



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**DIREITOS HUMANOS E INTERCULTURALISMO: ANÁLISE DA
PRÁTICA CULTURAL DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA**

Dulce de Queiroz Piacentini

**Florianópolis
2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**DIREITOS HUMANOS E INTERCULTURALISMO: ANÁLISE DA
PRÁTICA CULTURAL DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA**

Dissertação submetida ao Colegiado do
Curso de Pós-Graduação em Direito em
cumprimento parcial para a obtenção do título de
Mestre em Direito.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Reinaldo Pereira e Silva
Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Prof. Dr. Pedro B. de Abreu Dallari
Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Thaís Luzia Colaço
Universidade Federal de Santa Catarina

Dulce de Queiroz Piacentini

Florianópolis, 18 de maio de 2007

SUMÁRIO

RESUMO	4
ABSTRACT	5
INTRODUÇÃO	6
1. OS DIREITOS HUMANOS	11
1.1. CONCEITO E FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS.....	13
1.1.1. Em que se fundamentam os Direitos Humanos – algumas teorias e seus limites	17
1.1.2. A dignidade humana	25
1.2. DIMENSÕES DE DIREITOS HUMANOS – méritos e críticas.....	27
1.3. CARACTERÍSTICAS DOS DIREITOS HUMANOS – a questão da universalidade..	38
1.3.1. Controvérsias da universalidade	42
<i>1.3.1.1. Universalismo X relativismo</i>	44
<i>1.3.1.2. Direitos Humanos: um conceito ocidental?</i>	48
<i>1.3.1.3. Direitos Humanos como ética globalizada</i>	50
<i>1.3.1.4. Universalidade – uma visão antropológica</i>	51
<i>1.3.1.5. ONU e universalidade</i>	54
1.3.2. Desafios à universalidade	59
2. A DIVERSIDADE CULTURAL	63
2.1. GLOBALIZAÇÃO.....	64
2.2. CULTURA.....	69
2.2.1. Um conceito antropológico	69
2.2.2. Cultura, globalização e conflito	74
2.2.3. Têm todas as culturas o mesmo valor?	77
2.3. MULTICULTURALISMO – as diversas teorias.....	79
2.4. INTERCULTURALISMO.....	88
2.4.1. Diálogo intercultural	92

2.4.2. Uma concepção intercultural dos Direitos Humanos.....	101
2.5. AS NORMAS UNIVERSAIS EM MATÉRIA DE DIVERSIDADE CULTURAL...104	
2.5.1. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.....	105
2.5.2. Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.....	107
2.5.3. A Declaração, a Convenção, os Direitos Humanos e o interculturalismo..	
.....	112
3. A PRÁTICA CULTURAL DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA À LUZ DOS DIREITOS HUMANOS E DO INTERCULTURALISMO.....	117
3.1. A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA.....	117
3.1.1. O que é, origem, crenças e conseqüências.....	117
3.1.2. Onde ocorre.....	120
3.2. A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA À LUZ DOS DIREITOS HUMANOS....	122
3.2.1. Mutilação genital feminina e dignidade humana.....	123
3.2.2. Mutilação genital feminina e as dimensões de direitos humanos.....	126
3.2.3. Mutilação genital feminina e as características dos direitos humanos.	127
3.3. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA, UNIVERSALISMO E RELATIVISMO..	127
3.4. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA.....	133
3.5. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E CULTURA.....	136
3.5.1. Cultura e organização social como fator de vulnerabilidade.....	138
3.6. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA À LUZ DO INTERCULTURALISMO....	142
3.6.1. Mutilação genital feminina e diálogo intercultural.....	144
3.7. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E RELIGIÃO.....	146
3.8. A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E AS NORMAS INTERNACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS.....	152
3.8.1. É a ONU um espaço para o desenvolvimento do diálogo intercultural?.....	154
3.9. INTERCULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	158

RESUMO

Trata-se de uma pesquisa envolvendo as teorias dos direitos humanos e do interculturalismo, tendo o objetivo de confrontá-las com a prática cultural da mutilação genital feminina, que ocorre sobretudo em 28 países africanos. Em tempos de intensa globalização, o debate sobre a universalidade dos direitos humanos ganha novos contornos. A globalização gera o temor da homogeneização e as reações a esse processo trazem à tona as diferentes identidades e culturas, que clamam ser respeitadas. Por outro lado, algumas práticas culturais, embora pertencentes a culturas bastante preciosas e ricas, acabam reprimindo o desenvolvimento integral da pessoa humana. Assim, a partir da escolha da mutilação genital feminina, verifica-se sob que argumentos se pode sustentar a erradicação de uma prática cultural que parece violadora da dignidade humana, buscando-se um caminho – o diálogo intercultural – para que a defesa dos direitos humanos não configure imperialismo cultural. Considerando que a cultura é uma categoria dinâmica, em constante processo de construção, e que as culturas se relacionam e se mesclam, práticas culturais que aviltem o ser humano, mitigando suas capacidades, merecem ser eliminadas em nome dos direitos humanos – pelo diálogo intercultural, nunca por imposição. Afirma-se ainda que o interculturalismo vem alimentar a possibilidade de viver num mundo plural mas com o igual respeito aos direitos humanos.

Palavras-chave: direitos humanos, interculturalismo, diálogo intercultural, cultura, mutilação.

ABSTRACT

This is a research on the theories of human rights and interculturalism, with the objective of confronting them with the cultural practice of feminine genital mutilation, which occurs specially in 28 African countries. In times of globalization, the debate on universality of human rights faces new challenges. Globalization creates the fear of homogenization and the reactions to this process bring up the different identities and cultures that claim to be respected. On the other hand, certain cultural practices, even though belonging to rich and interesting cultures, end up reducing the whole development of the individual. By choosing the feminine genital mutilation, we verify the arguments under which we can support the eradication of a cultural practice that seems to violate human dignity. We have searched for a way – the intercultural dialogue – through which the defense of human rights cannot be said to be an act of cultural imperialism. Considering culture as a dynamic category, in permanent process of construction, and considering that cultures relate to one another, cultural practices that harm human being, curbing his capacities, deserve to be eliminated in the name of human rights – through dialogue, never by imposition. Interculturalism comes to nurture the possibility of living in a plural world with equal respect to human rights.

Key-words: human rights, interculturalism, intercultural dialogue, culture, mutilation.

INTRODUÇÃO

Em tempos de intensa globalização, o debate sobre a universalidade dos direitos humanos ganha novos contornos. Através especialmente da faceta econômica do processo globalizador, o mundo todo se encontra conectado, se inter-relaciona, e, com isso, a hegemonia do mercado capitalista mundial gera o temor da homogeneização. Por outro lado, as reações a esse processo trazem à tona as diferentes identidades e culturas, que mais e mais clamam ser respeitadas.

A diversidade de culturas é uma riqueza, não há dúvida. Diferentes formas de ver o mundo, de *viver* o mundo; a variedade de tradições, de ritos e ritmos; as distintas comemorações e seus significados, os figurinos e seus coloridos. Como é encantador conhecer e aprender com o Outro! Contudo, o brilho da diversidade não deve cegar-nos a algumas práticas culturais que, embora pertencentes a culturas preciosas, acabam agredindo a Humanidade que há em todos nós.

Sabe-se que os direitos humanos, após sua consolidação no século XVIII, passaram por transformações no sentido de que novas lutas foram agregando novos direitos ao conjunto. Se, a princípio, falar de direitos humanos significava tratar apenas de direitos civis e políticos, hoje tal denominação abarca também direitos sociais, direitos difusos – como o direito ao meio ambiente – e direitos coletivos – por exemplo, os direitos da mulher.

Todavia, não obstante já terem passado mais de dois séculos do seu “nascimento” – cujo marco a história ocidental assenta na Revolução Francesa, de 1789 – sequer os direitos humanos ditos de primeira dimensão foram totalmente efetivados. Ainda que tais direitos sejam caracterizados como universais, isto é, pertencentes a todos os seres humanos, observa-se o desrespeito a direitos mais básicos – como o de não sofrer

tratamento cruel ou degradante, para citar um – em várias partes do planeta. Algumas vezes esse desrespeito provém de afronta à própria lei que consagra os direitos. Outras vezes, eles acabam sendo violados por uma questão cultural, ou seja, por práticas culturais que, malgrado sejam exercidas há tempos e sejam aceitas por boa parte de seus praticantes, coíbem o desenvolvimento integral da pessoa, ferindo a dignidade humana e, por isso, constituindo uma ofensa aos direitos humanos.

Frente a esses eventos – globalização, temor de homogeneização, valorização da diversidade cultural –, como defender a existência de direitos humanos universais? De que forma sustentar que todos os seres humanos possuem direitos inalienáveis, independentemente das diferenças que há entre nós? Mais ainda: como demandar respeito a direitos básicos que todos temos ante práticas culturais que os violam, quando justamente a questão da cultura e de sua preservação levanta vozes em sua defesa? De que modo argumentar pelo apreço à dignidade humana, através do respeito aos direitos humanos, que, tal como se entende hoje, se consolidaram no Ocidente, sem que pareça que esta atitude seja um ato de imperialismo cultural?

Eis alguns dos dilemas que os direitos humanos enfrentam nos dias atuais. Parti desses questionamentos para estabelecer o objetivo geral da dissertação: mediante a escolha de uma prática cultural específica – a mutilação genital feminina –, quis verificar sob que argumentos se pode sustentar a erradicação de uma prática cultural que pareça violadora da dignidade humana, buscando-se um caminho – o diálogo intercultural – para que a defesa dos direitos humanos – que são universais, ou seja, pertencem a todos independente de raça, religião, nacionalidade ou cultura – em face de uma tradição não configure imperialismo cultural.

Minha hipótese foi de que, tendo em vista que a cultura é uma categoria dinâmica, em constante processo de construção, e que as culturas se relacionam e se misturam, práticas culturais que aviltem o ser humano, mitigando o desenvolvimento de suas capacidades, merecem ser erradicadas – pelo diálogo intercultural, nunca por imposição – em nome dos direitos humanos.

Como objetivos específicos, fixei os seguintes: a) estabelecer a teoria dos direitos humanos a partir da qual se fará o confronto com a prática cultural a ser analisada nesta pesquisa; b) demonstrar que a globalização paradoxalmente gera processos de

localização, que tornam evidentes as distintas manifestações culturais que reivindicam respeito, o que trouxe à tona a importância do debate ‘diversidade cultural e direitos humanos’; c) descrever os diversos tipos de multiculturalismo existentes na doutrina, expondo seus alcances e limites; d) estabelecer a teoria do interculturalismo e seu desdobramento no diálogo intercultural; e) analisar, por fim, a prática cultural da mutilação genital feminina à luz das teorias antes estabelecidas – direitos humanos e interculturalismo.

No tocante à metodologia, utilizei, enquanto método de abordagem, o dedutivo para a construção de parâmetros teóricos de base, e o indutivo para a análise do fenômeno dos direitos humanos frente à interculturalidade. Como método de procedimento, fiz uso do monográfico, através da técnica de pesquisa bibliográfica e documental.

Para promover um debate teórico-filosófico entre os direitos humanos, o interculturalismo e práticas culturais que parecem violar a dignidade humana, e tendo presentes os limites que uma dissertação impõe, decidi escolher uma única prática cultural: a mutilação genital feminina. Por certo que há várias tradições culturais que poderiam ter sido eleitas. Justifica-se a escolha primeiramente por ser uma prática não-ocidental, o que torna a reflexão ainda mais viva e interessante. Em segundo lugar, me agradava a idéia de proceder a uma discussão que envolvesse a situação da mulher. E também o fato de a mutilação genital feminina ocorrer em diversos países e ser já motivo de criação de ONGs me deixava segura em relação ao acesso a informações mais precisas sobre sua ocorrência.

É indubitável que não se deve impor ao Outro nosso olhar, nossa perspectiva, nossa maneira de ver. Isso não quer dizer, no entanto, que não se possa chegar a um consenso. Vislumbra-se um caminho: o diálogo intercultural. O interculturalismo entende a diversidade cultural como uma riqueza e tem a compreensão de que as culturas se relacionam, influenciando umas às outras, pois as culturas, sobretudo no mundo globalizado de hoje, aproximam-se, mesclam-se, tornam-se híbridas. A partir daí, e considerando que as culturas são dinâmicas, estando então num permanente processo de reconstrução, seja por circunstâncias internas ou externas (justamente no contato com outras culturas), parece possível que diferentes culturas aprendam umas com as outras na busca de valores comuns que levem ao respeito à dignidade humana sem que isso acarrete homogeneização.

Por outro lado, já é hora de desvincular os direitos humanos de sua procedência histórica. Afinal, o fato de, no seu entendimento moderno, terem se consolidado no Ocidente não significa que devam ser mantidos necessariamente presos aos limites de sua origem. Quantos elementos de nossa própria cultura se originaram em outras? Ademais, os valores-base dos direitos humanos não pertencem exclusivamente a nenhum sistema cultural. E os direitos humanos têm se tornado mais e mais uma alternativa a possibilitar a coexistência humana pacífica e sempre mais enriquecedora entre diferentes no mesmo mundo.

Assim, no capítulo I é estabelecida a teoria dos direitos humanos a partir da qual se discursa. Aborda-se o seu fundamento como um tópico relevante que merece ainda discussão. Passa-se pela classificação dos direitos em dimensões, esclarecendo quais são os seus méritos e deméritos. E chega-se então às suas características, com ênfase à questão da universalidade e às controvérsias que circundam o tema.

No capítulo II, lida-se com a questão da diversidade cultural. São estabelecidos os conceitos de globalização e cultura – suas características e implicações – bem como esclarecidos os termos multiculturalismo, pluralismo e interculturalismo. A partir daí entra-se na teoria do diálogo intercultural, apresentando esta que nos parece ser a via para se chegar a uma verdadeira universalidade dos direitos humanos. Em seguida, ainda nesse capítulo, são abordadas as normas universais em matéria de diversidade cultural, com destaque para a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural e a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, da ONU.

No capítulo III, toma corpo a prática cultural da mutilação genital feminina. Primeiro, procede-se à explicação sobre a prática, elucidando seus significados, procedimentos e lugares onde ocorre. Logo, é feita sua análise à luz da teoria dos direitos humanos. Em seguida, confronta-se a mutilação com o interculturalismo, formulando-se diversos argumentos possíveis de ser utilizados à hora de estabelecer realmente o diálogo intercultural. Dá-se especial atenção à questão islâmica em relação aos direitos humanos, em virtude de a mutilação genital feminina – apesar de não ser exclusiva de nenhuma religião – ter nas suas praticantes maioria muçulmana e de nessas comunidades adquirir uma conotação religiosa. Para terminar, discute-se brevemente o papel da ONU e da

sociedade civil como espaços de realização do diálogo intercultural, além da convergência entre os direitos humanos e o interculturalismo.

Estou ciente da questão delicada que está envolvida nesta pesquisa. A universalidade dos direitos humanos e sua relação com a existência de diferentes culturas é um assunto bastante controverso, que tem demandado investigação de estudiosos de áreas diversas – direito, antropologia, sociologia, filosofia – e de lugares diversos – Ocidente e Oriente. Tentei abarcar aqui essas variadas análises e concepções. Seguramente, não terei dado conta de tudo o que há a respeito da matéria, e nem tive essa pretensão. A partir desta pesquisa, abrem-se outros caminhos para se continuar a reflexão.

Enfim, o debate ‘diversidade cultural e direitos humanos’ não pode ser ignorado. Estabelecer parâmetros para o limite entre o que é cultura e merece ser preservado e respeitado e aquilo que “se veste” de cultura mas não tem um caráter emancipatório do ser humano é o grande desafio que enfrenta a humanidade em tempos de globalização. E com esta dissertação pretende-se trazer contribuições a um tema tão substancial e importante na definição do futuro que queremos para nós, seres humanos.

1. OS DIREITOS HUMANOS

Falar de direitos humanos hoje é lidar com um assunto cotidiano, cujas implicações atingem as mais diversas partes do mundo. Reivindicar direitos é a reação mais comum especialmente quando se sofre algum tipo de opressão. Eis o motivo de surgimento desses direitos: a proteção da dignidade humana, qualidade moral intrínseca a todos os homens e mulheres.

Tendo se firmado como conceito na modernidade ocidental, os direitos humanos estavam vinculados, em princípio, a certas características da sociedade européia dos séculos XVII e XVIII: individualismo, luta pela liberdade de comerciar por parte da burguesia, a não-intervenção do Estado na economia como consequência da característica supracitada, a igualdade formal (igualdade ante a lei). O capitalismo, a economia de mercado, começava a deslanchar. Considerava-se como direitos inerentes ao ser humano sobretudo o direito à liberdade, à vida e à propriedade, conforme consta nas sempre citadas Declaração Francesa, de 1789, e Declaração de Independência Americana, de 1776.

É certo que num primeiro momento os direitos humanos estavam intimamente ligados às circunstâncias nas quais eles se firmaram. Decorridos mais de dois séculos da sua consolidação, contudo, entende-se que os direitos humanos nos dias de hoje abrangem muito mais que os direitos individuais do século XVIII.

Como consequência da Revolução Industrial, cujo início a história situa no ano de 1750, o aparecimento de inúmeras fábricas nos centros urbanos gerou uma massa de proletários que, sendo altamente explorada em razão do intuito de lucro dos detentores do

poder econômico, passou a lutar através dos séculos por certas garantias no ambiente de trabalho. A demanda por direitos sociais tem como marco as Revoluções Russa e Mexicana, de 1917, quando pela primeira vez foram incluídos direitos sociais na Constituição de um Estado – no caso, o México.

Com a aceleração da indústria e o alto desenvolvimento tecnológico, nos anos de 1970 a humanidade começou a abrir os olhos para os problemas ambientais, o que originou a batalha por uma nova categoria de direitos. Paralelamente aos direitos difusos – direito ao meio ambiente, à paz, ao desenvolvimento sustentável, ao patrimônio comum da humanidade –, os direitos de grupos ou coletivos chamam a atenção para novas reivindicações: se os primeiros direitos individuais eram atribuídos ao homem abstrato, agora a peleja era para que se tivesse em consideração características específicas de certos grupos à hora de pensar direitos humanos. Consolidou-se, então, a luta pelos direitos das mulheres, dos indígenas, dos negros, dos homossexuais, dos idosos, das crianças e adolescentes, dos imigrantes, para citar alguns.

É relevante mencionar que, quando incluídos pela primeira vez em declarações e constituições estatais, os direitos humanos traziam no seu bojo uma grande força emancipatória. Neste momento, seja pelo seu mau uso por parte de países dominantes para manter justamente a situação de dominação (especialmente movidos por motivos econômicos), seja pela deturpação que tem havido no seu sentido talvez pela sua banalização, ou ainda pela associação dos direitos humanos individuais – aqueles considerados de primeira geração – com a imposição das regras do mercado mundial e da globalização econômica excludente, os direitos humanos correm o risco de perder seu caráter emancipatório.

No âmbito supra-estatal – aquele que nos interessa neste trabalho –, a clamada universalidade dos direitos humanos muitas vezes é vista como uma forma de imperialismo cultural. Afinal, são ou não os direitos humanos universais? Até que ponto eles podem ser aplicados a todas as diferentes culturas do mundo? Há uma natureza humana universal na qual se fundamentam estes direitos?

Considerando que os direitos humanos surgiram no Ocidente, em uma sociedade organizada sobre os princípios do individualismo, é compreensível que se questione a sua validade universal. No entanto, será que hoje, com o decurso da história,

quando os direitos humanos já correspondem a um conjunto que vai muito além dos direitos meramente individuais, não teriam esses direitos realmente uma aplicabilidade em todo o mundo?

Se pensarmos na Organização das Nações Unidas, da qual fazem parte 192 países dos mais diversos matizes culturais, tendo todos se comprometido, entre outros propósitos, com a proteção dos direitos humanos (Carta da ONU, art. 1), é possível pensar em um compromisso dos vários povos do mundo em direção a algo em comum. Sabe-se que no campo da efetivação, entretanto, colocar em prática os princípios acordados não é tão fácil quanto possa parecer.

Enfim, não é difícil notar que o conceito evolui e muda tal qual a própria humanidade. Reitera-se: se no século XVIII apenas o mundo moderno ocidental poderia compreender a noção de direitos humanos, hoje se busca pensar esta idéia da forma mais abrangente possível para que as diferentes culturas sejam contempladas. Para tanto, há a necessidade de um fundamento dos direitos humanos que seja passível de ser encontrado em todas as culturas, uma base geral e abstrata para que sua aplicação concreta seja possível e desejável em todos os lugares do planeta.

Como veremos, parece que fundar os direitos humanos na dignidade humana ainda é o que pode tornar os direitos humanos legítimos e emancipatórios nas mais diversas concepções de sociedade.

1.1. CONCEITO E FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

Questionar a universalidade dos direitos humanos é perguntar sobre o seu fundamento. Embora Norberto Bobbio tenha asseverado que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*”¹, e esta afirmação tenha sido muito citada em obras de diversos autores, queremos voltar aqui à questão da base dos direitos humanos. Quando o tema é direitos humanos e diversidade cultural, é justamente o fundamento desses direitos que está em jogo, afinal é um fundamento ético-racional dos direitos humanos o que pode justificar a sua aspiração de

¹ BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 8 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 24.

universalidade. Nas palavras de Barreto, “o problema da fundamentação ética dos direitos humanos tem a ver (...) com a busca de argumentos racionais e morais que justifiquem a sua pretensão a essa validade universal”². Assim, para que tais direitos possam ser efetivados, é *necessário* elaborar a sua justificação racional. Não nos parece, pois, que a questão fundamental dos direitos humanos já tenha sido superada. Segundo Plínio Melgaré,

circunscrever a temática dos direitos humanos a essa situação [a de apenas protegê-los] significa tratá-los de um modo extremamente procedimental. Ademais, corre-se o risco de remeter a proteção dos direitos humanos demasiadamente à esfera da prática política que, conforme a História já nos demonstrou, não é a mais indicada.³

Peces-Barba destaca a importância de compreender os direitos humanos tanto no seu fundamento – o que responde ao *porquê* desses direitos – quanto no seu conceito – o que indica *para que* servem eles. Sublinha o autor que os direitos humanos têm uma raiz moral que se indaga pela fundamentação e também uma juridicidade, importante para que sejam eficazes. Daí a conexão indispensável entre conceito e fundamento:

No tendrá sentido, en este planteamiento, hablar de la fundamentación de un derecho que no sea luego susceptible en ningún caso de integrarse en el Derecho positivo. Tampoco tendrá sentido hablar del concepto de un derecho, al que no se le pueda encontrar una raíz ética vinculada a las dimensiones centrales de la dignidad humana.⁴

Assim, defendemos que a questão do fundamento dos direitos humanos continua atual, contrariando o que propôs Norberto Bobbio.

Bobbio expõe quatro razões para sustentar sua tese. Em primeiro lugar, alega que a expressão ‘direitos do homem’ é muito vaga, que a maioria das definições ou é tautológica ou contém termos avaliativos, subjetivos. Não creio que o problema da

² BARRETO, Vicente. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 294.

³ MELGARÉ, Plínio. Direitos humanos: uma perspectiva contemporânea - para além dos reducionismos tradicionais. *Revista Ajuris*, n. 88, dezembro/2002. p. 337.

⁴ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Curso de Derechos Fundamentales – Teoría General*. Madrid: Universidad Carlos III – BOE, 1999. p. 104.

definição interfira na questão do seu fundamento. Ora, é verdade, há diversas conceituações, mas cada qual serve a um propósito. No caso desta pesquisa, como nos interessam os direitos humanos no âmbito supra-estatal, os definiremos também dentro desta área.

Consideramos direitos humanos todos aqueles direitos reconhecidos no Direito Internacional, isto é, que estejam consagrados em algum tratado ou declaração internacional de direitos humanos. Pode-se argumentar contra isto que o reconhecimento no âmbito internacional ensejaria já a devida consideração por parte dos vários Estados em relação a esses direitos e, sendo assim, não caberia mais discutir seu fundamento. Embora haja uma intenção clara de quase todos os países do mundo, que são parte de distintas convenções de direitos humanos, de privilegiar esses direitos, à hora de estabelecer um diálogo sobre sua prática não se pode abrir mão da sua justificativa. É exatamente a questão do alicerce dos direitos humanos que passa a ser objeto de discussão quando o que está em debate é a efetividade dos direitos humanos nas mais diversas culturas. Por isso, apesar de se ter como conceituar direitos humanos, não me parece que isso coloque de lado a questão da sua pedra angular.

Em segundo lugar, Bobbio defende que os direitos humanos são direitos historicamente relativos, isto é, que “o elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas”⁵. Para ele, o que é fundamental numa época histórica em certa civilização não seria em outra. A interpretação de Pereira e Silva, com a qual concordo e que responde a essa questão, enfoca o “caráter aberto do discurso humanitário, de modo a afastar a admissão ao retrocesso”. Queremos dizer com isso que novos direitos são agregados aos antigos, mas, tendo em consideração que os direitos se relacionam uns com os outros, complementando-se e delimitando-se entre si, faz sentido defender que todos têm uma mesma base. Além disso, Pereira e Silva critica o formalismo legalista dos pensadores positivistas, que insistem no equívoco de “considerar como direito tudo o que, historicamente, encontrou amparo legal, a exemplo da escravidão e da tortura”⁶.

⁵ BOBBIO, op. cit. p. 18.

⁶ SILVA, Reinaldo Pereira e. Biodireito: a nova fronteira dos direitos humanos. *Revista dos Tribunais*, n. 816, outubro/2003, p. 65.

Dando seqüência a seus argumentos, Bobbio postula que os direitos humanos formam uma classe heterogênea, com pretensões muito diversas entre si que não poderiam ter o mesmo fundamento. Isso não me parece certo, uma vez que todos os direitos visam à proteção da dignidade humana, ao desenvolvimento integral do ser humano, o que constitui o ponto comum entre eles.

Relacionado a este terceiro argumento está o seguinte, através do qual o autor proclama que há uma antinomia entre os direitos invocados pelas mesmas pessoas. Até-m-se Bobbio à sua tese de que os direitos individuais são direitos negativos, ou seja, que demandam uma atitude de abstenção do Estado, já que eles servem de limites ao ente público, enquanto os direitos sociais são direitos positivos, isto é, que exigem uma prestação por parte do Estado.⁷ Os primeiros seriam *liberdades*; os segundos seriam *poderes*. Ainda que essa teoria seja interessante para a compreensão do ‘fenômeno’ dos direitos humanos e das discussões que rodeavam o tema principalmente no período pós-guerra – quando os países de cunho liberal defendiam a prioridade dos direitos individuais sob o argumento de que, por serem direitos negativos, eles não oneram o Estado, diferentemente dos direitos sociais, que eram considerados direitos caros –, não é difícil compreender que mesmo os direitos individuais demandam ações positivas por parte dos órgãos públicos e exigem, sim, investimentos estatais. Pensemos em quanto o Estado tem que fazer para manter toda a estrutura judiciária (varas, fóruns, tribunais) a fim de assegurar o direito individual de acesso à justiça. Quanto dinheiro o Estado investe para manter, por exemplo, iluminação pública nas ruas e garantir a segurança dos seus cidadãos?⁸ Enfim,

⁷ Por exemplo, no caso da liberdade de ir e vir, direito individual, cabe ao Estado não privar as pessoas sob sua jurisdição de exercer esse direito. Em se tratando do direito à educação, direito social, compete ao Estado investir recursos em escolas públicas para que tal direito possa ser desfrutado.

⁸ Inspirado na obra *The cost of rights*, de Cass Sunstein e Stephen Holmes, Flávio Galdino advoga que “todos os direitos são positivos e, portanto, demandam algum tipo de prestação pública (em última análise, por parte do Estado) para sua efetivação” (p. 183). O exemplo do direito à propriedade é bastante esclarecedor: não há propriedade privada sem a ação pública. “Para os autores, o Estado não reconhece simplesmente a propriedade; o Estado verdadeiramente cria a propriedade. O direito de propriedade depende de um arsenal normativo de criação contínua e perene por parte de agentes políticos, em especial juízes e legisladores (trata-se, portanto, a toda evidência de uma prestação fática). Ademais a proteção ao direito de propriedade depende diariamente da ação de agentes governamentais, como bombeiros e policiais.” Todos esses agentes são mantidos pelo Erário Público (p. 192 e ss.). Os autores salientam, pois, que o discurso da existência de direitos positivos e negativos serve muito bem para uso ideológico, para justificar a preferência por uns direitos em detrimento de outros. Sendo fato que o Estado não possui recursos suficientes pra efetivar todos os direitos reconhecidos na sua Constituição, seria mais proveitoso para a sociedade o entendimento de que todos os direitos custam. Assim, a escolha dos direitos prioritários seria mais lúcida (GALDINO, Flávio. O

esta separação rígida dos direitos humanos em categorias distintas não constitui um bom argumento para que não se discuta o seu fundamento.

Tem razão Bobbio quando afirma que encontrar um fundamento que sirva como justificação racional aos direitos humanos não é suficiente para que eles sejam colocados em prática. Contudo, ter uma base que valha para todo o conjunto dos direitos humanos é o primeiro passo rumo à sua efetivação, em especial se encontrarmos um fundamento que tenha equivalentes nas diversas culturas. Como disse Norbert Rouland⁹, antropólogo francês, a realização dos direitos humanos não depende apenas do nível de desenvolvimento econômico do Estado, visto que há muitos países bem desenvolvidos em que ocorrem inúmeras violações aos direitos humanos. Um desenvolvimento mínimo é necessário, porém não suficiente. Os direitos humanos são condicionados, primeiro de tudo, por fatores de ordem cultural. E é aí que a questão do fundamento dos direitos humanos ganha importância.

1.1.1. Em que se fundamentam os Direitos Humanos – algumas teorias e seus limites

Na época de consolidação do conceito dos direitos humanos, cujo marco a história ocidental assenta na Revolução Francesa, o fundamento por excelência desses direitos estava na teoria jusnaturalista. Considerando que há distintos matizes de tal teoria, nos centraremos aqui no seu aporte do pensamento jurídico moderno: o jusracionalismo – escolha que se justifica por ser esta a corrente contemporânea ao aparecimento dos modernos direitos humanos e aquela que se encontra vinculada ao Iluminismo.

Profere o jusnaturalismo que os direitos humanos são direitos naturais, inerentes ao homem, anteriores ao Estado e ao Direito. Em outras palavras, são direitos que pertencem ao homem pela sua natureza humana, estando centrados na razão. O ser humano, por possuir razão, atributo exclusivo da sua espécie, nasce com direitos inalienáveis, que compõem limites ao poder do Estado quando este se constitui.

custo dos direitos. In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.) *Legitimação dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002).

⁹ ROULAND, Norbert. I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, n. 2, aprile/giugno, 1998. p. 252.

Quais as deficiências da teoria jusnaturalista?

O jusnaturalismo não leva em conta os elementos sociais na constituição dos direitos humanos, não considera a influência das circunstâncias históricas, o que enfraquece o seu modelo. Nesta esteira, o jusnaturalismo formulou uma ordem ideal, portanto “ausente de qualquer dimensionamento prático-histórico”¹⁰.

Há ainda a inconsistência da expressão ‘direitos naturais’. Melgaré se pergunta: “O simples fato de ser natural asseguraria a justiça de alguma circunstância ou direito?”¹¹ Além disso, sob a capa dos direitos naturais estavam tanto a escravidão quanto a igualdade.

Já no século XIX, a concepção predominante era a do positivismo jurídico, segundo a qual o fundamento do direito se encontrava no pressuposto lógico de que as leis aprovadas de acordo com um procedimento formal estabelecido pela comunidade são válidas e devem ser obedecidas. Conforme Comparato, a insuficiência dessa teoria reside na sua incapacidade de justificar o direito sem recair em tautologia, o que a torna incompatível com a afirmação de autênticos direitos humanos. Critica o autor: “O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do Direito”.¹²

Nesse sentido vai a opinião de Peces-Barba. O doutrinador enuncia que se pode entender como fundamento dos direitos humanos as razões morais que derivam da dignidade do homem e que são condições sociais de sua realização. E completa: são aquelas razões morais “sin cuya presencia en la vida social las personas no pueden desarrollar todas las virtualidades insertas en ella”¹³, concluindo pela liberdade, igualdade, segurança jurídica e solidariedade como fundamento. A liberdade aparece vinculada à autonomia, à independência; é uma condição imprescindível para a ação que permite a cada um perseguir e realizar seus projetos de vida. A igualdade é o que torna a liberdade possível para todos, complementando, pois, esta última. A segurança jurídica foi o motivo central do pacto que ensejou a aparição da sociedade e do poder público no mundo moderno; é o que está por trás da teoria do contrato social. O ser humano não pode desenvolver-se

¹⁰ MELGARÉ, op. cit., p. 342.

