos. Salienta o autor que, em regra, a valorização extrema das particularidades culturais conduz ao multiculturalismo; neste ponto, aduz que o “termo ‘multicultural’ ou não diz nada, dada a inexistência de culturas separadas, ou conduz a sobrepor, ao estilo de um museu, as diferentes culturas e formas de entender os direitos” (HERRERA FLORES, 2009:156).

Sendo assim, a visão complexa proposta por Herrera apoia-se em uma racionalidade de resistência, segundo a qual a síntese universal de direitos é atingida sem se desconsiderar o valor das particularidades inerentes aos diferentes contextos socioculturais. Em resposta à utilização apriorística ou “combativa” do universalismo – padrões das visões abstrata e localista, respectivamente –, o que se propõe é um *universalismo de chegada* (ou *de confluência*), à luz do qual valores universais somente serão considerados após um “processo de luta discursivo, de diálogo ou de confrontação em que se rompam os preconceitos e as linhas paralelas” (HERRERA FLORES, 2009:157).

Em suma, aquilo que se rechaça é a imposição de uma ou outra posição – universalismo ou multiculturalismo –, haja vista que criam parâmetros centrais de análise que antecedem a convivência interpessoal e intercultural. Neste sentido, Herrera defende:

Nesse processo – que denominamos “multiculturalismo crítico ou de resistência” –, ao mesmo tempo em que rechaçamos os essencialismos universalistas e particularistas, damos forma ao único essencialismo válido para uma visão complexa do real: aquele que cria condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, de um poder constituinte difuso que se componha não de imposições ou exclusões, mas sim de generalidades compartilhadas às quais chegamos, não das quais partimos. (HERRERA FLORES, 2009:158)

Consoante a linha de raciocínio construída por Herrera, não se devem rechaçar completamente as concepções não-ocidentais acerca dos direitos humanos, assim como se mostra perigoso ignorar as concepções ocidentais acerca destes mesmos direitos. Almeja-se, deste modo, a um aglomerado de generalidades comuns compartilhadas por todas as culturas por meio de práticas interculturais. A visão complexa, portanto, reflete aquilo que Herrera (2009) denomina universalismo de contrastes, de entrecruzamentos, de mesclas, que não se conhece aprioristicamente, mas que se constrói e dá espaço e direito de voz às diferenças.

Defende-se, outrossim, a incorporação de uma racionalidade descentrada e desconectada do convencional e do dominante, que permita o deslocamento pelos diversos pontos de vista sem a pretensão de subjuga-los ou negar-lhes a capacidade de lutar pela dignidade humana. Por conseguinte, a prática intercultural reconhece a impossibilidade de se estabelecer “pontos finais” em relação “ao extenso e plural conjunto de interpretações e narrações humanas” (HERRERA FLORES, 2009:160). Trata-se de uma prática que reconhece os movimentos contínuos de contato intercultural e se digna a garantir a capacidade de mobilidade intelectual daqueles que participam dos diálogos entre os diferentes contextos.

A partir de pressupostos análogos, que igualmente traduzem o objetivo de uma prática intercultural, Boaventura (2010) questiona como seria possível desenhar um cenário no qual os direitos humanos possam ser ao mesmo tempo uma política cultural e global. A fim de vislumbrar tal conjuntura, o autor propõe-se a desenvolver um marco analítico capaz de oferecer suporte ao potencial emancipatório de uma política de direitos humanos – que lide com o duplo contexto protagonizado por diversos processos de globalizações, de um lado, e por fragmentações culturais, do outro.

A tese de Boaventura constrói-se, inicialmente, a partir de uma proposta de reformulação da própria ideia de direitos humanos; segundo o autor, enquanto tais direitos forem concebidos como universais, não raramente serão utilizados como localismos globalizados⁴⁰, operando a partir de um processo de globalização de-cima-para-baixo. Conforme exposto anteriormente, repisa-se que a universalidade dos direitos humanos consubstancia um discurso eminentemente ocidental, que pretende se impor a despeito da comprovação de que a aplicação destes direitos não é universal. “Podemos então concluir que a pergunta acerca da universalidade trai a universalidade do que questiona, qualquer que seja a resposta dada a ela” (SANTOS, 2010:69, tradução nossa)⁴¹.

