

CAPÍTULO 9 **Por uma concepção multicultural de
direitos humanos**

Boaventura de Sousa Santos

Introdução: as tensões da modernidade ocidental

A forma como os direitos humanos se transformaram, nas duas últimas décadas, na linguagem da política progressista e quase em sinônimo de emancipação social causa alguma perplexidade. De fato, durante muitos anos, após a Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos foram parte integrante da política da guerra fria, e como tal eram considerados pelas forças políticas de esquerda. Duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores amigos do Ocidente, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objetivos do desenvolvimento — tudo isto tornou os direitos humanos suspeitos como roteiro emancipatório. Quer nos países centrais, quer em todo o mundo em desenvolvimento, as forças progressistas preferiram a linguagem da revolução e do socialismo para formular uma política emancipatória. No entanto, perante a crise aparentemente irreversível destes projetos de emancipação, são essas mesmas forças que recorrem hoje aos direitos humanos para reinventar a linguagem da emancipação. É como se os direitos humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo socialismo ou, mais em geral, pelos projetos emancipatórios. Poderão realmente os direitos humanos preencher tal vazio? A minha resposta é um sim muito condicional.

O meu objetivo neste capítulo é identificar as condições em que os direitos humanos podem ser colocados a serviço de uma política progressista e emancipatória. Tal tarefa exige que sejam claramente entendidas as tensões dialéticas que informam a modernidade ocidental.¹ A crise que hoje afeta estas tensões é o sintoma mais revelador dos problemas que a mo-

¹Em outro trabalho, analiso mais detalhadamente as tensões dialéticas da modernidade ocidental (Santos, 1995).

deriedade ocidental enfrenta no início do século XXI. Em minha opinião, a política de direitos humanos é atualmente um fator-chave para compreender tal crise.

Identifico três tensões dialéticas. A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. Tenho afirmado que o paradigma da modernidade se baseia em uma tensão dialética entre regulação social e emancipação social, a qual está presente, mesmo que de modo diluído, na divisa positivista “ordem e progresso”. Neste início de século, esta tensão deixou de ser uma tensão criativa. As formas modernas de emancipação social entraram em colapso e parecem ter arrastado consigo as formas de regulação social a que se opunham e procuravam superar. Enquanto até o final dos anos 60 as crises de regulação social suscitavam o fortalecimento das políticas emancipatórias, hoje a crise da regulação social — simbolizada pela crise do Estado intervencionista e do Estado-Providência — e a crise da emancipação social — simbolizada pela crise da revolução social e do socialismo como paradigma da transformação social radical — são simultâneas e alimentam-se uma da outra. A política dos direitos humanos, que pode ser simultaneamente uma política regulatória e uma política emancipatória, está presa nesta dupla crise, ao mesmo tempo que é sinal do desejo de superá-la.

A segunda tensão dialética ocorre entre o Estado e a sociedade civil. Apesar de considerado o dualismo fundador da modernidade ocidental, a distinção entre Estado e sociedade civil e a relação entre ambos sempre foram problemáticas e mesmo contraditórias (Santos, 1995: 411-416). A diferença entre a espontaneidade da sociedade civil e a artificialidade do Estado, lapidarmente formulada por Hayek — “as sociedades formam-se, os Estados são feitos” (1979: 140) — foi logo desmentida pelo fato de o Estado e a sociedade civil serem “produzidos” pelos mesmos processos políticos. Por um lado, o Estado moderno, não obstante apresentar-se como um Estado minimalista, é potencialmente um Estado maximalista, pois a sociedade civil, o outro do Estado, se reproduz por intermédio de leis e regulamentações que brotam do Estado e para as quais não parece existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas. Mas, por outro lado, a sociedade civil, uma vez politicamente organizada, pode usar as mesmas re-

gras para se impor ao Estado igualmente sem limites aparentes e pela mesma via legislativa e regulamentar que lhe devolva a capacidade de se auto-regular e autoproduzir. Nestas condições não espanta que aquilo que em dado momento histórico ou dada conjuntura política é considerado como sendo próprio do Estado, possa, em outro momento ou conjuntura, ser considerado próprio da sociedade civil. Nas duas últimas décadas tornou-se ainda mais claro que, à luz disto, a distinção entre o Estado e a sociedade civil, longe de ser um pressuposto da luta política moderna, é resultado dela. A tensão deixa, assim, de ser entre Estado e sociedade civil para ser entre interesses e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de Estado e interesses, e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil. Sendo assim, o âmbito efetivo dos direitos humanos torna-se inerentemente problemático. É certo que historicamente, nos países do Atlântico Norte, a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado o principal violador potencial dos direitos humanos, e a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida etc.) foram concebidas como atuações do Estado, então considerado a principal garantia dos direitos humanos. Contudo, a volatilidade dos domínios do Estado e da sociedade civil mostram, por um lado, que não há nada de irreversível nesta seqüência de gerações e, por outro lado, que não pode ser descartada a hipótese de que em outros contextos históricos a seqüência possa ser diferente ou até oposta, ou não haja seqüência, mas estagnação.

Por fim, a terceira tensão ocorre entre o Estado-nação e o que chamamos de globalização. O modelo político da modernidade ocidental é um modelo de Estados-nação soberanos, coexistindo em um sistema internacional de Estados igualmente soberanos — o sistema interestatal. A unidade e a escala privilegiadas, quer do controle social quer da emancipação social, tem sido o Estado-nação. Por um lado, o sistema interestatal sempre foi concebido como relativamente anárquico, regulado por um direito não impositivo (o direito internacional). Por outro lado, as lutas emancipatórias internacionalistas, especialmente o internacionalismo operário, sempre foram mais uma aspiração do que uma realidade. Hoje, a erosão seletiva do Estado-na-

ção, imputável à intensificação da globalização, coloca a questão de saber se tanto o controle social quanto a emancipação social deverão ser deslocados para o nível global. É neste sentido que se começa a falar em sociedade civil global, governo global, equidade global e cidadania pós-nacional. Neste contexto, a política dos direitos humanos é posta perante novos desafios e novas tensões. A efetividade dos direitos humanos tem sido conquistada em processos políticos de âmbito nacional e por isso a fragilização do Estado-nação pode acarretar a fragilização dos direitos humanos. Isso está acontecendo, sobretudo no nível dos direitos econômicos e sociais. Por outro lado, os direitos humanos aspiram hoje a um reconhecimento mundial e podem mesmo ser considerados um dos pilares fundamentais de uma emergente política pós-nacional. Neste caso, porém, uma nova tensão emerge. A reemergência dos direitos humanos no final do século XX, início do século XXI, é hoje entendida como sinal da volta do cultural e até mesmo do religioso. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?

Nesta ordem de idéias, o meu objetivo é desenvolver um quadro analítico capaz de reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos humanos no duplo contexto da globalização, por um lado, e da fragmentação cultural e da política de identidades, por outro. Pretendo apontar as condições que permitem conferir aos direitos humanos tanto o caráter global quanto a legitimidade local, para fundar uma política progressista de direitos humanos — direitos humanos concebidos como a energia e a linguagem de esferas públicas² locais, nacionais e transnacionais atuando em rede para garantir novas e mais intensas formas de inclusão social.

²Defino a esfera pública como um campo de interação e de deliberação em que indivíduos, grupos e associações, por intermédio de retórica dialógica e regras procedimentais partilhadas, (1) estabelecem equivalências e hierarquias entre interesses, reivindicações e identidades; (2) aceitam que tais regras sejam contestadas ao longo do tempo, pelos mesmos indivíduos, grupos ou associações ou por outros, em nome de interesses, reivindicações e identidades que foram anteriormente excluídos, silenciados ou desacreditados.