¹¹ Idem, ibidem, p. 341.

¹² COMPARATO, Fabio Konder. Fundamento dos Direitos Humanos. *Revista Consulex*, n. 48, dezembro/2000. p. 54.

¹³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, op. cit., p. 209.

integralmente sem condições seguras, daí estar a segurança jurídica como um dos fundamentos dos direitos humanos, afinal ela se situa no núcleo de exigências mínimas para a vida em sociedade. Por último, a solidariedade é o valor que cria uma convivência mais integrada, na qual a liberdade seja mais comunicativa. Resume Peces-Barba:

Estos cuatro valores que prolongan en la vida social, a través de los derechos fundamentales, la idea de la dignidad del hombre, no actúan de manera homogénea, sino que se orientan a dimensiones materiales, formales y relacionales; aunque nunca de manera pura, sino (...) integrados o mezclados a veces entre ellos.¹⁴

No que concerne especificamente à liberdade, há quem defenda que ela é não apenas o fundamento primeiro dos direitos humanos, mas que a liberdade existencial do ser humano condiciona esses direitos. Tal liberdade é necessária para a formação do contrato social, na medida em que a liberdade dos contratantes é indispensável para que estes tenham capacidade de fazer a melhor escolha. Nesse sentido, não parece lógico falar em direitos naturais como base legitimadora dos direitos humanos. Flickinger argumenta: “Não há como pressupor direitos humanos como fato existencial; só pode haver o fato da liberdade existencial a condicionar tais direitos”¹⁵. Para o autor, os direitos humanos “só podem ser legitimados a partir do reconhecimento da liberdade enquanto condição existencial do ser humano. Impossível, portanto, fazer dos direitos humanos o meio à implementação da liberdade”¹⁶.

Giovanni Olsson propõe um “resgate do elo entre a realização dos direitos e a satisfação das necessidades humanas” como fundamento último de uma nova hermenêutica dos direitos humanos.¹⁷ Baseando-se na teoria de Galtung, pugna o autor que esta pode ser uma forma de melhor compreender as irrealizações no campo dos direitos humanos e uma alternativa para sua efetivação. Segundo essa teoria, há necessidades materiais (sobrevivência e bem-estar) e imateriais (liberdade e identidade). A cada grupo

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 213.

¹⁵ FLICKINGER, Hans-Georg. A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização. *Revista de Estudos Criminais*, n. 16, 2004, p. 100.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 105. Flickinger critica a juridificação da liberdade e frisa que delimitá-la ao marco jurídico leva os direitos humanos à perder sua força emancipatória, sujeitando-os à manipulação de uma ordem liberal. Esta temática será abordada no item 1.3.2 deste capítulo.

¹⁷ OLSSON, Giovanni. A apropriação liberal do discurso dos direitos humanos e uma nova hermenêutica de superação. *Revista TRT 12ª Região*, n. 21, 1º sem/2005. p. 42.

estão vinculadas diversas necessidades e direitos, embora haja necessidades ainda sem direitos reconhecidos e direitos sem necessidades correlatas¹⁸.

Outra proposta de fundamentação dos direitos humanos é apresentada por Melgaré, que se apóia no fato de os direitos humanos serem “uma alternativa para a nossa incontornável situação de coexistência (...), uma diretriz axiológica a ser observada, que implica a assunção de uma postura de respeito à dignidade humana”¹⁹. Dessa forma, haveria um afastamento da criticada teoria jusnaturalista e seu prisma da natureza do homem, aproximando tais direitos do universo humano-cultural: “Os direitos humanos (...) postulam uma circunstância absoluta fundamentante, qual seja, a de conferir um valor maiúsculo à dignidade humana e, por conseguinte, o reconhecimento da pessoa humana”²⁰. Conclui o autor que, considerando as nossas necessárias relações dialógicas, nas quais se dá o reconhecimento do outro, desponta como fundamento decisivo dos direitos humanos a exigência de uma ordem axiológica que põe em relevo o *valor que é o homem* (grifo meu). Em outras palavras, “os direitos humanos radicam na mútua compreensão do valor do homem como ser ético, fruto de um processo histórico-cultural reflexivo construído pelo homem”²¹.

Não há como tratar do tema do fundamento dos direitos humanos sem se referir a Kant. Para ele, o ser humano é indeterminado por natureza, isto é, não há lei natural que determine suas ações, seu comportamento. Por isso, Kant busca uma explicação racional para o agir, tendo escrito com esse propósito a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Advoga o autor que “o dever reside (...), anteriormente a toda a experiência, na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*”²². Em outras palavras, só um ser racional possui uma vontade, constituindo-se esta na razão prática; a vontade é, portanto, “a faculdade de escolher nada mais que a razão”²³. Daí a razão ser um dos pontos

¹⁸ Galtung nos dá exemplos: como necessidades de sobrevivência, o autor indica a proteção contra a violência individual e coletiva. Como necessidades de bem-estar, há a indicação, entre outras, de nutrição, água, ar, proteção contra doenças, necessidade de diálogo e educação. Sobre a identidade, são arroladas as necessidades de auto-expressão, criatividade, trabalho, raízes, pertença. Em relação à liberdade, tem-se a necessidade de escolha de recepção e expressão de informação e opinião, escolha de bens e serviços, de estilo de vida, entre outras (idem, ibidem, p. 44).

¹⁹ MELGARÉ, op. cit., p. 349.

²⁰ Idem, ibidem, p. 349.

²¹ Idem, ibidem, p. 350.

²² KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 39.

²³ Idem, ibidem, p. 43.

centrais de sua teoria. Sendo assim, parece fácil identificar Kant com o Iluminismo. No entanto, há que se ter em mente que, segundo Bielefeldt,

ao destacar a unidade apriorística de vontade e razão prática, Kant modifica e amplia o conteúdo significativo de ambos os conceitos. Que a razão possa ser prática, sem adição de motivo empírico, e que ela possa mover a vontade não apenas como força externa, mas possa tornar-se sua força motriz interna, implica nova compreensão da razão, que vai muito além do estreito *racionalismo* escolástico ou de caracterização iluminista.²⁴

Kant elabora, então, o imperativo categórico, o qual, diferentemente dos imperativos hipotéticos, representa uma ação como fim em si mesma, não como meio para se atingir outro objetivo e ressalta: “Se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária em uma vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico”²⁵. Eis como Kant o descreve: “Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²⁶. Ou: “Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza”²⁷.

O diferencial de Kant em relação a outros iluministas é que ele não vincula os elementos mencionados – razão, vontade – à natureza humana. Ao contrário, ele adverte que o imperativo categórico não pode derivar-se das propriedades particulares da natureza do homem, de suas inclinações, desejos e sentimentos. A idéia é que o dever que decorre do imperativo se aplique a todos os seres racionais, que seja lei para toda a vontade humana. É um princípio objetivo, e não subjetivo, que teria como fundamento algo com valor absoluto, ou seja, com fim em si mesmo: o próprio homem²⁸. É Kant quem explica: “O homem – e, de uma maneira geral, todo o ser racional – existe como fim em si mesmo, e não apenas como meio para uso arbitrário desta ou daquela vontade. Em todas as suas ações, pelo contrário, tanto nas direcionadas a ele mesmo como nas que o são a outros seres racionais,

²⁴ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000. p. 75.

²⁵ KANT, op. cit., p. 45.

²⁶ Idem, ibidem, p. 51.

²⁷ Idem, ibidem, p. 52.

²⁸ Idem, ibidem, p. 55-8.

deve ser ele sempre considerado simultaneamente como fim”²⁹. E vai adiante: “A moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins”³⁰.

Baseando-se, pois, na afirmação de que a natureza racional existe como fim em si, Kant elabora o imperativo prático: “Age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”³¹.

Hannah Arendt critica o fato de Kant ter elaborado sua fórmula geral na forma de um imperativo, e não de uma proposição. Ela atribui tal equívoco ao significado ambíguo da palavra ‘lei’ na tradição do pensamento ocidental. Explica a autora: “Quando Kant falava de lei moral, usava a palavra de acordo com o uso político, no qual a lei do país é considerada obrigatória para todos os seus habitantes, no sentido de que tem de ser obedecida por eles”³². Porém, não há, de modo algum, imperativo no sentido moral³³ – reflete. A doutrinadora diz ainda que Kant acreditava ter enunciado a fórmula que a mente humana aplica para distinguir o que é certo do que é errado, mas não que tivesse feito uma descoberta na filosofia moral, pois afinal antes dele as pessoas já sabiam o que é certo, não ensinando o imperativo de Kant nada de novo à razão comum. Ele mesmo expõe que o conhecimento do que cada um é obrigado a fazer está ao alcance de todos, até do homem mais vulgar³⁴. A questão é que, para Kant, tal conhecimento se encontra na estrutura racional da mente humana, enquanto outros ponderam que o homem também vai agir segundo o seu julgamento, ou seja, que o conhecimento igualmente pode estar no coração humano. Arendt diz mais: “O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração. Por isso, a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é.”³⁵

²⁹ Idem, ibidem, p. 58.

³⁰ Idem, ibidem, p. 65. É importante ter clara a diferenciação de Kant entre o ‘reino dos fins’, aquele cujas regras se impõem a si mesmas e que tem o homem como fim e como legislador, e o ‘reino da natureza’, onde há leis de causa e efeito – dada a causa, há o fenômeno (p. 64 e ss.).

³¹ Idem, ibidem, p. 59.

³² ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 133.

³³ Idem, ibidem, p. 134.

³⁴ Cf KANT, op.cit., p. 31.

³⁵ ARENDT, op. cit., p. 126.

Habermas, por sua vez, concebe uma nova forma de emprego do imperativo categórico. Ele explica que, em virtude da multiplicidade de interpretações do mundo, o princípio da universalização não pode ser colocado em prática através de uma reflexão monológica segundo a qual “determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais *do meu ponto de vista*”³⁶, o que corresponderia à concepção kantiana. Para ele, há que se proceder a um diálogo abrangente e voltado para o consenso para saber como os demais participantes, a partir do seu próprio ponto de vista, pensam a universalização dos interesses envolvidos, ou seja, “o discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico”³⁷.

É relevante que se entenda que a vontade a que Kant se refere é uma vontade autônoma no sentido de que ela é legisladora de si mesma, ou seja, a autonomia da vontade é a sua propriedade de ser para si mesma a sua lei. “O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal”³⁸. Kant sustenta que, por submeter-se apenas às leis que ela mesma constitui, a vontade é livre, que a liberdade é pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais. O próprio autor nos resume a idéia:

A simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou proveito a alcançar por meio dela, isto é, só o respeito por uma mera idéia, deve servir, no entanto, de imprescindível regra da vontade, e que precisamente nessa independência da máxima em relação a todos os impulsos semelhantes consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins, pois de outro modo teríamos de representá-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades.³⁹

Neste ponto, convém mencionar o que mais Arendt postula sobre o imperativo categórico e também a respeito da vontade. A autora observa que o conteúdo do imperativo é, para Kant, derivado da razão. Mas que a razão nunca compele na forma de

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins fontes, 2004. p. 10.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 10.

³⁸ KANT, op. cit., p. 70.

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 69.

um imperativo, de uma obrigação; “considera-se que a forma imperativa é necessária, porque aqui a proposição se dirige à Vontade”⁴⁰. No entanto, indaga, se a razão comanda a vontade, então essa vontade já não seria livre, como afirma Kant. Ao contrário, dessa forma a vontade não passaria “de um órgão executivo para a razão, o segmento de execução das faculdades humanas, uma conclusão que está na mais flagrante contradição”⁴¹ com a primeira frase de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Nem neste mundo nem fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*”⁴². Vê-se que, embora o imperativo categórico seja em princípio bastante atraente, Kant acaba caindo em contradição. Afinal, se o imperativo é categórico, não há vontade; se não há vontade (no sentido de livre escolha), não há ética.

Em sua obra, Kant trata da dignidade humana. Bielefeldt explica que Kant diferencia dignidade de honra, não importando, por exemplo, a posição social ocupada pela pessoa:

A inegociabilidade da dignidade implica em exata *igualdade* de dignidade humana, mesmo que haja diferenciação social por prestígio ou posição. (...) Nem mesmo a virtude permite diferenciação dentro da dignidade humana, pois, como nem a moralidade pode ser empiricamente materializada, tampouco ela pode ser utilizada como critério para estabelecer diferentes graus de dignidade.⁴³

Kant deixa a questão clara ao expor que, no reino dos fins, aquilo que pode ser substituído tem um *preço*; por sua vez, o que é insubstituível – como o homem enquanto ser racional – tem *dignidade*.⁴⁴ Concorda com ele o espanhol Eusébio Fernández ao sentenciar que “la dignidad humana se considera algo intrínseco a los seres humanos, un

⁴⁰ ARENDT, op. cit., p. 135.

⁴¹ Idem, ibidem, p. 135.

⁴² KANT, op. cit., p. 9.

⁴³ BIELEFELDT, op. cit., p. 84.

⁴⁴ KANT, op. cit., p. 65.

valor universal, fuente de derechos iguales e inalienables. Cada persona tiene un valor especial y superior, y en eso consiste su dignidad”⁴⁵.

Como vimos, é comum sustentar que o fundamento dos direitos humanos está na dignidade humana e nos três valores que dela decorrem: liberdade, igualdade e fraternidade. Kant considera que o único direito inato é a liberdade; “o princípio apriorístico de toda a ordem jurídica”⁴⁶ e destaca que a liberdade de uma pessoa encontra seus limites na liberdade de outra, isto é, todos os seres humanos têm *igual* liberdade, estando a igualdade inata justamente na base da liberdade inata. Logo, liberdade e igualdade seriam complementares.

Apesar de Bielefeldt, comentando Kant, enunciar que “somente nessa ligação interna de liberdade e igualdade abre-se a estrutura normativa do moderno pensamento de direitos humanos”⁴⁷, o conceito de igualdade em Kant é facilmente criticável. Basta ver o que ele escreveu no ensaio *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo*. Ao explicar que “o Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”⁴⁸, o autor explana que “a imensa maioria dos homens (*inclusive todo o belo sexo*) considera a passagem à maioridade difícil”⁴⁹ (grifo meu). A expressão em destaque denota uma clara desigualdade de gênero por parte de Kant, não combinando com a defesa da igualdade feita por ele, anteriormente citada. Outro trecho, agora do opúsculo *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, demonstra também um tratamento desigual: ao aventar sobre quem é cidadão, Kant anota que “a única qualidade que para tal se exige, além da qualidade *natural* (de não ser nem criança nem mulher), é ser o *seu próprio senhor (sui iuris)*; por conseguinte, é possuir alguma *propriedade*”⁵⁰. Tal assertiva é claramente contraditória com a defesa de que “os seres humanos têm igual liberdade”.

Assim, embora haja na teoria de Kant elementos com os quais estou de acordo (por exemplo, a concepção do homem como fim em si mesmo), prefiro estabelecer

⁴⁵ FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusébio. *Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita*. Cuadernos Bartolomé de las Casas, n. 21, Madrid, Dykinson, 2001. p. 58.

⁴⁶ BIELEFELDT, op. cit., p. 90.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 91.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 11.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 12.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 80.

o fundamento dos direitos humanos num conceito trabalhado por diversos autores, como visto, e não num autor específico. Dito isso, cabe definir no próximo item o fundamento racional dos direitos humanos a ser utilizado nesta pesquisa.

1.1.2. A dignidade humana

A resposta à questão do fundamento racional dos direitos humanos deve ser buscada, como expôs Barreto, no plano da reflexão filosófica e não por meio da pesquisa social empírica, pois “casos particulares *per se* não confirmam, nem desmentem, a possibilidade ou não da universalidade de valores e normas”.⁵¹ Defendendo a importância da recuperação desta dimensão fundacional dos direitos, o autor pontifica: “O desafio da reflexão sobre os fundamentos dos direitos humanos reside, em última análise, na busca de uma fundamentação racional, portanto universal, dos direitos humanos, e que sirva, inclusive, para justificar ou legitimar os próprios princípios gerais do direito”⁵².

Face ao que dizem alguns autores sobre o fundamento dos direitos humanos, optei por defender neste trabalho a concepção de que o fundamento racional para esses direitos está na idéia de dignidade humana. Esta, por sua vez, brota das capacidades peculiares aos seres humanos – a todos⁵³ –, tais como: sua capacidade de pensar, raciocinar, usar a linguagem para se comunicar, capacidade de escolha, de fazer julgamentos, de sonhar, de imaginar projetos de vida e, em especial, de estabelecer com os seus semelhantes relações pautadas por critérios morais. “Os laços de solidariedade, fundados nos valores morais, representam a condição de sobrevivência do ser humano”⁵⁴, afirma Barreto.

A dignidade humana, destarte, vem sendo considerada uma qualidade intrínseca e indissociável de todo e qualquer ser humano, derivando daí a certeza de que a destruição de um causaria a destruição do outro. Daí o respeito e a proteção da dignidade da pessoa constituir-se em meta permanente da humanidade, do Estado e do Direito.⁵⁵ Cumpre

⁵¹ BARRETO, op. cit., p. 288.

⁵² Idem, ibidem, p. 293.

⁵³ Essas capacidades humanas são consideradas inclusive quando são apenas potenciais, como no caso – bastante questionado ao se discutir a dignidade humana – dos absolutamente incapazes (especialmente o portador de grave deficiência mental).

⁵⁴ BARRETO, op. cit., p. 297.

⁵⁵ Cf. SARLET, Ingo. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 3 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004. p. 27.

registrar o conceito de Sarlet, que nos parece bastante completo, para quem a dignidade da pessoa humana é

a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.⁵⁶

Diante do exposto, pode-se afirmar com Barreto que “os direitos humanos referem-se, portanto e antes de tudo, a uma categoria de direitos que têm o caráter de abrigar e proteger a existência e o exercício das diferentes capacidades do ser humano, e que irão encontrar na idéia de dignidade da pessoa humana o seu ponto convergente”⁵⁷.

Tem-se consciência de que, apesar de a dignidade humana como valor intrínseco ao ser humano não ser objeto de muita discussão, definir quando ela é violada pode gerar bastante controvérsia, ficando aberta a questão para o diálogo intercultural, um dos temas do próximo capítulo. Como se demonstrará, o fundamento racional da dignidade humana é aquele que deixa espaço para o diálogo entre culturas, para a interação dos direitos humanos com a tradição. Vislumbra-se, assim, a possibilidade de universalização solidária dos direitos humanos, para além das diferenças culturais e sempre respeitando aquelas que não aviltem o ser humano. É no potencial de universalização, justificado racionalmente pela categoria da dignidade humana, que está o critério a ser utilizado à hora de confrontar-se distintas e até opostas práticas culturais.⁵⁸ Antes disso, porém, convém melhor determinar a teoria dos direitos humanos a partir da qual se discursa.

1.2. DIMENSÕES DE DIREITOS HUMANOS – méritos e críticas

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 59-60.

⁵⁷ BARRETO, *op. cit.*, p. 298.

⁵⁸ Note-se que se mencionam ‘práticas culturais’, e não culturas. A idéia é justamente encontrar nas diferentes culturas os valores que compõem a dignidade humana, fundamento dos direitos humanos. Assim, com base nos próprios valores culturais é que se terá legitimidade para mudar ou não determinada prática.

É comum hoje a referência a gerações ou dimensões de direitos humanos. Cumpre-nos entender tal classificação, atendo-nos primeiro à teoria, para em seguida tratar de seus méritos e críticas.

Há que se mencionar a censura de alguns autores ao termo ‘geração’ – o qual foi primeiramente utilizado na classificação que por ora nos interessa e que é a palavra mais comumente aplicada em diversos idiomas: *generation*, *generación*, *génération*. Paulo Bonavides entende que seria melhor usar a palavra “dimensão”, uma vez que a primeira dá a idéia de sucessão cronológica, isto é, suposta caducidade dos direitos da geração anterior, o que não acontece.⁵⁹ Concordando com ele, Sarlet aduz:

Não há como negar que o reconhecimento progressivo de novos direitos fundamentais tem o caráter de um processo cumulativo, de complementaridade, e não de alternância, de tal sorte que o uso da expressão “gerações” pode ensejar a falsa impressão da substituição gradativa de uma geração por outra.⁶⁰

Optei, então, por trabalhar com ‘dimensões de direitos humanos’, pelos argumentos que nos apresenta a mais moderna doutrina.

Os direitos da primeira dimensão foram os primeiros a ser reconhecidos no âmbito interno e no internacional. Wolkmer preleciona que tais direitos “apareceram ao longo dos séculos XVIII e XIX como expressão de um cenário político marcado pelo ideário do jusnaturalismo secularizado, do racionalismo iluminista, do contratualismo societário, do liberalismo individualista e do capitalismo concorrencial”⁶¹. São os direitos civis e políticos, tais como: direito à vida, à liberdade de religião, de expressão e de associação, direito à integridade pessoal, direito à honra, direito a eleger e ser eleito, direito à nacionalidade, etc. Esses direitos têm por titular o indivíduo, ou seja, traduzem-se como faculdades ou atributos da pessoa. Costuma-se alegar que eles são oponíveis ao Estado e, ao contrário dos direitos da segunda dimensão, demandam uma atitude de abstenção deste,

⁵⁹ BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 8 ed. São Paulo: Malheiros, 1999. p. 525.

⁶⁰ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 4 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004. p. 53.

⁶¹ WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). *Os ‘Novos’ Direitos no Brasil – natureza e perspectivas*. São Paulo: Saraiva, 2003. p. 7

sendo chamados de ‘direitos negativos’.⁶² Caberia, pois, ao Estado limitar-se a garantir o livre gozo desses direitos.

Evidencia Bobbio que os direitos de liberdade acabam por limitar o poder do Estado, reservando para o indivíduo, ou para grupos particulares, uma esfera de liberdade *em relação ao* Estado. Vale dizer, o indivíduo age com liberdade, sem que o Estado interfira. Já os direitos políticos, que também fazem parte da primeira dimensão, têm como consequência a participação cada vez mais ampla dos membros de uma comunidade no poder político. É a liberdade *no* Estado.⁶³

Há quem discorde do fato de os direitos civis e políticos serem considerados como pertencentes a uma mesma dimensão. Para Rodríguez Palop, se cada dimensão agrupa direitos que têm características similares, então os direitos civis e políticos deveriam pertencer a diferentes dimensões. Argumenta ela, seguindo orientação de Sánchez Ferriz, que os primeiros surgem no bojo do Estado liberal formalista de direito, enquanto os direitos de participação remetem a um Estado “demoliberal”, ainda que a autora admita que pode ser complicado conectar cada dimensão a um tipo de Estado, posto que os direitos da quarta geração (segundo sua terminologia) não estariam vinculados a um tipo de Estado específico. Acrescenta que foi justamente o reconhecimento positivo da liberdade como autonomia que permitiu uma participação cada vez mais ampla dos membros da comunidade no poder político, propiciando o surgimento dos direitos políticos num momento histórico posterior. Assim ela justifica a classificação dos direitos civis em dimensão distinta daquela dos direitos políticos.⁶⁴

Bonavides afirma que os direitos da primeira dimensão “já se consolidaram em sua projeção de universalidade formal, não havendo Constituição digna desse nome que os não reconheça em toda a extensão”⁶⁵.

A segunda dimensão abrange os direitos sociais, econômicos e culturais, cuja luta remonta ao processo de industrialização e aos “graves impasses socioeconômicos que varreram a sociedade ocidental entre a segunda metade do século XIX e as primeiras

⁶² Cf. BONAVIDES, op. cit., p. 517.

⁶³ BOBBIO, op. cit., p. 32-3.

⁶⁴ PALOP, Maria Eugenia Rodríguez. *La Nueva Generación de Derechos Humanos*. Madrid: Dykinson, 2002. p. 73-6.

⁶⁵ BONAVIDES, op. cit., p. 517.

do século XX”⁶⁶. São fundados no princípio da igualdade e conhecidos também como ‘direitos positivos’, já que demandariam uma atuação positiva do Estado, não sendo auto-aplicáveis⁶⁷ como o são os direitos da primeira dimensão. Dentre eles, pode-se destacar: direito ao trabalho, à educação, à saúde, à moradia, etc.

Diz-se que os direitos sociais, econômicos e culturais são programáticos⁶⁸, de realização progressiva. Por isso, caberia ao Estado estabelecer as condições necessárias, com base nos recursos disponíveis, para que eles fossem exigíveis. No entanto, recentes Constituições, entre as quais a Constituição brasileira de 1988, têm formulado o preceito da aplicabilidade imediata de todos os direitos fundamentais. Assim sendo, os direitos da segunda dimensão “tendem a tornar-se tão justiciáveis quanto os da primeira”.⁶⁹

Celso Lafer entende que os direitos de segunda dimensão “são os direitos de crédito do indivíduo em relação à coletividade”, daí o papel essencial que assume o Estado na concretização desses direitos. Ele diz que, apesar da aparente contradição entre os direitos desta e da dimensão anterior, contradição existente pela necessidade de atuação ou de abstenção do Estado, predomina a complementaridade entre eles, já que os direitos da segunda dimensão buscam assegurar as condições para o pleno exercício dos direitos da primeira, eliminando ou atenuando os impedimentos ao pleno uso das capacidades humanas.⁷⁰ Tal entendimento, como se verá, é imprescindível para esta pesquisa.

Para Bobbio, os direitos sociais expressam o amadurecimento de novas exigências. Seria a liberdade *através ou por meio* do Estado. É principalmente com esta categoria de direitos que se dá a multiplicação dos direitos humanos, o que coloca o conjunto de direitos humanos como uma categoria heterogênea de direitos.⁷¹

⁶⁶ Cf. WOLKMER, op. cit., p. 8.

⁶⁷ Eduardo Jiménez de Aréchaga, ex-presidente da Corte Internacional de Justiça, diz que para que uma norma seja auto-aplicável, isto é, executável por si mesma, ela a) deve ser uma norma da qual derive de forma direta um direito ou pretensão em favor de um indivíduo que tenha interesse legítimo na aplicação da regra em seu caso, e b) deve ser suficientemente específica para poder ser aplicada judicialmente, sem que sua execução esteja subordinada a um ato legislativo (ARÉCHAGA, Eduardo Jiménez. *La Convencion Americana de Derechos Humanos como Derecho Interno. Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos*, n. 7, jan./jun. 1988. p. 5).

⁶⁸ Paulo Bonavides comenta que os direitos da segunda dimensão foram “remetidos à chamada esfera programática, em virtude de não conterem para sua concretização aquelas garantias habitualmente ministradas pelos instrumentos processuais de proteção aos direitos de liberdade” (BONAVIDES, op. cit., p. 518).

⁶⁹ Idem, ibidem., p. 518.

⁷⁰ LAFER, op. cit., p. 127.

⁷¹ BOBBIO, op. cit., p. 33 e 71.

No fim dos anos 60 do século XX, como consequência do alto desenvolvimento tecnológico das décadas anteriores, o mundo se depara com uma crise ecológica, também chamada na doutrina de crise de civilização ou crise da modernidade. A partir daí, ficou clara a necessidade de colocar nos ordenamentos jurídicos nacionais e em textos internacionais um novo catálogo de direitos que parecem ter uma origem idêntica e uma finalidade comum. São eles: direito ao meio ambiente, ao patrimônio comum da humanidade, ao desenvolvimento sustentável e à paz. Essa nova categoria de direitos, que tem sua origem nos movimentos sociais dos anos 1970 (ecologismo, pacifismo, feminismo), consolidou uma terceira dimensão de direitos humanos, composta pelos chamados direitos difusos e coletivos, ou direitos metaindividuais ou transindividuais.

Quanto aos direitos difusos, pode-se afirmar que eles não se destinam especificamente à proteção dos interesses de um indivíduo ou de um grupo. Dirigem-se, sim, ao gênero humano como um todo, sendo dotados de alto teor de humanismo e universalidade.⁷² Além dos exemplos supracitados, alguns autores mencionam também o direito à autodeterminação dos povos e o direito dos consumidores.

As transformações sociais das últimas décadas, as formas novas de subjetividades e diversidades, a amplitude de sujeitos coletivos levam autores como Wolkmer – com quem estou de acordo neste caso – a inserir na terceira dimensão também os direitos de gênero, os direitos da criança, os direitos dos idosos, dos deficientes físicos, das minorias...⁷³

Nem sempre está claro se um direito é difuso ou coletivo, ainda que se utilize o critério da determinação ou não dos titulares para se proceder à diferenciação. De modo geral, quando se pode determinar especificamente quem são os titulares do direito em discussão – membros de organizações sociais, de sindicatos, de associações profissionais –, então temos um direito coletivo. Por outro lado, quando o direito gera satisfação comum a todos – pessoas anônimas envolvidas que consomem o mesmo produto ou moram na mesma localidade, por exemplo⁷⁴ –, aí se tem um direito difuso. Pereira e Silva registra que falar de direitos individuais é fazer referência à sua titularidade, e não ao seu conteúdo.

⁷² Cf. BONAVIDES, op. cit., p. 523.

⁷³ WOLKMER, op. cit., p. 11-2.

⁷⁴ Cf. WOLKMER, op. cit., p. 10.

Assim, os direitos da terceira dimensão seriam também direitos individuais mas de *conteúdo* supra-individual.⁷⁵

Cumprе enfatizar que as demandas desta nova categoria de direitos respondem à necessidade de superar a ética liberal individual, a qual sustenta que só se pode atribuir responsabilidade moral a ações individuais e aos indivíduos. Hoje, tomando-se em consideração o perigo que pressupõe uma catástrofe ecológica ou nuclear, por exemplo, esta ética tem que ser substituída por uma ética capaz de estabelecer a responsabilidade comum da humanidade pelas conseqüências de suas ações coletivas em escala planetária. Além disso, tais demandas pretendem controlar o processo globalizador, pôr freios no capitalismo baseado no colonialismo político e econômico, no crescimento infinito com graves custos ambientais, no desenvolvimento tecnológico a serviço da guerra e na obtenção de benefícios em curto prazo. Em outras palavras, a idéia é questionar as regras que regem a tomada de decisões econômicas e políticas. Isso porque um desenvolvimento sustentável, preservador do meio ambiente, será impossível se não se mudar substancialmente o esquema político-econômico imperante.⁷⁶

Para que os direitos da terceira dimensão tornem-se efetivos faz-se necessária a cooperação de toda a comunidade internacional. Só assim será possível chegar à sua realização.

Há na doutrina correntes que defendem a existência de mais dimensões de direitos humanos. Wolkmer aponta uma quarta dimensão, relativa à biotecnologia, à bioética e à regulação da engenharia genética; abrange direitos vinculados à vida humana, à reprodução assistida, aborto, eutanásia, transplantes de órgão, clonagem, entre outros. Tal dimensão vem a reforçar “a necessidade imperativa de uma legislação internacional”⁷⁷.

No que concerne à quinta dimensão, pontifica o autor que ela estaria vinculada aos novos direitos provenientes das tecnologias de informação, do ciberespaço e da realidade virtual em geral. Novamente a reivindicação é por legislação que “venha regulamentar, controlar e proteger os provedores e os usuários dos meios de comunicação eletrônica de massa”⁷⁸.

⁷⁵ SILVA, Reinaldo Pereira e. *O Direito Fundamental ao Ambiente Natural*. Trabalho ainda não publicado.

⁷⁶ Cf. PALOP, op. cit., p. 197, 234-5.

⁷⁷ WOLKMER, op. cit., p. 13.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 15.

Advogo que as questões referentes ao desenvolvimento da biotecnologia e das tecnologias de informação constituem, na sua maioria, novas ameaças a direitos já consagrados, e não novos direitos⁷⁹. Sendo assim, e considerando as várias críticas que tal classificação recebe, como se verá, não creio que seja necessário criar novas dimensões de direitos humanos. As dimensões já estabelecidas podem incorporar novas demandas, se for o caso, e, além disso, a necessidade de legislação para por exemplo proteger o direito à informação e à privacidade dos usuários de internet ou para controlar os crimes via rede pode ser contemplada nas dimensões já existentes.