Em que pese a reprodução deste discurso, e a sua utilização em favor de interesses neoliberais hegemônicos, movimentos de insurgência protagonizados por indivíduos e

⁴⁰ Cf. capítulo 2, 2.2, *supra*.

⁴¹ Do original: “Podemos entonces concluir que la pregunta acerca de la universalidad traiciona la universalidad de lo que interroga, cualquiera que sea la respuesta dada a ella”.

organizações não governamentais passaram a atuar em busca dos direitos de grupos oprimidos e aliados dos bens necessários para uma vida digna.

Por exemplo, têm se desenvolvido discursos e práticas contra hegemônicos de direitos humanos, têm se proposto concepções não ocidentais de direitos humanos, têm se organizado diálogos interculturais sobre os direitos humanos. A tarefa central da política emancipatória atual, neste terreno, consiste em que a conceituação e prática dos direitos humanos se transformem de um localismo globalizado em um projeto cosmopolita insurgente. (SANTOS, 2010:70, tradução nossa)⁴²

Neste sentido, o autor referenciado arrola algumas premissas a partir das quais a transformação supracitada pode se tornar possível; a primeira delas – a qual também se adota como tese da presente monografia –, refere-se à superação do debate entre o universalismo e o relativismo cultural. Assim como Herrera Flores (2009), Boaventura reputa prejudicial a adoção seletiva e excludente de quaisquer das duas posições; segundo ele, todas as culturas almejam a possuir valores absolutos, entretanto, sustentar uma postura de “universalismo cultural”⁴³ enquanto postura filosófica é errado.⁴⁴

A segunda premissa é aquela segundo a qual “todas as culturas possuem ideias sobre a dignidade humana, mas não são todas que concebem a dignidade humana como equivalente a direitos humanos” (SANTOS, 2010:71). Deve-se, portanto, buscar preocupações similares entre as culturas, a fim de identificar aspirações similares ou mutuamente inteligíveis. A terceira premissa estabelece que todas as culturas são problemáticas e incompletas no que tange à sua concepção de dignidade; a referida incompletude deriva do fato de que existem inúmeras culturas, caso se pudesse atribuir o caráter de completude à apenas uma delas, as demais provavelmente não existiriam.

A quarta premissa estabelece que nenhuma cultura importante é monolítica, no sentido de que as culturas possuem diferentes versões de dignidade humana, podendo variar em

⁴² Do original: “Por ejemplo, se han desarrollado discursos y prácticas contrahegemónicos de derechos humanos, se han propuesto concepciones no occidentales de derechos humanos, se han organizado diálogos interculturales sobre los derechos humanos. La tarea central de la política emancipadora actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente”.

⁴³ Aqui, é possível notar a semelhança com o conceito de “universalismo de retas paralelas” apresentado por Herrera Flores (2009).

⁴⁴ “Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais com preocupações isomórficas. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressiva de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação” (SANTOS, 1997:21).

alcance, extensão, propensão a influências culturais externas etc. Por fim, a quinta premissa apresentada por Boaventura é aquela segundo a qual todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica, quais sejam: o princípio da igualdade, que funciona à luz de hierarquias entre unidades homogêneas; e o princípio da diferença, que opera segundo a separação entre diferenças e unidades consideradas únicas.

Estas são as premissas de um diálogo transcultural sobre a dignidade humana que podem eventualmente conduzir a uma concepção *mestiça* de direitos humanos, uma concepção que, em lugar de recorrer a falsos universalismos, se organize a si mesma como uma constelação de significados locais e mutuamente inteligíveis, redes de referências normativas que confirmam poder. (SANTOS, 2010:72, tradução nossa, grifo do autor)⁴⁵.

Consoante o observado por Boaventura (2010), o diálogo transcultural envolve o intercâmbio de culturas, devendo-se destacar que estas últimas constituem universos de significados diferentes e fortemente incomensuráveis. “Esses universos de significado consistem em constelações de *topoi* fortes” (SANTOS, 2010:72, tradução nossa)⁴⁶. Segundo o autor, *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de uma determinada cultura que ostentam um caráter de auto evidência, não podendo ser objeto de debate. Funcionam como premissas de argumentação, deste modo, mostra-se problemática – se não impossível – a valoração de uma determinada cultura tomando-se por base *topoi* que não lhe pertence.