1. SOBRE AS GLOBALIZAÇÕES

Começarei por especificar o que entendo por globalização. Como abordei detalhadamente esta questão em outra obra (Santos, 2001a), limitar-me-ei aqui a uma breve referência. Muitas definições centram-se na economia, ou seja, na nova economia mundial que emergiu nas duas últimas décadas como consequência da intensificação dramática da transnacionalização da produção de bens e serviços e dos mercados financeiros — um processo por intermédio do qual as empresas multinacionais ganharam uma proeminência sem precedentes como atores internacionais. Para os meus objetivos analíticos, porém, privilegio uma definição de globalização mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais. Aquilo que habitualmente chamamos de globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalização. Nestes termos, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações. A rigor, este termo só deveria ser usado no plural. Qualquer conceito mais abrangente deve ser de tipo processual e não substantivo. Por outro lado, sendo feixes de relações sociais, as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos. Frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores contada pelos próprios. Na verdade, a vitória 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 considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival.

As implicações mais importantes desta definição são as seguintes. Em primeiro lugar, perante as condições do sistema-mundo ocidental, aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. Em outras palavras, não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica.³

³Na realidade, não consigo pensar uma entidade sem tal enraizamento local; o único candidato possível, mas mesmo assim improvável, seria a arquitetura interna dos aeroportos.

A segunda implicação é que a globalização pressupõe a localização. De fato, vivemos tanto em um mundo de localização quanto em um mundo de globalização. Portanto, em termos analíticos, seria igualmente correto definir a presente situação e os nossos tópicos de investigação em termos de localização, em vez de globalização. O motivo por que o último termo é preferido é basicamente porque o discurso científico hegemônico tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores.

Existem muitos exemplos de como a globalização pressupõe a localização. A língua inglesa como *língua franca* é um desses exemplos. A sua propagação como língua global implicou a localização de outras línguas potencialmente globais, especialmente a língua francesa. Quer isto dizer que, uma vez identificado determinado processo de globalização, o seu sentido e explicação integrais não podem ser obtidos sem que se tenha em conta os processos adjacentes de realocização com ele ocorrendo simultânea ou seqüencialmente.

Uma das transformações mais freqüentemente associadas à globalização é a compressão do espaço-tempo, ou seja, o processo social pelo qual os fenômenos se aceleram e se difundem pelo globo. Ainda que aparentemente monolítico, este processo combina situações e condições altamente diferenciadas e, por esse motivo, não pode ser analisado independentemente das relações de poder que respondem pelas diferentes formas de mobilidade temporal e espacial. Por um lado, existe a classe capitalista transnacional, aquela que realmente controla a compressão do espaço-tempo e que é capaz de transformá-la a seu favor. Existem, por outro lado, as classes e grupos subordinados, como os trabalhadores migrantes e os refugiados, que nas duas últimas décadas têm tido grande movimentação transfronteiriça, mas que de modo algum controlam a compressão do espaço-tempo. Entre os executivos das empresas multinacionais e os emigrantes e refugiados, os turistas representam um terceiro modo de produção da compressão do espaço-tempo.

Existem ainda os que contribuem fortemente para a globalização mas que, não obstante, permanecem prisioneiros do seu espaço-tempo local. Os camponeses da Bolívia, do Peru e da Colômbia, ao cultivarem coca, contribuem decisivamente para uma cultura mundial da droga, mas eles

próprios permanecem “localizados” nas suas aldeias e montanhas como sempre estiveram. Finalmente, e ainda de outra perspectiva, a competência global requer, por vezes, o reforço da especificidade local. Muitos dos lugares turísticos de hoje precisam acentuar seu caráter exótico, vernáculo e tradicional para serem suficientemente atraentes no mercado global de turismo.

Para dar conta destas assimetrias, a globalização, como sugeri, deve ser sempre considerada no plural. Por outro lado, há que considerar diferentes modos de produção da globalização. Identifico quatro modos de produção da globalização, os quais, em meu entender, dão origem a quatro formas de globalização.

A primeira forma de globalização é o *localismo globalizado*. Consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a atividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em *língua franca*, a globalização do *fast food* americano ou da sua música popular, ou a adoção mundial das leis de propriedade intelectual ou de telecomunicações dos EUA.

À segunda forma de globalização chamo *globalismo localizado*. Consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais. Tais globalismos localizados incluem: enclaves de comércio livre ou zonas francas; desmatamento e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; tesouros históricos, lugares ou cerimônias religiosos, artesanato e vida selvagem postos à disposição da indústria global do turismo; *dumping* ecológico (“compra” pelos países do Terceiro Mundo de lixo tóxico produzido nos países capitalistas centrais para gerar divisas externas); conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do “ajuste estrutural”; alterações legislativas e políticas impostas pelos países centrais ou pelas agências multilaterais que elas controlam; uso de mão-de-obra local por parte de empresas multinacionais sem qualquer respeito por parâmetros mínimos de trabalho (*labor standards*). A divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-só a esco-

lha entre várias alternativas de globalismos localizados.⁴ O sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados.

Todavia, a intensificação de interações globais pressupõe outros dois processos, os quais não podem ser corretamente caracterizados nem como localismos globalizados nem como globalismos localizados. Chamo o primeiro de *cosmopolitismo*. Trata-se de um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pelos localismos globalizados e pelos globalismos localizados, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação. As atividades cosmopolitas incluem, entre outras, diálogos e articulações Sul-Sul; novas formas de intercâmbio operário; redes transnacionais de lutas ecológicas, pelos direitos da mulher, pelos direitos dos povos indígenas, pelos direitos humanos em geral; serviços jurídicos alternativos de caráter transnacional; solidariedade anticapitalista entre o Norte e o Sul; organizações de desenvolvimento alternativo e em luta contra o regime hegemônico de propriedade intelectual que desqualifica os saberes tradicionais e destrói a biodiversidade. O Fórum Social Mundial que se reuniu em Porto Alegre em 2001 e 2002 é hoje a mais pujante afirmação de cosmopolitismo no sentido aqui adotado.

Não uso cosmopolitismo no sentido moderno convencional. Na modernidade ocidental, cosmopolitismo está associado às idéias de universalismo desenraizado, individualismo, cidadania mundial e negação de fronteiras territoriais ou culturais. Estas idéias têm uma longa tradição no Ocidente e aparecem expressas de várias formas no “direito cósmico” de Pitágoras, na

⁴Tem sido defendido (Castells, 1996: 92, 112) que a nova economia global, baseada no capital informacional, eliminou a distinção entre países centrais, periféricos e semiperiféricos. Em minha opinião, a distinção mantém-se, bem como a hierarquia que ela estabelece, ainda que esta (centro, periferia e semiperiferia) coexista hoje com uma outra (global, local). Sobre este tema, ver Santos, 2001a: 31-106. O lugar que um dado país ocupa no sistema mundial continua a depender da específica mistura de atividades, produções ou serviços centrais e periféricos que nela domina. A predominância de traços centrais significa que o país se especializa em localismos globalizados; correspondentemente, a predominância de traços periféricos significa que o país se especializa em globalismos localizados. Os países semiperiféricos são caracterizados por um equilíbrio instável entre localismos globalizados e globalismos localizados.

philallelia de Demócrito, na idéia medieval de *res publica christiana*, no conceito renascentista de “humanitas”, no dito de Voltaire de que “para sermos bons patriotas necessitamos de ser inimigos do resto do mundo” e, finalmente, no novo internacionalismo operário, socialista ou comunista do início do século XX.