Pode-se mencionar ainda a posição de Paulo Bonavides no que diz respeito a uma quarta dimensão de direitos humanos. Pugna o autor que esta quarta dimensão seria fruto da globalização política radicada na teoria dos direitos humanos: “globalizar direitos fundamentais equivale a universalizá-los no campo institucional.” Ele acrescenta que os direitos da quarta dimensão corresponderiam “à derradeira fase de institucionalização do Estado social”⁸⁰: o direito à democracia, o direito à informação e o direito ao pluralismo. Há que esclarecer que a democracia ora abordada é a direta, a democracia dos cidadãos, pela qual a soberania pertence a uma multidão de titulares, o que confere a todos igual direito de participação, já que cada um é titular legítimo de uma parcela da autoridade soberana. Por sua vez, o pluralismo seria o princípio imanente de democracia e direito fundamental. O direito ao pluralismo emergiria, pois, como sustentáculo fundamental do dinamismo normativo do Estado social, que é o Estado que constrói o futuro da sociedade democrática.⁸¹ Para Bonavides, portanto, os direitos da quarta dimensão sintetizam o futuro da cidadania e prenunciam a liberdade de todos os povos. Sobre o assunto, Sarlet professa que a quarta dimensão de Bonavides, comparada à teoria que enuncia os direitos advindos da manipulação genética etc., “oferece a nítida vantagem de constituir, de fato, uma nova fase no reconhecimento dos direitos fundamentais, qualitativamente diversa das anteriores,

⁷⁹ Reinaldo Pereira e Silva aponta novos direitos, como o direito de não-saber (relativo à eugenia e à discriminação que a pessoa pode sofrer pelo seu exame genético) e o direito ao conhecimento da ascendência biológica (SILVA, Reinaldo Pereira e. Biodireito: a nova fronteira dos direitos humanos. *Revista dos Tribunais*, n. 816, outubro/2003, p. 62-93). Ainda assim, defendendo que estes novos direitos podem se incorporar às já conhecidas dimensões de direitos humanos, uma vez que elas não são estanques e podem abranger novas demandas através dos tempos.

⁸⁰ BONAVIDES, op. cit., p. 524.

⁸¹ Cf. BONAVIDES, op. cit., p. 470-1.

já que não se cuida apenas de vestir com roupagem nova reivindicações deduzidas, em sua maior parte, dos clássicos direitos de liberdade”⁸².

Uma vez entendida a classificação dos direitos humanos em dimensões, bem como as diferentes correntes sobre o tema, cumpre agora analisar seus méritos e críticas. Percebe-se que a teoria geracional (ou dimensional, utilizando o vocábulo pelo qual se optou neste trabalho) indica que os direitos humanos formam um conjunto dinâmico, que de acordo com as circunstâncias e as necessidades vai se aperfeiçoando, ganhando novas reivindicações ou novos significados para direitos já consagrados, ao mesmo tempo em que se consolida a indispensabilidade de aplicação prática dos direitos humanos, mudanças sempre voltadas para o enriquecimento da proteção à dignidade da pessoa humana. Por certo, há que se ter cuidado para não relativizar os direitos humanos em excesso, o que pode contribuir para que eles percam sua força emancipatória. Ainda assim, entendê-los como uma categoria dinâmica é importante para que sejam mais bem compreendidos e efetivados. Vejamos o que dizem alguns autores sobre o tema.

Corroborando a idéia acima, Sarlet enuncia que a classificação em dimensões, além de marcar a evolução no processo de reconhecimento dos direitos humanos, denota que estes constituem “categoria materialmente aberta e mutável”⁸³, embora alguns direitos como à vida e à liberdade continuem tão atuais como no século XVIII. Ele diz ainda que é importante reconhecer que alguns dos clássicos direitos têm sido revitalizados em especial por causa das novas formas de agressão à liberdade, à igualdade, à vida e à dignidade da pessoa humana.

Outra observação conspícua feita por Sarlet é a de que mesmo os direitos da terceira dimensão preservam seu cunho individual. Segundo ele, o objeto último daqueles direitos é sempre a proteção da vida com seus valores de liberdade, igualdade e dignidade. Dá como exemplo o direito ao meio ambiente, que, apesar da sua face difusa, tem como objetivo “a proteção da vida e da qualidade de vida do homem na sua individualidade”⁸⁴. Sarlet admite, no entanto, que em relação ao direito à paz é mais difícil sustentar seu caráter individual, sobretudo frente à idéia de que sua titularidade pertence ao Estado, aos povos e à humanidade como um todo. Ainda assim, declara o autor que a preservação da paz é

⁸² SARLET, op. cit., p. 59-60.

⁸³ Idem, ibidem, p. 61.

⁸⁴ Idem, ibidem, p. 62.

importante para a efetivação dos direitos fundamentais (na terminologia utilizada pelo autor) e proteção do homem na sua individualidade. Tal idéia é corroborada por Bobbio:

A paz, por sua vez, é o pressuposto necessário para o reconhecimento e a efetiva proteção dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional. [...] Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos.⁸⁵

A classificação em dimensões supõe a aceitação de que o recurso à história é relevante para se entender a origem, a evolução e os traços principais dos direitos humanos, mas não para justificar a validade científica ou moral dos direitos. Para Palop⁸⁶, somente neste sentido é certo falar de dimensões de direitos humanos:

Hablar de generaciones es muy útil si se pretende llevar a cabo el análisis de los derechos explicando su necesaria e inevitable conexión con el contexto espacio-temporal en el que surgen. Pero, además, al hacer referencia a ellas, se contempla también la estructura interna de los derechos, los rasgos comunes que comparten y que justifican su agrupación en una única categoría.

A teoria geracional dos direitos humanos sói ser atribuída a T. H. Marshall, autor do livro *Cidadania, classe social e status*, de 1967. Na realidade, Marshall trata da evolução da cidadania na Inglaterra, realçando que primeiro se consolidou a cidadania civil, seguida da cidadania política e depois da social⁸⁷. Mas em nenhum momento ele menciona gerações de direitos humanos. Cançado Trindade, por sua vez, relata que o criador da teoria em questão foi Karel Vasak, no ano de 1979, e que depois dele Bobbio e outros começaram a construir gerações de direitos humanos. C. Trindade faz uma crítica ferrenha à divisão dos direitos humanos em diferentes categorias: “Essa teoria é fragmentadora, atomista e toma os direitos de maneira absolutamente dividida”⁸⁸. E expõe seus argumentos. Primeiramente,

⁸⁵ BOBBIO, op. cit., p. 1.

⁸⁶ PALOP, op. cit., p. 72.

⁸⁷ MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 57-114.

⁸⁸ CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *Cançado Trindade questiona a tese de ‘Gerações de Direitos Humanos’ de Norberto Bobbio*. Disponível: www.dhnet.org.br/direitos/militantes/cancadotrindade/cancado_bob.htm Acesso: outubro/2003.

o autor alega que o direito à vida é de primeira, segunda, terceira, enfim de todas as gerações. Em seguida, ele atesta que a concepção de que primeiro surgiram os direitos individuais, depois os econômico-sociais, os direitos coletivos, etc., não corresponde à realidade internacional. Tal evolução foi assim no direito constitucional. Todavia, no plano internacional foi reconhecido antes o direito ao trabalho, através das convenções da OIT – Organização Internacional do Trabalho, nas décadas de 1920 e 1930, e depois os direitos individuais com a Declaração Universal e a Declaração Americana, ambas de 1948. Daí C. Trindade defender que se trata “de uma construção vazia de sentido e que não corresponde à realidade histórica”.⁸⁹

Outro ponto destacado por C. Trindade é o fato de, uma vez divididos em gerações, ser dada prioridade a uma ou a outra, inclusive contrapondo-se a primeira e a segunda dimensão (direitos negativos vs. direitos positivos / direitos auto-aplicáveis vs. direitos programáticos). O teórico chama a atenção para o fato de no mundo ocidental sempre se ter priorizado os chamados direitos individuais e diz ainda que isso tem causado grande dano ao desenvolvimento dos direitos humanos. Ele enfatiza:

Por que razão a discriminação é combatida e criticada somente em relação aos direitos civis e políticos e é tolerada como inevitável em relação aos direitos econômicos, sociais e culturais? Porque são supostamente de segunda geração e de realização progressiva. Então, vemos uma condenação absoluta de qualquer tipo de discriminação quando se trata de direito individual ou mesmo de direitos políticos mas uma tolerância absoluta quando se trata de disparidades em matéria de salário, de renda, e assim por diante. Em vez de ajudar a combater essa visão atomizada, essa teoria de geração de direitos convalida esse tipo de disparidade.⁹⁰

Não é à toa que Cançado Trindade é um dos grandes defensores do Princípio da Indivisibilidade e Interdependência dos direitos humanos, visão que se consolidou na I Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em 1968, em Teerã. A tese da inter-relação ou indivisibilidade dos direitos foi acolhida no parágrafo 13 da Proclamação de Teerã: “Uma vez que os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a

⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 1-2.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 2.

realização plena dos direitos civis e políticos sem o gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais é impossível”.⁹¹

Concordando com C. Trindade, Palop aponta que a perspectiva geracional apresenta um perigo de manipulação ideológica em favor de uma ótica liberal e individualista sob o argumento de que os direitos sociais oneram o erário, sem considerar que muitos direitos civis e políticos também demandam gastos do Estado (por exemplo, a organização de eleições). Acaba-se “ocultando, tras el argumento del límite de los recursos y de la imposibilidad fáctica, un criterio sobre cuánto y en qué es apropiado invertir”⁹².

Isso posto, não há dúvidas de que a perspectiva dimensional dos direitos humanos tem uma função pedagógica, deixando clara a origem e a evolução dos direitos. Contudo, é relevante repetir, há que se estar atento para não seguir criando mais e mais dimensões de direitos humanos, pois isso poderia banalizar a luta por sua efetivação e até prejudicar a realização das velhas liberdades ou de direitos que já estão consolidados na legislação infra e supra-estatal mas que ainda não são aplicados de modo eficaz. A preocupação é que o surgimento de novos direitos concentre a atenção, correndo-se o risco de as primeiras dimensões terem sua importância diminuída.

Para evitar essas conseqüências, é necessário ter em mente a indivisibilidade e a interdependência dos direitos humanos, antes mencionada. Quer-se dizer com isso que, embora repartidos em dimensões, os direitos humanos formam um conjunto único e indivisível. Como conseqüência, o desrespeito a um direito se reflete também nos outros. Da mesma forma, para que um direito de primeira dimensão seja usufruído, é preciso que os direitos da segunda sejam colocados em prática. Não adianta ter liberdade de ir e vir se ela não está acompanhada de um mínimo de condições materiais para se viver.

De qualquer forma, no que diz respeito ao problema de efetividade que se costuma atribuir sobretudo às dimensões mais recentemente concebidas, e reforçando a visão conjuntural que se deve ter de todos os direitos humanos, Sarlet destaca que efetividade é um desafio comum a todas as dimensões, mesmo considerando que os direitos da primeira têm um grau de proteção maior em virtude dos mecanismos judiciais existentes

⁹¹ CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. v. 1. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997. p. 56-7.

⁹² PALOP, op. cit., p. 85.

para exigí-los – no Brasil, por exemplo, mandado de segurança, *habeas corpus*, petição individual, *habeas data*. Profere o autor:

A vida, a dignidade da pessoa humana, as liberdades mais elementares continuam sendo espezinhadas, mesmo que disponhamos, ao menos no direito pátrio, de todo um arcabouço de instrumentos jurídico-processuais e garantias constitucionais. O problema da efetividade é, portanto, algo comum a todos os direitos de todas as dimensões, mais uma razão para encararmos com certo ceticismo o reconhecimento de uma nova dimensão de direitos fundamentais, antes mesmo de logarmos outorgar aos direitos das três primeiras dimensões sua plena eficácia jurídica e social.⁹³

Pode-se encontrar na doutrina argumentos que discordam da tese acima. Para Palop, a perspectiva dimensional pode facilitar a análise dos direitos humanos, cooperando para sua compreensão como um todo, e não delimitando rigidamente seu conteúdo. A autora deixa claro que a evolução dos direitos não foi um processo meramente cronológico e linear, antes foi dialético, com avanços, retrocessos e contradições. Baseando-se em Perez Luño, a doutrinadora defende que “cada generación descubre su relativa insuficiencia, de la que toma su punto de arranque la generación sucesiva. La nueva no es simplemente ‘otra’ diferente a la anterior, sino que, en cierto modo, es también la anterior, porque necesariamente ha debido tenerla en cuenta para completar sus carencias y corregir sus errores”⁹⁴. Assim, Palop explica que a multiplicação de direitos e liberdades não deve ser encarada como uma ameaça ou um perigo para a ordem jurídica e política, mas sim como parte de uma concepção progressista da história, que a concebe como sempre gerando uma ampliação das necessidades humanas, incrementando a liberdade no decurso do tempo. Dessa forma, não parece que seja preciso manter o conjunto de direitos humanos limitado para que estes não percam sua força moral e protetiva. Ao contrário, a aparição de novos direitos ou a redefinição de velhas liberdades significa uma adaptação a novas situações históricas, o que leva a uma maior salvaguarda do ser humano.

À vista do exposto, a opinião sustentada neste trabalho é de que não parece necessário falar-se numa quarta ou quinta dimensão nos dias atuais pelo fato de os direitos que pertenceriam a estes grupos estarem já sob definição de uma das três dimensões

⁹³ SARLET, op. cit., p. 64.

⁹⁴ PALOP, op. cit., p. 91.

consolidadas. É o caso da internet, que atinge o direito à privacidade, só para exemplificar. Do mesmo modo, o desenvolvimento da engenharia genética põe em evidência os perigos que correm alguns direitos já consagrados, como o direito à saúde ou ao meio ambiente quando se trata dos transgênicos, para citar outro exemplo. Como vimos, observa-se a existência de novas ameaças e isso traz à tona a demanda por novas discussões e legislações sobre o assunto. Mas, ao menos neste momento, as três dimensões reconhecidas de direitos humanos dão conta dos debates que urgem ser travados.

1.3. CARACTERÍSTICAS DOS DIREITOS HUMANOS – a questão da universalidade

Sempre que se quer caracterizar os direitos humanos, lança-se mão de algumas propriedades que podem ser atribuídas a todos os direitos: a inalienabilidade, a indivisibilidade, a interdependência e a universalidade. Veremos brevemente cada uma das características, mas nos deteremos em especial na questão da universalidade, conceito relevante para esta pesquisa.

Por inalienabilidade entende-se que não se pode dispor dos direitos humanos – vendê-los, doá-los, trocá-los. Por serem direitos inerentes ao ser humano, eles pertencem a cada um, sem que se possa abrir mão deles. É o que confirma Laporta: “Los derechos humanos, en tanto en cuanto son ‘inalienables’, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad”⁹⁵.

Quando se profere que os direitos humanos são indivisíveis e interdependentes quer-se dizer que os direitos devem ser considerados no seu conjunto, no sentido de que a realização de um implica a efetividade de outro. Para que se possa exercer determinado direito na sua plenitude, é preciso que se possa usufruir também dos demais. Como exemplo prático: não posso desfrutar plenamente da minha liberdade, se não tenho minhas necessidades materiais atendidas. Daí, falar-se em direitos humanos interdependentes.

⁹⁵ LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto de Derechos Humanos. *Doxa*, Alicante, n. 4, 1987. p. 44.

Logo nos primeiros documentos de direitos humanos a característica da universalidade estava presente. Já se afirmava que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos” (artigo 1º, Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789) ou que “todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos” (artigo 1º, Declaração de Direitos de Virgínia, de 1776). Mas foi com a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1948, que a questão da universalidade ganhou notoriedade e entrou definitivamente na discussão teórica e política.

Nos dias de hoje, a universalidade dos direitos humanos pode nos remeter a três idéias distintas: à titularidade dos direitos, ao âmbito temporal e também à esfera territorial ou espacial.

São os direitos humanos válidos em qualquer tempo? Em todos os momentos da história? Peces-Barba, entre outros, defende que não, pois os direitos humanos se consolidaram na modernidade, quando valores como liberdade, dignidade, igualdade passaram a ser unificados num mesmo conceito⁹⁶. ‘Direitos humanos’ é, portanto, um conceito histórico. Sobre uma possível incompatibilidade entre a historicidade e a universalidade dos direitos humanos, Pereira e Silva enfatiza que atribuir-lhes qualidade universal não é o mesmo que negar-lhes seu caráter histórico. Ele explica: “Proclamar a universalidade dos direitos humanos é reconhecer que, muito embora sua ascensão à consciência ética da humanidade seja historicamente datada, os direitos humanos não são criação histórica. Em outras palavras, é reconhecer a igual dignidade de todos os seres humanos independente da questão temporal”⁹⁷. Além disso, o estudioso esclarece que se deve entender a historicidade dos direitos humanos e o fato de eles surgirem em circunstâncias específicas como decorrência de seu caráter aberto, no sentido de que a dignidade humana é “um território em grande parte inexplorado”⁹⁸. Daí universalidade e historicidade não serem excludentes uma da outra.

A questão espacial nos leva à pergunta: são os direitos humanos válidos em todos os lugares? Ora, apesar da crescente internacionalização dos direitos humanos, eles

⁹⁶ O autor complementa: “Antes existía una idea de la dignidad, de la libertad o de la igualdad, que encontramos dispersa en autores clásicos como Platón, Aristóteles o Santo Tomás, pero éstas no se unificaban en ese concepto” (PECES-BARBA MARTÍNEZ, op. cit., p. 113).

⁹⁷ SILVA, Biodireito: a nova fronteira ..., p. 65.

⁹⁸ Idem, ibidem, p. 66.

ainda não são, na prática, implementados nem reconhecidos em toda parte, o que nos impediria de defender seu traço universal no sentido ora em discussão. Não obstante essas duas faces mencionadas, pode-se afirmar a universalidade dos direitos humanos quando consideramos a dimensão da sua titularidade.

Falar em direitos humanos universais significa dizer que todos os seres humanos são titulares de direitos, independentemente de sua raça, sexo, religião, nacionalidade ou qualquer outra qualificação. Em outras palavras, basta ser humano para se ter “direito a ter direitos”⁹⁹. Ainda que, na prática, o acesso das pessoas aos direitos humanos seja limitado, todos somos potenciais detentores deles, daí decorrendo seu caráter universal.

Neste trabalho, tem-se como correta a concepção de Peces-Barba que indica que a universalidade dos direitos humanos concerne à universalidade da moralidade básica de cada um, à vocação moral única de todos os indivíduos, que, seguindo Kant, devem ser considerados sempre como fins e nunca como meios, ou seja, estamos nos referindo à dignidade humana. Sobre o tema, Fernández evidencia que falar de direitos humanos universais é tratar de um conjunto de direitos que podem ser compartilhados hoje e que representam o ideal de uma sociedade justa, por isso são universais, e não porque sejam válidos em todo tempo e lugar¹⁰⁰.

Segundo Peces-Barba, há a universalidade do ponto de partida – esta que alude à potencial titularidade de direitos de cada um, desde sua moralidade básica – e a universalidade como ponto de chegada, como meta a alcançar, que se refere à superação da desigualdade hoje, a qual constitui um impedimento para que a universalidade dos direitos seja vivenciada na prática. O autor faz questão de enfatizar a universalidade como ponto de chegada porque, para ele, tal concepção permite estender o caráter universal também para aqueles direitos específicos, que não atingem necessariamente todos os homens, como os

⁹⁹ Hannah Arendt foi a primeira a utilizar a expressão “direito a ter direitos”, embora para ela tal direito estivesse intimamente ligado a ser cidadão de um Estado. É o que nos explica Celso Lafer: “O que Hannah Arendt estabelece é que o processo de asserção dos direitos humanos, enquanto invenção para convivência coletiva, exige um espaço público. Este é kantianamente uma dimensão transcendental, que fixa as bases e traça os limites da interação política. A este espaço só se tem acesso pleno por meio da cidadania. É por essa razão que, para ela, o primeiro direito humano, do qual derivam todos os demais, é o direito a ter direitos, direitos que a experiência totalitária mostrou que só podem ser exigidos através do acesso pleno à ordem jurídica que apenas a cidadania oferece” (LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988).

¹⁰⁰ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 103.

direitos da segunda dimensão (por exemplo: o direito à educação é imprescindível para aqueles que não têm condições de provê-la por si sós) ou os direitos de coletivos determinados (crianças, idosos, negros). Sendo o objetivo destes direitos a equiparação de todos – através do trato desigual aos menos favorecidos –, e considerando a idéia de universalidade como ponto de chegada, pode-se concluir pela universalidade de todos os direitos humanos.¹⁰¹ Vale lembrar que também a universalidade espacial ou territorial é uma meta a alcançar.

Utilizando a teoria de Henry Bergson em seu livro *As duas fontes da moral e da religião*, pode-se chegar a uma concepção dos direitos humanos como impulsão de amor à humanidade. Bergson distingue entre a moral das sociedades fechadas e a moral das sociedades abertas, esclarecendo que na primeira impera a obrigação, enquanto a segunda rege-se por uma impulsão de amor. Afirma o autor que nossas sociedades são normalmente fechadas: “o instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo, o instinto, relativamente mutável – a uma sociedade fechada, por mais ampla que seja”¹⁰². E completa: “Quem não perceberá que a coesão se deve, em grande parte, à necessidade que tem uma sociedade de se defender contra outras, e que é primeiro contra todos os demais homens que amamos os homens com os quais convivemos?”¹⁰³ Para o autor as sociedades fechadas são as que se constituem naturalmente: “A sociedade fechada é aquela cujos membros se entrosam mutuamente, indiferente ao restante dos homens, sempre prontos a atacar ou defender-se, restritos em suma a uma atitude de combate. Assim é a sociedade humana quando sai das mãos da natureza”¹⁰⁴.

A sociedade aberta, por sua vez, é aquela que se pauta pelo amor à humanidade, que abrange “em princípio a humanidade inteira”¹⁰⁵. O filósofo deixa claro que este amor “é indireto e adquirido. (...) é somente por intermédio da Razão, na Razão por onde todos comungamos, que os filósofos fazem contemplar a humanidade para nos mostrar a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito.”¹⁰⁶ Eis o desafio à teoria dos direitos humanos: passarmos de sociedades fechadas a uma sociedade

¹⁰¹ PECES-BARBA, op. cit., p. 316-8.

¹⁰² BERGSON, Henry. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 27.

¹⁰³ Idem, ibidem, p. 27.

¹⁰⁴ Idem, ibidem, p. 221.

¹⁰⁵ Idem, ibidem, p. 222.

¹⁰⁶ Idem, ibidem, p. 28.

aberta, ainda que, conforme Bergson, “ao ir da sociedade social à fraternidade humana, rompemos pois com certa natureza, mas não com toda natureza”¹⁰⁷. E mais: “da sociedade real à qual pertencemos transportamo-nos pelo pensamento à sociedade ideal; para ela sobe nossa homenagem quando nos inclinamos diante da dignidade humana em nós, quando declaramos agir pelo respeito de nós mesmos”¹⁰⁸.

O desafio está posto!

1.3.1. Controvérsias da universalidade

Não há dúvida de que a universalidade dos direitos humanos está vinculada ao seu fundamento, na medida em que é preciso encontrar um fundamento racional universalmente válido – a dignidade humana de acordo com a concepção aqui defendida – para sustentar a existência de direitos humanos universais. Contudo, ainda que pareça havermos encontrado tal fundamento, há alguns obstáculos a serem enfrentados.

Há quem tema que a defesa de direitos humanos universais leve ao ‘imperialismo cultural’, entendendo-se por isso a imposição de uma cultura dominante, no caso a cultura ocidental, sobre outras. Mas a universalidade deve se acomodar ao pluralismo cultural, ao mesmo tempo em que este deve acatar a universalidade dos direitos humanos. Ainda que se respeitem as diferenças, nem o Estado, nem as minorias podem colocar em xeque a livre adesão do indivíduo à cultura de sua escolha. De outra parte, há que se ter consciência de que rejeitar totalmente a universalidade pode possibilitar que os particularismos culturais se voltem uns contra os outros.¹⁰⁹

Também se pode citar a utilização da universalidade para justificar intervenções de potências hegemônicas, como vêm fazendo os Estados Unidos. Todavia, conforme Peces-Barba, “con todo y aunque se deba denunciar esas manipulaciones, esas técnicas que envilecen un hermoso ideal, no se puede prescindir de una idea de la unidad de

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 48.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 56.

¹⁰⁹ Cf. COHEN-JONATHAN, Gérard. Les Droits de l’Homme, une Valeur Internationalisée. *Droits fondamentaux*, n. 1, juillet-décembre/2001. p. 162. Disponível: www.droits-fondamentaux.org Acesso em: julho/2006.

la condición humana y de una universalidad humanista sobre los fines morales del hombre”¹¹⁰.

No âmbito do Direito Internacional dos Direitos Humanos – área que se consolidou após a II Guerra Mundial, com a internacionalização dos direitos humanos¹¹¹, sobretudo em virtude da grande adesão dos Estados aos diversos tratados internacionais de direitos humanos –, tem-se afirmado constantemente a universalidade desses direitos. Ainda assim, surgem inúmeras objeções.

Michael Freeman sustenta que a idéia de direitos humanos universais já é, em si, controversa, a começar pela própria expressão. Segundo ele, ‘universais’ pode levar à conexão com a doutrina do universalismo ético, a qual é vista por muitos como uma forma de imperialismo cultural, temor já mencionado neste trabalho. O conceito de ‘humano’ é menos problemático, porém é possível encontrar objeções. Edmund Burke, por exemplo, disse que o que há são nacionais de estados específicos – brasileiros, espanhóis, dinamarqueses – mas que nunca encontrou este ser humano, abstrato, portador de direitos, não considerado em seu contexto social. Da mesma forma, a expressão ‘direitos’ pode ensejar polêmica ao parecer não ter em conta os deveres.¹¹²

Vejamos outras importantes polêmicas referentes ao tema.

1.3.1.1. Universalismo X relativismo

Uma objeção que merece destaque é a questão das doutrinas do relativismo e do universalismo.

O relativismo cultural propugna que não há normas universais, pois tudo seria culturalmente relativo. Cada cultura, cada sociedade, estabelece seus valores, hábitos e práticas sociais. Esta doutrina atribui o mesmo valor a todas as culturas. Portanto, para os relativistas não há como falar em direitos humanos universais. Vicente Barreto frisa que as

¹¹⁰ PECES-BARBA, op. cit., p. 308.

¹¹¹ De acordo com Cançado Trindade, “o Direito Internacional dos Direitos Humanos afirma-se em nossos dias, com inegável vigor, como um ramo autônomo da ciência jurídica contemporânea, dotado de especificidade própria. Trata-se essencialmente de um *direito de proteção*, marcado por uma lógica própria, e voltado à salvaguarda dos direitos dos seres humanos e não dos Estados” (CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *Tratado de Direito Internacional...*, p. 20).

¹¹² FREEMAN, Michael. Direitos Humanos Universais e Particularidades Nacionais. *Cidadania e Justiça. Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros*, Brasília, ano 5, n. 11, 2001. p. 91-3.

correntes relativistas se socorrem de uma visão redutora da diversidade cultural encontrada na humanidade¹¹³. Não haveria nada em comum entre os seres humanos para sustentar generalizações. A constatação antropológica da existência de inúmeras formas de vida seria a prova para o relativismo de que não se pode estipular padrões universais de comportamento social. Contra isso, o autor pondera que há um entendimento não-reducionista “quando diferenciamos entre as necessidades que originam respostas diversas em culturas diferenciadas, e aquelas que têm a mesma resposta em todos os grupos humanos, ainda que essas respostas possam aparecer sob formas diferentes, mas todas indicando a existência de uma mesma natureza humana”¹¹⁴.

Segundo o estudioso, que se baseia em Michael Perry, há sim necessidades humanas que são universais, tais como: o sentimento de afeição, a necessidade de cooperação encontrada em todas as culturas, a identificação do lugar na comunidade. E se há necessidades comuns, há também valores comuns, aqueles que se destinam à satisfação daquelas necessidades.¹¹⁵ Perry explica que a observação de culturas demonstra que há muitas interpretações diferentes para uma mesma tradição cultural, ou seja, todas as culturas são pluralistas. Com isso, vislumbram-se posições divergentes da interpretação oficial de determinada prática, o que gera uma crítica interna. E essa crítica interna é feita sempre se recorrendo aos valores comuns a todos os homens – compatíveis com os direitos humanos – mas que podem encontrar-se negados pelo poder político ou religioso. Nisso reside, conforme Barreto, a demonstração da existência de valores comuns a todas as sociedades.

Vê-se, portanto, que grupos excluídos, em qualquer sociedade ou cultura, recorrem aos direitos humanos para lutar contra a opressão. Um exemplo é o caso de países do continente africano onde se procede à prática da mutilação genital feminina. Não é difícil averiguar a existência de um grau de insatisfação, visto que há fugas de jovens que não querem se submeter a tal prática cultural, a par de um movimento mundial para sustar

¹¹³ BARRETO, Vicente. *Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.mre.gov.br/ipri> Acesso em: 29 jun. 2003. p. 2.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 2.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 3.

este costume que parece ir contra direitos humanos mais básicos, como o direito à integridade física.¹¹⁶

Em realidade, uma postura relativista carrega em si o risco de uma conseqüência brutal: perde-se a legitimidade para reagir frente a determinadas formas de violência ou injustiça que têm sua justificativa em práticas culturais específicas, como os sacrifícios humanos, a escravidão quando ainda era admitida, a tortura e mesmo a consideração da mulher como ser inferior.¹¹⁷

Díaz-Polanco também se pronunciou sobre o assunto. Para ele, o universalismo¹¹⁸ vincula-se a um liberalismo duro, e tanto este quanto o relativismo absoluto funcionam como as duas caras da mesma moeda, visto que ambos os enfoques se reforçam. Os universalistas alegam que os chamados direitos étnicos e os sistemas culturais de onde esses provêm rivalizam com a sensibilidade ética do homem ocidental e suas prerrogativas de liberdade e igualdade. É certo que o relativismo também tem sua armadilha: se afirmarmos a igualdade de direitos de todas as culturas, estaremos incluindo aí aquelas culturas que não admitem que todas têm iguais direitos. Em outras palavras: ser tolerante com todas as culturas significa aceitar até aquelas que são intolerantes e que possuem práticas culturais ofensivas à dignidade humana. Como resolver os problemas deste paradoxo? Os esforços para coibir um confronto de valores, baseando-se em um relativismo mal-entendido, apenas favorecem os dogmatismos liberais ou conservadores, pois alimentam suspeitas de que há uma incompatibilidade insolúvel.¹¹⁹ Ademais, o relativismo, ao impugnar qualquer valor que não venha da própria cultura, pode constituir-se num obstáculo para a construção de um diálogo, pois a conexão possível entre as culturas bem como a possibilidade de comunicação e entendimento intercultural ficam impedidos, não havendo espaço para se buscar a harmonia entre o particular e o universal. “Un debate abierto podría mostrar que existen amplios espacios para el pacto, allí donde

¹¹⁶ Veremos este assunto com mais detalhes no capítulo 3.

¹¹⁷ Cf. FERNÁNDEZ, op. cit., p. 68.

¹¹⁸ Entende-se que ‘universalismo’ e ‘universalidade’ são conceitos distintos. O primeiro refere-se à teoria que quer aplicar a todas as culturas os universais (os padrões) de uma única, levando a homogeneização e acabando com o pluralismo – conceito a ser esclarecido no segundo capítulo. A segunda é a principal característica dos direitos humanos, compatível, como se verá, com a diversidade cultural.

¹¹⁹ DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Los dilemas de la diversidad*. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/162/16200207.pdf> Acesso em: maio/2006. p. 86.

sea necesario, y que las posibles desavenencias ‘civilizatorias’ pueden ser resueltas mediante el diálogo, la comunicación y la tolerancia interculturales”.¹²⁰

Pode-se sustentar que relativismo cultural é uma realidade inegável. Para Jack Donnelly¹²¹, a existência de uma variedade de normas morais e instituições sociais é fato notório. O que faz a doutrina do relativismo cultural é não aceitar que as variações sejam legitimamente criticadas pelos ‘outros’ [*outsiders*]. E nas suas formas mais radicais, o relativismo estabelece a cultura como a única fonte de validade das normas ou direitos morais.