Em razão disto, deve-se adotar uma hermenêutica diatópica e um diálogo intercultural. A referida hermenêutica “baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem” (SANTOS, 1997:23). Seu objetivo, portanto, é estimular a consciência de incompletude ao máximo, a fim de que o diálogo entre as culturas se dê à luz de todos os *topoi* envolvidos, sem que determinados valores e práticas sejam tomados como absolutos e, portanto, excludentes dos que deles diferem. “Aqui reside seu caráter *diatópico*” (SANTOS, 2010:73, tradução nossa, grifo do autor)⁴⁷.

⁴⁵ Do original: “Estas son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden eventualmente conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que, en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieran poder”.

⁴⁶ Do original: “Estos universos de significado consisten de constelaciones de *topoi* fuertes”.

⁴⁷ Do original: “Aquí reside su carácter *diatópico*”.

O reconhecimento das recíprocas incompletudes e debilidades é uma condição *sine qua non* de qualquer diálogo transcultural. A *hermenêutica diatópica* se constrói tanto sobre a identificação local da incompletude e debilidade como sobre sua inteligibilidade translocal. [...] no campo dos direitos humanos e da dignidade, a mobilização do apoio social para as reivindicações emancipatórias que estes potencialmente contêm somente pode lograr êxito se tais reivindicações se enraizarem no contexto cultural local e se o diálogo transcultural e a *hermenêutica diatópica* são possíveis. (SANTOS, 2010:75, tradução nossa, grifo do autor)⁴⁸

A hermenêutica diatópica proposta por Boaventura, contudo, enfrenta um problema: quais são os limites do reconhecimento de incompletude cultural? É necessário perceber, à luz de todo o exposto anteriormente acerca dos movimentos de globalização de-cima-para-baixo típicos do movimento colonialista, que algumas culturas foram brutalmente invadidas por concepções imperialistas que se reputavam completas. Portanto, mostra-se conflituoso o diálogo entre culturas que antigamente eram enxergadas como inferiores – e que sofreram fortes influências exógenas – e aquelas que se afiguram como dominantes no cenário global.

Ademais, as culturas não-ocidentais se reputaram incompletas durante tanto tempo pelos países hegemônicos que se torna delicado exigir o reconhecimento de sua incompletude como pressuposto do diálogo intercultural. Diante deste cenário, Boaventura (2010) destaca duas consequências possíveis: a clausura cultural ou a conquista cultural; a primeira delas apenas ratifica os processos de hibridização, produzindo relações de poder e intercâmbios culturais desiguais; a conquista cultural, por sua vez, traduz seu oposto perfeito, no sentido em que dá azo à dominação da cultura que não se “encolheu” e, portanto, não teve que fazer concessões.

O “dilema da completude cultural”, como assim o denomina Boaventura (2010:84) pode ser sistematizado da seguinte forma: caso uma cultura se repute completa, não terá qualquer interesse em figurar no diálogo intercultural; contudo, caso esteja disposta a participar do diálogo, reconhece sua incompletude e, portanto, está sujeita ao fenômeno de conquista cultural. O autor propõe a seguinte solução:

⁴⁸ Do original: “El reconocimiento de las recíprocas incompletudes y debilidades es una condición *sine qua non* de cualquier diálogo transcultural. La *hermenéutica diatópica* se construye tanto sobre la identificación local de la incompletud y debilidad como sobre su inteligibilidad translocal. Como se ha mencionado arriba, en el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo social para las reivindicaciones emancipatorias que estos potencialmente contienen solo se puede alcanzar si dichas reivindicaciones se han enraizado en el contexto cultural local y si un diálogo transcultural y la *hermenéutica diatópica* son posibles”.

Tendo em vista que a clausura cultural é autodestrutiva, não vejo nenhuma saída a não ser elevar os padrões para o diálogo intercultural a um limiar suficientemente alto a fim de minimizar a possibilidade da conquista cultural, porém não tão alto ao ponto de descartar completamente a possibilidade de diálogos (caso no qual se transformaria em clausura cultural e, do mesmo modo, em conquista cultural). (SANTOS, 2010:84, tradução nossa)⁴⁹

Não obstante as peculiaridades espaço-temporais que moldam as características dos diálogos interculturais nos diferentes contextos, Boaventura (2010) propõe algumas orientações contextuais para a reconstrução intercultural dos direitos humanos⁵⁰. Inicialmente, reitera o reconhecimento da incompletude cultural como ponto de partida do diálogo, ou seja, os interlocutores devem ser capazes de se “desencantar”, em parte, com a própria cultura e reconhecer suas limitações, a fim de admitir que alguns questionamentos existenciais podem ser melhor solucionados a partir de uma perspectiva diversa – ou compartilhada. “O objetivo da hermenêutica diatópica é, portanto, criar uma consciência auto reflexiva da incompletude cultural” (SANTOS, 2010:85, tradução nossa)⁵¹.