Para mim, cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. Quer se trate de populações hiperlocalizadas (eg, os povos indígenas da cordilheira dos Andes) ou hipertransnacionalizadas (eg, populações deslocadas pela guerra ou por grandes projetos hidrelétricos, imigrantes ilegais na Europa ou na América do Norte), estes grupos vivem a compressão do espaço-tempo sem terem sobre ela qualquer controle. O cosmopolitismo que defendo é o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a sua subalternização.

O outro processo que não pode ser adequadamente descrito seja como localismo globalizado seja como globalismo localizado é a emergência de temas que, pela sua natureza, são tão globais quanto o próprio planeta e aos quais eu chamaria, recorrendo ao direito internacional, de *patrimônio comum da humanidade*. Trata-se de temas que só fazem sentido em relação ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na Terra, por exemplo, ou temas ambientais como a proteção da camada de ozônio, a preservação da Antártida, da biodiversidade ou do fundo do mar. Incluo ainda nesta categoria a exploração do espaço, a lua e outros planetas, dadas as interações globais físicas e simbólicas entre eles e o planeta Terra. Todos estes temas referem-se a recursos que, pela sua natureza, deveriam ser geridos por fideicomissos da comunidade internacional em nome das gerações presentes e futuras. A preocupação com o cosmopolitismo e com o patrimônio comum da humanidade conheceu grande desenvolvimento nas últimas décadas, mas também fez surgir poderosas resistências. O patrimônio comum da humanidade, em especial, tem estado sob constante ataque por parte de países hegemônicos, sobretudo dos EUA.

Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é na verdade um conjunto de arenas de interação transnacional.

Em face dessa análise é fundamental distinguir entre globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, entre globalização neoliberal e globalização solidária ou entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica. Localismos globalizados e globalismos localizados são a globalização de-cima-para-baixo, neoliberal ou hegemônica; cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade são a globalização de-baixo-para-cima, solidária ou contra-hegemônica.

2. OS DIREITOS HUMANOS COMO ROTEIRO EMANCIPATÓRIO

A complexidade dos direitos humanos está no fato de que eles podem ser concebidos e praticados quer como forma de localismo globalizado quer como forma de cosmopolitismo ou, em outras palavras, quer como globalização hegemônica quer como globalização contra-hegemônica. O meu objetivo é especificar as condições para que os direitos humanos constituam uma forma de globalização contra-hegemônica. Neste capítulo não tratarei de todas as condições necessárias, mas apenas das culturais. A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais. Concebidos como direitos universais, como tem acontecido, os direitos humanos tenderão sempre a ser um instrumento do “choque de civilizações” como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo (“the West against the rest”). A sua abrangência global será obtida à custa da sua legitimidade local. A relação equilibrada e mutuamente fortalecedora entre a competência global e a legitimidade local, que, no meu entender, é a precondição de uma política contra-hegemônica de direitos humanos no nosso tempo, exige que estes sejam transformados à luz do que é chamado de multiculturalismo emancipatório, como especificarei adiante.

É sabido que os direitos humanos não são universais na sua aplicação. Atualmente são consensualmente identificados quatro regimes internacionais

de aplicação de direitos humanos: o europeu, o interamericano, o africano e o asiático.⁵ Mas serão os direitos humanos universais como artefato cultural, um tipo de invariante cultural ou transcultural, parte de uma cultura global? A minha resposta é não. Ainda que todas as culturas tendam a definir os seus valores mais importantes como os mais abrangentes, apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo. Em outras palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.

O conceito de direitos humanos é baseado em um bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais, designadamente: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres (Panikkar, 1984: 30). Uma vez que todos estes pressupostos são claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas, há que averiguar as razões pelas quais a universalidade se transformou em uma das características marcantes dos direitos humanos. Tudo leva a crer que a universalidade sociológica da questão da universalidade dos direitos humanos se tenha sobreposto à sua universalidade filosófica.

A marca ocidental, ou melhor, ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais; e no reconhecimento do direito de

⁵Para uma análise mais aprofundada dos quatro regimes internacionais de direitos humanos, ver Santos, 1995: 330-37, e a bibliografia aí citada.

propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico.

Se observarmos a história dos direitos humanos no período imediatamente a seguir à Segunda Grande Guerra, não é difícil concluir que as políticas de direitos humanos estiveram em geral a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos. Um discurso generoso e sedutor sobre os direitos humanos coexistiu com atrocidades indescritíveis, que foram avaliadas com revoltante duplicidade de critérios. Escrevendo em 1981 sobre a manipulação da temática dos direitos humanos nos EUA pelos meios de comunicação social, Richard Falk denuncia a dualidade entre uma “política de invisibilidade” e uma “política de supervisibilidade” (1981: 4). Como exemplos da política de invisibilidade Falk menciona a ocultação total pela mídia, das notícias sobre o trágico genocídio do povo maubere em Timor Leste (que ceifou mais que 300 mil vidas) e a situação dos cerca de 100 milhões de “intocáveis” na Índia. Como exemplos da política de supervisibilidade, Falk menciona a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos direitos humanos no Irã e no Vietnã foram relatados nos EUA. E Falk conclui: “os pólos de invisibilidade e de supervisibilidade estão intimamente correlacionados com os imperativos da política externa norte-americana” (1981: 5). A verdade é que o mesmo pode ser dito dos países da União Européia, sendo o exemplo mais gritante justamente o silêncio mantido sobre o genocídio do povo maubere, ocultado dos europeus durante uma década para facilitar a continuação do próspero comércio com a Indonésia.

Mas esta não é toda a história das políticas dos direitos humanos. Em todo o mundo, milhares de pessoas e de organizações não-governamentais têm lutado pelos direitos humanos, muitas vezes correndo grandes riscos, em defesa de classes sociais e grupos oprimidos, vitimizados por Estados autoritários e por práticas econômicas excludentes ou por práticas políticas e culturais discriminatórias. Os objetivos políticos de tais lutas são emancipatórios e por vezes explícita ou implicitamente anticapitalistas. Isto quer dizer que, paralelamente aos discursos e práticas que fazem dos direitos humanos um localismo globalizado, têm sido desenvolvidos discursos e práticas contra-hegemônicas que, além de verem nos direitos humanos uma arma de luta contra a opressão independente de condições geoestratégicas, apre-

sentam propostas de concepções não-ocidentais de direitos humanos e organizam diálogos interculturais sobre os direitos humanos e outros princípios de dignidade humana. À luz destes desenvolvimentos, creio que a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceitualização e a prática dos direitos humanos de um localismo globalizado, em um projeto cosmopolita.

Passo a identificar as premissas dessa transformação. A *primeira premissa* é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória de direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto da sua enunciação, mas o universalismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação de uma política de desarme, uma política emancipatória de uma política regulatória. Na medida em que o debate desencadeado pelos direitos humanos pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza as coligações transnacionais a lutar por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos (quais são os critérios verdadeiramente mínimos? Os direitos humanos fundamentais? Os menores denominadores comuns?). A advertência frequentemente ouvida contra os inconvenientes de sobrecarregar a política de direitos humanos com novos direitos ou com concepções mais exigentes de direitos humanos (Donnelly, 1989: 109-24) é uma manifestação tardia da redução do potencial emancipatório da modernidade ocidental à emancipação de baixa intensidade possibilitada ou tolerada pelo capitalismo mundial. Em outras palavras, direitos humanos de baixa intensidade como o correlato de democracia de baixa intensidade.