Defende o autor que a cultura coloca apenas um modesto desafio à universalidade dos direitos humanos. Com anos de pesquisa na área, Donnelly proclama que há direitos que são aceitos por todas as culturas, baseando sua afirmação numa enquete aplicada a pessoas dos mais diferentes sistemas culturais, na qual ele perguntou quais direitos da Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU eram rejeitados na sua sociedade. Foi muito raro que se apontasse algum direito. A questão difere não no conceito, mas na colocação em prática desses direitos e na sua interpretação, postula Donnelly. O que o doutrinador realça é que até dentro de uma mesma cultura há diferentes práticas relativas aos direitos humanos. Cita como exemplo a pena de morte, que ainda é aceita em alguns países ocidentais. A divergência está em se considerar a pena de morte como um ‘tratamento cruel’ ou não, diz ele. Aparentemente, os Estados Unidos não a consideram assim...¹²²

É bastante interessante a assertiva de Donnelly de que, mesmo onde haja dissenso entre culturas, deve-se perguntar até que ponto é a cultura¹²³ a causa das diferenças. É fácil cair em simplificações quando se diz, por exemplo, que as sociedades asiáticas são comunitárias e consensuais, e as sociedades ocidentais são individualistas e competitivas. A política norueguesa e a holandesa são tão consensuais quanto a tailandesa; o Estado social holandês é tão paternalista quanto os mais tradicionais empregadores

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p. 86.

¹²¹ DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2 ed. Nova Iorque: Cornell University Press, 2003. p. 89-90.

¹²² Jack Donnelly dá também o exemplo do direito ao trabalho e da proteção contra o desemprego para demonstrar que o desacordo se refere à interpretação. Ele coloca a questão: tal direito significa a garantia de um emprego ou é suficiente providenciar compensação para os desempregados? (DONNELLY, *op. cit.*, p. 95-6).

¹²³ O conceito de cultura será trabalhado no capítulo II. Por ora, fiquemos com a questão proposta.

japoneses, reitera o estudioso. Tais exemplos dão prova de que a cultura explica muito menos do que aquilo que os relativistas costumam a ela atribuir. Ou ao menos, admite ele, deixa claro que ‘cultura’ refere-se muito mais ao local do que a regiões ou civilizações.¹²⁴

Há que se ter cuidado para não cair nas falácias do debate ‘universalismo X relativismo’. Baldi alerta que a postura universalista, ao querer universalizar os valores da própria cultura, fechando-se ao diálogo e ignorando o outro, acaba por “favorecer os particularismos que combate, que se tornam, muitas vezes, reações defensivas contra o processo de ocidentalização”. Segundo ele, “o universalismo, em realidade, relativiza.”¹²⁵ Igualmente, a postura relativista termina absolutizando as diferenças, não enxergando nada para além delas e correndo o risco de legitimar totalitarismos.¹²⁶

O que se pode concluir das diversas opiniões apresentadas é que nem a doutrina do relativismo nem a do universalismo servem, pois elas contradizem a si próprias. A primeira porque quando se diz que ‘tudo é relativo’ está se fazendo uma afirmação absoluta. A segunda porque, ao querer tornar os universais de uma cultura iguais para todos, acaba marginalizando a diversidade cultural. Além disso, há que se analisar qual é, de fato, a influência da cultura em práticas que violam os direitos humanos universais, o que será feito no próximo capítulo. Por ora, convém aclarar que continua em voga nesta pesquisa a afirmação da universalidade dos direitos humanos – fundamentada na universalidade da moralidade básica de cada um –, embora o tema levante inúmeras controvérsias, como as que estamos vendo agora.

1.3.1.2. Direitos Humanos: um conceito ocidental?

Tendo presente que os direitos humanos nasceram na cultura ocidental, pode-se afirmar que eles se consolidaram devido a determinadas circunstâncias históricas que geraram luta e reivindicação. Entre essas circunstâncias, a mais comentada e que embasa muitas das oposições ao caráter universal dos direitos humanos é o individualismo, doutrina que prega maior importância do indivíduo do que da comunidade. Isto é, numa

¹²⁴ Idem, *ibidem*, p. 97.

¹²⁵ BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 39.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, p. 39.

escala de relevância primeiro viriam os direitos individuais do ser humano, depois eventuais deveres para com a coletividade. Nas palavras de Bobbio, “concepção individualista significa que primeiro vem o indivíduo (o indivíduo singular, deve-se observar), que tem valor em si mesmo, e depois vem o Estado, e não vice-versa”¹²⁷.

Esta questão suscita divergências. Freeman afirma que o individualismo dos direitos humanos é uma idéia controversa “porque parece censurar aqueles que subscrevem um código moral mais comunitário e porque é precisamente a ênfase nos direitos de indivíduos que é valorizada pelos liberais ocidentais”¹²⁸. Barreto explana que devemos superar esta concepção individualista, cedendo “lugar, então, à concepção moral do homem como ser social, que como tal tem direitos concretos a serem assegurados pela sociedade”¹²⁹. Creio que a concepção individualista não é passível de ser *superada*, mas *relativizada*. Explico: estou de acordo com Barreto quando enfoca que é necessário ter em conta uma “concepção moral do homem como ser social”, mas isso não significa superar, no sentido de fazer desaparecer, a visão individualista. Estimar o homem como ser social ainda é caminhar nas esteiras do individualismo, mas um individualismo moderado. A consideração do indivíduo como ser detentor de direitos decorrentes de seu superior valor moral não pode ser suprimida, e nem será, ou se acabaria com o discurso dos direitos humanos, pois “sin individualismo no hay sujeto de derechos ni derechos”¹³⁰. Entendo, isso sim, que não é necessário contrapor individualismo a comunitarismo, que é possível estabelecer uma via mediana, pois o indivíduo precisa da comunidade na sua formação e na execução de seu projeto de vida. Sobre isso, cumpre citar a opinião de Fernández:

En definitiva, considero que no es demasiado aventurado defender que la concepción individualista occidental y moderna, aunque se trate de una concepción cultural particular en cuanto a la génesis histórica de los derechos, tiene vocación de universalidad por lo que se refiere a una declaración contemporánea de los mismos. Esto no es un tipo de imperialismo cultural, aunque manipulado corre el riesgo de serlo y acompañar a otros tipos de imperialismo, sino el intento de ser mínimamente rigurosos.¹³¹

¹²⁷ BOBBIO, op. cit., p. 60.

¹²⁸ FREEMAN, op. cit., p. 93.

¹²⁹ BARRETO, *Universalismo...*, op. cit. p. 10.

¹³⁰ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 64.

¹³¹ Idem, *ibidem*, p. 66.

O que importa neste momento é lidar com a ‘ocidentalidade’ dos direitos humanos. Quero advogar que o fato de os direitos humanos terem surgido no Ocidente não impede que eles sejam considerados universais, pois a origem de algo não o vincula exclusivamente nem para sempre. Há bons exemplos: a pólvora foi inventada na China; os numerais têm origem árabe; yoga é uma filosofia da Índia antiga. Nem por isso, podemos concluir que tais inventos têm aplicabilidade apenas local. Além disso, criações ocidentais, como o Estado moderno, foram adotadas nas mais diversas regiões do mundo.¹³²

No que concerne ao assunto, Plínio Melgaré observa que

os direitos humanos não são conaturais, congênitos à cultura ocidental, isto é, não nasceram junto com o homem do ocidente, senão que refletem um largo período de lutas e conquistas, sendo, em realidade, uma aquisição cultural. (...) o fato de ter uma nascente, uma origem identificada, não significa ter uma validade limitada. (...) Então, os direitos humanos são relativos em sua nascente, porém universalizáveis na projeção de seu espaço de efetividade.¹³³

Facilmente chega-se à indagação: os requisitos históricos sob os quais nasceram os direitos humanos são hoje condições imprescindíveis para o seu implemento? Para Fernández, não seria indicado manter-se em uma postura exclusivamente ocidentalista: os direitos humanos devem “desembarazarse de sus condicionamientos históricos originarios y reaparecer como ética globalizable”. Ele destaca que o convite a globalizar o direito à vida, à segurança jurídica, à liberdade de expressão, à participação política ou à educação gratuita não deve ser interpretado como intervenção ocidental. Afinal, a universalidade, elemento constitutivo da idéia de direitos humanos, preconiza um conjunto de direitos aplicáveis a toda a humanidade.¹³⁴

1.3.1.3. Direitos Humanos como ética globalizada

Pode-se defender que para se edificar uma convivência pacífica entre os homens é necessário que haja uma ética globalizada, isto é, uma ética de discussão e

¹³²Cf. DONNELLY, op. cit., p. 69.

¹³³MELGARÉ, op. cit., p. 354.

¹³⁴FERNÁNDEZ, op. cit., p. 92.

comunicação entre agentes morais – o ser humano – para construir pautas sociais de comportamento.

Fernández sugere que os direitos humanos, por serem universais, se afirmem como ética globalizada. Delimitando tal ética àquela pública, em contraposição à ética individual, assevera ele que, se é global a necessidade de convivência entre os seres humanos, é também global a exigência de dignificar esta convivência com o reconhecimento de certos direitos básicos. Isaías Berlin profere que “todos los seres humanos deben tener algunos valores en común, porque, de no ser así, dejarán de ser humanos”¹³⁵. E seriam precisamente esses valores comuns que conformariam a ética globalizada.

Note-se que falamos de ‘valores’ comuns. Isso nos remete mais uma vez à importância do fundamento dos direitos humanos, porquanto são justamente os valores sobre os quais se baseiam os direitos humanos que dão legitimidade à sua universalização e, portanto, a que os direitos humanos constituam esta ética global de que nos fala o autor espanhol, já que uma ética globalizada está necessariamente vinculada a valores ou normas morais com validade universal.

Diante disso, para saber se um valor ou norma moral tem validade universal, cabe averiguar se é possível passar do particular ao geral. Nesse caso estaremos no caminho certo para fundamentar uma ética globalizada. Assim, justifica-se a teoria dos direitos humanos como ética globalizada precisamente a partir da sua idéia fundamental de dignidade humana. É o que postula Fernández, para quem a idéia de dignidade humana junto com seus valores de liberdade, igualdade e autonomia não são encontrados somente em uma cultura específica, não pertencem a uma única religião, raça ou ideologia: “son patrimonio de una humanidad civilizada, el resultado, hoy, de una historia llena de miserias, pero también de grandezas, de progresos y retrocesos”¹³⁶.

1.3.1.4. Universalidade – uma visão antropológica

¹³⁵ Apud FERNÁNDEZ, op. cit., p. 86.

¹³⁶ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 91.

Num contexto em que a diversidade cultural salta aos olhos e põe à prova a universalidade dos direitos humanos, uma aproximação antropológica é indispensável. Norbert Rouland, professor de antropologia jurídica, em seu texto *I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo*, nos dá boas idéias para reflexão neste primeiro momento da pesquisa. Ele infere que com base na direção escolhida hoje veremos os direitos humanos perderem seu valor, ou ao contrário afirmarem-se, ao preço de uma profunda reinterpretação dos textos que atualmente consideramos como fundamentais. Para alcançar a unidade (que é diferente da uniformidade), é preciso partir da pluralidade da representação do mundo e do homem.¹³⁷

Diferentemente de Jack Donnelly, já citado neste trabalho, para quem a cultura influencia menos do que se pensa nas diferenças existentes na organização social e nas normas de uma comunidade, Rouland pondera que a cultura tem sim forte influência na questão dos direitos humanos. Ele afirma inclusive que a efetivação dos direitos depende mais da cultura do que do nível de desenvolvimento econômico do Estado, ou seja, desenvolvimento econômico e direitos humanos não vão necessariamente juntos. Muitos Estados têm se desenvolvido economicamente, mas sem respeitar os direitos humanos (Sudeste asiático, Indonésia e, numa certa medida, a China comunista). Claro que a realização dos direitos pede condições de desenvolvimento econômico mínimas, mas isso não é suficiente. Eles são, primeiro de tudo, condicionados por fatores de ordem cultural, reforça o autor.¹³⁸

Se esta é uma afirmação acertada, a intensificação das relações interculturais, característica da segunda metade do século XX, coloca o problema da universalidade dos direitos humanos num contexto completamente diferente daquele do século XVIII, quando se consolidou o conceito. Hoje a diversidade de bens, de homens e de valores está acentuada. Sendo assim, é o caso de nos perguntarmos, como fizemos no item 1.3.1.2, se a origem dos direitos humanos na cultura ocidental lhes impõe não poder ser aplicados a outras culturas; ou se, ao contrário, o Ocidente não tenha na verdade encontrado um conceito universal. Ou, ainda, numa via do meio, se é possível definir um equilíbrio entre a aceitação universal dos princípios fundamentais e sua eventual

¹³⁷ ROULAND, op. cit., p. 245.

¹³⁸ ROULAND, op. cit., p. 252.

reinterpretação regional.¹³⁹ Dito de outro modo, são os direitos humanos a expressão de uma cultura particular ‘disfarçada’ de universal ou, embora formulados pela primeira vez na cultura Ocidental, outras culturas podem operar o recebimento dos direitos humanos?

Considerando a primeira hipótese, outras culturas e religiões poderiam perfeitamente recusar a incorporação dos direitos humanos, sob a alegação de que cada cultura é diferente. Quem se opõe a esta tese ‘diferencialista’, por sua vez, alega que o direito à diferença pode levar a formas de violência, como no caso do regime de *apartheid*, no qual foi utilizado como justificativa.

Já a segunda proposição – a de que os direitos humanos podem ser aplicados em outras culturas – se justificaria pelo alcance universal desses direitos, que ultrapassa a cultura que os gerou: “Em nenhum lugar a escravidão, os sacrifícios humanos, as mutilações sexuais são justificáveis. Existe certo número de valores universais, que eles instituem, perante os quais devem inclinar-se as diferentes culturas e outros tribalismos”¹⁴⁰. Nesse caso o doutrinador admite até a possibilidade de intervenção. Ele proclama que a autodeterminação cultural e política seria limitada pelo direito – ou mesmo pelo dever – de ingerência, o que também é bastante controverso: “Quando um Estado viola os direitos do homem a ponto de tornar necessária uma assistência humanitária, a comunidade internacional formada pelos Estados que a ela subscreveram pode intervir para fazê-lo respeitar”¹⁴¹. No entanto, é importante deixar claro que o direito de ingerência deve ser exercido com prudência, para que não sirva de pretexto para operações pouco dignas. O direito de ingerência não pode legitimar o princípio que ele pretende combater: o emprego da força.¹⁴²

Como se vê, no debate travado no campo da antropologia jurídica, a universalidade dos direitos humanos é protagonista. Afinal, a universalidade dos direitos humanos vem do seu reconhecimento pela maioria das culturas? Ou vem de sua formulação num marco de qualidade superior? Rouland tende mais à segunda opção, porém sublinha que sua concretização histórica será possível apenas se a formulação desses direitos resultar

¹³⁹ Idem, *ibidem*, p. 252.

¹⁴⁰ ROULAND, Norbert. *Nos Confins do Direito*. Tradução de Maria Ermantina A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 266.

¹⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 266.

¹⁴² Idem, *ibidem*, p. 267-8.

da interpretação cruzada dos conceitos operantes nos diversos contextos culturais.¹⁴³ Apesar disso, e considerando a possibilidade do traço universal dos direitos, o antropólogo destaca que a idéia central é que, se o ambiente social e cultural exerce sua influência sobre o homem, o homem, em última instância, o transcende. Nessa esteira, os direitos humanos devem ser reconhecidos, em princípio, a todo homem, sem importar sua pertença cultural ou histórica.¹⁴⁴

Mas qual a razão dessa transcendência? Segundo alguns (muçulmanos e cristãos), a razão está na origem divina do homem. Segundo outros, está na especificidade da natureza humana. Se não se está de acordo nem com uma nem com outra, pode-se ajuizar que a transcendência proceda da decisão do homem de pensar-se como irreduzível.

Qual é o conteúdo dos direitos capaz de fundar essa transcendência? Rouland propõe a existência de um núcleo mínimo intangível de direitos humanos, que corresponderia àqueles direitos que se encontram, embora não de forma absoluta, em todos os patrimônios culturais e sistemas sociais: direito à vida (não é absoluto, pois subsiste a possibilidade de pena de morte, e a discussão sobre o aborto também faz questionar este direito); direito a não sofrer tortura nem pena ou tratamento cruel, desumano ou degradante (e a pena de morte? a mutilação genital feminina?); o direito de não ser reduzido à escravidão ou servidão; o direito à não-retroatividade da lei penal. Mas para todo o resto, enuncia o autor, subsiste a diversidade.¹⁴⁵

Rouland conclui seu artigo vislumbrando um futuro melhor mas incerto – os direitos humanos não podem mais ser definidos à margem de um contexto de pluralidade cultural, situação que os afasta de sua primeira formulação histórica.¹⁴⁶

De outro lado, a interculturalidade dos direitos humanos não pode mais opor tradição e modernidade, mas deve tentar conciliá-las: as sociedades ocidentais e não-ocidentais estão envolvidas em processos de grande complexidade, destinados a produzir transformações interativas. Tecnicamente, a pluriculturalidade dos direitos humanos conhece uma modalidade de expressão privilegiada que pode se conectar ao

¹⁴³ ROULAND, I fondamenti antropologici..., p. 270.

¹⁴⁴ Idem, ibidem, p. 253.

¹⁴⁵ Idem, ibidem, p. 254 e 278-281.

¹⁴⁶ Idem, ibidem, p. 301.

reconhecimento dos direitos culturais e das coletividades de alguns direitos humanos. Esta tendência pode ser uma promessa de um futuro melhor.¹⁴⁷

Este futuro, porém, é também duvidoso. A valorização da identidade cultural é capaz de dar lugar a perversões que conhecemos suficientemente, a conflitos sanguinários destinados a permanecerem por um longo tempo na memória dos protagonistas e das gerações sucessivas. É por isso que há a preocupação de colocar este direito à identidade cultural numa hierarquia abaixo da liberdade e dos direitos fundamentais, assim considerados por Rouland aqueles pertencentes ao núcleo intangível.¹⁴⁸

1.3.1.5. ONU e universalidade

Tendo sido criada em 1945, a Organização das Nações Unidas – ONU promulgou seu primeiro documento de direitos humanos em 1948: a Declaração Universal dos Direitos Humanos – DUDH.

Embora autores como Bobbio tenham afirmado que, “pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra” e que, “com essa Declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal, não em princípio, mas *de fato*”¹⁴⁹, é possível contestar-se a universalidade da DUDH.

Rouland destaca a ambigüidade da Declaração. Para ele, a DUDH se revela frágil no momento em que se examina o conteúdo dos direitos, que são enunciados de modo pouco claro, possibilitando interpretações diferentes e até contraditórias, o que acaba gerando incompreensão e conflito.¹⁵⁰

Vejamos com o antropólogo o artigo 1º: “Todo homem é dotado de razão e de consciência.” Sim, mas de onde? De Deus, da natureza? Da simples decisão do homem e do Estado, como defendem os positivistas?¹⁵¹

Outro exemplo é o artigo 18: “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 301.

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 302.

¹⁴⁹ BOBBIO, *op. cit.*, p. 28.

¹⁵⁰ ROULAND, *I fondamenti antropologici...*, p. 256.

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 257.

crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.” Rouland comenta que não é certo que todas as religiões são assim permissivas em matéria de retratação. Além disso, o texto em voga não toma em consideração o problema da definição do campo de expressão da liberdade religiosa nos Estados laicos, e nem o problema de relações de crenças de religiões diversas nos numerosos Estados pluriconfessionais.¹⁵²

Pode-se ver polêmica igualmente no artigo 17: “1. Toda pessoa tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros. 2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.” Questiona o doutrinador: e o regime de propriedade nos sistemas coletivistas e comunitaristas?¹⁵³

Para finalizar os exemplos, vale analisar o artigo 29: “1. Toda pessoa tem deveres para com a comunidade, em que o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.” Mas de que comunidade se trata? Da sua religião, sua família, sua residência, sua cultura? E como se definem esses deveres no caso de pertencimento a mais de uma comunidade?¹⁵⁴

A DUDH não menciona os direitos das minorias. Todavia, como conciliar os direitos universais com os direitos das minorias?

Todos esses exemplos levam Rouland a declarar que a universalidade desta Declaração é apenas superficial. Ele conclui que a DUDH tem claramente um tom ocidental. Mas atesta que o problema é outro: depois de tudo, a cultura ocidental pode produzir valores que podem ser comunicados a outras culturas, tanto mais que todas as culturas se transformam no curso do tempo. A dificuldade principal reside numa contradição ainda não superada: a universalidade pressupõe duas condições: (1) afirmação de uma comunidade universal de direito e (2) afirmação de um consenso em torno ao conteúdo desses direitos.¹⁵⁵ Ora, as opiniões diferem quanto à primeira condição e diferem ainda mais em relação à segunda.

Apesar disso, a DUDH foi importante, entre outras coisas, por ter dado início ao movimento dos direitos humanos no plano internacional. Desde a sua promulgação, a

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 257.

¹⁵³ Idem, *ibidem*, p. 257.

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 258.

¹⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 258.

ONU organizou duas Conferências Mundiais de Direitos Humanos, tendo o Brasil participado de ambas. A primeira foi realizada em Teerã, de 22 de abril a 13 de maio de 1968, com a participação de 84 países e várias organizações não-governamentais. E 25 anos depois, de 14 a 25 de junho de 1993, foi promovida a II Conferência Mundial em Viena, a qual também representou um passo importante na edificação da cultura dos direitos humanos.

Com a I Conferência, já mencionada nesta pesquisa, foi adotada a Proclamação de Teerã, que tem como ponto importante a confirmação mundial da indivisibilidade e inter-relação de todos os direitos humanos, num mundo então marcado pela bipolaridade da Guerra Fria, reafirmando o processo de evolução da proteção internacional dos direitos humanos. Salienta Cançado Trindade: “Esta asserção de uma nova visão, global e integrada, de todos os direitos humanos, constitui a nosso ver a grande contribuição da I Conferência Mundial de Direitos Humanos para os desenvolvimentos subseqüentes da matéria.”¹⁵⁶

Entre a I e a II Conferência, importantes acontecimentos ocorreram no cenário internacional. O fim da Guerra Fria no Leste Europeu, a reunificação das Alemanhas, os “ventos” de democratização em países latino-americanos e até mesmo mudanças graduais na China acabaram por formar uma comunidade internacional mais preocupada com os direitos humanos, a democracia e o desenvolvimento humano. Surgiu, então, a necessidade de mais uma conferência.

A II Conferência Mundial foi precedida por Reuniões Regionais (Africana; Latino-Americana e Caribenha; Asiática) e Reuniões Satélites Preparatórias, nas quais foram elaboradas Declarações e Recomendações que deram o tom nas discussões da Conferência. Todas tiveram em comum o fato de reconhecerem a oportunidade criada internacionalmente de construir um conceito mundial de direitos humanos, democracia e desenvolvimento, além de colocarem a universalidade dos direitos humanos como ponto de partida para o aprimoramento de uma proteção internacional dos direitos humanos que consiga pôr fim às violações maciças desses direitos. É certo que muitos outros assuntos

¹⁵⁶ CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. O Processo Preparatório da Conferência Mundial de Direitos Humanos. *Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos*, n. 17, jan./jun, 1993. p. 49.

também foram discutidos, como a proteção dos grupos vulneráveis (crianças, mulheres, idosos, deficientes), educação, meio ambiente.

A despeito do clima mais adequado de cooperação internacional com o fim da Guerra Fria, intensificou-se o sentimento de nacionalismo, surgindo assim conflitos internos gerados pela xenofobia, racismo e fanatismo religioso. Entra em discussão a questão das particularidades nacionais em contraposição à universalidade dos direitos humanos. É aqui que se encontra uma das maiores contribuições da Conferência de Viena no desenvolvimento dos direitos humanos, uma vez que ficou globalmente aceito que a diversidade cultural não é um obstáculo à realização desses direitos.¹⁵⁷ Pelo contrário, é do pluralismo cultural que emergem os valores universais básicos para uma convivência humana digna. Enfatiza Cançado Trindade: “Na verdade, 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 dos direitos humanos.”¹⁵⁸ Sendo assim, não se poderia invocar o argumento do relativismo cultural como desculpa para denegações ou violações dos direitos humanos; afinal, a universalidade é enriquecida pela diversidade.

Além das duas Conferências, a DUDH abriu espaço também para que inúmeros tratados de direitos humanos fossem promulgados. É interessante notar que boa parte deles conta com um grande número de ratificações: o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, de 1966, tem 155 Estados-partes; o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, foi ratificado por 152 países; a Convenção para Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, de 1965, possui 170 ratificações; a Convenção sobre os Direitos das Crianças, de 1989, foi ratificada 192 vezes; a Convenção para Eliminação da Discriminação contra a Mulher, de 1979, conta com 180 Estados-partes, para dar alguns exemplos.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Lê-se no parágrafo 5 da Declaração de Viena: “Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. As particularidades nacionais e regionais devem ser levadas em consideração, assim como os diversos contextos históricos, culturais e religiosos, mas é dever do Estado promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais.”

¹⁵⁸ CANÇADO TRINDADE, O Processo Preparatório..., p. 83.

¹⁵⁹ Informações sobre os tratados internacionais de Direitos humanos podem se encontradas no sítio da ONU: www.un.org

Atribuindo uma força simbólica aos direitos humanos, Neves pondera que a existência dos distintos documentos internacionais sobre o tema revela uma utilização positiva da sua força simbólica. Por sua vez, a prática política arbitrária do Conselho de Segurança põe em xeque a legitimidade da ONU para tratar de direitos humanos. Este uso negativo da força simbólica desses direitos também é feito pelas grandes potências mundiais que encobrem os verdadeiros interesses que estariam na base do intervencionismo, provocando ainda mais violações aos direitos humanos e contribuindo para que eles percam seu caráter emancipatório.¹⁶⁰

Ainda assim, considerando as ratificações aos documentos de direitos humanos, poder-se-ia reafirmar a universalidade desses direitos, já que a maioria dos Estados, das mais diferentes culturas, se comprometeu com a sua aplicação. Não obstante isto, o dilema segue sem resolução. Como se verá, entre a aceitação do caráter universal dos direitos humanos pelos distintos países e a sua aplicação prática há um longo caminho. Argumentos culturais continuam a ser utilizados para justificar violações a esses direitos. Da mesma forma, a universalidade dos direitos humanos também é usada como justificativa para mascarar interesses nada humanitários por parte de alguns Estados. A universalidade dos direitos humanos tem ainda muitos obstáculos a enfrentar.

1.3.2. Desafios à universalidade

Já se disse sobre os direitos humanos: “Falar da universalidade de tais direitos numa época em que são universalmente violados pode apresentar um caráter desafiador”¹⁶¹. Igualmente, abordar o tema dos direitos humanos universais quando a diversidade cultural ganha protagonismo gera bastante controvérsia, e o desafio de sustentar-se um fundamento racional para esses direitos se torna ainda maior.

É prestimosa a concepção de Luca Baccelli sobre um fundamento dos direitos humanos que justificaria a sua universalidade. Propõe ele um caminho alternativo ao fundamento da razão ou da dignidade humana: “valorizar a idéia da reivindicação, da

¹⁶⁰ NEVES, Marcelo. A Força Simbólica dos Direitos Humanos. *RBDP*, Belo Horizonte, n. 3, out.-dez./2003, p. 166.

¹⁶¹ MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. *Estudos Avançados*, May/Aug. 1997, vol. 11, n. 30, p. 17-41. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a03.pdf> Acesso em: maio/2006. p. 28.

busca do reconhecimento, de oposição ao poder e à opressão”¹⁶². Eis aí o elemento verdadeiramente universal dos direitos humanos para o autor. Prefiro agregar este fundamento àquele da universalidade da moralidade básica do ser humano, e não concebê-lo como uma alternativa a excluir esta última mencionada. O reconhecimento universal do esforço por afirmar ou reivindicar os direitos humanos vem, isso sim, a corroborar a universalidade dos direitos, pois se a luta e a mobilização mundial em prol dos direitos humanos se dá no mundo todo, parece haver sim a possibilidade de conquista da universalidade como ponto de chegada, explicada no item 1.3.

Reitera-se a importância do conceito de universalidade nesta última acepção. Há até mesmo quem defenda somente esta face do caráter universal dos direitos humanos: uma reconstrução da universalidade dos direitos humanos através do diálogo entre as culturas, tema sobre o qual trataremos no próximo capítulo. Pureza declara: “Essa reconstrução não é, portanto, aprioristicamente hostil à universalidade mas sim hostil à universalidade apriorística”¹⁶³. Ainda que o argumento seja apreciável, considero relevante ter em conta também a universalidade como ponto de partida, pois é esta que dá legitimidade à busca da universalidade como ponto de chegada.

Em tempos de globalização neoliberal, os direitos humanos tornam-se inevitáveis. Se o modelo econômico imposto pelo mercado já alcançou sua universalidade prática, isto é, se vige em quase todo o mundo, os direitos humanos tornam-se indispensáveis na luta contra a exclusão, consequência drástica do modelo imperante. Além disso, o padrão ocidental de Estado moderno é adotado na grande maioria dos países existentes. Ora, os direitos humanos, independentemente de sua origem ocidental, são hoje a solução para que este Estado não se torne autoritário e para frear a exclusão provocada pela economia de mercado.

Por outro lado, não se pode negar que há uma apropriação neoliberal do discurso dos direitos humanos, o que os leva a correrem o risco de perder a força emancipatória que tinham em princípio. Discute-se muito a questão dos direitos humanos no plano jurídico (ênfase na sua receptividade pelas Constituições ou nos tratados internacionais), deixando-se de focar o debate nos planos social, político e econômico, os

¹⁶² BACCELLI, Luca *Apud* BALDI, op.cit., p. 42.

¹⁶³ PUREZA, José Manuel. Direito Internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos. In: BALDI, op. cit., p. 97.

quais são essenciais para a sua efetividade. É justamente a superficialidade do debate que acarreta o temor de alguns em relação aos direitos humanos, que passam a vê-los como valores ocidentais a serem aplicados em outras regiões por motivos econômicos, no objetivo de reordenar os sistemas de valores e criar novos consumidores potenciais.¹⁶⁴ Daí a necessidade de recuperação do caráter emancipatório dos direitos humanos como a melhor alternativa criada até hoje para enfrentar as conseqüências supracitadas da ordem mundial prevalecente.

Bielefeldt enfoca, a esse respeito, que as conseqüências da modernidade ocorrem hoje em medida global: “A resposta baseada nos direitos humanos encontrada para a crise da era moderna primeiramente no Ocidente aplica-se hoje a situações de análoga injustiça e crise em muitas partes do mundo”¹⁶⁵. Dito de outro modo, no debate entre universalidade dos direitos humanos e diversidade cultural – tema desta pesquisa –, deve-se sempre levar em conta a cidadania e a economia modernas. O autor destaca a posição do iraniano Reza Afshari, o qual defende que os direitos humanos são a resposta “à costumeira universalidade do Estado moderno enquanto modo globalmente convergente de governar”, justamente por pertencerem a “uma visão moral que foi o resultado de experiências acumuladas em lidar com os abusos do Estado moderno e das economias de mercado”¹⁶⁶.

Passa-se a crer na universalidade dos direitos humanos também ao lembrar que foi em seu nome que se deu a descolonização além da supressão do *apartheid* e do regime racista na África do Sul, e que o próprio Mandela reconheceu que na regulamentação internacional os conceitos até podem ter a marca ocidental, mas que os princípios de fundo constituem o bem comum ao conjunto dos países. Ademais, as novas ameaças aos direitos exigem uma resposta que envolva toda a humanidade: como lidar com a proteção ao meio ambiente, com a repressão aos crimes de guerra ou com a luta contra a pobreza senão de maneira universal?¹⁶⁷

A crença nos direitos humanos é nutrida também pelo fato de eles aglutinarem organizações não-governamentais de diversos países em sua defesa:

¹⁶⁴ Cf. OLSSON, op. cit., p. 31-7.

¹⁶⁵ BIELEFELD, op. cit., p. 52.

¹⁶⁶ Idem, ibidem, p. 59.

¹⁶⁷ Cf. COHEN-JONATHAN, op. cit., p. 158.

As múltiplas intervenções e ações de ONGs e de diferentes movimentos contra a pena de morte, pela eliminação das armas que matam, sobretudo, civis, pelo combate às carências de água potável, alimentação e cuidados de saúde que afectam uma grande parte da população mundial, pelos direitos reprodutivos, pela defesa do ambiente e pela denúncia das formas mais diversas de opressão e de discriminação dão expressão à vontade de defender a dignidade humana em todas as partes do mundo.¹⁶⁸

Convém ressaltar que universalidade dos direitos humanos não significa – ou não deve significar – homogeneização de culturas. Ao contrário, os direitos humanos podem contribuir para a não-homogeneização, para que cada cultura, a partir de uma interpretação sua dos direitos humanos que não avilte a dignidade humana, possa se manifestar e formar parte do rico mosaico de diversidade cultural. A esse respeito, Ahmet Davutoglu faz um alerta: o problema hoje é que em vez de se aceitar um conjunto comum e universal de valores da humanidade, constituído a partir das diferentes civilizações e patrimônios culturais, o que há é a padronização do consumismo, e isso sim pode levar à homogeneização da cultura humana. Assevera ainda: “Esse processo está criando uma consciência de mercadoria, em vez de uma consciência universal orientada para os valores”.¹⁶⁹ O autor faz uma dura crítica a essa cultura global do consumismo, criada pela “civilização ocidental hegemônica-monopolista”, dizendo que ela é a “consequência última da dependência da cultura e da política em relação à economia” e defende a formação de valores universais a partir da “experiência acumulada de todas as civilizações diferentes”.¹⁷⁰ Entretanto, compor este conjunto de valores universais requer que se ultrapasse um grande obstáculo, qual seja, a ordem mundial atual, em que alguns poucos tomam decisões em nome de muitos:

O falso universalismo, no sentido da consciência do consumismo na globalização econômica e da exclusão geopolítica na ordem mundial, é uma barreira real para o diálogo e a cooperação entre civilizações. O consumismo, voltado à padronização dos estilos de vida, cria uma

¹⁶⁸ NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, op. cit., p. 19.