Em segundo lugar, deve-se reconhecer a variedade de versões – e interpretações – de uma mesma cultura no bojo da sociedade que a adota; repisa-se, assim, que as culturas não podem ser enxergadas como blocos monolíticos, considerando que abrigam rica variedade interna. Diante disto, poderá ser eleita aquela versão que representa o maior círculo de reciprocidade entre os adeptos da cultura observada (AN-NA’IM, 1990 apud SANTOS, 2010:85) ou aquela que melhor se posicione a serviço de coalizões transnacionais na luta contra o capitalismo global (RAMADAN, 2000 apud SANTOS, 2010:85) – sendo esta última a posição encampada por Boaventura.

⁴⁹ Do original: “Teniendo en cuenta que la clausura cultural es autodestructiva, no veo ninguna salida salvo la de elevar los estándares para el diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto como para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, aunque no tan alto como para descartar completamente la posibilidad de diálogos (en cuyo caso se transformaría en clausula cultural y, por lo tanto, en la conquista cultural).”

⁵⁰ Aqui, é importante reconhecer que Boaventura (2010:84) utiliza-se da expressão “multiculturalismo progressista” para se referir ao processo por meio do qual se alcança a reconstrução intercultural. Embora remonte à ideia manifestamente rechaçada por Herrera Flores (2009:157), nota-se que o conteúdo atribuído à expressão por Boaventura não é o mesmo daquele descrito por Herrera. A presente anotação é necessária apenas para que o presente tópico não se repute contraditório, uma vez que se utilizam as obras de ambos os autores para sustentar o mesmo ponto de vista; urge repisar, portanto, que os pressupostos do “multiculturalismo progressista” defendido por Boaventura coaduna-se com o “multiculturalismo crítico ou de resistência” sustentado por Herrera.

⁵¹ Do original: “El objetivo de la hermenêutica diatópica es, por tanto, crear una conciencia autorreflexiva de la incompletud cultural”.

A terceira orientação refere-se ao fato de que o diálogo intercultural não pode ser imposto de forma unilateral, deve-se observar a vontade e predisposição das diferentes culturas e grupos sociais envolvidos. Contudo, urge salientar que embora o início do diálogo dependa de consenso mútuo, o movimento de retirada de alguma cultura/grupo social da interação estabelecida não está condicionado à aceitação do todo, tratando-se de direito individual e potestativo. A hermenêutica diatópica, portanto, não pode se caracterizar como fenômeno vinculante e irreversível, garante-se o “direito de retirada” a fim de evitar que episódios de clausura ou conquista cultural se concretizem.

Posiciona-se em quarto lugar a orientação de que as sociedades e temas envolvidos no diálogo intercultural devem ser escolhidos mutuamente – nunca impostos de forma unilateral. As condições históricas, políticas e econômicas que determinam o momento em que uma determinada diferença cultural se torna relevante para o debate varia extensivamente. Contudo, Boaventura (2010) relaciona o colonialismo, as lutas de libertação, o pós-colonialismo e o anticapitalismo como os principais processos edificadores de alteridades dignas de discussão. No que tange aos temas abordados, o acordo se reputa inerentemente problemático, tendo em vista que alguns deles não são facilmente traduzidos de cultura para cultura e existem, ainda, aqueles que se consideram não negociáveis ou intangíveis (e.g. tabus).

Por fim, a última orientação esboçada por Boaventura atenta ao fato de que todas as culturas tendem a segmentar as pessoas de acordo com princípios de pertença hierárquica que competem entre si: intercâmbios desiguais entre iguais, como é o caso da exploração do proletariado; e reconhecimento desigual da diferença, no caso de racismo, sexismo, homofobia etc. Desta forma, critérios abstratos de reconhecimento da igualdade ou da diferença não podem ser utilizados a favor de uma política emancipatória de direitos humanos.