A *segunda premissa* da transformação cosmopolita dos direitos humanos é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos. Por isso, é importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas. Designações, conceitos e *Weltanschauungen* diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis. Na seção seguinte darei alguns exemplos.

A *terceira premissa* é que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. A incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois se cada cultura fosse tão completa quanto se julga, existiria apenas uma só cultura. A idéia de completude está na origem de um excesso de sentido de que parecem sofrer todas as culturas e é por isso que a incompletude é mais facilmente perceptível do exterior, a partir da perspectiva de outra cultura. Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos.

A *quarta premissa* é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais amplo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras. Por exemplo, a modernidade ocidental desdobrou-se em duas concepções e práticas de direitos humanos profundamente divergentes — a liberal e a social-democrática⁶ — uma dando prioridade aos direitos cívicos e políticos, a outra dando prioridade aos direitos sociais e econômicos.⁷ Há que definir qual delas propõe um círculo de reciprocidade mais amplo.

Por último, a *quinta premissa* é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de vínculo hierárquico. Um — o princípio da igualdade — opera por intermédio de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estratos socioeconômicos; a hierarquia cidadão/estrangeiro). O outro — o princípio da diferença — opera por intermédio da hierarquia entre identidades e diferenças

consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais). Embora na prática os dois princípios freqüentemente se sobreponham, uma política emancipatória de direitos humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente.

Estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes.

2.1. A hermenêutica diatópica

No diálogo intercultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. *Topoi* fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando “usados” em uma cultura diferente.⁸ O melhor que lhes pode acontecer é serem rebaixados de premissas de argumentação a meros argumentos. Compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura é uma tarefa muito difícil e, para alguns, impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, proponho, para a levar a cabo, uma *hermenêutica diatópica*, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para superá-las inteiramente. Na área dos direitos humanos e da dignidade humana, a mobilização pessoal e social para as possibilidades e exigências emancipatórias que eles contêm só será

⁶A concepção social democrática plasmou-se em versões marxistas e não-marxistas.

⁷Ver, por exemplo, Pollis e Schwab, 1979; Pollis, 1982; An-na'im, 1992.

⁸Nas trocas e diálogos interculturais experimentamos freqüentemente a necessidade de explicar ou justificar idéias ou ações que na nossa cultura são evidentes e do senso comum.

concretizável na medida em que tais possibilidades e exigências forem apropriadas e absorvidas pelo contexto cultural local. A luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é um mero exercício intelectual, é uma prática que é fruto de uma entrega moral, afetiva e emocional baseada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência de ação. Tal entrega só é possível a partir de uma identificação profunda com postulados culturais inscritos na personalidade e nas formas básicas de socialização. Por esta razão, a luta pelos direitos humanos ou pela dignidade humana nunca será eficaz se for baseada em canibalização ou mimetismo cultural. Daí a necessidade do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica.

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude — um objetivo inatingível — mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside o seu caráter diatópico.⁹

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topos* dos direitos humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica. Pode argumentar-se que é incorreto ou ilegítimo comparar ou contrastar uma concepção secular de dignidade humana, como são os direitos humanos, com concepções religiosas, como é o caso do hinduísmo e do islamismo.¹⁰ A este argumento contraponho dois outros. Em primeiro lugar, a distinção entre o secular e o religioso assume contornos muito específicos e marcados na cultura ocidental, de tal modo que o que essa distinção distingue, quando aplicada no interior da

⁹A este respeito, ver também Panikkar, 1984: 28.

¹⁰Tem sido freqüentemente afirmado que o hinduísmo, em contraste com o cristianismo e com o islamismo, não é uma religião bem definida e claramente identificável. É antes “uma conglomeração algo amorfa e vagamente coordenada de formações ou conjuntos semelhantes” (Halbfass, 1991: 51).

cultura ocidental, não é equivalente ao que distingue quando aplicada no interior de uma cultura não-ocidental. Por exemplo, o que conta como secular em uma sociedade em que existem várias culturas não-ocidentais pode ser considerado religioso quando visto da perspectiva de qualquer dessas culturas. Em segundo lugar, nem mesmo no Ocidente a secularização foi alguma vez plenamente atingida. O que conta como secular é o produto de um consenso, no melhor dos casos obtido democraticamente, sobre o âmbito dos compromissos com exigências religiosas. Por esta razão, as concepções de secularismo variam muito de país para país na Europa e na América do Norte. Além disso, as raízes judaico-cristãs dos direitos humanos — a começar, nas primeiras escolas modernas do direito natural — são demasiado visíveis para serem ignoradas.¹¹ Em face disto, a própria distinção entre o secular e o religioso deve ser submetida à hermenêutica diatópica.

Segundo Panikkar, *dharma*

é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas.(...) Um mundo onde a noção de *Dharma* é central e quase onipresente não está preocupado em encontrar o “direito” de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter *dharmico* (correto, verdadeiro, consistente) ou *adharmico* de qualquer coisa ou ação no complexo teantropocósmico total da realidade (Panikkar, 1984: 39).¹²

¹¹Ashis Nandy é um dos mais influentes e consistentes críticos da aplicação do conceito ocidental de secularismo no contexto indiano (1988; 1996). Mostra, por exemplo, que o recente revivalismo religioso na Índia (Hindutva e o Partido Bharatiya Janata, atualmente no poder) é, contrariamente às aparências, parte integrante de uma política secularizada. Por sua vez, Bhargava (1998; 1999) faz uma análise detalhada do conceito de secularismo e sublinha as questões complexas que ele levanta quando aplicado no contexto indiano. A partir desta análise nos dá uma perspectiva inovadora do secularismo nas sociedades ocidentais. Ver também Chandhoke (1999) e a sua discussão sobre o secularismo e os direitos das minorias religiosas.

¹²Ver também Inada, 1990; Mitra, 1982; R. Thapar, 1966.

Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos) ou, dito de forma mais radical, na medida em que são centrados no que é meramente derivado, os direitos, em vez de centrados no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos. Vista a partir do *dharma*, e na verdade também a partir da *umma*, como veremos a seguir, a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles dos quais pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não tem direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo é impossível garantir direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres.

Por outro lado, e inversamente, visto a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu viés fortemente não-dialético a favor da harmonia, ocultando assim injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica. Além disso, o *dharma* não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia, e negligencia o fato de, sem direitos primordiais, o indivíduo ser uma entidade demasiado frágil para evitar ser subjugado por aquilo que o transcende. Além disso, o *dharma* tende a esquecer que o sofrimento humano possui uma dimensão individual irreduzível: não são as sociedades que sofrem, mas os indivíduos.