¹⁶⁹ DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura global versus pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. In: BALDI, op. cit., p. 128.

¹⁷⁰ Idem, ibidem, p. 128-9.

pseudoglobalização sem qualquer esforço para desenvolver um sistema de valores que funcione como referência maior da universalidade.¹⁷¹

O que se questiona neste trabalho é justamente se os direitos humanos podem ser este conjunto de valores universais com capacidade para irradiar-se em todas as diferentes culturas. É o que constataremos ao final desta pesquisa, a partir de análise da teoria dos direitos humanos e do interculturalismo frente a uma prática cultural não-ocidental – a mutilação genital feminina.

2. A DIVERSIDADE CULTURAL

Um dos grandes desafios enfrentados hoje pelos direitos humanos é sustentar sua universalidade frente ao desponte das mais diversas culturas, como vimos no Capítulo I. Claro que o mundo sempre foi heterogêneo e que a diversidade cultural sempre foi uma realidade. Contudo, a intensificação da globalização econômica ocorrida na segunda metade do século XX contribuiu para que a diversidade cultural despontasse como um dilema a ser discutido nas arenas política, jurídica, social e econômica.

A idéia do Estado moderno, homogêneo, com tônica na igualdade dos seus cidadãos, está em xeque. O desenvolvimento das tecnologias de modo geral e das tecnologias de informação e a mobilidade fruto desse processo contribuíram consideravelmente para gerar Estados cada vez mais multiculturais. No final dos anos 80, Nielsson fez um estudo sobre a distribuição de 575 etnias em 161 Estados. Ele chegou à conclusão de que apenas 28 são ‘monoestatais’, no sentido de que têm apenas uma das etnias analisadas. Todos os demais contam com uma composição ‘pluriétnica’. Há que se ter em mente que a investigação de Nielsson utilizou o censo de Estados existentes em 1985, antes, portanto, da queda da União Soviética. Mais recentemente, o professor Isajiw, da Universidade de Toronto, procedeu a outra pesquisa e, depois de analisar 189 Estados, chegou aos seguintes dados: somente dois países – Japão e Islândia – têm um grupo étnico apenas; oito países listam apenas dois grupos; 29 países contam com três grupos étnicos e,

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 135.

por fim, 150 países têm quatro ou mais etnias. Daí se pode afirmar que praticamente todos os Estados são pluriétnicos, o que nos faz pensar igualmente em Estados multiculturais.¹⁷²

Atualmente, conceitos como multiculturalismo, interculturalismo, pluralismo, diálogo intercultural, além de globalização e cultura, são comumente empregados na discussão acadêmica, embora muitas vezes falte clareza na sua aplicação. Considerando que confrontaremos a prática cultural da mutilação genital feminina com a universalidade dos direitos humanos e com o interculturalismo, convém ter claro a que nos referimos quando os utilizamos.

Vamos começar pela idéia de globalização.

2.1. GLOBALIZAÇÃO

A globalização tem um papel importante na questão da diversidade cultural e dos direitos humanos. Muito se fala em globalização atualmente. Paradoxalmente às várias tentativas de defini-la, é certo que tal termo possui uma imprecisão de significado. O que se pode asseverar, de forma geral, é que a globalização é um processo, cujo começo ou fim não se sabe precisar, através do qual algo local se torna global.

O sociólogo Roland Robertson afirma que esse processo vem ocorrendo há tempos, mas que o foco principal da discussão sobre globalização centra-se em períodos recentes, e evidencia que o termo refere-se “à compressão do mundo e à intensificação da consciência do mundo como um todo”, além de vincular-se “com a crescente aceleração da concreta interdependência global”¹⁷³.

É notável o histórico da globalização delineado por esse autor, bem como as suas distintas fases. Segundo Robertson, o primeiro período – chamado de embrionário – corresponde à etapa de crescimento das comunidades nacionais e de acentuação do conceito de indivíduo, momento que vai do começo do século XV até a metade do século XVIII. A segunda fase – dita incipiente – vai até 1870, conformando a época de cristalização de conceitos em relação internacional, além da consolidação da idéia de indivíduo como cidadão. O período seguinte – da decolagem – se prolonga até 1920, quando surgiram as

¹⁷² ESPINOSA, Emilio Lamo de. ¿Importa ser nación? Lenguas, naciones y Estados. *Revista de Occidente*, n. 301, Junio/2006. Disponível em: <http://www.revistas culturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/577/1/-importa-ser-nacion-lenguas-naciones-y-estados.html> Acesso em: março/2007.

¹⁷³ ROBERTSON, Roland. *Globalização – Teoria Social e Cultura Global*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 23.

primeiras tematizações do ‘problema da modernidade’, ganham importância as identidades nacionais e pessoais, se fortalece uma sociedade internacional que conta com países não-europeus e aumentam as formas globais de comunicação, para citar algumas características. A quarta fase – chamada pelo autor de fase da luta pela hegemonia – segue até 1960 e corresponde à criação da ONU, surgimento da Guerra Fria e cristalização do Terceiro Mundo. Por fim, entra-se na fase da incerteza, na qual se intensifica a consciência global, se torna visível o crescimento dos problemas dos ‘direitos’, se dá a aceleração nos meios de comunicação, o fim da bipolaridade na comunidade internacional, movimentos ambientais que enaltecem a preocupação com o gênero humano, formação de uma sociedade civil mundial, entre outros. Robertson deixa claro que esta classificação é apenas um esboço desprovido de detalhes, mas que contribui para o entendimento dos “trilhos temporal-históricos que levaram à atual circunstância de alto grau de densidade e complexidade global”.¹⁷⁴

Fariñas Dulce chama a atenção para o fato de o termo globalização se confundir com outros não menos imprecisos, como mundialização, internacionalização e transnacionalização. Ela explica que o processo de mundialização se refere à ação de descobrir e ocupar o mundo, tendo, portanto, um sentido territorial e geográfico. Tem a ver com o estabelecimento de fronteiras, com a divisão do espaço territorial do mundo. Logo, seu ápice foi o descobrimento das Américas. Por sua vez, o processo de internacionalização alude ao estabelecimento de relações institucionais entre os Estados nacionais, iniciado sobretudo depois das duas Grandes Guerras. Ao contrário do primeiro, é um processo de abertura das fronteiras estatais, ainda que sem perda da soberania, para a consecução de metas comuns. Já o processo de transnacionalização, este sim sinônimo de globalização para a doutrinadora, faz referência à desaparecimento simbólica das fronteiras, isto é, à desterritorialização dos centros de decisões políticas e econômicas e das relações sociais em geral, o que implica que toda atuação social, política, jurídica ou econômica esteja concatenada e interconectada. Ela define globalização como sendo uma “etapa histórica de desarrollo del capitalismo moderno y del sistema geopolítico mundial, caracterizada por la

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 88-9.

intensificación y expansión del mercado y de los intercambios capitalistas transnacionales”.¹⁷⁵

A partir desses esclarecimentos, Fariñas Dulce entende que existem diversas globalizações e que é importante estar atento para o que se globaliza e o que não se globaliza. A globalização econômica torna global o sistema capitalista de produção. A globalização política expande os valores neoliberais e a democracia formal. A globalização jurídica evidencia a existência de um “direito global”, sem Estado, característico das empresas transnacionais. E a globalização cultural quer tornar universal a cultura do ocidente, da qual destaca-se a questão dos direitos humanos, principalmente dos direitos individuais. Todo o mencionado se torna global em detrimento da intervenção sócio-econômica do Estado, dos direitos sociais, da universalidade da diferença, elementos que não são globalizados.¹⁷⁶ A autora enfatiza que não se globalizam a heterogeneidade cultural ou biológica, nem o pluralismo – entendido como coexistência de diferentes. E que a globalização, como um processo homogeneizador, faz surgir um novo tipo de individualismo: o individualismo consumista e mercantilista, no qual quem não consome fica marginalizado: “el consumo o, mejor dicho, la capacidad para consumir (...) se convierte en un criterio de integración social o en un decisivo mecanismo de inclusión o de exclusión sociales”.¹⁷⁷

Concorda com ela Alain Touraine ao dizer que estamos nos transformando de cidadãos em consumidores e que este fato acaba interferindo na formação de nossa própria identidade, a qual “funda-se cada vez menos sobre o que fazemos e cada vez mais sobre o que somos, sobre nossas necessidades que encontram expressão no consumo de mercadorias”¹⁷⁸.

A respeito da sociedade de consumo, Caldera alerta para o perigo da “lógica do consumo”, a qual, baseando-se na transitoriedade dos objetos, que hoje são facilmente descartáveis pela rapidez de sua duração, se impõe sobre todos: “As coisas duram pouco

¹⁷⁵ FARIÑAS DULCE, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*. Cuadernos Bartolomé de las Casas, n. 16, Madrid, Dykinson, 2000. p. 8-10.

¹⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 6, 11-9.

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 27.

¹⁷⁸ TOURAINE, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998. p. 57-8.

para que o hábito que as produz dure muito”¹⁷⁹. E assim tal hábito se globaliza e nos homogeneiza, constituindo, por outro lado, massas enormes de indigentes que não têm como consumir e acabam relegados à marginalização da sociedade.

Apesar desse processo homogeneizador, pugna Héctor Díaz-Polanco, a globalização não consegue pôr fim à história nem dá conta de homogeneizar o repertório cultural¹⁸⁰. Ao contrário, a globalização acaba deixando evidentes as mais diversas culturas, que chamam a atenção justamente por sua luta na tentativa de resistência.

Os processos de globalização geram, pois, processos de localização, e são estes últimos que trazem à tona as distintas manifestações culturais que clamam ser respeitadas. Boaventura de Sousa Santos define a existência de quatro processos de produção da globalização: a) localismo globalizado, quando um fenômeno local é globalizado com sucesso (exs.: atividade das multinacionais, *fast food*); b) globalismo localizado, sendo este o impacto do que se globaliza nas condições locais, a reação, a desestruturação causada (ex.: destruição dos recursos naturais para pagamento da dívida externa); c) cosmopolitismo, constituindo-se na organização transnacional na defesa de interesses comuns, na própria relação que se dá entre os diversos atores de hoje (Estado, ONGs, movimentos sociais, sindicatos, etc.); d) patrimônio comum da humanidade, que é a emergência de temas globais, temas que só fazem sentido se relativos ao globo na sua totalidade (a sustentabilidade da vida humana na Terra, temas ambientais, exploração do espaço exterior, questões de biotecnologia e tecnologias da informação). Essas duas últimas formas seriam modos de globalização de baixo pra cima ou globalização contra-hegemônica. No entanto, sustenta o autor que o sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados, os quais constituem uma globalização de cima pra baixo ou globalização hegemônica.¹⁸¹

É a partir do processo da globalização contra-hegemônica que vão se firmando antigas e novas identidades, que passam a lutar por seu reconhecimento e participação, marcando a existência de uma diversidade cultural e dos conflitos que daí

¹⁷⁹ CALDERA, Alejandro Serrano. A ética entre a mundialização e a identidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 356.

¹⁸⁰ DÍAZ-POLANCO, op. cit., p. 81.

¹⁸¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. *Revista Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, n. 39, 1997. p. 108-111.

advêm. Vale a pena ressaltar a opinião de Robertson a respeito do tema. Considerando a globalização com um processo relativamente autônomo, o autor pondera:

Sua principal dinâmica envolve o duplo processo de particularização do universal e de universalização do particular. A particularização do universal, definida como a concretização global do problema da universalidade, se tornou a razão da procura por fundamentos. Em outras palavras, a fase atual de rápida globalização facilita a emergência de movimentos comprometidos com o ‘significado real’ do mundo, movimentos (e indivíduos) procurando pelo significado do mundo como um todo. A universalização do particular refere-se à universalidade global da procura pelo particular, por modos cada vez mais refinados de apresentação da identidade.¹⁸²

Não se pode negar, portanto, que a globalização afeta também a história dos direitos humanos, na medida em que vale a lei do mercado em detrimento dos direitos, na medida em que os processos de desregulação e a conseqüente não-valorização dos direitos sociais ocorrem, enfim na falta do papel de ‘providente’ que o Estado já não dá mais conta de exercer. É o que corrobora Habermas, para quem globalização é uma modificação estrutural do sistema econômico mundial¹⁸³ que faz surgir os problemas econômicos das sociedades de bem-estar social, uma vez que a globalização limita a atuação dos Estados nacionais de tal forma que ele já não consegue mais enfrentar as conseqüências sociais e políticas que dela advêm:

No âmbito de uma economia globalizada, os Estados nacionais só podem melhorar a capacidade competitiva internacional das suas ‘posições’ trilhando o caminho de uma autolimitação da capacidade de realização estatal; isto justifica políticas de ‘desconstrução’ que danificam a coesão social e que põem à prova a estabilidade democrática da sociedade.¹⁸⁴

Já não funcionam mais medidas protecionistas ou programas estatais de emprego, em virtude, entre outras coisas, do endividamento dos orçamentos públicos. A globalização destrói aquele Estado social que tinha conseguido manter os custos sociais dentro de um limite aceitável. Outra conseqüência da globalização que Habermas coloca

¹⁸² ROBERTSON, op. cit., p. 241.

¹⁸³ HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-nacional*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 68.

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 67.

em evidência é que ela esmorece a força de integração das formas de vida nacionais tradicionais; a base comparativamente homogênea da solidariedade civil está abalada, já que o fluxo migratório acaba por constituir Estados multiculturais: “Para um Estado nacional que se encontra limitado na sua capacidade de ação e inseguro no que toca à sua identidade coletiva, torna-se ainda mais difícil cumprir com a necessidade de legitimação”.¹⁸⁵

E os direitos humanos, então, correm o risco de se fragilizarem, pois se foram conquistados através de processos políticos de âmbito nacional, o enfraquecimento do Estado-nação acarreta a fragilização dos direitos humanos. É como relata Faria:

Se no plano jurídico os processos de desregulação, deslegalização e desconstitucionalização promovidos pelos governos nacionais ao longo das duas ou três últimas décadas para se adaptar às exigências de um mundo globalizado revogaram importantes conquistas históricas, em matéria de direitos humanos, no plano político sub ou supranacional e nas esferas não-estatais eles continuarão sendo um importante critério para animar, orientar e fundamentar lutas em favor da revitalização da dignidade humana e das diferentes formas de liberdade.¹⁸⁶

Enfim, vê-se que o processo da globalização afetou e afeta sobremaneira a questão ‘direitos humanos e diversidade cultural’, tanto por tornar os primeiros mais vulneráveis como por evidenciar as distintas manifestações culturais que reivindicam respeito.

Entendido o papel da globalização – seus impactos, efeitos e influência – neste debate, cabe agora definir o que é cultura.

2.2. CULTURA

¹⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 102. Segue o autor: “Não são apenas os países clássicos de imigração, como os EUA, e os antigos países colonialistas, como a Inglaterra e a França, que são tocados por essa corrente. Apesar das rígidas regulamentações da imigração (e, no nosso caso, inconstitucionais) que trancavam o forte da Europa, todas as nações européias encontram-se entrementes a caminho da sociedade multicultural. É evidente que essa pluralização das formas de vida não se dá sem atritos. Por um lado o Estado constitucional democrático está normativamente mais bem armado do que outras ordens políticas para problemas de integração desse gênero; por outro lado, esses problemas são de fato um desafio para os Estados nacionais de cunho clássico.” Idem, *ibidem*, p. 93.

¹⁸⁶ FARIA, José Eduardo. Prefácio. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 13.

2.2.1. Um conceito antropológico

Com o objetivo de melhor entender o conceito de cultura, vamos recorrer, em parte, a alguns antropólogos, visto que a cultura sempre foi assunto de interesse da antropologia.

Quando pensamos em cultura, normalmente nos vêm à mente as manifestações artísticas de determinada comunidade (sua música, pintura, literatura), a comida típica, o estilo arquitetônico, as vestimentas, a tradição. Este é o uso mais comum do termo ‘cultura’, de modo geral associado às humanidades: a literatura, as artes, a música, a filosofia, a religião¹⁸⁷. Contudo, nos dias de hoje, entende-se que também faz parte da cultura de um povo o seu modo de organização social, suas leis, sua moral. “O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produto de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura”¹⁸⁸, corrobora Laraia.

Conforme Boaventura de Sousa Santos, foi a partir dos anos 1980 que se passou a pensar a cultura num domínio transdisciplinar, como um fenômeno associado a repertórios de sentido ou significado partilhados pelos membros de uma sociedade. A cultura tornou-se, então, um conceito central “para a definição de identidades e alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e contradições”¹⁸⁹.

Clifford Geertz entende a cultura como sistemas simbólicos. Para ele, cultura é “não um complexo de comportamentos concretos mas um conjunto de mecanismos de controle, plano, receitas, regras, instruções (que os técnicos de computador chamam programa) para governar o comportamento”. E profere: “Todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa, este programa é o que chamamos de cultura”¹⁹⁰.

No seu livro *A Interpretação das Culturas*, Geertz vai além. Explica, concordando com Max Weber, que “o homem é um animal amarrado a teias de significados

¹⁸⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 3.

¹⁸⁸ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. p. 70.

¹⁸⁹ SANTOS, *Reconhecer para libertar...*, op. cit., p. 5.

¹⁹⁰ Apud LARAIA, op. cit., p. 63.

que ele mesmo teceu” e, por isso, assume “a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.¹⁹¹ Em outras palavras, a cultura é o contexto dentro do qual os acontecimentos sociais, os comportamentos ou as instituições podem ser descritos de forma inteligível, ou seja, com densidade¹⁹².

Kymlicka, em sua obra *Ciudadanía Multicultural*, expõe a existência de duas acepções do vocábulo cultura: uma que alude aos distintos costumes ou *ethos* de um grupo ou associação (por exemplo, a ‘cultura gay’), e outra acepção mais ampla, vinculada ao termo ‘civilização’, podendo ser tanto de um grupo como de um povo. Como exemplo deste último significado, o autor cita as democracias ocidentais, que compartilham uma ‘cultura’ comum, no sentido de serem sociedades modernas, urbanas, seculares e industrializadas, contrastando com o mundo feudal, agrícola e teocrático. O estudioso critica estas duas definições. Evidencia que, pela primeira, todos os Estados seriam multiculturais. E pela segunda, praticamente todas as sociedades modernas partilhariam da mesma cultura. Por isso, o autor dá a sua própria acepção do termo: cultura seria sinônimo de nação ou povo, isto é, uma comunidade intergeracional, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou pátria determinada, tendo um idioma e uma história específica – é o que ele define como *cultura societal*, incluindo aí todo o leque de atividades humanas, quais sejam, a vida social, educativa, religiosa, recreativa e econômica; tanto a esfera pública quanto a privada.¹⁹³ Este é o motivo, explicita ele, de exigir-se a compreensão de todo este “léxico compartilhado” (a língua, a história) para que se compreenda o significado de certa prática cultural (ainda que da própria cultura)¹⁹⁴.

É relevante enfatizar: os textos que falam de certa cultura são sempre interpretações dela, interpretações de segunda ou terceira mão, mas nunca de primeira, pois só um “nativo” pode falar com propriedade de *dentro* da cultura. Nas palavras de Laraia, “a coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence”¹⁹⁵. Logo, “a análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto

¹⁹¹ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 15.

¹⁹² Idem, *ibidem*, p. 24.

¹⁹³ KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Piados, 1996. p. 35-6 e 112.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 120.

¹⁹⁵ LARAIA, op. cit., p. 90.

mais profunda, menos completa”¹⁹⁶. Tal observação me parece importante. Contudo, isso não impede que uma análise de *fora* da cultura seja também válida, ainda que constitua uma interpretação – uma cultura admite pontos-de-vista internos e externos, isto é, pode ser vista de fora e de dentro.

Há também que se ter claro que mesmo a participação de um “nativo” na sua cultura é limitada, pois não é possível para um indivíduo ser parte de todas as manifestações, de todos os elementos de uma cultura. Tal limite pode se dar pela idade, tendo-se em conta capacidades biológicas ou mesmo razões determinadas culturalmente, como por exemplo o limite de 35 anos para ser senador. Ademais, há impedimentos fruto da imperfeição dos sistemas sociais, nos quais nem todas as pessoas são igualmente bem socializadas. Apesar disso, “deve existir um mínimo de participação do indivíduo na pauta de conhecimento da cultura a fim de permitir a sua articulação com os demais membros da sociedade”.¹⁹⁷

Não obstante a existência de diversas culturas, a busca por uma natureza humana comum ou por elementos comuns a todas as culturas é uma constante. A idéia de que há coisas sobre as quais todos concordam esteve presente no Iluminismo mas também, de uma forma ou de outra, em todas as eras. Geertz diz que é “uma dessas idéias que ocorrem a quase todos, mais cedo ou mais tarde”¹⁹⁸, mas que despertou o interesse da antropologia moderna mormente a partir de 1920. Pondera o autor que se existem tais universais, isso não significa que eles sejam elementos centrais na definição do homem. Para ele, cultura é não os padrões concretos de comportamento, mas um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento. E o homem é o animal mais dependente desses mecanismos de controle. Assim, “um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vidas, mas terminamos por viver apenas uma espécie”¹⁹⁹.

Lar7aia concorda com o estudioso, pois ele admite que o homem tem, é claro, funções fisiológicas comuns, que todos precisam satisfazer (alimentação, sono,

¹⁹⁶ Idem, *ibidem*, p. 39.

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 82-5.

¹⁹⁸ GEERTZ, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 57.

respiração, atividade sexual, etc.). “Mas, embora estas funções sejam comuns a toda humanidade, a maneira de satisfazê-las varia de uma cultura para outra”²⁰⁰. Segundo o antropólogo, não há natureza humana independente da cultura²⁰¹.

Uma das conclusões importantes da antropologia é que a cultura é fundamental para a vida humana. Explica-se: o homem vem ao mundo com uma série de capacidades de respostas gerais. Assim, se não regulado por padrões culturais, o comportamento humano seria um caos, com atos sem sentido e explosões emocionais que não dariam qualquer forma à sua experiência. Logo, “a cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base da sua especificidade”²⁰².

Mas afinal o que caracteriza as culturas? Ramón Soriano lista seis qualidades²⁰³.

Primeiramente, o autor enuncia que as culturas são híbridas, pois todas contêm em si fragmentos de outras culturas, não se apresentando em estado de pureza. Destaca ainda que as culturas se misturam tanto historicamente quanto territorialmente, em especial na atualidade, quando as distintas culturas confluem, adotando estilos de vida e costumes umas das outras: “El mestizaje tiene lugar a través de la recepción de ideas, valores y costumbres que atraviesan lugares y límites. La inmigración es un fenómeno cada vez más extendido que supera las fronteras y convierte a las culturas en ambulantes”²⁰⁴. Segundo o doutrinador, esta característica vai contra a hierarquia de culturas, já que elas não são singulares, mas misturadas.

Outra qualidade apresentada pelo autor é o caráter dinâmico e evolutivo das culturas. Pode-se admirar e estudar certa cultura em um momento preciso, mas não se sabe onde ela irá parar: “No es posible establecer un cuadro definitivo de caracteres o rasgos de una cultura, porque cada cultura posee una dimensión temporal de cambio que se opone a este intento de cosificación y estabilidad”²⁰⁵.

²⁰⁰ LARAIA, op. cit., p. 38.

²⁰¹ Idem, ibidem, p. 108.

²⁰² GEERTZ, op. cit., p. 58.

²⁰³ SORIANO, Ramón. *Interculturalismo – Entre Liberalismo y Comunitarismo*. Córdoba: Almuzara, 2004. p. 125-131.

²⁰⁴ Idem, ibidem, p. 126.

²⁰⁵ Idem, ibidem, p. 127.

A terceira qualidade refere-se ao fato de as culturas serem curvilíneas, no sentido de que as culturas sobem e baixam no decurso histórico. Para explicar melhor, vale recorrer aos exemplos dados pelo autor. Ele menciona o fato de o Ocidente, tão orgulhoso de seu progresso, já ter dependido do Islamismo em boa parte da Idade Média. Da mesma forma, a Europa teve muito que aprender com Japão e China em outros tempos. Ademais, as culturas não são perfeitas; passam por períodos bons (ascendentes) e ruins (descendentes), aos quais Soriano faz referência como um calcanhar-de-Aquiles, às vezes tão evidente que acaba invalidando o lado bom daquela cultura.²⁰⁶

Relacionada a essa característica está a irregularidade das culturas, pois elas oferecem aspectos positivos e negativos, não só no quesito temporal, mas também espacial. É fácil encontrar traços bons e ruins em qualquer cultura.

Dando seqüência, as culturas são incomensuráveis, não sendo possível medir uma com padrões de outra: “lo que vale para una no sirve para las demás”, não obstante poder haver grandes afinidades entre diferentes culturas.²⁰⁷

Por último, as culturas são discriminatórias, pois a formalidade de suas normas dificilmente coincide com a eficácia delas. Soriano se pergunta: “Para qué un derecho perfecto, repleto de instituciones garantistas, como es frecuente en las culturas liberales, si a él sólo accede una parte de la sociedad?”²⁰⁸

É interessante a defesa que o autor espanhol faz da igualdade de todas as culturas. Para Soriano, só um critério justificaria a rejeição e a intolerância a determinada prática cultural, qual seja, o critério do dano objetivo constatável. E adverte que, embora não se deva descartar a averiguação de ser determinada prática cultural aceita pelos seus atores ou não (pois muitas vezes seus praticantes se sentem bem com algo que nos parece incrível), há que se levar em conta também o critério supramencionado. Defende ele que o caso da mutilação genital em meninas muçulmanas é um exemplo típico de constatação de um dano objetivo.²⁰⁹ Voltaremos a isso no capítulo III.

2.2.2. Cultura, globalização e conflito

²⁰⁶ Idem, ibidem, p. 127.

²⁰⁷ Idem, ibidem, p. 128.

²⁰⁸ Idem, ibidem, p. 129.

²⁰⁹ Idem, ibidem, p. 129.

Num período histórico em que a diversidade cultural sobressai e em que a globalização, com seu alto desenvolvimento tecnológico, faz aproximar ainda mais as diferentes culturas, os conflitos se mostram inevitáveis.

Edgar Montiel, Chefe da Seção “Cultura e Desenvolvimento” da UNESCO, aponta para o aspecto do desenvolvimento da tecnologia e a conseqüente aproximação entre as distintas culturas:

Deve-se indagar em relação a tudo isso se aqui não se trata, como se diz com insistência, de um choque de civilizações, ou melhor, como nos parece, de um conflito de indiferenças, de culturas que jamais dialogaram ou, ao menos, não o suficiente para se entenderem, e que agora, visivelmente, graças às tecnologias da comunicação, co-habitam num mesmo tempo e espaço. [...] O mundo do ciberespaço constituiu-se em fonte de boa parte das novas manifestações culturais.²¹⁰

Montiel afirma que cultura “é uma elaboração comunitária mediante a qual os indivíduos se reconhecem, se auto-representam e assinalam significações comuns ao mundo que os rodeia”²¹¹. Todavia, nos dias de hoje, grande parte da cultura provém dos meios de comunicação de massa e por eles se difunde. É o que o autor chama de *desterritorialização da cultura*, perguntando-se “como é possível construir as identidades em sociedades onde desaparecem os cenários tangíveis e vinculantes, para dar andamento a experiências de socialização virtual”²¹². O processo de desterritorialização desencadeia a “rápida dissolução de alguns signos de identidade que até o momento se consideravam permanentes”²¹³. Não se pode olvidar que a construção social da identidade é um processo complexo, criativo e adaptável, através do qual os indivíduos e os grupos podem fazer frente à onda homogeneizadora e isoladora, típica da globalização econômica que hoje se impõe.

Por outro lado, não se deve perder de vista que os setores de comunicação são controlados por uns poucos grupos, o que vem a evidenciar a chance de uniformização

²¹⁰ MONTIEL, Edgar. A Nova Ordem Simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, op. cit., p. 16.

²¹¹ Idem, ibidem, p. 18.

²¹² Idem, ibidem, p. 24

²¹³ Idem, ibidem, p. 24.

da cultura que nos traz a globalização. Corre-se o risco de a cultura aparecer despojada de seu caráter criativo, para se converter numa mercadoria destinada para o consumo da massa. “Frente a este fenômeno de industrialização e comercialização da produção cultural, a diversidade cultural viu-se reduzida por questões de custo e rentabilidade”²¹⁴.

Há quem sustente que a cultura, além de ser um reflexo ideológico da sociedade, é uma técnica social nas mãos do poder. É o que afirma o sociólogo Gerhard Steingress, que diz ainda: “La cultura ya no es el lugar donde habita la ideología, sino que, una vez sometida a la lógica económica del mercado, tiende a convertirse en su ideología por excelencia que a través de su ‘naturalidad’ aparente sirve como superestructura ‘hiperreal’ de la expansión del capital a nivel global”.²¹⁵ Pode nos ser útil, quando analisarmos a prática da mutilação genital feminina, ter em mente que a cultura é também uma ferramenta do poder. Claro que tal afirmação não se aplica a todas as manifestações culturais, mas considero que pode haver certas práticas que convêm a quem está no poder, para manutenção do seu domínio. Da mesma forma, mudar ou não práticas culturais, valorizar certas manifestações da cultura e estar disponível ao diálogo intercultural *pode* depender de quem está no poder. Voltaremos a esta discussão no próximo capítulo.

De toda maneira, os autores consultados concordam que a cultura é uma categoria dinâmica, em constante processo de construção, desconstrução e reconstrução. Os processos culturais, de acordo com Astrain, são “processos dinâmicos que pressupõem uma ressignificação das tradições, pelas quais elas se vão redefinindo aos novos contextos emergentes”²¹⁶.

Laraia sustenta que as mudanças culturais podem se dar de duas formas: uma interna, resultado da dinâmica do próprio sistema cultural, e outra externa, fruto do contato entre diferentes culturas. Pugna o autor que este segundo tipo é o mais recorrente e o mais estudado. E completa: “É praticamente impossível imaginar a existência de um sistema cultural que seja afetado apenas pela mudança interna”.²¹⁷ A respeito do tema,

²¹⁴ Idem, ibidem, p. 38.

²¹⁵ STEINGRESS, Gerhard. *La cultura como dimensión de la globalización: un nuevo reto para la sociología*. p. 83. Disponível: www.fes-web.org/revista/archivos/res02/05.pdf Acesso: julho/06.

²¹⁶ ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano: problemas e perspectivas de uma Ética Intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, op. cit., p. 322.

²¹⁷ LARAIA, op. cit., p. 100.

Kymlicka destaca a opinião de Waldron de que entre culturas se produz um grande número de intercâmbios e, por isso, não haveria sentido em se tentar estabelecer em que ponto termina uma cultura e começa outra²¹⁸.

Tal concepção – da cultura como uma categoria dinâmica – é imprescindível para o debate em voga, na medida em que a permanente reconstrução cultural é o que permite a adaptação de práticas que, embora sejam parte de uma determinada cultura, ao violarem a dignidade humana merecem ser revistas e reconstruídas. Em tempos de globalização, nos quais despontam conflitos culturais das mais diversas ordens, Laraia adverte:

Cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir.²¹⁹

2.2.3. Têm todas as culturas o mesmo valor?

Visto o conceito antropológico de cultura, sua influência na e da globalização, além de alguns conflitos que daí se originam, cabe agora perguntar: têm todas as culturas o mesmo valor? São todas as culturas dignas de um reconhecimento igualitário?