Assim que o seguinte imperativo transcultural que deve ser aceito por todos os envolvidos no diálogo para que a hermenêutica diatópica logre êxito é: temos o direito de sermos iguais quando a diferença nos inferioriza e o direito sermos diferentes quando a igualdade coloca em risco nossa identidade. (SANTOS, 2010:87, tradução nossa)⁵²

⁵² Do original: “Así que el siguiente imperativo transcultural que debe aceptarse por todos los socios en el diálogo para que la hermenéutica diatópica logre tener éxito es: tenemos el derecho de ser iguales cuando la

Pois bem. Frente a todo o exposto, urge destacar alguns pontos importantes para a conclusão da tese aqui defendida. Primeiramente, resta patente que a bipolaridade do debate entre universalidade e relativismo cultural – ou universalidade e multiculturalismo (abordadas todas as suas formas) – não mais se sustenta no contexto sociocultural, político e econômico que permeia o mundo contemporâneo. Embora ainda seja visível a divisão global entre aqueles que detêm poder aquisitivo e os alijados dos processos de construção identitária hegemônica, os movimentos de contínua interação cultural não comportam mais a adoção de um, ou outro, referencial.

Em segundo lugar, não se deve partir da premissa de que uma cultura é superior ou inferior à outra – tampouco mais ou menos completa; todas são igualmente incompletas, relevantes e apresentam reflexões e práticas dignas de mútua consideração no âmbito dos diálogos interculturais. Em terceiro lugar, a prática intercultural deve se situar nas periferias, ou seja, não pode se desenvolver a partir de centros excludentes de referência que acarretem na produção de universalismos – de chegada ou de retas paralelas – que marginalizam as práticas culturais consideradas diferentes.

Por fim, mas não menos importante, é necessário repisar que os direitos humanos não podem ser enxergados como as normas que os definem; pelo contrário, estes direitos são produtos de uma determinada cultura, construída a partir da hermenêutica diatópica e da racionalidade de resistência, “são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, nos permitindo abrir espaços de luta e de reivindicação” (HERRERA FLORES, 2009:163). A reivindicação da interculturalidade, portanto, deve se fazer acompanhar da transferência de poder aos excluídos dos processos de construção hegemônica, garantindo-lhes os meios e instrumentos necessários para o alcance de uma vida digna.

[...] os direitos “são” processos de luta pelo acesso aos bens *porque* vivemos imersos em processos hierárquicos e desiguais que facilitam ou impedem sua obtenção [...]. O objetivo fundamental de tais lutas não é outro que poder *viver com dignidade*, o que, em termos materiais, significa generalizar processos igualitários (e não hierarquizados “*a priori*”) de acesso aos bens materiais e imateriais que confirmam o valor da “dignidade humana”. (HERRERA FLORES, 2009:30-32)

Percepções críticas a respeito dos direitos humanos têm sido enfáticas ao demonstrar “que eles foram sistematicamente usados para mascarar e naturalizar situações de dominação e opressão e garantir, através da falácia de sua universalidade, as condições necessárias para o desenvolvimento do modelo capitalista, por definição desigual e excludente” (BERNER; FRANÇA; PIRES, 2006:779). Preza-se, neste sentido, por uma visão que atribui aos direitos humanos a forma de produtos culturais, construídos pela sociedade e não impostos.

O reconhecimento outorgado pelos direitos humanos não se estende apenas a objetos externos, tais como a propriedade e as prerrogativas contratuais. Ele chega ao âmago da existência, aborda a fundamental apreciação do Outro e a autoestima do indivíduo além do respeito, e toca as bases de sua identidade. Esse tipo de reconhecimento concreto não pode estar baseado em características universais da lei, mas em uma luta contínua pelo desejo singular do Outro e seu concreto reconhecimento. Os direitos humanos, como o desejo, constituem um campo de batalha com uma dimensão ética. (DOUZINAS, 2009:293 apud BERNER; FRANÇA; PIRES, 2006:780)

Para encerrar o presente capítulo, colaciona-se a proposta de redação da DUDH cunhada por Herrera Flores à luz da teoria crítica aqui exposta, a servir de inspiração para a luta transgressora em busca de uma nova cultura de direitos humanos. *In verbis*:

Preâmbulo: “...reconhecendo que os direitos humanos não constituem um ‘ideal abstrato’ que, como todo horizonte, se afasta à medida que nos aproximamos, proclamamos que tais direitos são o conjunto de processos que os indivíduos e os grupos humanos põem em marcha cotidianamente para ter acesso aos bens exigíveis para uma vida digna de ser vivida”

Artigo 1º. – Todos os seres humanos devem ter os instrumentos, meios e condições necessárias, a fim de que possam pôr em prática “processos de luta pela dignidade humana”.