Em outro nível conceitual pode ser ensaiada a mesma hermenêutica diatópica entre o *topos* dos direitos humanos e o *topos* da *umma* na cultura islâmica. Os passos do Corão em que surge a palavra *umma* são tão variados, que o seu significado não pode ser definido com rigor. O seguinte, porém, parece ser certo: o conceito de *umma* refere-se sempre à comunidade étnica, lingüística ou religiosa de pessoas que são o objeto do plano divino de salvação. À medida que a atividade profética de Maomé foi progredindo, os fundamentos religiosos da *umma* tornaram-se cada vez mais evidentes e, conseqüentemente, a *umma* dos árabes foi transformada na *umma* dos muçulmanos. Vista a partir do *topos* da *umma*, a incompletude dos direitos humanos individuais reside no fato de, com base neles, ser impossível fundar os laços

e as solidariedades coletivas sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar. Exemplo disto mesmo é a dificuldade da concepção ocidental de direitos humanos aceitar direitos coletivos de grupos sociais ou povos, sejam eles as minorias étnicas, as mulheres, as crianças ou os povos indígenas. Este é, de fato, um exemplo específico de uma dificuldade muito mais ampla: a dificuldade de definir a comunidade como arena de solidariedades concretas, campo político dominado por uma obrigação política horizontal. Esta idéia de comunidade, central para Rousseau, foi varrida do pensamento liberal, que reduziu toda a complexidade societal à dicotomia Estado/sociedade civil.

Por outro lado, a partir do *topos* dos direitos humanos individuais é fácil concluir que a *umma* sublinha demasiadamente os deveres em detrimento dos direitos e por isso tende a perdoar desigualdades que seriam de outro modo inadmissíveis, como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não-muçulmanos. A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irreduzível, que só pode ser adequadamente considerada em uma sociedade não hierarquicamente organizada.

O reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural. A hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local quando na inteligibilidade translocal das incompletudes. Um bom exemplo de hermenêutica diatópica entre a cultura islâmica e a cultura ocidental no campo dos direitos humanos é dado por Abdullahi An-na'im (1990; 1992). Existe um grande debate sobre as relações entre islamismo e direitos humanos e a possibilidade de uma noção islâmica de direitos humanos.¹³ Este debate abrange um largo espectro de posições e o

¹³Além de An-na'im (1990; 1992), ver Dwyer, 1991; Mayer, 1991; Leites, 1991; Afkhami, 1995; Gerber, 1999. Também Hassan, 1982; Al Faruqui, 1983. Acerca do debate mais amplo sobre a relação entre modernidade e o despertar religioso islâmico, ver, por exemplo, Sharabi, 1992; Shariati, 1986 e Khaliq, 1999.

seu impacto ultrapassa o mundo islâmico. Embora correndo o risco de excessiva simplificação, duas posições extremas podem ser identificadas nesse debate. Uma, absolutista ou fundamentalista, é sustentada por aqueles para quem o sistema jurídico religioso do Islã, a *Sharia*, deve ser integralmente aplicado como o direito do Estado islâmico. Segundo esta posição, há conflitos irreconciliáveis entre a *Sharia* e a concepção ocidental dos direitos humanos, e sempre que tal ocorra a *Sharia* deve prevalecer. Por exemplo, em relação ao *status* dos não-muçulmanos, a *Sharia* determina a criação de um Estado para muçulmanos que apenas reconhece estes como cidadãos, negando aos não-muçulmanos quaisquer direitos políticos. Ainda segundo esta posição, à luz da *Sharia*, a paz entre muçulmanos e não-muçulmanos é sempre problemática e os confrontos são inevitáveis. Em relação às mulheres, o problema da igualdade nem sequer é colocado; a *Sharia* impõe a segregação das mulheres e, em algumas interpretações mais estritas, exclui-as de toda a vida pública.

No outro extremo encontram-se os secularistas ou modernistas, que entendem que os muçulmanos devem se organizar politicamente em Estados seculares. Segundo esta posição, o Islã é um movimento religioso e espiritual, e não político e, como tal, as sociedades muçulmanas modernas são livres para organizar o seu governo do modo que julgarem conveniente e apropriado às circunstâncias. A aceitação de direitos humanos internacionais é uma questão de decisão política independente de considerações religiosas. Apenas para dar um exemplo, entre muitos, desta posição: uma lei tunisina de 1956 proibiu a poligamia com o argumento de esta ter deixado de ser aceitável, tanto mais que a exigência corânica de justiça no tratamento das co-esposas seria impossível de realizar na prática por qualquer homem, com exceção apenas do próprio Profeta.

An-na'im critica estas duas posições extremas. A via *per mezzo* que propõe pretende encontrar fundamentos interculturais para a defesa da dignidade humana, identificando as áreas de conflito entre a *Sharia* e "os critérios de direitos humanos" e propondo uma reconciliação ou relação positiva entre os dois sistemas normativos. Segundo ele, o que há de mais problemático na *Sharia* histórica é o fato de excluir as mulheres e os não-muçulmanos do princípio de reciprocidade. Propõe, assim, uma reforma ou reconstrução da

Sharia. A sua proposta, a "Reforma islâmica", é baseada em uma revisão evolucionista das fontes islâmicas que relativiza o contexto histórico específico em que a *Sharia* foi criada pelos juristas dos séculos VIII e IX. Nesse contexto histórico específico, uma construção restritiva do "Outro" e, portanto, uma aplicação igualmente restritiva do princípio da reciprocidade, foi provavelmente justificada. No contexto atual, há todas as condições para uma concepção mais ampla da igualdade e da reciprocidade a partir das fontes corânicas.

An-na'im demonstra que uma análise atenta do conteúdo do Corão e do Suna revela dois níveis ou fases da mensagem do Islã: uma do período da Meca Antiga, e outra do período subsequente, o período de Medina. Segundo eles, a mensagem primitiva de Meca é a mensagem eterna e fundamental do Islã, que sublinha a dignidade inerente a todos os seres humanos, independentemente de sexo, religião ou raça. Esta mensagem, considerada demasiado avançada para as condições históricas do século VII (a fase de Medina), foi suspensa e a sua aplicação adiada até que no futuro as circunstâncias a tornassem possível. O tempo e o contexto, diz An-na'im, estão agora presentes no nosso tempo e no nosso contexto.

Não me cabe avaliar a validade específica desta proposta para a cultura islâmica. Esta postura é precisamente o que distingue a hermenêutica diatópica do orientalismo.¹⁴ O que quero realçar na abordagem de An-na'im é a tentativa de transformar a concepção ocidental de direitos humanos em uma concepção intercultural ao reivindicar para eles a legitimidade islâmica, em vez de renunciar a ela. Abstratamente e visto de fora, é difícil ajuizar qual das abordagens, a religiosa (fundamentalista ou moderada, como no caso de An-na'im) ou a secularista, terá maior probabilidade de prevalecer em um diálogo intercultural sobre direitos humanos a partir do Islã. Porém, tendo em mente que os direitos humanos ocidentais são a expressão de um profundo, embora incompleto, processo de secularização, sem paralelo na cultura islâmica, estaria inclinado a sugerir que, no contexto muçulmano, a energia mobilizadora necessária para um projeto cosmopolita de direitos humanos

¹⁴Sobre a construção etnocêntrica do Outro, oriental, pela cultura e ciência européias a partir do século XIX, cfr. Said, 1985.

poderá ser gerada mais facilmente em um quadro religioso moderado. Se este for o caso, a abordagem de An-na'im é muito promissora.