Charles Taylor nos ajuda a responder a tais questionamentos, ao esclarecer que, no plano social, a política de reconhecimento igualitário sempre ocupou uma posição importante e desprezar tal reconhecimento pode causar danos àqueles a quem ele é negado, na medida em que a imagem que se tem de alguém ou de determinado grupo cultural contribui para a formação da sua identidade²²⁰. Afirmar também que o que está por trás das políticas multiculturalistas é a premissa de que devemos igual respeito a todas as culturas²²¹.

²¹⁸ KYMLICKA, op. cit., p. 144.

²¹⁹ LARAIA, op. cit., p. 105.

²²⁰ TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 58.

²²¹ Idem, *ibidem*, p. 97.

No entanto, *exigir-se* um reconhecimento igualitário, ressalva Taylor, é inaceitável, pois demandar juízos de valor favoráveis a todas as culturas implica, paradoxalmente, homogeneização, pois dá a entender que já contamos com as normas para fazer tais juízos. Dito de outra forma, fazer juízos de valor favoráveis a culturas que não foram estudadas a fundo é julgá-las de acordo com nossas próprias normas, ou seja, é cair no etnocentrismo.²²² D'Adesky, comentando Taylor, salienta que os julgamentos favoráveis encomendados são “ineptos e os beneficiários sabem que desejam o respeito e não a condescendência. Dessa forma, para que os verdadeiros juízos de valor não impliquem o desprezo à inteligência de seu beneficiário, estes supõem que mudemos em função do estudo do outro, de modo a não julgarmos simplesmente segundo nossos critérios originais e familiares”²²³. É como disse Taylor: “Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al ‘otro’... por ser como nosotros”²²⁴.

Por isso, o que propõe Taylor é na verdade uma *pressuposição* de um igual valor de todas as culturas que levaria à atitude de empreender um estudo dos outros. Ele argumenta que é razoável supor que uma cultura que por um longo período de tempo haja animado sociedades inteiras deve ter algo de importante para dizer a todos os seres humanos. O autor deixa claro que tal julgamento não é definitivo; uma vez examinada determinada cultura, encontraremos ou não algo de grande valor. Contudo, ele adverte que “se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad”.²²⁵

De toda maneira, embora a pressuposição de igual valor das culturas seja bastante atraente e pareça até justa num primeiro momento, pode-se criticar Taylor pelo possível resultado de sua proposta, pois os conflitos do multiculturalismo²²⁶ hoje não serão diluídos ao se averiguar se as culturas têm ou não o mesmo valor, se certa cultura é inferior ou superior a outra. Além disso, conforme Agnes Heller, “um tipo desideologizado de multiculturalismo não assume que todas as culturas sejam iguais, pela simples razão de que tais entidades não podem ser comparadas, por não existir padrão disponível para a sua

²²² Idem, *ibidem*, p. 102-4.

²²³ D'ADESKY, Jacques. *Pluralismos Étnico e Multiculturalismo: Racismo e Anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 200.

²²⁴ TAYLOR, *op. cit.*, p. 104.

²²⁵ Idem, *ibidem*, p. 106.

²²⁶ O conceito de multiculturalismo será abordado no próximo tópico.

comparação”²²⁷. Uma coisa é atribuir igual valor a todas as culturas; outra, é garantir o seu igual reconhecimento, e nisso também diferimos de Taylor, que parece dar às duas expressões o mesmo significado.

Considerarei importante registrar neste trabalho esta discussão sobre o valor igual ou não das culturas, pois esclarecer os diferentes conceitos relativos ao tema da pesquisa é fundamental, e tal contenda tem a ver com a questão do multiculturalismo. Não obstante isso, é relevante deixar claro que não estaremos confrontando aqui uma cultura com outra, mas um elemento originário da cultura ocidental – os direitos humanos – com uma prática cultural em princípio alheia ao Ocidente – a mutilação genital feminina. Portanto, não nos interessa diretamente saber se a cultura do ocidente e a muçulmana têm o mesmo valor. Afinal, concordamos com Heller de que não há padrão para comparar culturas, nem pureza cultural que permita a comparação. Como proferiu Cortina, “cada cultura é, na verdade, multicultural, assim como cada um de nós é, na verdade, multicultural”²²⁸.

2.3. MULTICULTURALISMO – as diversas teorias

A palavra ‘multiculturalismo’ teve origem no Canadá, na década de 1970, e foi utilizada para designar as políticas cujo objetivo era promover a polietnicidade, e não a assimilação dos imigrantes²²⁹. Hodiernamente, tal vocábulo é aplicado com distintos significados.

Considerando sua origem, pode-se conceituar multiculturalismo, de maneira geral, como “um conjunto variado de fenômenos sociais, que derivam da difícil convivência e/ou coexistência em um mesmo espaço social de pessoas que se identificam com culturas diferentes”²³⁰. Ou como a reivindicação, por parte de culturas minoritárias ou grupos desfavorecidos, de um conjunto de direitos especiais ou privilégios que garantam a sua participação efetiva e de diferentes maneiras, em contextos de democracias liberais.

²²⁷ HELLER, Agnes. As várias faces do multiculturalismo. *Boletim Científico - Escola Superior do Ministério Público da União*, Brasília, ano 4, n. 14, 2005. p. 17.

²²⁸ CORTINA, Adela. *Cidadãos do Mundo – Uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 163.

²²⁹ CORTINA, op. cit., p. 141.

²³⁰ Idem, *ibidem*, p. 140.

Nas palavras de Tavares, “o centro teórico do multiculturalismo é o reconhecimento de que as reivindicações universalistas só podem ser realizadas de diferentes modos e nas diferentes culturas, de forma a exigir uma reconcepção da tese liberal do bem-estar e dignidade das pessoas”²³¹. Daí contrapor-se, muitas vezes, o multiculturalismo ao universalismo: o primeiro não trabalha apenas com a afirmação de uma individualidade abstrata, desvinculada de qualquer marco social e de pertença, nem com uma igualdade básica entre os homens; mas, antes, põe em voga “as identidades coletivas específicas, heterogêneas, diferenciadas”²³².

Agnes Heller nota que, em princípio, o termo multiculturalismo leva à suposição de uma postura ‘progressista’, de esquerda, e que qualquer rechaço ou atitude cética em relação ao multiculturalismo é vista com suspeição, rotulada de conservadora²³³. Reitere-se: isso seria em princípio. Com o passar do tempo, as políticas multiculturalistas passaram a receber críticas porque, apesar de seu significado originário, este termo pode ter vários sentidos, nem todos emancipatórios.

Multiculturalismo pode ser tanto uma descrição quanto um projeto. Como descrição pode significar a existência de várias culturas no mundo, a coexistência de diversas culturas dentro de um mesmo Estado-nação e ainda a existência de culturas que influenciam umas às outras tanto dentro como para além do Estado. Este aspecto descritivo, uma vez que deixa de lado o multiculturalismo como projeto político ou como reconhecimento de diferenças, tem recebido críticas tanto de setores conservadores quanto progressistas. Eis as críticas do setor mais conservador: o multiculturalismo seria antieuropeu; o multiculturalismo promoveria a desunião e a fragmentação da sociedade; o multiculturalismo seria uma “terapia para minorias”, que tentaria promover sua auto-estima, já que não tiveram capacidade de inserir-se adequadamente no sistema; o multiculturalismo seria um “novo puritanismo”, que quer impor uma nova linguagem do que seria “politicamente correto”.²³⁴

Por sua vez, o setor mais progressista faz as seguintes censuras ao multiculturalismo: é um conceito que o Norte procura impor ao Sul, criado para resolver a

²³¹ TAVARES, Quintino Lopes Castro. Multiculturalismo. IN: LOIS, Cecilia Caballero (org.). *Justiça e Democracia* - entre o universalismo e o comunitarismo. São Paulo: Landy, 2005. p 97.

²³² Idem, *ibidem*, p. 97.

²³³ HELLER, op. cit., p. 13.

²³⁴ SANTOS, *Reconhecer para libertar...*, op. cit., p. 5-6.

questão dos imigrantes vindos do Sul, das minorias étnicas nos EUA e dos problemas específicos do Canadá; a multiplicação de adjetivos ao multiculturalismo (liberal, autoritário, insurgente, crítico, radical, universalista) torna-o um conceito impreciso, que não está necessariamente vinculado a projetos emancipatórios; multiculturalismo é expressão da lógica cultural do capitalismo multinacional ou global e uma nova forma de racismo (como será explicado logo adiante); o multiculturalismo é descritivo e “apolítico”, abstraindo os problemas das relações de poder, das desigualdades, das exclusões (o modelo “United Colors of Benetton”); quando ocorre uma politização dos projetos multiculturais, ela se dá dentro do Estado-nação, o qual atribui direitos a certos povos ou minorias, sendo que estes só têm seus direitos reconhecidos enquanto subordinados à hegemonia da ordem constitucional do Estado, isto é, enquanto forem compatíveis com as noções de soberania e direitos, em especial os direitos de propriedade.²³⁵

Este sentido puramente descritivo do termo equivaleria à expressão ‘pluralismo’. Ora, o pluralismo é um fato. De acordo com Fariñas Dulce, não é uma meta a alcançar, mas uma situação com a qual conviver²³⁶. Não se tem que *resolver* os conflitos do pluralismo, posto que isto faria desaparecer o próprio pluralismo. A autora defende que se trata de criar vias institucionais e públicas para *gerir* as situações de pluralismo, tendo em conta o seu reconhecimento democrático e sua aceitação. O pluralismo não se contrapõe à existência de universais, já que cada cultura tem seus próprios universais; o pluralismo se opõe, isso sim, à ilegítima universalização e instrumentalização de alguns conceitos universais em detrimento de outros diferentes. Isso seria rechaçar o pluralismo. O pluralismo se opõe a todo tipo de fundamentalismo, absolutismo, etnocentrismo ou dogmatismo cultural.²³⁷ A partir desta constatação, tem-se promovido a discussão de como construir uma convivência pacífica entre as culturas, de como administrar este pluralismo e conciliá-lo com a tão aclamada universalidade dos direitos humanos. Vê-se, pois, que nesta definição descritiva todas as sociedades contemporâneas seriam ‘multiculturais’.

A despeito das críticas, o termo multiculturalismo se generalizou como maneira de designar as diferenças culturais num contexto global. Isso não quer dizer que as

²³⁵ Idem, *ibidem*, p. 7-9.

²³⁶ FARIÑAS DULCE, *op. cit.*, p. 47-9.

²³⁷ FARIÑAS DULCE, Maria José. La Tensión del Pluralismo desde la Perspectiva Filosófica Intercultural. In: *Derechos y Libertades*. Madrid: Rev. del Instituto Bartolomé de las Casas, 2003. p. 198.

críticas foram superadas. A expressão pode ainda fazer referência tanto a projetos emancipatórios como a modos de regulação das diferenças dentro do Estado-nação ou mesmo à escala global. Por isso é relevante especificar em que condições o multiculturalismo atua de forma emancipatória.

As versões emancipatórias baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença, e na construção de uma vida comum para além dessas diferenças.²³⁸ Esse debate de caráter emancipador tem levado a discussões sobre a definição de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania. Não se pode esquecer, porém, de traçar as relações entre as distintas culturas e o sistema capitalista, que só faz ampliar as desigualdades e a exclusão. O cultural se torna político. Surge a necessidade de novas formas de intervenção política, que, para além do reconhecimento das diferenças, sejam dirigidas à redução das desigualdades, à redistribuição dos recursos e à inclusão.

Diferente da luta marxista, em que havia um sujeito coletivo – o proletariado – e um espaço de luta – o Estado –, as políticas multiculturais hoje têm que lidar com vários sujeitos coletivos e o espaço de luta pode ser nacional, supranacional e subnacional (todos onde atua o capitalismo). “São os processos característicos das dinâmicas diferenciadas e desiguais do capitalismo que geram contradições e lutas de diferentes tipos, que não são todas simplesmente integráveis ou subordináveis à luta de classes, e que não têm necessariamente o espaço nacional como espaço privilegiado”²³⁹. São os reflexos da globalização econômica.

Zizek faz dura crítica ao multiculturalismo, já referida anteriormente, sobre ser ele a forma ideal da ideologia do capitalismo global. Refere-se o autor à atitude de tratar cada cultura local como o colonizador tratava os povos colonizados – como nativos que devem ter seus costumes estudados e respeitados:

Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o

²³⁸ SANTOS, *Reconhecer para libertar...*, op. cit., p. 10.

²³⁹ Idem, *ibidem*, p. 13.

respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular.²⁴⁰

O respeito multiculturalista pela especificidade do Outro seria a forma de uma cultura afirmar sua própria superioridade.

Por sua vez, Peter McLaren adverte sobre o perigo de o discurso multiculturalista ser utilizado para na verdade homogeneizar:

Precisamos estar conscientes de que nossas ‘identidades cotidianas’, apesar de poderem ser promovidas e produzidas em contextos que dêem suporte à diversidade, são freqüentemente subentendidas por microestruturas de poder e privilégio e produzidas através de expressões de autoconsciência burguesa, disfarçadas em discurso popular, produzido no interesse do ‘povo’.²⁴¹

Há que estar atento às finalidades para as quais as diferenças são organizadas. “Quando dizemos que as pessoas que são diferentes de nós deveriam ser julgadas de acordo com os padrões de suas ‘identidades particulares’, não estamos fornecendo à cultura dominante o alibi de que ela precisa para condenar o outro a estar separado de nós?”²⁴²

Em seu livro *Multiculturalismo Crítico*, McLaren sugere a existência de vários tipos de multiculturalismos. Chama de multiculturalismo liberal e conservador aqueles que têm tendência a uma política de assimilação: “ambos assumem que realmente vivemos em uma cultura comum, igualitária”. Seria aquele multiculturalismo que defende uma democracia pluralista, mas sustentando o ideal de uma humanidade comum, neutra, universal, na qual todos possam participar, sem levar em conta as diferenças de classe, raça, gênero...²⁴³ “As posições liberais e conservadoras de cultura também assumem que a justiça

²⁴⁰ ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional.. IN: FREDIC, Jameson e ZIZEK, Slavoj. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Traducción de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Piados, 2003. p. 172.

²⁴¹ McLAREN, Peter. *Multiculturalismo Revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Tradução de Márcia Moraes e Roberto C. Costa. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000. p. 292.

²⁴² Idem, ibidem, p. 293.

²⁴³ McLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2000. p. 77.

já existe e precisa apenas ser igualmente distribuída.”²⁴⁴ É o multiculturalismo sem uma agenda política de transformação.

O multiculturalismo crítico, também chamado de multiculturalismo de resistência, se recusa a ver a cultura como harmoniosa, não-conflitiva, consensual, e não considera a diversidade como uma meta a ser alcançada, mas como algo a ser afirmado dentro de uma política de justiça social. “Ele tem de estar atento à noção de ‘diferença’. Diferença é sempre um produto da história, cultura, poder, ideologia.”²⁴⁵ E este multiculturalismo questiona a construção da diferença e da identidade; ele “compreende a representação da raça, classe e gênero como o resultado de lutas sociais mais amplas sobre signos e significações e (...) enfatiza a tarefa central de transformar as relações sociais, culturais e institucionais nas quais os significados são gerados”²⁴⁶.

Outra classificação relevante é a que fez Agnes Heller. Antes, porém, tem-se de entender que, para ela, temas culturais não podem ser discutidos de forma transcontextual, pelo simples fato de que “todas as culturas como entidades devem ser compreendidas contextualmente”. A autora admite que há normas morais abstratas que seriam transcontextuais, como por exemplo “não se deve assassinar”. Todavia, normalmente esses assuntos devem ser contextualizados: a multiplicação de culturas, para dar um exemplo, pode ser vista como incremento da qualidade de vida em alguns lugares, ou como declínio em outros. E a doutrinadora vai mais além: diz que o fato de o multiculturalismo ser discutido, de modo geral, de forma superpolitizada e sem consideração do contexto só vem a prejudicar um diálogo aberto.²⁴⁷

No que diz respeito à classificação, propõe a autora: haveria um multiculturalismo ofensivo e um defensivo ou protetor. O primeiro está ligado à assimilação ou à segregação; é aquele multiculturalismo que exige a secessão, ou um tipo de federalismo, que garanta uma pureza étnica, ou que demande identificação absoluta dos membros a uma comunidade (exemplifica com o caso norte-americano); na realidade, tem um objetivo monoculturalista. Já o multiculturalismo protetor defende cada cultura contra a discriminação, tanto por parte do Estado quanto da sociedade, e também contra a

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 126.

²⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 123.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 123.

²⁴⁷ HELLER, *op. cit.*, p. 14.

assimilação; este pode igualmente ser discutido de modo transcontextual quando se atenta à multiplicidade de culturas como algo que enriquece, que torna os lugares mais interessantes para se viver:

O futuro da humanidade depende de muitas coisas, mas entre elas depende também da capacidade ou incapacidade das culturas de cooperarem, de compreenderem umas às outras e, até certo ponto, de integrarem-se. O multiculturalismo defensivo oferece algumas avenidas para que sejam alcançados esses objetivos. Já o multiculturalismo ofensivo abre todos os caminhos para a perpetuação da guerra étnica e para o desaparecimento da multiplicidade cultural, que supostamente deveria proteger.²⁴⁸

É importante lembrar que o multiculturalismo surgiu em oposição ao liberalismo igualitário²⁴⁹, o qual é “cego” às diferenças. Como bem explica Álvaro de Vita, por esse fato os adeptos do multiculturalismo o acusam de promover a imposição de uma cultura dominante sobre os grupos minoritários. O interessante nisso tudo está na crítica de Brian Barry que Vita traz à colação: diz o autor mencionado que a cultura não é o problema; que os chamados ‘grupos culturais minoritários’ são definidos por questões que não são culturais. Exemplos: os negros americanos são discriminados não porque sejam parte de uma identidade cultural específica, mas por serem imigrantes, por sua descendência; igualmente, o grupo das mulheres é definido pela fisiologia; é a idade que determina quem pertence ao grupo dos idosos; é a orientação sexual que define uma pessoa como membro do grupo dos homossexuais. Em nenhum desses casos é a cultura que torna as pessoas objeto de discriminação.²⁵⁰ Tal observação é bastante interessante, embora o caso que vamos analisar neste trabalho seja de fato uma prática cultural.

De qualquer forma, há quem defenda que o multiculturalismo constitui a forma “natural” de se expandir a criação humana, na medida em que não existe um modo único de alcançar a felicidade ou de desenvolver-se. Daí se dizer que o multiculturalismo

²⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 36.

²⁴⁹ Conforme o autor, liberalismo igualitário é “a posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos” (VITA, Álvaro de. Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo. *Revista Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, n. 55-56, 2002. p. 5).

²⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 11-2.

deve ser uma concepção que propõe “a responsabilidade pelo outro como princípio básico do diálogo intercultural e o compromisso com o mundo da vida como critério decisivo de relação social”.²⁵¹ Tal concepção contraria aqueles posicionamentos multiculturalistas que ignoram justamente o fato de as culturas relacionarem-se, “imaginando que podem *conviver* ‘tolerando-se’, sem tocar-se, num marco neutro, sem intercâmbio, conflito, debate ou diálogo”²⁵².

Como construir um espaço multicultural, no melhor sentido do termo? Andrea Semprini aponta cinco condições²⁵³. Primeiramente, observa que se deve considerar o papel crescente exercido pelas instâncias individuais (realização pessoal, subjetividade), pelos fatores socioculturais e pelas reivindicações identitárias. Em segundo lugar, há que se considerar a dinâmica na formação das identidades, porquanto as identidades não são estáveis. Depois, tem de se levar em conta o fato de que em um contexto multicultural não há “um” espaço social, mas tantos quantas forem as percepções que os distintos grupos tenham desse espaço: “Um espaço multicultural nasce e se desenvolve *in vivo* nesse imenso laboratório que é a sociedade”²⁵⁴. Tampouco se pode esquecer que uma reivindicação identitária ou uma necessidade de reconhecimento têm sua origem numa marginalização social precedente. Por último, o autor nos recorda a questão do tempo na construção de um espaço multicultural: não é o tempo da economia, nem da informação, mas sim uma temporalidade mais lenta, de natureza antropológica. Logo, os conflitos de identidade lidam com discordâncias temporais no sentido de que a evolução dos valores em um grupo pode ser bem mais lenta ou rápida que a de outro grupo. É num espaço multicultural que há possibilidades de se estabelecer um diálogo entre as culturas, sobre o qual Boaventura discorre, como veremos adiante.

Por ora, cumpre focar as cinco teses sobre multiculturalismos emancipatórios de que nos fala o autor supracitado, Boaventura de Sousa Santos. Sua primeira tese enuncia que “diferentes colectivos humanos produzem formas diversas de ver e dividir o mundo”²⁵⁵, isto é, nem todos vêem o mundo como o Ocidente, com seus

²⁵¹ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, op. cit., p. 168-9.

²⁵² LANGDON, Maurício. Diversidade cultural e pobreza. In: SIDEKUM, op. cit., p. 78.

²⁵³ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999. p. 146-8.

²⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 147.

²⁵⁵ SANTOS, *Reconhecer para libertar...*, op. cit., p. 42.

conceitos de economia, sociedade, Estado, cultura. “Está em curso uma reavaliação das relações entre essas diferentes concepções do mundo e as suas repercussões no direito e na justiça.” Muitos povos indígenas concebem a relação com a natureza de modo distinto do nosso, assim como a relação com a propriedade, que não é de um indivíduo, mas da comunidade. A luta de povos indígenas contra a apropriação por multinacionais dos recursos biológicos dos territórios que habitam é um exemplo de como visões de mundo diferentes podem tomar a forma de conflitos jurídicos. Há casos, no entanto, em que mesmo em meio a quadros normativos eurocêntricos (ordem econômica neoliberal, democracia representativa) é possível a afirmação da diferença, sendo que tal afirmação passa “pela produção de concepções de normalidade, da natureza e da moral alternativas às concepções dominantes.”²⁵⁶

A segunda tese explicita que “diferentes formas de opressão ou de dominação geram formas de resistência, de mobilização, de subjetividade e de identidade coletivas também distintas, que invocam noções de justiça diferenciadas”²⁵⁷. E o impulso da globalização contra-hegemônica reside justamente nessas resistências e suas articulações locais/globais. Para dar apenas um exemplo, os povos indígenas, na luta contra a assimilação, conseguiram o reconhecimento da sua identidade enquanto povos e dos seus direitos coletivos, em vários países latino-americanos (inclusive no Brasil). As identidades coletivas que se firmam são, muitas vezes, o resultado das próprias lutas, e as alianças estabelecidas no decorrer dessas lutas dão aos atores envolvidos o sentido de pertença à comunidade.²⁵⁸

A terceira tese vai ao encontro da teoria da hermenêutica diatópica, que veremos mais adiante. Destaca que “a incompletude das culturas e das concepções da dignidade humana, do direito e da justiça exige o desenvolvimento de formas de diálogo que promovam a ampliação dos círculos de reciprocidade”²⁵⁹.

A tese seguinte enfatiza que “as políticas emancipatórias e a invenção de novas cidadanias jogam-se no terreno da tensão entre igualdade e diferença, entre a

²⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 43-4.

²⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 44.

²⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 45.

²⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 46.

exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição”²⁶⁰. Formas de normatividade alternativas que obtenham reconhecimento terão um viés emancipatório apenas se forem articuladas com concepções alternativas de justiça e com políticas de redistribuição para os grupos mais vulneráveis da população. Se não for assim, corre-se o risco de políticas de identidade serem utilizadas como discurso para impor uma ordem repressiva²⁶¹. Sobre a aparente contradição entre ‘igualdade’ e ‘diferença’, Fariñas Dulce certifica que estes conceitos não devem se contrapor de maneira excludente, mas antes devem ser vistos como complementares, tal como clama a atual perspectiva jurídico-política: “No se debe enfrentar, pues, la igualdad a la diferencia, sino en todo caso la unidad a la diferencia, o la homogeneidad a la diferencia o, en definitiva, el monismo al pluralismo”. A compatibilidade entre uma e outra se apresentaria por intermédio de um igual direito de todos a serem diferentes, evitando que as diferenças fossem utilizadas para inferiorizar ou legitimar situações de discriminação, por um lado, e evitando que determinadas diferenças não fossem descaracterizadas ou desnaturalizadas, por outro.²⁶²

A última tese professa que “o sucesso de lutas emancipatórias depende das alianças que os seus protagonistas são capazes de fazer. No início do século XXI, essas alianças têm de percorrer uma multiplicidade de escalas locais, nacionais e globais e têm de abranger movimentos e lutas contra diferentes formas de opressão”²⁶³. Explica o autor:

A globalização contra-hegemônica assenta na construção de cidadanias emancipatórias que articulam o local e o global através de redes e coligações policêntricas. Se a salvaguarda do caráter emancipatório das lutas desencadeadas à escala local exige que a direção e coordenação dessas lutas permaneçam nas mãos daqueles que as protagonizam localmente, as alianças translocais e transnacionais, a criação de redes internacionais de informação e de solidariedade ativa são uma condição indispensável para evitar a particularização e confinação dessas lutas, e para evitar a afirmação e reprodução de hierarquias e formas de dominação locais que subvertam o caráter emancipatório das lutas.²⁶⁴

²⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 46.

²⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 47.

²⁶² FARIÑAS DULCE, Maria José. *Globalización, Ciudadanía...*, op. cit., p. 47-9.

²⁶³ SANTOS, *Reconhecer para libertar...*, op. cit., p. 48.

²⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 50.

Diante do exposto, pode-se inferir, como dito no início deste item, que ao termo multiculturalismo são atribuídos distintos significados e que se, no princípio, ele era visto como uma atitude progressista, hoje, em decorrência da imprecisão e multiplicidade do seu significado, o multiculturalismo é alvo de inúmeras críticas. Entretanto, para efeitos desta pesquisa, tem-se em consideração o seu significado originário, qual seja, multiculturalismo refere-se à existência e à convivência de diferentes culturas dentro de um mesmo Estado, estando vinculado às políticas de reconhecimento. Como o que nos interessa aqui é a relação das diferentes culturas no âmbito supra-estatal, trabalharemos com o conceito de interculturalismo, que será abordado em seguida.

2.4. INTERCULTURALISMO

Em virtude de o termo ‘multiculturalismo’ remeter a diversos significados, optamos nesta pesquisa pela utilização do vocábulo interculturalismo. Ramón Soriano frisa que seria mais apropriado deixar a primeira expressão para a constatação empírica da coexistência das culturas, enquanto a segunda teria uma pretensão normativa ou prescritiva, estando vinculada à exigência de um tratamento igualitário às culturas²⁶⁵.

Soriano faz questão de diferenciar interculturalismo de diversidade cultural. Para ele, a diversidade cultural não é apenas um fato, mas um princípio moral do pluralismo e, por isso, um valor. O interculturalismo, por sua vez, tem tanto uma face ética – referência ao igual valor de cada cultura – quanto uma sociológica – que supõe esta igualdade à hora de estabelecer um diálogo na busca de pontos comuns. Na concepção do estudioso, o interculturalismo forte – este que enfatiza o tratamento igualitário das diversas culturas – se opõe ao interculturalismo fraco, que aceita a dignidade de todas as culturas, mas não em um plano de igualdade.²⁶⁶

Seja forte ou fraco, o interculturalismo, ao mesmo tempo em que é consequência da globalização, é também um fenômeno que nela interfere, na medida em que o processo mencionado traz à tona, como já exposto, o conhecimento das culturas e

²⁶⁵ SORIANO, op. cit., p. 91.

²⁶⁶ Idem, ibidem, p. 92.

suas relações, além de, num plano normativo, colocar em evidência a discussão de como construir relações interculturais.

Ainda em relação à sua definição, realça Soriano: “El interculturalismo es finalmente una ideología sobre las relaciones entre las culturas, que se propone superadora de otras ideologías presentes en el actual escenario de la doctrina: imperialismo (rechazable por todos como concepción, pero presente fuertemente en las relaciones interculturales), comunitarismo y liberalismo”.²⁶⁷ É essa a acepção que adotamos neste trabalho.

Há que se sublinhar que o valor sobre o qual repousa o interculturalismo é aquele da inclusão, sendo que esta pode ser delineada tanto no âmbito estatal quanto no supra-estatal. No primeiro, refere-se à participação das minorias e às políticas de integração. No segundo, área que interessa a esta pesquisa, alude ao cosmopolitismo – *cidadania* com pretensão de universalidade – e ao que Soriano chama de cosmoculturalismo, isto é, *culturas* com pretensão de universalidade ou, dito de outro modo, necessidade de um intercâmbio cultural para se chegar a um patrimônio comum de valores e princípios.²⁶⁸

Para deixar ainda mais clara a idéia do interculturalismo, vale averiguar seu fundamento histórico, o qual, postula Soriano, está no fracasso dos projetos universalistas ou iluministas. Isso se deve a algumas características internas que levaram ao seu próprio declive. A primeira delas seria sua fórmula retórica, visto que a realidade não correspondia às normas: grandes coletivos – mulheres, negros, assalariados – ficavam fora da titularidade dos direitos ditos universais. Além disso, a rigidez universalista também contribui para seu malogro, uma vez que o legado universal aparece como um todo conquistado e estático. A terceira peculiaridade seria o rompimento com a natureza física ou com a realidade, na medida em que a razão suplanta tudo. Observa o autor: “En resumen, la retórica universalista es excluyente, y la rigidez universalista, dogmática”.²⁶⁹

Na verdade, o grande erro do projeto universalista foi não ter levado em consideração as outras culturas. O interculturalismo quer justamente substituir este projeto unicultural por acordos coletivos setoriais interculturais, ou seja, aceitos por várias culturas sobre determinadas matérias. Tais acordos, como veremos, seriam feitos através de um

²⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 93.

²⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 102-3.

²⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 104.

diálogo intercultural: “siempre gozarán de más legitimidad (legitimidad que viene del reconocimiento) y eficacia acuerdos de esta naturaleza, extraídos del discurso intercultural, que principios universales innegociables de una determinada cultura”²⁷⁰.

Panikkar usa o termo interculturalidade para fazer referência à comunicação natural entre as distintas culturas. Não há cultura sem interculturalidade, ele diz, pois nenhuma cultura pode permanecer estática sem destruir a si mesma: “La interculturalidad es inherente al ser humano y (...) una cultura única es tan incomprensible e imposible como una sola lengua universal y un hombre solo. Todas las culturas son el resultado de una continua fecundación mutua”.²⁷¹ Gómez compartilha deste entendimento, ao declarar que a interculturalidade não é um fenômeno novo, constituindo algo cotidiano; nós vivemos em interculturalidade, insiste o autor. E complementa: “La interculturalidad es expresión de la riqueza humana. Todos los individuos de un colectivo o grupo humano desarrollan competencias en varias culturas. Cada uno/a tenemos acceso activa y/o pasivamente a más de una cultura, a más de un conjunto de conocimientos, patrones de percepción, pensamiento y acción”.²⁷²

Uma das bases da interculturalidade está no respeito cultural, na exigência de respeitar mesmo aquelas formas de vida com as quais não estamos de acordo. Panikkar comenta que nós podemos até ter a obrigação de combater certas práticas culturais, mas não podemos elevar nossa cultura a padrão universal para julgar às demais.²⁷³

Para Fariñas Dulce, interculturalidade significa a aceitação da transversalidade da diferença cultural, o que implica, por sua vez, uma comunicação recíproca das diversas tradições filosóficas e culturais no marco de um pluralismo epistemológico. Toda a comunidade cultural deve estar aberta ao menos ao exame crítico ou à consciência crítica de seus membros, ao mesmo tempo que à permeabilidade reflexiva com outras culturas. Em outras palavras, interculturalidade é contextualizar o conhecimento

²⁷⁰ Idem, ibidem, p. 106.

²⁷¹ PANIKKAR, Raimon. Religión, filosofía y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 1, 1996, p. 125-148. Disponível em: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm> Acesso: outubro/2006.

²⁷² GÓMEZ, Manuel Jesús Sabariego. La globalización de las relaciones entre cultura y política: una nueva ecología social de la identificación. In: MUÑOZ, F. et alli. *La investigación de la paz y los derechos humanos desde Andalucía*. Granada: Eirene, 2005.