Artigo 2º. – A dignidade humana é um fim perseguido pelos direitos humanos. A dignidade consiste na obtenção de um acesso igualitário aos bens, tanto materiais como imateriais, que se consegue no constante processo de humanização do ser humano.

Artigo 3º. – Para conseguir o anterior, os seres humanos em luta para abrir processos de dignidade devem ter suficiente poder individual e coletivo para exigir das instituições legislativas, internacionais e nacionais, um sistema de garantias (políticas, sociais, econômicas e jurídicas) que lhes permitam gozar do resultado de suas lutas.

Para tal efeito, declaram-se como garantias mínimas as que se relatam a seguir... (HERRERA FLORES, 2009:33)

CONCLUSÃO

Inicialmente, buscou-se apresentar o contexto no qual a concepção contemporânea de direitos humanos se desenvolveu, a fim de destacar sua pretensa universalidade como um dos seus principais elementos. O sujeito de direitos humanos idealizado no momento em que a referida concepção se internacionaliza é abstrato e descolado da realidade; reflete, outrossim, os anseios utópicos da comunidade internacional em resposta às atrocidades da Segunda Guerra Mundial. Em que pese a “boa-fé” do objetivo estabelecido, a forma como foi proposto produziu um cenário excludente, que passou a estigmatizar aqueles que se opuseram.

Deste modo, contra o universalismo dos direitos humanos insurgiram-se as teorias do relativismo cultural e do multiculturalismo, a fim de resguardar as particularidades culturais, preservar sua identidade e exigir seu reconhecimento. Diante deste cenário, contudo, destacou-se a problemática do isolamento cultural e da repulsa integral ao diferente, conferindo às interações interculturais a conotação de choques e não de diálogos. Sob esta perspectiva, o mundo passou a ser enxergado – de certa forma – como ilhas isoladas operando a partir de uma lógica antagônica de proteção em relação aos seus próprios valores e ataque aos valores divergentes (ainda que pretensamente “universais”).

É necessário reconhecer que a dinâmica de interação no mundo contemporâneo dificulta imensamente – e talvez impossibilite – a existência de culturas “puras” e imunes a qualquer tipo de influência exógena, havendo que se reconhecer a mútua influência de todos os contextos socioculturais. Desta forma, o embate acirrado entre universalismo e relativismo deve ceder lugar a uma nova visão. Em consonância com aquilo que defende Herrera Flores, urge observar que “tudo é periferia”, no sentido de que não existe – e não se encoraja que existe, “*a priori*” – um centro de referência e parâmetro fixo para análise e aplicação dos direitos humanos nas diferentes culturas.

Portanto, a adoção integral ou extrema de uma ou outra posição ignora os processos dialéticos de construção de um “universalismo de chegada”, este sim capaz de abrigar os anseios da sociedade global e garantir os meios necessários para alcançar os bens necessários para se viver uma vida digna. Devem-se, portanto, abrir espaços respeitosos de interação, no âmbito dos quais o diálogo não seja agressivo ou excludente, mas inclusivo e construtivo.

Um dos principais pontos de virada da discussão exposta ao longo desta monografia é, outrossim, o próprio fundamento e concepção de direitos humanos. Uma vez que são enxergados como produtos prontos em relação aos quais apenas cabe a incorporação ou rejeição – pressupondo uma postura de escolha eliminatória –, incentiva-se uma política de dominação daqueles que elaboram os instrumentos normativos. Deste modo, as normas de direitos humanos, pretendo ser os próprios direitos, continuarão tentando mistificar as desigualdades sociais, políticas, econômicas, culturais e sociais à luz de um discurso uniformizado e pretensamente benéfico em termos universais.

Os direitos não são aquilo que nos dizem que são, mas sim os resultados sempre provisórios de lutas em busca daquilo que efetivamente necessitamos para uma vida digna. Estas lutas somente serão possíveis a partir de premissas de interações mestiças e entrecruzadas, que não pretendam sobrepor culturas ou estigmatiza-las.