Na Índia, uma via *per mezzo* semelhante está sendo perseguida por alguns grupos de defesa dos direitos humanos, particularmente por aqueles que centram a sua ação na defesa dos intocáveis. Tal via consiste em basear a luta dos intocáveis pela igualdade e pela justiça social nas idéias hindus de *kharma* e de *dharma*. Para isso propõe uma reinterpretação destes conceitos de modo a transformá-los em fonte de legitimidade e de mobilização. Por exemplo, é dada primazia ao conceito de "*dharma* comum" (*sadharana dharma*) em detrimento do "*dharma* especial" (*visesa dharma*) das diferentes castas, rituais e deveres. Segundo Khare, o *dharma* comum,

baseado na identidade espiritual de todas as criaturas, tem tradicionalmente criado um sentido partilhado de cuidado mútuo, de renúncia à violência e ao dano, de busca da equidade. Tem promovido atividades a favor do bem-estar público e tem atraído reformadores sociais progressistas. Os ativistas dos direitos humanos encontram aqui uma convergência com um impulso especificamente indiano. A ética do *dharma* comum favorece particularmente a luta dos reformadores sociais intocáveis (1998: 204).

O "impulso indiano" do "*dharma* comum" torna possível a contextualização cultural e a legitimidade local dos direitos humanos, o que permite a estes deixarem de ser um localismo globalizado.¹⁵ Esta reinterpretação da tradição hindu e sua articulação com os direitos humanos é, assim, um outro exemplo das virtualidades da hermenêutica diatópica. O resultado é, assim como no caso da "reforma islâmica", uma concepção culturalmente híbrida da dignidade humana e, por isso, também uma concepção mestiça e multicultural dos direitos humanos.

Pela sua própria natureza, a hermenêutica diatópica é um trabalho de colaboração intercultural e não pode ser lavado a cabo a partir de uma única cultura ou por uma só pessoa. Não é, portanto, surpreendente que a aborda-

¹⁵Sobre direitos humanos na Índia e, em geral, no Sul da Ásia cfr. Anderson e Guha, 1998; Mahajan, 1998; Nirmal, 1999; e Vijapur e Suresh, 1999.

gem de An-na'im, um genuíno exercício de hermenêutica diatópica, seja por ele conduzida com consistência desigual. Na minha perspectiva, An-na'im aceita demasiado fácil e acriticamente a idéia de direitos humanos universais. Este autor, ao mesmo tempo que propõe uma abordagem evolucionista crítica e contextual da tradição islâmica, faz uma interpretação da Declaração Universal dos Direitos Humanos surpreendentemente a-histórica e ingenuamente universalista. A hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular, uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam por intermédio do aprofundamento da reciprocidade entre elas. Em suma, a hermenêutica diatópica privilegia o conhecimento-emancipação em detrimento do conhecimento-regulação.¹⁶

A hermenêutica diatópica conduzida por An-na'im a partir da perspectiva da cultura islâmica e as lutas pelos direitos humanos organizadas pelos movimentos feministas islâmicos, seguindo as idéias da "Reforma islâmica" por ele propostas, têm de ser complementadas por uma hermenêutica diatópica conduzida a partir da perspectiva de outras culturas e, especialmente, da perspectiva da cultura ocidental dos direitos humanos. Este é provavelmente o único meio de integrar na cultura ocidental a noção de direitos coletivos, os direitos da natureza e das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos.

2.2. As dificuldades do multiculturalismo progressista

A hermenêutica diatópica oferece um amplo campo de possibilidades para os debates que estão atualmente ocorrendo nas diferentes regiões culturais do sistema mundial sobre os temas gerais do universalismo, do relativismo,

¹⁶Cfr. Santos (1995: 25) sobre a distinção entre as duas formas de conhecimento, uma que conhece transformando o caos em ordem (o conhecimento-regulação) e outra que conhece transformando o colonialismo em solidariedade (o conhecimento-emancipação).

do multiculturalismo, do pós-colonialismo, quadros culturais de transformação social, tradicionalismo e renovação cultural.¹⁷ Porém, uma concepção idealista de diálogo intercultural poderá esquecer facilmente que tal diálogo só é possível por intermédio da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes. Os parceiros no diálogo apenas superficialmente se sentem contemporâneos; na verdade, cada um deles sente-se apenas contemporâneo da interpretação que propõe para a tradição histórica da sua cultura. É assim sobretudo quando as diferentes culturas envolvidas no diálogo partilham um longo passado de trocas sistematicamente desiguais.

Que possibilidades há para um diálogo intercultural quando uma das culturas foi moldada por massivas e continuadas agressões à dignidade humana perpetradas em nome da outra cultura? Quando as culturas partilham tal passado, a contemporaneidade que partilham no momento de iniciarem o diálogo é, no melhor dos casos, um *quid pro quo* e, no pior dos casos, uma fraude. O dilema cultural levantado é o seguinte: dado que, no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem, ao fazê-lo, justificar e mesmo reforçar a subordinação?

Imperialismo cultural e epistemicídio são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente — e contrariando o discurso hegemônico — é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul¹⁸ para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida em uma nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo.

¹⁷Para o debate africano, ver Oladipo, 1989; Oruka, 1990; Wiredu, 1990; Wamba dia Wamba, 1991a, 1991b; Procee, 1992; Ramose, 1992. Uma amostra do rico debate na Índia está em A. Nandy, 1987a, 1987b, 1988; Chatterjee, 1984; Pantham, 1988. Uma visão global das diferenças culturais pode ser encontrada em Galtung, 1981.

¹⁸Sobre a idéia de “aprender com o Sul”, cfr. Santos (1995: 475-519; 2000: 367-380).

O caráter emancipatório da hermenêutica diatópica não está garantido *a priori* e, de fato, o multiculturalismo pode ser o novo rótulo de uma política reacionária. Basta mencionar o multiculturalismo do primeiro ministro da Malásia ou da gerontocracia chinesa quando se referem à “concepção asiática de direitos humanos” para justificar as conhecidas e as desconhecidas “Tianamens”.¹⁹

Um dos mais problemáticos pressupostos da hermenêutica diatópica é a concepção das culturas como entidades incompletas. Pode argumentar-se que, pelo contrário, só culturas completas podem participar de diálogos interculturais sem correrem o risco de ser descaracterizadas ou mesmo absorvidas por culturas mais poderosas. Uma variante deste argumento reside na idéia de que só uma cultura poderosa e historicamente vencedora, como é o caso da cultura ocidental, pode atribuir-se o privilégio de se autodeclarar incompleta sem com isso correr o risco de dissolução. Assim sendo, a idéia de incompletude cultural será, afinal, o instrumento perfeito de hegemonia cultural e, portanto, uma armadilha quando atribuída a culturas subordinadas.

Esta linha de argumentação é particularmente convincente quando aplicada a culturas não-ocidentais que no passado foram vítimas dos mais destrutivos “encontros” com a cultura ocidental; encontros de tal maneira destrutivos que, em alguns casos, levaram à extinção cultural. É este o caso de muitas culturas dos povos indígenas das Américas, da Austrália, da Nova Zelândia, da Índia etc. Estas culturas foram tão agressivamente amputadas e descaracterizadas pela cultura ocidental que recomendar-lhes agora a adoção da idéia de incompletude cultural, como pressuposto da hermenêutica diatópica, é um exercício macabro por mais emancipatórias que sejam as suas intenções.²⁰

¹⁹Sobre a concepção asiática dos direitos humanos, cfr. Welch Jr. e Leary (1990). Sobre o caso específico da Índia e da Ásia do Sul, cfr. Anderson e Guha (1998), Nirmal (1999) e Vijapur e Suresh (1999).

²⁰Neste capítulo concentro-me na hermenêutica diatópica entre a cultura ocidental e as grandes culturas orientais, no caso o hinduísmo e o islamismo. Uma hermenêutica diatópica que envolva as culturas dos povos indígenas suscita questões analíticas distintas e exige pressupostos específicos. Ainda que de modo preliminar, trato deste tema em Santos (1995: 313-327) e em Santos (2001c: 201-212).