²⁷³ PANIKAR, op. cit., s/p.

nas arenas da diversidade cultural e histórica do mundo; é abrir as porta para escutar a quem também tem algo diferente a dizer.²⁷⁴

Relativamente ao assunto, Herrera Flores propõe uma prática intercultural em contraposição a práticas universalistas ou mesmo multiculturalistas. Isso porque, segundo ele, o universalismo abstrato, colonialista, *a priori* (no sentido de ponto de partida), desconsidera questões como o poder, a diversidade, as desigualdades. E o multiculturalismo, por outro lado, acaba absolutizando as identidades e não leva em conta as relações hierárquicas – dominantes/dominados – que ocorrem entre elas. Por isso, uma prática intercultural seria aquela de um sistema de *superposições entrelaçadas* de distintas práticas culturais, e não apenas superpostas; “uma prática, pois, criadora e recriadora de mundos, que esteja atenta às conexões entre as coisas e as formas de vida”.²⁷⁵

Essa prática intercultural de que nos fala o doutrinador espanhol estaria vinculada ao que ele denomina de racionalidade de resistência, em oposição à racionalidade formal, que é aquela do criticado universalismo de partida, e à racionalidade material, ligada, segundo o autor, a um universalismo de retas paralelas, no qual as diferentes visões de mundo nem se tocam e as diferenças são absolutizadas. A racionalidade de resistência, então, é aquela que admite ser possível alcançar uma síntese universal das diferentes alternativas concernentes aos direitos. Contudo, somente se *chegará* ao universal “depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas”.²⁷⁶ E quando o que está em discussão são os direitos humanos, o autor ressalta:

Os direitos humanos, no mundo contemporâneo, necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas, para superar os resultados universalistas e particularistas que impedem uma análise comprometida dos direitos, há muito tempo. (...) Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-lhes abrir espaços de luta e de reivindicação. (...) O único universalismo válido consiste, pois, no respeito e na criação de condições sociais,

²⁷⁴ FARIÑAS DULCE, Maria José. La Tensión..., op. cit., p. 195-196.

²⁷⁵ FLORES, Joaquim Herrera. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência. *Revista Sequência*, Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, n. 44, julho/2002. p. 24.

²⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 21.

econômicas e culturais que permitam e potenciem a luta pela dignidade.²⁷⁷

Portanto, a maneira de se chegar a um universo de valores comuns entre as culturas, de se alcançar o universalismo de chegada de Herrera Flores, de se colocar em prática o escrutínio crítico de que nos fala Fariñas Dulce, enfim, de se alcançar o respeito cultural, fundamento do interculturalismo, é mediante um diálogo intercultural.

2.4.1. Diálogo intercultural

O diálogo intercultural é um projeto filosófico e hermenêutico, é um processo de compreensão da alteridade que vai além da simples tolerância passiva ou do respeito formal (que acaba por ocultar uma situação de superioridade cultural e de intransigência) àqueles que são diferentes de nós. Não é uma meta final a alcançar, mas um processo aberto e sem fim, graças ao qual se torna possível a convivência a partir do pluralismo.²⁷⁸

Conforme Fariñas Dulce, “para comprender la ‘alteridad’ de otros textos o para comprender la identidad de otras culturas o filosofías, es necesario dejar de lado nuestros propios universales, con la finalidad de poder comprender a las otras identidades culturales en sus propios contextos históricos y sociales”²⁷⁹. Em outras palavras, é não compreender outra cultura com meus pontos de vistas, mas tentar entrar nos valores daquela cultura que se tenta entender. É justamente nesse ponto que se encontra a radicalidade do projeto filosófico do diálogo intercultural.

A autora ressalta que esse contexto de diálogo será conseguido se, do prisma político e jurídico, colocar-se em andamento políticas de reconhecimento recíproco de direitos e diferenças ou dos direitos dos grupos culturalmente diferenciados, além de instrumentos e ações jurídicas em função das quais as diferentes culturas e as diferentes identidades sociais, étnicas, religiosas, de gêneros ou sexuais possam administrar e preservar sua própria identidade. A diferença, como elemento de identidade dos seres

²⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 26-7.

²⁷⁸ FARIÑAS DULCE, *La tensión del...*, op. cit., p. 201.

²⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 202.

humanos, precisa ter sentido e relevância também na esfera pública e tem de constituir-se numa nova categoria política, jurídica e social. Isso levaria a um universalismo não *a priori*, mas *a posteriori*, ou um “universalismo do reconhecimento recíproco” ou ainda uma “universalidade do cosmopolitismo”.²⁸⁰

Boaventura de Sousa Santos indica que o diálogo cultural, também chamado de hermenêutica diatópica, é a maneira de fazer com que os direitos humanos se transformem de um localismo globalizado – conceito explicitado no item 2.1 – para um projeto cosmopolita.²⁸¹

Visto que o diálogo intercultural é uma tarefa hermenêutica e um processo aberto que aporta uma via alternativa à que nos deu o racionalismo ocidental, cabe agora entender, com Santos, quais são os pressupostos para a sua realização.

A primeira premissa seria superar o dualismo universalismo x relativismo, temas já abordados no capítulo I. Do meu ponto de vista, ambos estão equivocados. O relativismo ético/cultural diz que se deve aceitar toda a cultura. Por isso ele não serve, pois assim se estaria aceitando também as culturas não-pluralistas, as que não aceitam todas as culturas. Logo, o relativismo por si só é contraditório. De outra parte, o universalismo ético propugna universalizar os valores (os universais) de uma cultura para todos, o que exclui o pluralismo. Portanto, tampouco serve ao diálogo intercultural.

Santos adverte que é essencial aceitar que “todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos”²⁸². É preciso identificar as preocupações equivalentes entre as diferentes culturas.

Com relação ao pressuposto acima mencionado, é basilar reconhecer que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. Se existem várias culturas, isso por si só já indica que todas são incompletas. Do contrário, haveria apenas uma cultura. A idéia é aumentar a consciência da incompletude cultural o máximo possível e parar de tentar entender a outra cultura a partir dos universais

²⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 203.

²⁸¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Uma Concepção...*, op. cit., p. 113.

²⁸² Idem, *ibidem*, p. 114.

da própria cultura.²⁸³ “O reconhecimento de incompletudes é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural”²⁸⁴.

Em uma versão revisada de seu artigo²⁸⁵ sobre a concepção multicultural dos direitos humanos, Boaventura se detém um pouco mais na questão da incompletude cultural e expõe um importante dilema referente a isso: autodeclarar-se incompleta pode ser um passo para as culturas serem descaracterizadas ou mesmo absorvidas por culturas mais poderosas, isto é, corre-se o risco de que a idéia de incompletude cultural se transforme num instrumento perfeito de hegemonia cultural quando atribuída a culturas subordinadas ou a culturas que já foram descaracterizadas (é o caso, por exemplo de culturas indígenas que foram quase extintas em confrontos com a cultura ocidental – como recomendar-lhes que se autodeclarem incompletas?). Eis como o autor formula o dilema: “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”.²⁸⁶ Parece não haver soluções fáceis para o dilema, entretanto não devemos considerá-lo insuperável. Reflete o sociólogo: “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 de diálogo”.²⁸⁷

Não há como abrir mão da condição da incompletude cultural, pois à medida que transcorre o diálogo, ela vai se aprofundando e se transformando numa consciência auto-reflexiva: “O objetivo central da hermenêutica diatópica consiste precisamente em fomentar auto-reflexividade a respeito da incompletude cultural”.²⁸⁸

Seguindo com as premissas, convém saber que cada cultura tem diferentes versões da dignidade humana – dentro de uma mesma cultura há manifestações distintas de seus princípios universais, podendo-se optar por diferentes vias. Nesse sentido, deve-se

²⁸³ Idem, *ibidem*, p. 114.

²⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 118.

²⁸⁵ Essa versão revisada se encontra no livro: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 239-277.

²⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 268.

²⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 268.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 269.

escolher aquela que seja mais ampla, com maior reciprocidade, mais aberta a outras culturas. Por exemplo, na cultura dos direitos humanos, entre a perspectiva liberal e a perspectiva social, há que se escolher a social, pois esta amplia a igualdade para os domínios econômico e social, indo além do âmbito político.²⁸⁹

Há ainda a questão do tempo ideal para se entrar no diálogo intercultural. Este tempo não pode ser estabelecido unilateralmente; cada comunidade cultural deve decidir quando está pronta para dialogar. O perigo é que, quando uma dada comunidade se dispõe ao diálogo, tende a pensar que a cultura com a qual quer dialogar também está preparada para tal. Um bom exemplo é a cultura ocidental que, após séculos sem a menor disponibilidade para diálogos interculturais, ao adquirir consciência da sua incompletude, tende a pensar que todas as outras culturas estão ansiosas para se envolver em diálogos com o Ocidente.²⁹⁰

Dando continuidade: em todas as culturas há o princípio da igualdade e o princípio da diferença e esses princípios não são contrapostos, mas complementares. Como já mencionado nesta pesquisa, a compatibilidade entre esses princípios se dá através de um igual direito de todos a serem diferentes, de modo que as diferenças não sejam utilizadas para inferiorizar ou legitimar situações de discriminação, por um lado, e evitando que certas diferenças não sejam descaracterizadas ou desnaturalizadas, por outro.²⁹¹

Um grande desafio do diálogo intercultural é superar o passado partilhado pelas diferentes culturas. Pergunta-se: se no passado uma cultura sofreu violações por causa de outra cultura, como estabelecer um diálogo entre elas sem considerar este fato? A reflexão de Santos vai além: “Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar as culturas de forma igual?”²⁹²

Santos admite que o sucesso da hermenêutica diatópica e o seu caráter emancipatório não estão garantidos. Para prevenir perversões, postula, dois imperativos culturais têm de ser aceitos: a) das diferentes versões de uma cultura deve ser eleita aquela que tem o círculo mais amplo de reciprocidade, isto é, a que vai mais longe no reconhecimento do outro, e b) considerando a relação entre igualdade e diferença, “as

²⁸⁹ SANTOS, Uma Conceção..., op. cit., p. 114-5.

²⁹⁰ SANTOS, Uma Conceção Multicultural de Direitos Humanos (versão revisada). In: BALDI, op. cit., p. 270.

²⁹¹ FARIÑAS DULCE, Maria José. *Globalización, Ciudadanía...*, op. cit., p. 47-9.

²⁹² SANTOS, Uma Conceção..., op. cit., p. 121.

peças e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”.²⁹³

O antropólogo jurídico francês Christoph Eberhard registra que o diálogo intercultural não se resume a uma simples troca de palavras, nem tampouco é um diálogo simplesmente dialético, mas deve ser, isso sim, dialógico. Um diálogo dialético, explica, funda-se na razão, na assunção de que somos todos seres racionais e, assim, de que há uma visão objetiva da realidade que pode ser conhecida pela Razão. No entanto, tal versão trabalha com a lógica dos contrários: se um lado tem razão, o outro não a tem. É a corrente do ‘ou’ (sujeito ‘ou’ objeto; eu ‘ou’ o outro; universalismo ‘ou’ relativismo), em detrimento do ‘e’, por isso torna difícil um verdadeiro diálogo. Uma postura dialógica seria aquela baseada no fato de que somos seres não apenas racionais, mas antes *relacionais*, e que a realidade não é totalmente passível de ser conhecida objetivamente. Assim, a tônica está não no objeto do qual se fala, e sim nos *sujeitos* que dialogam. Em outras palavras: a ênfase está mais no encontro dos testemunhos que na troca de argumentos racionais. É um convite a “viajar” por diferentes lógicas (*dia logoi*) e a tentar compreendê-las desde suas próprias origens.²⁹⁴ Isso nos obriga a raciocinar em termos de “equivalentes homeomórficos”.

Foi Raimon Panikkar quem criou a noção dos “equivalentes homeomórficos” como um primeiro passo em direção à interculturalidade, uma vez que, ao buscarmos os equivalentes de uma cultura na outra, devemos ir além da mera tradução literal. Não se trata tampouco de traduzir simplesmente o papel que a palavra original pretende exercer. Mas, assegura o autor, os equivalentes homeomórficos apontam a uma *função equiparável* ao suposto papel do conceito com o que se está trabalhando: “no se busca la misma función, sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión”.²⁹⁵ Tal teoria será útil no próximo item, ao tratarmos da interculturalidade dos direitos humanos.

²⁹³ Idem, ibidem, p. 122.

²⁹⁴ EBERHARD, Christoph. Pluralisme et Dialogisme : Les Droits de l’Homme dans un contexte de mondialisation qui ne soit pas uniquement occidentalisation. *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 13, 1er semestre 1999, p. 261-279.

Disponível : <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebermauss.htm> Acesso : agosto/06.

²⁹⁵ O autor dá um exemplo que esclarece a questão: “‘Brahman’ no es sin más la traducción de ‘Dios’, puesto que ni los conceptos se corresponden (sus atributos no son los mismos) ni las funciones son las mismas (*brahman* no tiene por qué ser creador, ni providente, ni personal, como Dios). Cada una de estas dos palabras expresa una equivalencia funcional en las correspondientes cosmovisiones” (PANIKKAR, op. cit., s/p).

Eberhard assinala que o diálogo intercultural tem de ser cooperativo – os participantes devem buscar verdadeiramente o entendimento e o enriquecimento mútuo, e um possível consenso: “o ‘diálogo cooperativo’ exclui, assim, a trapaça ou a imposição do ponto de vista próprio, em que umas das partes se aproveita de sua posição dominante para enunciar as perguntas e as respostas”.²⁹⁶ O autor admite, contudo, que um diálogo pode revelar-se não-cooperativo não por falta de boa-fé consciente, mas porque inconscientemente os participantes podem ter uma postura que não lhes permita desenvolver o diálogo em cooperação. Eberhard traz à colação a teoria de Panikkar, a qual acentua que, para sermos capazes de dialogar, devemos ter em mente três atitudes que podem condicionar a retórica do diálogo: o exclusivismo, o inclusivismo e o paralelismo²⁹⁷.

O exclusivismo alude à atitude de achar que a única verdade que há é a sua própria, não podendo assim haver outras. Como se pode deduzir, esta postura tem a conseqüência da falta de tolerância e de abrir brechas para tentativas violentas de impor as próprias visões.²⁹⁸

O paralelismo considera que nenhuma visão de mundo é perfeita e, por isso, não se deve tentar interferir na dos outros. Evidencia Eberhard que “o problema de tal atitude é que ela nega a necessidade de aprendizado mútuo, além de não apresentar uma solução adequada à atual condição global, na qual não é possível apoiar-se apenas na própria tradição, mas é necessário ‘conviver com os outros’”.²⁹⁹

O inclusivismo, por sua vez, não exclui as verdades diferentes, mas, em caso de contradição, reinterpreta as coisas de modo a torná-las assimiláveis e a superar tal oposição. Comenta o antropólogo: “Paradoxalmente, tal atitude também torna impossível o ‘diálogo cooperativo’ por ser ‘conciliatória’ demais, não vendo conflito algum”.³⁰⁰

Ainda assim, pondera Eberhard que o maior vício que pode ter o diálogo intercultural é o de ‘englobar o contrário’. Quer dizer com isso que “aquilo que valorizamos é interpretado implicitamente como ponto de referência para uma categoria geral que

²⁹⁶ EBERHARD, Christoph. Direitos Humanos e diálogo intercultural – uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 171.

²⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 172.

²⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 172.

²⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 173.

³⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 173.

engloba valores distintos”³⁰¹. Por exemplo, na nossa categoria geral de ‘humanidade’ – a qual carrega o nosso próprio ponto de vista, enfatize-se – consideramos o outro como igual a nós e acabamos englobando nela todas as culturas. Outro exemplo: tendo em conta nosso conceito de indivíduo como ser abstrato e livre, terminamos abrangendo também o ser social, e, por incluir no primeiro este último conceito, acabamos desconsiderando-o no diálogo, isto é, desqualificando sua originalidade. Propõe o estudioso então que, para se alcançar uma ciência não-etnocêntrica do direito, há que se “emancipar a pesquisa da atitude de ‘englobar o contrário’”.³⁰²

No que concerne ao diálogo intercultural, Rouland afirma que é este o único caminho para se *reconstruir* a universalidade dos direitos humanos e destaca que isso deve ser feito a partir de uma perspectiva evolutiva, pois as tradições culturais se mesclam, hoje ainda mais do que no passado, e as diferenças mudam constantemente. Explana o autor que temos de gerar um movimento de descentralização dos direitos humanos, o qual pode favorecer a compreensão mútua e o sincretismo, apesar de colocar em evidência as incompatibilidades. A idéia é justamente trabalhar com o diálogo intercultural que o movimento de descentralização dos direitos humanos pode provocar – segundo o antropólogo, é a única via para atenuar as diferenças.³⁰³

A universalidade dos direitos humanos não se decreta, se constrói, propõe Rouland. E para isso há que obedecer a duas condições. A primeira é que as culturas devem poder nutrir-se umas das outras, o que exige que elas se reconheçam mutuamente. A segunda diz que é necessário exibir uma vontade de ultrapassar as divergências para colocar à frente os pontos de acordo. Não se pode abrir mão de nenhuma dessas condições, e toda vontade de dialogar, mesmo imperfeita, deve ser apoiada. Eis o esforço que a universalidade dos direitos humanos exige de cada sociedade: uma reinterpretação mútua das culturas. Isso levará a humanidade a desenvolver o conhecimento de si mesma.³⁰⁴

Já Soriano adverte: para que um verdadeiro diálogo aconteça, é imprescindível que haja condições interculturais idôneas, atualmente inexistentes: “Se habla mucho en la doctrina de la necesidad del diálogo intercultural y de los problemas de

³⁰¹ Idem, ibidem, p. 174.

³⁰² Idem, ibidem, p. 174.

³⁰³ ROULAND, Norbert. À propôs des droits de l’homme: un regard anthropologique. *Droits Fondamentaux*, n. 3, janvier/décembre 2003. p. 142 e 148.

³⁰⁴ Idem, ibidem, p. 150.

las culturas contextualizadas, y menos de un problema previo, como es la situación de desequilibrio en que viven las culturas con relaciones entre ellas de dominio y dependencias”. Ainda assim, o autor pondera que não adianta ficar esperando que se dêem as circunstâncias ideais; cabe trabalhar nos dois lados da questão ao mesmo tempo – desenvolver os princípios de um discurso intercultural e exigir a construção de condições adequadas para seu desenvolvimento.³⁰⁵

Denominando o diálogo intercultural de ‘ética procedimental de convergência’, Soriano toma emprestadas algumas regras da ética do discurso habermasiana: a regra subjetiva de cooperação (intenção da uma busca honesta de uma proposta comum); as regras objetivas internas do discurso (todos têm a mesma capacidade de expressão, todos podem responder e propor, e toda proposta deve ser argumentada) e a regra objetiva externa do discurso (não deve haver coação). Entretanto, esclarece que não há necessidade de que a proposta surgida do intercâmbio cultural seja aceita por todos os participantes. Não se trata de alcançar uma proposta intercultural universal, mas antes uma série de sugestões setoriais de progressiva generalização. Indo adiante, o autor espanhol propõe outras regras procedimentais para o diálogo: regra da alteridade (colocar-se no lugar do outro para entendê-lo por meio de suas próprias pautas culturais), regra da reciprocidade (atuação cooperativa com outras culturas), regra da autonomia (liberdade das culturas em sua expressão e intercâmbio), regra da argumentação (observação das regras objetivas internas do discurso habermasiano antes citadas).³⁰⁶ Sobre isso, o autor assim se expressa:

Creo que este código de reglas mínimas puede ser aceptado por todas las culturas, aparte de la organización interna peculiar de cada una de ellas. (...) Se trata de mínimas reglas procedimentales que residen en el substrato de todas las culturas si partimos de la igualdad de las mismas en las relaciones interculturales. Estas reglas son un derivado del postulado de la igualdad de las culturas en sus relaciones. Su no observancia comportaría que no se respeta el postulado de la posición simétrica de las culturas en el intercambio.³⁰⁷

³⁰⁵ SORIANO, op. cit., p. 111.

³⁰⁶ Idem, ibidem, p. 134-6.

³⁰⁷ Idem, ibidem, p. 137.

Rouland admite que colocar em prática o diálogo intercultural não é tarefa fácil. Mas ele acredita que quando isso chegar a acontecer, será um novo capítulo na história da democracia, a qual poderá enfim ser definida como ‘a cultura do respeito aos outros’ (*la culture du respect des autres*) e será julgada segundo o grau de diversidade que suas leis e suas práticas possam aceitar.³⁰⁸

Concorda com ele Soriano ao exprimir que o ponto fraco do interculturalismo é que ele é somente uma teoria, não uma realidade consolidada. Diz que o interculturalismo está para as culturas assim como a democracia está para o indivíduo, com a diferença de que ao menos a democracia representativa já é uma conquista do Ocidente, enquanto o interculturalismo ainda é um projeto. Ademais, a igualdade das culturas é uma doutrina que está longe de entrar no direito. As culturas, como se sabe, não são sujeitos do direito internacional, a não ser quando coincide de haver um território estatal com uma cultura homogênea, coisa rara nos dias de hoje.³⁰⁹

Boaventura também observa que o projeto de um diálogo intercultural pode ser utópico, mas toda idéia nova em princípio ganha contornos de utopia.³¹⁰ Além disso, afirma que tal projeto é tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana, “e nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria”³¹¹. De outro lado, já se pode vislumbrar uma aproximação entre ocidentais e não-ocidentais. No ocidente, cada vez mais liberais se declaram abertos ao multiculturalismo e a uma interpretação mais flexível de suas doutrinas, para que outras culturas obtenham reconhecimento. No oriente, intelectuais muçulmanos destacam as interpretações de um islamismo que tem em suas origens uma mensagem de respeito à vida e à liberdade, base dos direitos humanos, como veremos no próximo capítulo. Manifesta-se Soriano: “De ambos lados crece el clamor de la necesidad de una puesta en común de lo que une y de un diálogo abierto para acercar posiciones y evitar que la fractura aumente y se haga irreversible”.³¹²

Convém citar Eberhard: “O saudável pluralismo se baseia, dessa forma, no diálogo mútuo que permite que descubramos respectivamente aos outros e a nós mesmos, e

³⁰⁸ ROULAND, op. cit., p. 151.

³⁰⁹ SORIANO, op. cit., p. 150.

³¹⁰ SANTOS, Uma Conceção..., op. cit., p. 122.

³¹¹ SANTOS, Uma Conceção Multicultural de Direitos Humanos (versão revisada). In: BALDI, op. cit., p. 273.

³¹² SORIANO, op. cit., p. 147.

que descubramos o passado e o presente de ambos, construindo juntos um futuro comum”³¹³.

2.4.2. Uma concepção intercultural dos Direitos Humanos

Boaventura já escreveu que para se chegar a uma formulação intercultural dos direitos humanos (que ele chamou de concepção ‘multicultural’), para que os direitos humanos deixem de ser um localismo globalizado e passem a ser um projeto cosmopolita, há que se passar pelo diálogo intercultural. O sociólogo português argumenta que é imprescindível aceitar que cada cultura tem sua própria noção de dignidade humana e que, à hora do diálogo, deve-se lidar com a versão cultural que é mais aberta, que vai mais longe no reconhecimento do outro (já que dentro de uma mesma cultura há distintas correntes).

Soriano menciona diferentes premissas. Ele assevera que para que os direitos humanos cheguem a ser interculturais, há que se considerar os seguintes requisitos. Primeiro, os direitos humanos devem ser concebidos de forma aberta, como direitos abstratos ou direitos-projeto, interpretáveis em cada contexto cultural – “derechos como proceso más que derechos como resultados”³¹⁴. Em segundo lugar, é indispensável entendê-los como direitos da Humanidade, e não de uma cultura que haja alcançado um *status* ao qual devem chegar as outras; em outras palavras, os direitos humanos seriam direitos que se conquistam por uma luta liberalizadora que pode ocorrer em qualquer cultura. Em seguida, o autor coloca em evidência que se tem de superar a conexão ‘direitos humanos – liberalismo’ e que tal depuração demanda uma formulação escassa dos direitos para propiciar sua aceitação geral. Por último, Soriano nos fala de uma apresentação humilde dos direitos, no sentido de que seja reconhecido o uso que deles foi feito na história pela cultura dominante, a qual destruiu povos autóctones, além de eles terem sido originalmente elaborados pela classe que tinha liberdade para isso, não sendo realmente atribuídos a todas as pessoas, mas somente ao homem, branco, proprietário.³¹⁵

Há ainda a proposta de uma ‘práxis diantropológica’ dos direitos humanos. Eberhard diz que uma Práxis Diantropológica (com maiúsculas) resulta da articulação de

³¹³ EBERHARD, Direitos Humanos e..., op. cit., p. 167.

³¹⁴ SORIANO, op. cit., p. 108.

³¹⁵ Idem, ibidem, p. 106-7.

duas práticas diantropológicas (com minúsculas): aquela das ciências sociais e a ‘práxis diantropológica espiritual dos direitos humanos’. E explicita que o termo vem da ênfase nas três raízes etimológicas: *dia* = através, *anthropos* = homem, e *logos* = discurso, lógica. Tal práxis “visa designar aquela oriunda de um percurso através de diferentes antropologias, das diferentes lógicas e discursos do homem. Assim sendo, está intimamente relacionada ao diálogo”. Ademais, ela “pretende apontar uma práxis que se origine além do domínio do logos do homem, na mais profunda experiência espiritual pela qual o homem já passou no domínio do logos, e na qual ele experimenta diretamente a realidade”. As suas três pedras angulares seriam o amor, a sabedoria e a paz: o amor como vínculo, responsabilidade e respeito; a sabedoria como teoria, práxis e diálogo; e a paz como harmonia, liberdade e justiça.³¹⁶

Panikkar também abordou a questão da interculturalidade dos direitos humanos. Apesar de dizer que “não existem valores transculturais, pela simples razão de que um valor existe como tal apenas em um dado contexto cultural”, ele admite haver valores *interculturais*, aos quais se pode chegar por uma crítica intercultural que tente compreender e criticar um problema humano específico a partir das ferramentas das diferentes culturas envolvidas. É imprescindível também ter consciência de que a própria formulação do problema já está culturalmente condicionada.³¹⁷

Para se examinar a questão de um possível valor intercultural dos direitos humanos, há que se começar pela delimitação do conceito. Panikkar inicia sua análise pela premissa da *natureza humana universal*. Corroborando que há sim uma natureza de tal tipo, o autor proclama, no entanto, que esta não precisa ser diferenciada da natureza dos demais seres vivos ou da realidade como um todo. Além disso, pode haver diferentes interpretações do que seja esta natureza humana universal, e escolher uma determinada interpretação é prescindir da sua universalidade, além do fato de que tal interpretação pode não se aplicar à natureza como um todo.³¹⁸

Em segundo lugar, é abordada a questão – que Panikkar admite ser muito importante defender – da dignidade da pessoa humana. O autor nos chama a atenção para o

³¹⁶ EBERHARD, Direitos Humanos e..., op. cit., p. 197-8.

³¹⁷ PANIKKAR, Raimon. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, op. cit., p. 221.

³¹⁸ Idem, ibidem, p. 223.

fato de que a pessoa deve ser diferenciada do indivíduo. Este último é uma abstração, ao passo que a pessoa se insere num contexto: “Um indivíduo é um nó isolado; uma pessoa é o tecido como um todo em torno desse nó, urdido a partir da totalidade do real. Os limites de uma pessoa não estão dados, dependem como um todo de sua personalidade. Sem os nós, a rede com certeza se desintegraria, mas, sem ela, os nós nem ao menos existiriam”³¹⁹. Defende o estudioso, pois, que os direitos não podem ser individualizados, mas devem ser atribuídos à pessoa, assim como a dignidade é da *pessoa* humana. Ademais, mostra ser conveniente recorrer à sua teoria dos equivalentes homeomórficos: “Se, por exemplo, os direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana, devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente”³²⁰.

Na seqüência, Panikkar analisa o valor da democracia, imprescindível para a efetivação dos direitos humanos, e que ele declara ser infinitamente melhor do que qualquer ditadura. Adverte, porém, que “impor aos povos do mundo a escolha entre democracia ou ditadura equivale à tirania”. E pergunta: “A democracia pode ser imposta e, ainda assim, permanecer democrática?”³²¹

Resumindo, Panikkar sustenta uma crítica intercultural aos direitos humanos, ressaltando que tal atitude não os invalida, “mas oferece novas perspectivas para uma postura crítica interna e estabelece os limites da validade dos direitos humanos, oferecendo, a um só tempo, possibilidades para ampliar seus domínios, se o contexto mudar, e de uma fecundação mútua com outros conceitos de homem e realidade”³²².

José A. Nunes sintetiza bem aquilo com que os autores citados neste item concordam:

Uma política cosmopolita de direitos humanos deverá (...) reconhecer não só a diversidade de concepções da dignidade humana que podem ser encontradas nas diferentes culturas, como os diferentes modos de conceber o humano a partir das suas conexões, vinculações e identificações com territórios, memórias, histórias, pertencas sociais e outros seres e entidades, em suma, da variedade de cosmologias através

³¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 224.

³²⁰ Idem, *ibidem*, p. 209.

³²¹ Idem, *ibidem*, p. 225-6.

³²² Idem, *ibidem*, p. 226.

das quais se forja o sentido das relações entre os seres humanos e o mundo.³²³

Por outro lado, ressalva Nunes, há que se estar atento às diferentes formas de exclusão, perseguição, marginalização e discriminação que constituem violação aos direitos humanos. Somente com o reconhecimento e denúncia dessas maneiras de opressão é que “será possível afirmar, de fato, a indivisibilidade dos direitos que definem a dignidade humana em diferentes contextos”.³²⁴

2.5. AS NORMAS UNIVERSAIS EM MATÉRIA DE DIVERSIDADE CULTURAL

Desde que os direitos humanos ganharam notoriedade internacional, sobretudo com o fim da II Guerra Mundial, muitos documentos de direitos humanos foram adotados no âmbito das Organizações das Nações Unidas – ONU, a começar pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Já a partir do fim da Guerra Fria, quando se intensificou a globalização econômica, e conforme já explanado nesta pesquisa, a questão da diversidade cultural passou a chamar mais e mais a atenção, a ponto de terem sido adotadas em Conferências Gerais da UNESCO – importante agência da ONU para a educação, ciência e cultura – algumas normas universais sobre a matéria.

Destacam-se dois documentos: a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, de novembro de 2001, e a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, de outubro de 2005.

2.5.1. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural

A Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, adotada por unanimidade, é fruto da vontade dos Estados-partes da ONU de definir padrões, no contexto de globalização em que vivemos, para a elaboração das suas políticas culturais

³²³ NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, op. cit., p. 28.

³²⁴ Idem, ibidem, p. 29.

nacionais de forma a respeitar as normas internacionais e os direitos humanos. Sua importância reside particularmente no fato de, pela primeira vez, a comunidade internacional dar à diversidade cultural o *status* de ‘patrimônio comum da humanidade’. Este documento vem a responder a dois principais interesses: garantir respeito pelas identidades culturais com a participação de todos os povos num ambiente democrático e contribuir para a emergência de uma atmosfera favorável à criatividade de todos, fazendo da cultura um fator de desenvolvimento.³²⁵

No seu primeiro artigo, são explicadas as razões pelas quais a diversidade cultural é considerada patrimônio comum da humanidade:

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras.³²⁶

Em seguida, é esclarecido o conceito de pluralismo cultural para a UNESCO, como sendo “a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública”³²⁷, o que vai ao encontro da teoria do interculturalismo antes propugnada.

Cabe destacar também o artigo que define a relação diversidade cultural - direitos humanos, sublinhando que a defesa da diversidade cultural é inseparável do respeito à dignidade humana, constituindo ambos um imperativo ético: isso “implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones”. A par disso, o

³²⁵ Todas as informações relativas à Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural podem ser encontradas no site da UNESCO: www.unesco.org.

³²⁶ Artigo 1.

³²⁷ Artigo 2.

texto determina que “ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance”.³²⁸

Para os objetivos deste trabalho, convém ainda ressaltar o artigo que trata dos direitos culturais³²⁹, afirmando que estes são parte do conjunto dos direitos humanos, tendo portanto as características da universalidade, indivisibilidade e interdependência. Frise-se a parte final do artigo: “Toda pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais”.³³⁰ Queremos chamar a atenção aqui para a questão da escolha da vida cultural, assunto que será abordado no próximo capítulo como sendo vital na constituição do respeito à dignidade humana, valorizando indivíduo e comunidade simultaneamente.

O diálogo intercultural também ganha espaço ao se proclamar que o patrimônio cultural “deve ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas, a fim de nutrir a criatividade em toda sua diversidade e estabelecer um verdadeiro diálogo entre as culturas”.³³¹

Sabe-se que a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural não tem força vinculante, isto é, não obriga efetivamente os Estados ao seu cumprimento. No entanto, ela abriu caminho para que se começasse a discutir a elaboração de uma Convenção sobre o tema.

2.5.2. Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais

³²⁸ Artigo 4.