REFERÊNCIAS

BERNARDO, Aurélio Adelino. Direitos Humanos: a "retórica" do universalismo em uma sociedade global multicultural. **Espaço Jurídico Journal of Law**. Chapecó, v. 15, n. 1, jan./jun. 2014. E-ISSN 2179-7943. pp. 119-132.

BERNER, Vanessa Oliveira Batista. Direitos Humanos e Multiculturalismo. **Revista do Ministério Público do Maranhão Juris Itinera**, n.º 13, 2006.

_____; LOPES, Raphaela de Araújo Lima. Direitos Humanos: o embate entre teoria tradicional e teoria crítica. *In*: CONPEDI/UFPB. (Org.). **Filosofia do direito**. 1 ed. Florianópolis: CONPEDI, 2014, v. III. pp. 128-144.

_____; FRANÇA, Julia Monteath de; PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Os estudantes africanos no Brasil na perspectiva da teoria crítica dos direitos humanos. **Revista Quaestio Iuris**. Rio de Janeiro, v. 09, n. 2, 2016. pp. 757-787.

BUERGENTHAL, Thomas. The Advisory Practice of the Inter-American Human Rights Court. Reprinted from **The American Journal of International Law**. Vol. 79, n. 01, jan. 1985.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7ª. ed. rev. e atual São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. A Declaração Universal de Direitos Humanos. **Direitos Humanos Net**, 200-?. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/deconu_comparato.htm>. Acesso em: 20 maio 2018.

DECLARAÇÃO E PROGRAMA DE AÇÃO DE VIENA. **II Conferência Mundial sobre Direitos Humanos**. Viena, 14-25 de junho de 1993. Disponível em: <<http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declaracao-programa-acao-viena-1993>>. Acesso em: 17 maio de 2018.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 03 maio de 2018.

DONNELLY, Jack. Cultural Relativism and Universal Human Rights. **Human Rights Quarterly**. Vol. 6, n. 4, nov., 1984. pp. 400-419.

FLORES, Joaquin Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Jefferson Aparecido Dias; Carlos Roberto Diogo Garcia e Antônio Henrique Graciano Suxberger. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GOMES, Luiz Flávio; PIOVESAN, Flávia, coords. **O Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos e o Direito Brasileiro**. 1ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

KRETSCHMANN, Ângela. **Universalidade dos Direitos Humanos e diálogo na complexidade de um mundo multicivilizacional**. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2006.

LUCAS, Douglas Cesar. Multiculturalismo e o debate entre liberais e comunitaristas: em defesa da interculturalidade dos direitos humanos. **Revista Sequência**. nº 58, Jul. 2009. pp. 101-130.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, Ago. 1997. pp. 17-41.

NIKKEN, Pedro. Sobre el Concepto de Derechos Humanos. In: **Instituto Interamericano de Derechos Humanos – IIDH**. Seminario sobre Derechos Humanos (30 de mayo – 1 junio de 1996, La Habana, Cuba), San José, Costa Rica, 1997. p.p. 17-36. Disponível em: <<https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/1995/seminario-ddhh-habana-1997.pdf>>. Acesso em: 15 abr. de 2018.

ONU. **The Sustainable Development Goals Report**. 2016. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/07/The_Sustainable_Development_Goals_Report_2016.pdf>. Acesso em: 19 out. de 2017.

OSÓRIO, Luiz Felipe Brandão. A Estrutura da Organização das Nações Unidas e seus Desafios Contemporâneos: reforma institucional e proteção de direitos humanos. In: BERNER, Vanessa Oliveira Batista; BOITEUX, Luciana (Org.). **A ONU e as Questões Internacionais Contemporâneas**. Rio de Janeiro: Maria Augusta Delgado, 2014, pp. 122-147.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. 2ª ed rev. ampl. e atual. São Paulo: Saraiva, 2011.

RAZ, Joseph. Multiculturalism. **Ratio Juris**. vol. 11, nº 03, September 1998. pp. 193-205.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, Jul. 1997. ISSN I0254-1106. pp. 11-32.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. Dilemas e desafios da Proteção Internacional dos Direitos Humanos no limiar do século XXI. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 40 (1), 1997a. pp. 167-177.

_____. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**, vol. I. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997b.

_____. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003. vol. III.