O problema desta argumentação é que ela conduz logicamente a dois possíveis resultados alternativos ao diálogo intercultural, ambos bastante perturbadores: o fechamento cultural ou a conquista cultural. Em um tempo de intensificação das práticas sociais e culturais transnacionais, o fechamento cultural é, quando muito, uma aspiração piedosa que na prática oculta e implicitamente aceita a “fatalidade” de processos caóticos e incontrolláveis de desestruturação, contaminação e hibridação cultural. Tais processos são baseados em relações de poder e em trocas culturais tão desiguais que o fechamento cultural se transforma na outra face da conquista cultural. Nestes termos, a verdadeira questão é saber se a conquista cultural em curso pode ser substituída por diálogos interculturais baseados em condições estabelecidas por mútuo acordo. E se a resposta for positiva, há que identificar as condições a serem discutidas.

O dilema da completude cultural pode ser assim formulado: se uma cultura se considera inabalavelmente completa não tem nenhum interesse em envolver-se em diálogos interculturais; se, pelo contrário, admite, como hipótese, a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita o diálogo, perde confiança cultural, torna-se vulnerável e corre o risco de ser objeto de conquista. Por definição, não há saídas fáceis para este dilema, mas também não penso que ele seja insuperável. Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia autodestrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade do diálogo (caso em que se reverteria ao fechamento cultural e, a partir dele, à conquista cultural).

2.2.1. *Condições para um multiculturalismo progressista*

As condições para um multiculturalismo progressista variam muito no tempo e no espaço e segundo as culturas envolvidas e às relações de poder entre elas. Apesar disso, me parece que as seguintes orientações e os seguintes imperativos transculturais devem ser aceitos por todos os grupos sociais e culturais interessados no diálogo intercultural.

1. *Da completude à incompletude.* Como disse, a completude cultural é o ponto de partida, não o ponto de chegada. Mais precisamente, a completude cultural é a condição que prevalece no momento que antecede o início do diálogo intercultural. O verdadeiro ponto de partida do diálogo é o momento de frustração ou de descontentamento com a cultura a que pertencemos, um sentimento por vezes difuso de que a nossa cultura não fornece respostas satisfatórias para todas as nossas questões, perplexidades ou aspirações. Este sentimento suscita a curiosidade por outras culturas e suas respostas, uma curiosidade quase sempre baseada em conhecimentos muito vagos dessas culturas. De qualquer modo, o momento de frustração ou de descontentamento envolve uma pré-compreensão da existência e da possível relevância de outras culturas. Dessa pré-compreensão emerge a consciência da incompletude cultural e dela nasce o impulso individual ou coletivo para o diálogo intercultural e para a hermenêutica diatópica.

Longe de pretender reconstituir a completude cultural, a hermenêutica diatópica aprofunda, à medida que progride, a incompletude cultural, transformando a consciência inicial de incompletude, em grande medida difusa e pouco articulada, em uma consciência auto-reflexiva. O objetivo central da hermenêutica diatópica é precisamente fomentar auto-reflexividade a respeito da incompletude cultural.

2. *Das versões culturais estreitas às versões amplas.* Longe de serem entidades monolíticas, as culturas têm grande variedade interna. A consciência dessa diversidade aprofunda-se à medida que a hermenêutica diatópica progride. Das diferentes versões de uma dada cultura deve ser escolhida para o diálogo intercultural a que representa o círculo de reciprocidade mais amplo, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. Como vimos, das duas interpretações dos ensinamentos do Profeta que constam do Corão, An-na'im escolhe a que assegura o círculo mais amplo de reciprocidade, a que reconhece como iguais muçulmanos e não-muçulmanos, homens e mulheres. Da mesma forma e pelas mesmas razões, os reformadores sociais intocáveis da Índia privilegiam o

“*dharma* comum” em detrimento do “*dharma* especial”. O mesmo procedimento deve ser adotado no que se refere à cultura ocidental dos direitos humanos. Das duas versões de direitos humanos, a liberal e a social-democrática, deve ser privilegiada a última, porque estende aos campos econômico e social a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima no campo político.

3. *De tempos unilaterais a tempos partilhados.* O tempo do diálogo intercultural não pode ser estabelecido unilateralmente. Cabe a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. Devido à falácia da completude — que leva cada cultura a desprezar a diferença de outras culturas —, quando uma dada comunidade se dispõe ao diálogo intercultural tende a supor que a mesma disposição existe nas outras culturas com os quais pretende dialogar. É este precisamente o caso da cultura ocidental, que durante séculos não teve qualquer disponibilidade para diálogos interculturais mutuamente acordados, e que agora, ao ser atravessada por uma consciência difusa de incompletude, tende a crer que todas as outras culturas estão igualmente disponíveis para reconhecer a sua incompletude e, mais do que isso, ansiosas para se envolverem em diálogos interculturais com o Ocidente.

Se o tempo para iniciar o diálogo intercultural tem de resultar de uma convergência entre as comunidades culturais envolvidas, o tempo para o terminar ou suspender deve ser deixado à decisão unilateral de cada comunidade cultural. Não há nada irreversível no processo da hermenêutica diatópica. Uma dada comunidade cultural pode necessitar de uma pausa antes de avançar para uma nova fase do diálogo, ou pode chegar à conclusão de que o diálogo a enfraquece além do que é tolerável e que, por isso, deve pôr-lhe fim. A reversibilidade do diálogo é crucial para impedir que ele se perverta e transforme em conquista cultural ou em fechamento cultural recíproco. É a possibilidade de reversão que confere ao diálogo intercultural a qualidade de um processo de negociação aberto, explicitamente político, que progride por via de conflitos e consensos segundo regras mutuamente acordadas. Na ausência ou insuficiência de explicitação de tais regras, o diálogo intercultural pode transformar-se facilmente na fachada benevolente sob

a qual se escondem trocas culturais muito desiguais. Daí também que o significado político de pôr fim unilateralmente ao diálogo intercultural seja diferente consoante a decisão seja tomada por uma cultura dominante ou por uma cultura subordinada. No primeiro caso, trata-se freqüentemente de atos de chauvinismo agressivo justificados por objetivos imperiais (como, por exemplo, “a luta contra o terrorismo”), enquanto no caso de culturas subordinadas trata-se muitas vezes de atos de defesa ante a impossibilidade de controlar minimamente os termos do diálogo. A vigilância política, cultural e epistemológica da hermenêutica diatópica é, pois, uma condição para o êxito desta. Cabe às forças, movimentos e organizações cosmopolitas defender as virtualidades emancipatórias da hermenêutica diatópica dos desvios reacionários.

4. *De parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo.* Sempre que uma dada comunidade cultural decide envolver-se em um diálogo intercultural não o faz indiscriminadamente, com qualquer outra comunidade cultural ou para discutir qualquer tipo de questões. O requisito de que tanto os parceiros quanto os temas do diálogo não podem ser unilateralmente impostos e devem ser fruto de acordos mútuos é talvez a condição mais exigente da hermenêutica diatópica. O específico processo histórico, cultural e político pelo qual a alteridade de uma dada cultura se torna particularmente significativa para uma outra cultura em um dado momento varia imensamente, já que resulta de convergências únicas de uma grande multiplicidade de fatores. Em geral, pode-se dizer que o colonialismo, as lutas de libertação e o pós-colonialismo têm tido um papel decisivo na emergência da alteridade significativa. No que diz respeito aos temas, a convergência é muito difícil de alcançar, não só porque a tradução intercultural dos temas é inerentemente problemática, mas também porque em todas as culturas há temas demasiado importantes para serem incluídos em um diálogo com outras culturas. Como disse antes, a hermenêutica diatópica tem de centrar-se não nos “mesmos” temas, mas nas preocupações isomórficas, em perplexidades e desconfortos que apontam na mesma direção apesar de formulados em linguagens distintas e quadros conceituais

virtualmente incomensuráveis. O importante é a direção, a noção e o sentimento de incompletude da cultura.

5. *Da igualdade ou diferença à igualdade e diferença.* Provavelmente todas as comunidades culturais, ou pelo menos as mais complexas, distribuem os indivíduos e os grupos sociais segundo dois princípios de vínculo hierarquizado — trocas sistematicamente desiguais entre indivíduos ou grupos formalmente iguais, de que é exemplo paradigmático a exploração capitalista dos trabalhadores; atribuição de hierarquia entre diferenças consideradas primordiais, expressa, por exemplo, no racismo e no sexismo — e, portanto, segundo concepções rivais de igualdade e de diferença. O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença.²¹ A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.

3. CONCLUSÃO

Na forma como têm sido predominantemente concebidos, os direitos humanos são um localismo globalizado, uma espécie de esperanto que dificilmente poderá se tornar a linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões culturais do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste capítulo transformá-los em uma política cosmopolita que ligue em rede línguas diferentes de emancipação pessoal e social e as torne mutuamente inteligíveis e traduzíveis. É este o projeto de uma concepção multicultural dos direitos humanos. Nos tempos que correm, este projeto pode parecer mais do que nunca utópico. Certamente é, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria.

²¹Trato deste tema mais detalhadamente em Santos, 2001b.

Bibliografia

- Afkhami, Mahnaz (1995) (org.), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Al Faruqi, Isma'il R (1983), "Islam and Human Rights", *The Islamic Quarterly*, 27(1), 12-30.
- Anderson, Michael R.; Guha, Sumit (1998) (orgs.), *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- An-na'im, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse: Syracuse University Press.
- . (1992) (org.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- Bhargava, Rajeev (1998) (org.), *Secularism and its critics*. Delhi e Nova York: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev; Bagchi Amiya Kumar; Sudarshan, R. (1999) (org.), *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy*. Nova Deli; Nova Iorque: Oxford.
- Castells, Manuel (1996), *The rise of the network society*. Malden, Oxford: Blackwell Publishers.
- Chandhoke, Neera (1999), *Beyond secularism: the rights of religious minorities*. Nova Deli; Oxford: Oxford University Press.
- Chatterjee, Partha (1984), "Gandhi and the Critique of Civil Society", Guha (org.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 153-195.
- Donnelly, Jack (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dwyer, Kevin (1991), *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- Falk, Richard (1981), *Human Rights and State Sovereignty*. Nova York: Holmes and Meier Publishers.
- Galtung, Johan (1981), "Western Civilization: Anatomy and Pathology", *Alternatives*, 7, 145-169.
- Gerber, Haim (1999), *Islamic Law and Culture*. Leiden; Boston: Brill.

- Guha, Ranajit (1984) (org.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.
- Halbfass, Wilhelm (1991), *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Hassan, Riffat (1982), "On Human Rights and the Qur'anic Perspective", *Journal of Ecumenical Studies* 19(3), 51-65.
- Hayek, F. (1979), *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huntington, Samuel (1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72(3).
- Inada, Kenneth K. (1990), "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights", Welch e Leary (orgs.), *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder. Westview Press, 91-101.
- Khalik, Urfan (1999), "Coping with Modernity? Literature and Islamic Legal Theories", *Legal History*, 20(3), 115-134.
- Khare, R. S. (1998), "Elusive social justice, distant human rights: untouchable women's struggles and dilemmas in changing India", Anderson e Guha, (1998) (orgs.), *Changing Concepts of Rights and Justice in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, 198-219.
- Leites, Justin (1991), "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World", *Columbia Human Rights Law Review*, 22, 251-330.
- Mahajan, Gurpreet (1998), *Identities and Rights. Aspects of Liberal Democracy in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Mayer, Ann Elizabeth (1991), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder: Westview Press.
- Mitra, Kana (1982), "Human Rights in Hinduism", *Journal of Ecumenical Studies*, 19(3), 77-84.
- Nandy, Ashis (1987a), "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo", *Alternatives XII*, 113-123.
- . (1987b), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- . (1988), "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", *Alternatives, XIII*, 177-194.
- . (1996), *Plural worlds, multiple selves: Ashis Nandy and the Post-Columbian future*. Los Angeles, CA: Group for the Study of Composite Cultures, University of California.
- Nirmal, Chiranjivi (1999) (org.), *Human Rights in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Oladipo, Olusegun (1989), "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism", *Quest*, 3(2), 31-50.
- Oruka, H. Odera (1990), "Cultural Fundamentals in Philosophy", *Quest*, 4(2), 21-37.
- Pannikar, Raimundo (1984), "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", *Cahier*, 81, 28-47.

- Pantham, Thomas (1988), "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi", *The Indian Journal of Social Science* 1(2), 187-208.
- Pollis, Adamantia (1982), "Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights", Schwab e Pollis (orgs.): *Toward a Human Rights Framework*. Nova York: Praeger, 1-26.
- Pollis, Adamantia; Schwab, P. (1979), "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability", Pollis e Schwab (orgs.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. Nova York: Praeger, 1-18.
- Procee, Henk (1992), "Beyond Universalism and Relativism", *Quest*, 6(1), 45-55.
- Ramose, Mogobe B. (1992), "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness", *Quest*, 6(1), 63-83.
- Said, Edward (1985), *Orientalism*. Londres: Penguin.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nova York: Routledge.
- . (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora.
- . (2001a), "Os Processos da Globalização", Boaventura de Sousa Santos (org.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia*. Porto: Afrontamento, 31-106.
- . (2001b) "Nuestra America: reinventing a subaltern paradigm of recognition and redistribution", *Theory, Culture and Society*, 18(2/3), 185-217.
- . (2001c), "El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena", Boaventura de Sousa Santos e Mauricio Garcia Villegas (orgs.), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Vol. 2, 201-212.
- Schwab, Peter; Polis, A. (1982) (orgs.), *Toward a Human Rights Framework*. Nova York: Praeger.
- Sharabi, Hisham (1992), "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals", *Contention* 2(1), 127-147.
- Shariati, Ali (1986), *What is to be done: the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Houston: The Institute for Research and Islamic Studies.
- Thapar, Romila (1966), "The Hindu and Buddhist Traditions", *International Social Science Journal*, 18(1), 31-40.
- Vijapur, Abdulrahim P.; Suresh, Kumar (1999) (orgs.), *Perspectives on Human Rights*. Nova Delhi: Manak Publications.
- Wamba dia Wamba, Ernest (1991a), "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa", *Journal of Historical Sociology*, 4, 219-235.
- . (1991b), "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa", *Quest*, 6(1), 28-42.
- Welsh, Jr., Claude; Leary, Virginia (1990) (orgs.), *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder: Westview Press.
- Wiredu, Kwasi (1990), "Are there Cultural Universals?", *Quest*, 4(2), 5-19.