³²⁹ Em princípio, são considerados direitos culturais aqueles das pessoas que pertencem a minorias, o direito à educação e ao multilingüismo, e o direito a ser parte da vida cultural (UNESCO, Preliminary Study on the Technical and Legal Aspects Relating to the Desirability of a Standard-setting Instrument on Cultural Diversity, 166 EX/28, França, março/2003. p. 3). No plano de ação elaborado para colocar em prática a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, vislumbra-se a intenção de “avançar na compreensão e no esclarecimento do conteúdo dos direitos culturais, considerados como parte integrante dos direitos humanos” (UNESCO, Linhas Gerais de um Plano de Ação para a Aplicação da Declaração Universal da UNESCO Sobre a Diversidade Cultural, Ponto 4).

³³⁰ Artigo 5.

³³¹ Artigo 7.

Adotada em 20 de outubro de 2005, a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais tem como objetivo geral criar, neste mundo cada vez mais interconectado, um ambiente que permita que todas as expressões culturais manifestem sua diversidade criativa, renovando-se por meio de intercâmbios e de cooperação e tornando-se acessíveis a todos, em benefício de toda a humanidade. Esse documento reforça a noção embutida da Declaração antes citada de que a diversidade cultural deve ser considerada patrimônio comum da humanidade e de que a sua defesa é um imperativo ético inseparável do respeito à dignidade humana.³³²

É importante esclarecer que a Convenção não aborda todos os aspectos da diversidade cultural contemplados na Declaração. Aquela lida com pontos específicos, que constam dos artigos 8 a 11 desta, tais como: a necessidade de reconhecer que bens e serviços culturais são portadores de identidades e valores e, por isso, não podem ser considerados como meros objetos de consumo³³³; a necessidade de os Estados tomarem medidas apropriadas para proteger e promover a diversidade cultural e o livre fluxo de idéias e trabalhos; e, por último, a necessidade de redefinir a cooperação internacional para ‘plantar as sementes’ de um diálogo contínuo.³³⁴ Em outras palavras, umas das principais metas da Convenção é reforçar os seguintes itens conectados: criação, produção, distribuição/disseminação, acesso e fruição das expressões culturais transmitidas pelas atividades, bens e serviços, principalmente nos países em desenvolvimento. A idéia é que cada indivíduo tenha acesso livre às mais diversas manifestações culturais, dentro ou fora do seu próprio país.³³⁵

Já no seu nome a Convenção fala em proteção e promoção. Proteção, na terminologia da UNESCO, refere-se à adoção de medidas que tenham como objetivo a preservação, salvaguarda e valorização das manifestações culturais, nada tendo a ver com a

³³² Todas as informações a respeito da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais podem ser encontradas no site da UNESCO: www.unesco.org.

³³³ A UNESCO esclarece que expressões culturais, qualquer que seja a mídia e a tecnologia utilizada, são transmitidas por atividades culturais, bem como por bens e serviços culturais, sendo que, segundo o ponto de vista estabelecido na Convenção, tais elementos têm uma dupla natureza – cultural e econômica. Eis a razão de eles não poderem ser considerados como simples objetos de negociação comercial (UNESCO, *Ten Keys to the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, 2005. Disponível: http://portal.unesco.org/culture/en/file_download.php/f5941da8a7fdc57bba15886d6fa41199tenkeys_en.pdf Acesso: janeiro/2007. p. 4).

³³⁴ UNESCO, *Ten Keys...*, op. cit., p. 4.

³³⁵ Idem, *ibidem*, p. 5.

utilização do termo na esfera comercial. Quando utilizado junto com ‘promoção’, tal palavra implica a necessidade de manter viva as expressões culturais ameaçadas pela globalização. Por sua vez, promoção requer a regeneração perpétua das manifestações culturais para assegurar que elas não fiquem confinadas em museus nem sejam tratadas como abstrações.³³⁶

Alguns termos importantes são definidos no próprio tratado, dos quais destacamos: “diversidade cultural refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão. Tais expressões são transmitidas entre e dentro dos grupos e sociedades”³³⁷; conteúdo cultural alude “ao caráter simbólico, dimensão artística e valores culturais que têm por origem ou expressam identidades culturais”³³⁸; “expressões culturais são aquelas expressões que resultam da criatividade de indivíduos, grupos e sociedades e que possuem conteúdo cultural”³³⁹; “interculturalidade refere-se à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo”³⁴⁰.

No primeiro artigo da Convenção, são estabelecidos os seus objetivos específicos: a) proteger e promover a diversidade das expressões culturais; b) criar condições para que as culturas floresçam e interajam livremente em benefício mútuo; c) encorajar o diálogo entre culturas a fim de assegurar intercâmbios culturais mais amplos e equilibrados no mundo em favor do respeito intercultural e de uma cultura da paz; d) fomentar a interculturalidade de forma a desenvolver a interação cultural, no espírito de construir pontes entre os povos; e) promover o respeito pela diversidade das expressões culturais e a conscientização de seu valor nos planos local, nacional e internacional; f) reafirmar a importância do vínculo entre cultura e desenvolvimento para todos os países, especialmente para países em desenvolvimento, e encorajar as ações empreendidas no plano nacional e internacional para que se reconheça o autêntico valor desse vínculo; g) reconhecer natureza específica das atividades, bens e serviços culturais enquanto portadores de identidades, valores e significados; h) reafirmar o direito soberano dos Estados de

³³⁶ Idem, *ibidem*, p. 5.

³³⁷ Artigo 4, ‘1’.

³³⁸ Artigo 4, ‘2’.

³³⁹ Artigo 4, ‘3’.

³⁴⁰ Artigo 4, ‘8’.

conservar, adotar e implementar as políticas e medidas que considerem apropriadas para a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais em seu território; i) fortalecer a cooperação e a solidariedade internacionais em um espírito de parceria visando, especialmente, o aprimoramento das capacidades dos países em desenvolvimento de protegerem e de promoverem a diversidade das expressões culturais.

Na seqüência, são listados oito princípios que guiam a Convenção: princípio do respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais (“A diversidade cultural somente poderá ser protegida e promovida se estiverem garantidos os direitos humanos e as liberdades fundamentais, tais como a liberdade de expressão, informação e comunicação, bem como a possibilidade dos indivíduos de escolherem expressões culturais.”³⁴¹); princípio da soberania dos Estados para adotarem as medidas que julgarem apropriadas; princípio da harmonia e do equilíbrio, o qual visa garantir que as medidas adotadas pelos Estados busquem promover a abertura a outras culturas do mundo; princípio da igual dignidade e do respeito por todas as culturas (“A proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais pressupõem o reconhecimento da igual dignidade e o respeito por todas as culturas, incluindo as das pessoas pertencentes a minorias e as dos povos indígenas.”³⁴²); princípio da solidariedade e cooperação internacionais; princípio da complementaridade dos aspectos econômicos e culturais do desenvolvimento (“Sendo a cultura um dos motores fundamentais do desenvolvimento, os aspectos culturais deste são tão importantes quanto os seus aspectos econômicos, e os indivíduos e povos têm o direito fundamental de dele participarem e se beneficiarem.”³⁴³); princípio do desenvolvimento sustentável; e princípio do acesso equitativo (“O acesso equitativo a uma rica e diversificada gama de expressões culturais provenientes de todo o mundo e o acesso das culturas aos meios de expressão e de difusão constituem importantes elementos para a valorização da diversidade cultural e o incentivo ao entendimento mútuo.”³⁴⁴).

Convém destacar a ligação entre diversidade cultural e direitos humanos estabelecida na Convenção. Segundo o tratado, um não pode existir sem o outro, de forma que “ninguém poderá invocar as disposições da Convenção para atentar contra os direitos

³⁴¹ Artigo 2, ‘1’.

³⁴² Artigo 2, ‘3’.

³⁴³ Artigo 2, ‘5’.

³⁴⁴ Artigo 2, ‘7’.

do homem e as liberdades fundamentais consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos e garantidos pelo direito internacional, ou para limitar o âmbito de sua aplicação”³⁴⁵. Assim, o risco de relativismo cultural – que em nome da diversidade pode reconhecer práticas violadoras dos direitos humanos – foi eliminado.

No que tange à parte de conteúdo do documento ora analisado, cabe ainda ressaltar algumas importantes obrigações dos Estados-partes concernentes ao tema desta pesquisa. Eles devem fazer esforços para promover o acesso de pessoas e grupos sociais às diversas expressões culturais provenientes do seu território e dos demais países do mundo³⁴⁶; deverão também “propiciar e desenvolver a compreensão da importância da proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, por intermédio, entre outros, de programas de educação e maior sensibilização do público”³⁴⁷; precisam reconhecer o papel fundamental da sociedade civil na proteção e promoção da diversidade cultural, encorajando sua participação ativa nos esforços para se alcançar os objetivos da Convenção³⁴⁸ e, uma obrigação de cunho formal, devem fornecer, “a cada quatro anos, em seus relatórios à UNESCO, informação apropriada sobre as medidas adotadas para proteger e promover a diversidade das expressões culturais em seu território e no plano internacional”³⁴⁹.

A Convenção estabelece que sua entrada em vigor se dará três meses após o depósito do 30º instrumento de ratificação. No dia 18 de dezembro de 2006, o tratado já contava com 22 ratificações³⁵⁰, e teve depositados outros 13 documentos³⁵¹, ultrapassando assim o limite estabelecido. Isso significa que a Convenção entrou em vigor no dia 18 de março de 2007. De acordo com o Diretor-Geral da UNESCO, Koïchiro Matsuura, “a rapidez do processo de ratificação é sem precedentes na história da UNESCO. Nenhuma

³⁴⁵ Artigo 2, ‘1’.

³⁴⁶ Artigo 7, ‘b’.

³⁴⁷ Artigo 10, ‘a’.

³⁴⁸ Artigo 11.

³⁴⁹ Artigo 9, ‘a’.

³⁵⁰ Albânia, Belarus, Bolívia, Burkina Faso, Camarões, Canadá, Croácia, Djibouti, Equador, Guatemala, Índia, Madagascar, Mali, República da Maurícia, México, Mônaco, Namíbia, Peru, República Moldova, Romênia, Senegal e Togo.

³⁵¹ Áustria, Bulgária, Dinamarca, Estônia, Finlândia, França, Lituânia, Luxemburgo, Malta, Eslováquia, Eslovênia, Espanha e Suécia.

das demais convenções da área cultural foi adotada por tantos países em tão pouco tempo”³⁵².

Chama a atenção na Convenção o artigo 27, que permite a “adesão de toda organização regional de integração econômica, que estará (...) plenamente vinculada às disposições da Convenção, da mesma maneira que os Estados-partes”. Assim, vale o registro de que a União Européia já depositou a sua assinatura ao tratado em comento.

O Brasil hoje já é Estado-parte da Convenção, tendo sido depositado o instrumento de ratificação no dia 16 de janeiro de 2007. Sobre esse fato, comentou a coordenadora de Cultura da UNESCO no país, Jurema Machado: “O Brasil apresenta uma trajetória histórica de alinhamento com as diretrizes da UNESCO no campo das políticas culturais e a Convenção da Diversidade Cultural pode ser considerada como uma síntese dessa trajetória”³⁵³.

2.5.3. A Declaração, a Convenção, os Direitos Humanos e o interculturalismo

Convém agora analisar os documentos internacionais supracitados em relação aos marcos teóricos desta pesquisa, quais sejam, a teoria dos direitos humanos e o interculturalismo.

É fácil constatar que a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural procurou contemplar os direitos humanos, tendo inclusive um subtítulo chamado “Diversidade Cultural e Direitos Humanos”, com três artigos. A esses direitos é dada ênfase, entre outras maneiras, ao considerar a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade. Afinal, como foi visto no capítulo I, o direito ao patrimônio comum da humanidade é considerado um direito difuso – ou seja, pertencente a todos e a cada um de nós –, também dito direito de terceira dimensão, segundo a acepção aqui adotada. Isso corrobora o fato de a valorização da diversidade cultural não poder ser motivo de violação dos direitos humanos, como já foi inclusive afirmado pela UNESCO diversas vezes (em

³⁵² UNESCO, Brasil ratifica a Convenção da Diversidade da UNESCO. Disponível: http://www.unesco.org.br/noticias/ultimas/convidiversidadebrasil/noticias_view Acesso: janeiro/2007.

³⁵³ Idem, ibidem.

especial nas discussões que antecederam a elaboração dos documentos ora em análise). A assertiva já tinha sido realçada por Cançado Trindade, nos anos 1990, ao comentar as contribuições da II Conferência Mundial de Direitos Humanos (Viena, 1993): “Na verdade, 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 dos direitos humanos.”³⁵⁴ Cumpre ressaltar o esforço e êxito dos elaboradores da Declaração que deixaram a questão bem clara textualmente: “Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance”³⁵⁵.

Também à liberdade de expressão, direito humano de primeira dimensão, é dado destaque, como um fator de garantia da diversidade cultural, pois “enquanto se garanta a livre circulação das idéias mediante a palavra e a imagem, deve-se cuidar para que todas as culturas possam se expressar e se fazer conhecidas”.

Por sua vez, a idéia da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, já postulada na primeira Reunião de Expertos, em março de 2003, era promover a interação entre os diferentes conteúdos culturais e também entre eles e outros domínios interligados, como a participação na vida cultural, as oportunidades de acesso à cultura, o desenvolvimento da cultura local, etc.

Assim, a Convenção faz várias referências aos direitos humanos (além das antes citadas) já no seu preâmbulo, colocando em evidência “a importância da diversidade cultural para a plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal dos Direitos do Homem e outros instrumentos universalmente reconhecidos”. Da mesma forma que a Declaração, ressalta o direito humano à liberdade de pensamento, expressão e informação como sendo essencial para possibilitar “o florescimento das expressões culturais nas sociedades”, bem como para proporcionar um diálogo intercultural, sob a justificativa bastante coerente de que “a diversidade cultural se fortalece mediante a livre circulação de idéias e se nutre das trocas constantes e da interação entre culturas”.

³⁵⁴ CANÇADO TRINDADE, O Processo Preparatório da Conferência Mundial de Direitos Humanos. *Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos*, n. 17, jan./jun. 1993. p. 83.

³⁵⁵ Artigo 4.

Nas reuniões preparatórias da Convenção, os debates giraram em torno à proteção da diversidade cultural, em particular naqueles aspectos que estavam ameaçados pela globalização. Dessa forma, registrou-se nos seus *considerandos* que “os processos de globalização, facilitados pela rápida evolução das tecnologias de comunicação e informação, apesar de proporcionarem condições inéditas para que se intensifique a interação entre culturas, constituem também um desafio para a diversidade cultural, especialmente no que diz respeito aos riscos de desequilíbrios entre países ricos e pobres”.

Vale destacar que a Convenção, a despeito de cuidar dos direitos humanos tanto no seu preâmbulo como nos seus objetivos e entre seus princípios, numa primeira leitura³⁵⁶ parece ter dado muito espaço à questão comercial, isto é, à circulação dos bens, serviços e atividades culturais, tendo-se a impressão de que houve uma preocupação maior com o lado econômico do que com a diversidade cultural em si. Após muitas discussões nas reuniões preparatórias, chegou-se à conclusão de que a livre circulação de bens culturais é uma força positiva para o diálogo intercultural. Da mesma maneira que o diálogo humano requer alguma espécie de troca entre quem recebe a mensagem e quem a envia, o diálogo intercultural demanda que bens culturais de origens e destinos diversos circulem de uma maneira equilibrada e justa³⁵⁷.

Foi também afirmado no âmbito da UNESCO que os benefícios da globalização devem alcançar a todos: “Ninguém deve ser excluído dos benefícios potenciais da globalização.”³⁵⁸ Tal percepção me parece bastante realista. A globalização é um processo contra o qual não se pode ir. É possível, isso sim, lutar contra as suas conseqüências desastrosas, tal como a exclusão e a desigualdade. Se hoje o mercado mundial é hegemônico, por que não se utilizar dele para conseguir nobres objetivos, como é a proteção e a promoção da diversidade cultural?

Na segunda Reunião de Expertos, realizada em abril de 2004, essa questão do mercado mundial foi destaque. Alguns participantes enfatizaram que certas formas de expressões culturais monopolizam o mercado enquanto outras são destituídas do direito de

³⁵⁶ O texto da Convenção na íntegra, em português, pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001497/149742POR.pdf>

³⁵⁷ UNESCO, 25 questions and answers to explore key concepts and ideas related to culture and trade in the context of development. Questão 23. Disponível: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=2461&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-512.html Acesso: outubro/2006.

³⁵⁸ Idem, *ibidem*, questão 23.

existir. Houve polêmica sobre reconhecer-se ou não a natureza também comercial (para além da cultural) dos bens e serviços culturais.³⁵⁹ Acabou-se reconhecendo essa dupla natureza, porém dando ênfase, é claro, à faceta cultural, como consta do preâmbulo: “As atividades, bens e serviços culturais possuem dupla natureza, tanto econômica quanto cultural, uma vez que são portadores de identidades, valores e significados, não devendo, portanto, ser tratados como se tivessem valor meramente comercial”.

Embora se tenha procurado não desvirtuar o escopo da Convenção de seu âmbito cultural para o econômico, concluiu-se que a preservação da diversidade cultural teria que ser vinculada a objetivos de desenvolvimento sustentável: “A diversidade cultural constitui grande riqueza para os indivíduos e as sociedades. A proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural é condição essencial para o desenvolvimento sustentável em benefício das gerações atuais e futuras”.

A atenção dada à circulação dos bens culturais se justifica também pela alta consideração por parte da UNESCO de que a cultura é um fator de desenvolvimento. Comprova-se a assertiva no Princípio da complementaridade dos aspectos econômicos e culturais do desenvolvimento, que reza: “Sendo a cultura um dos motores fundamentais do desenvolvimento, os aspectos culturais deste são tão importantes quanto os seus aspectos econômicos, e os indivíduos e povos têm o direito fundamental de dele participarem e se beneficiarem”.

Observa-se, portanto, que o texto da Convenção, de modo geral, vai ao encontro da teoria dos direitos humanos e do interculturalismo aqui estabelecidas. Reitere-se que a forma encontrada de colocar seus objetivos em prática foi pela busca de um equilíbrio no mercado mundial em relação ao fluxo de bens, atividades e serviços culturais, como antes mencionado.

A Convenção, de modo geral, tem um alto grau de praticidade, pois deixa patente que as suas metas serão alcançadas através de medidas de diversos tipos³⁶⁰ tomadas

³⁵⁹ UNESCO, Second Meeting of Experts on the preliminary draft of the Convention on the Protection of the Diversity of Cultural Contents and Artistic Expressions, França, maio/2005. Disponível: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=19497&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html Acesso: outubro/2006.

³⁶⁰ Segundo o artigo 6 da Convenção, tais medidas poderão incluir: a) medidas regulatórias que visem à proteção e promoção da diversidade das expressões culturais; b) medidas que criem oportunidades às atividades, bens e serviços culturais nacionais para a sua criação, produção, difusão, distribuição e fruição; c) medidas destinadas a fornecer às indústrias culturais nacionais independentes e às atividades no setor informal

em nível nacional, especialmente. Eu a considero também bastante aberta, deixando total liberdade aos Estados para decidirem que medidas vão implementar para atingir os objetivos do documento. Ou seja, não há interferência na soberania estatal.

Por outro lado, a supervisão de seu cumprimento é feita por intermédio de relatórios, então sempre vai existir o problema de como ter certeza da implementação por parte do Estado, uma vez ratificada a Convenção; não há nenhum tipo de punição se o Estado não cumpre o tratado ou não manda o relatório a cada quatro anos. A única forma de cobrança é pelo constrangimento (*power of embarrassment*), sendo imprescindível, pois, que se apresente nas Conferências da UNESCO relatório sobre o implemento ou não do tratado pelos países.

De todo modo, a Convenção serve no mínimo como estímulo a que se valorize mais a diversidade cultural, a que se fomentem as manifestações culturais, a que se conheça mais o assunto.

Vale o registro de que a Convenção foi aprovada com 151 votos a favor e dois contra: dos Estados Unidos e de Israel. Tal fato se explica, no caso norte-americano, por ser o entretenimento o segundo produto de exportação mais importante para o país, perdendo apenas para a indústria bélica. E o principal temor dos EUA é a criação de barreiras à produção hollywoodiana.³⁶¹

Ante o exposto, conclui-se que o fato de a Convenção dar prioridade à questão da circulação dos bens, serviços e atividades culturais se justifica por se considerar que o fluxo desses elementos é o que promove o conhecimento e o respeito às culturas, o que estimula e facilita o diálogo – já que quanto mais se conhece de uma cultura, mais aberto a dialogar com ela se estará –, e por se ter em conta que a cultura é um fator de

acesso efetivo aos meios de produção, difusão e distribuição das atividades, bens e serviços culturais; d) medidas voltadas para a concessão de apoio financeiro público; e) medidas com o propósito de encorajar organizações de fins não-lucrativos, e também instituições públicas e privadas, artistas e outros profissionais de cultura, a desenvolver e promover o livre intercâmbio e circulação de idéias e expressões culturais, bem como de atividades, bens e serviços culturais, e a estimular tanto a criatividade quanto o espírito empreendedor em suas atividades; f) medidas com vistas a estabelecer e apoiar, de forma adequada, as instituições pertinentes de serviço público; g) medidas para encorajar e apoiar os artistas e todos aqueles envolvidos na criação de expressões culturais; h) medidas objetivando promover a diversidade da mídia, inclusive mediante serviços públicos de radiodifusão.

³⁶¹ CARTA CAPITAL, Os EUA contra todos na UNESCO, 28/10/2005. Disponível: <http://www.marketing-e-cultura.com.br/website/pg003/ppassMateria.php?CODPass=53> Acesso: outubro/2006.

desenvolvimento, sem nos esquecermos que por trás de toda a regulamentação estabelecida pelo tratado está o respeito aos direitos humanos e o fomento ao interculturalismo.

3. A PRÁTICA CULTURAL DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA À LUZ DOS DIREITOS HUMANOS E DO INTERCULTURALISMO

Não obstante a característica, ainda que teórica, da universalidade dos direitos humanos, e sobretudo neste período de intensa globalização, vêem-se cada vez mais distintas manifestações culturais – *entre* os vários Estados e *dentro* dos Estados – que, como já explicitado, nos fazem questionar se num mundo tão plural é possível falar de algo que seja universal.

Apesar da riqueza que significa a diversidade cultural, isso não quer dizer que todas as práticas culturais sejam igualmente valiosas para a liberdade e a dignidade humana. Se assim pensássemos, cairíamos num relativismo moral e cultural, excessivamente permissivo, o que acabaria por legitimar crueldades e desigualdades que violam a humanidade que há em cada um.

Uma vez que já foram estabelecidas nesta pesquisa as teorias dos direitos humanos e do interculturalismo com as quais trabalharemos, cabe agora entender melhor a prática cultural a ser com elas confrontada: a mutilação genital feminina. Para tanto, as informações aportadas terão como principal fonte o relatório da Anistia Internacional intitulado “La mutilación genital femenina y los derechos humanos”, publicado em 1998, que tem dados bastante completos sobre o assunto.

3.1. A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA

3.1.1. O que é, origem, crenças e conseqüências

Mutilação genital feminina (MGF) é o termo usado para referência à extirpação parcial ou total dos órgãos genitais femininos. Tal prática é antiga – estima-se

que 135 milhões de mulheres já a sofreram em todo o mundo e que, a cada ano, 2 milhões de meninas corram o risco de passar por isso. Há distintos tipos de mutilação: a clitoridectomia (retirada de parte ou de todo o clitóris), a excisão (que inclui a extirpação parcial ou completa dos lábios pequenos) e a infibulação ou circuncisão faraônica (que inclui, além dos dois procedimentos mencionados, o corte dos lábios grandes para criar superfícies em carne viva que depois são costuradas ou mantidas unidas para que tapem a vagina ao cicatrizar; este tipo constitui 15% das mutilações). Em algumas regiões, é aplicado um procedimento menos extremo que consiste na ablação do prepúcio do clitóris ou na raspagem da zona genital.

O tipo de mutilação, a idade e a maneira de praticá-la varia conforme o grupo étnico ou o país. Mas se pode afirmar, de modo geral, que ao passar pela mutilação as meninas têm entre 4 e 8 anos, com a ressalva feita pela Organização Mundial da Saúde (OMS) de que a idade está diminuindo mais e mais. Normalmente é feita em grupos, por exemplo, de irmãs ou de vizinhas. A pessoa que pratica a mutilação costuma ser uma anciã, uma parteira ou uma curandeira tradicional.

Em algumas localidades o evento é associado a festividades ou a ritos de iniciação ou purificação. Em geral, só são admitidas mulheres durante o procedimento.

Às vezes se recorre a alguém com conhecimentos para aplicar um anestésico ou se ordena à menina que se sente em água fria para intumescer a região e reduzir o sangramento. No entanto, o mais freqüente é que não se tome nenhuma medida para diminuir a dor. A mutilação se leva a cabo com um vidro quebrado, a tampa de uma lata, tesouras, uma navalha ou outro instrumento cortante.

A MGF produz efeitos físicos tais como: muita dor e hemorragia no momento do rito; depois pode causar infecções crônicas do aparelho urinário, pedras na bexiga e na uretra, transtornos renais, infecções no aparelho genital (como consequência da obstrução do fluxo menstrual), infertilidade, formação excessiva de tecido cicatrizante, quelóides, dor durante o ato sexual, aumento da dor na hora do parto, entre outros.

O costume e a tradição são as razões mais comumente utilizadas para justificar a MGF. É a mutilação que define quem pertence ao grupo, sendo, portanto, parte da identidade. Daí muitas pessoas que pertencem a comunidades que praticam a MGF não

poderem nem imaginar uma mulher que não tenha passado pela mutilação: “una niña no puede considerarse adulta a menos que se haya sometido a esta práctica”³⁶².

A autobiografia *Mutilada*, de uma senegalesa chamada Khady, que se submeteu à MGF, esclarece o significado desta prática no país da autora: lá a mutilação tem o sentido de purificar as meninas para que elas possam alcançar a prece, rezar, falar com Deus. A percepção da autora é de que as mães falavam disso como se fosse uma acessão à dignidade.³⁶³

É importante registrar que o ritual não tem a ver, em princípio, com religião; sua origem remonta a tempos anteriores ao do surgimento da religião muçulmana. Não está claro, contudo, quando ou onde a prática iniciou. Alguns autores sugerem que foi no Antigo Egito. Outros dizem que a MGF é um velho ritual africano que chegou ao Egito por difusão. Há ainda quem levante a hipótese de a prática ter sido aplicada nas mulheres negras à época do velho mercado árabe de escravos ou de que ela tenha sido introduzida quando o Vale do Nilo foi invadido por tribos nômades cerca de 3.100 a.C.³⁶⁴

Existem diversas crenças a manter a prática da MGF. Diz-se que os homens a quiseram pelas seguintes razões: assegurar seus poderes; acreditar que suas mulheres não iriam procurar outros genitores ou que homens de outras tribos não as violariam; crer que as mulheres perderiam o desejo sexual. Em algumas tribos, acredita-se que o clitóris é diabólico e que se tocar na cabeça da criança durante o parto, ela estará condenada a inimagináveis desgraças. Outros pensam que essa falsa representação de um pênis minúsculo faria sombra à virilidade masculina.³⁶⁵

Há também algumas crenças sobre higiene e saúde. Em algumas sociedades, consideram-se as mulheres não-mutiladas como pouco limpas e não lhes é permitido manipular alimentos ou água. A concepção é de que o ritual da MGF purifica, tal qual ocorre no Senegal. Em outras, chega-se a crer que as mulheres não-mutiladas não poderão ter filhos ou que a clitoridectomia faz com que o parto seja mais seguro.

³⁶² ANISTIA INTERNACIONAL. La mutilación genital femenina y los derechos humanos. *Relatório*. Madri, 1998. p. 27.

³⁶³ *Mutilada*. Tradução de Rejane Janowitzter. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. p. 13-4.

³⁶⁴ FORWARD. Female Genital Mutilation Fact Sheet. Londres, 2002. Disponível: <http://www.forwarduk.org.uk/key-issues/fgm> Acesso: março/2007.

³⁶⁵ KHADY, op. cit., p. 14.

Para garantir que as mulheres se submetam à prática, as comunidades lançam mão de diversos mecanismos: mulheres não excisadas são rejeitadas para o casamento, há o divórcio para aquelas que não passaram pela MGF, canções depreciativas, exibição pública de mulheres se submetendo à MGF antes de casarem-se, propagação do medo do desconhecido através de feitiços e evocações de ancestrais. Por outro lado, para aquelas que passam pela mutilação são oferecidas recompensas, reconhecimento público, celebração, presentes, respeito e a prerrogativa de participar em funções sociais.³⁶⁶

Voltando à religião, cabe anotar que a MGF *não* é perpetrada pela maioria dos muçulmanos, embora tenha adquirido uma conotação religiosa nos lugares em que são muçulmanas as que a praticam. O Alcorão não tem nenhum chamamento a favor da mutilação, inobstante alguns provérbios atribuídos a Maomé se referirem a ela³⁶⁷. Note-se que, em países da África, “a excisão é praticada tanto pelos animistas, pelos cristãos, pelos muçulmanos como pelos judeus *falashas*”(judeus etíopes)³⁶⁸.

3.1.2. Onde ocorre

A prática da MGF é comum em países da África (Benin, Burkina Faso, Camarões, República Centro-Africana, Chad, Costa do Marfim, Etiópia, Eritreia, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Quênia, Libéria, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Congo, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Tanzânia, Togo, Uganda, Djibuti) e em alguns países do Oriente Médio (Egito, Omã, Iêmen e Emirados Árabes), além de ocorrer em comunidades de imigrantes em regiões da Ásia (Indonésia, Sri Lanka, Índia e Malásia), Pacífico (Austrália), Europa (Inglaterra, Holanda, Suécia, França e Itália) e América (Canadá e Estados Unidos).

Alguns países africanos já têm leis proibindo a MGF, mas esta prática ainda acontece em comunidades desses Estados, pois a alteração na lei não garante mudança na tradição. São eles: Burkina Faso (desde 1997 – já houve 10 praticantes e 30 cúmplices processados); República Centro-Africana, Chad, Costa do Marfim (desde 1998 – pena de 5

³⁶⁶ DORKENOO, Efua. *Female Genital Mutilation: Human Rights and Cultural Relativity*. Disponível: <http://www.forwarduk.org.uk/key-issues/fgm/human-rights> Acesso: março/2007.

³⁶⁷ Há registro de que, em resposta a uma pergunta feita a Maomé por um praticante da mutilação genital feminina, o profeta teria dito: “Reduz, mas não a destruas” (ANISTIA INTERNACIONAL, op. cit., p. 29).

³⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 14.

anos de prisão, 10 anos se profissional da área médica. Não há processados); Djibuti (desde 1995); Gana (desde 1994 – pena de 3 anos de prisão. Dois praticantes presos); Guiné (tem lei contra a MGF, mas ninguém nunca foi processado); Quênia (desde 2001); Mali; Senegal (desde 1999); Sudão (desde 1946 tem lei proibindo a infibulação, mas que permite formas menos violentas da MGF); Tanzânia (desde 1998) e Togo (desde 1998).

No Egito a questão é bastante polêmica. Há lei contra a MGF desde 1958. Em 1996 o governo egípcio tentou banir a licença dos profissionais médicos que procedessem à MGF, mas a oposição dos integristas³⁶⁹ religiosos fez o governo recuar e a prática foi autorizada nos hospitais. Apesar disso, líderes religiosos confirmaram no Cairo que o Alcorão não justifica tal tradição.³⁷⁰

Cumprе salientar o fato de 15 países africanos³⁷¹ terem ratificado o Protocolo sobre os Direitos das Mulheres Africanas, documento desenvolvido no âmbito da Convenção Africana sobre os Direitos das Pessoas e dos Povos³⁷² que trata, entre outros assuntos, da proibição da prática em discussão, tendo entrado em vigor em 24 de novembro de 2006. De acordo com reportagem da Folha de S. Paulo, “é a primeira vez que a mutilação genital feminina é abordada de forma explícita em um texto legal cujo âmbito é o continente africano, onde a prática continua sendo realizada em mais de 28 países”³⁷³.

Outras inovações são promovidas pelo Protocolo, como a reafirmação do direito das mulheres de ter sua saúde reprodutiva³⁷⁴ respeitada – conforme o artigo 14, inclui "o direito de controlar sua fertilidade, escolher métodos anti-concepcionais e se proteger da Aids". Vale citar também a garantia de que "nenhum casamento ocorra sem o consentimento das duas partes", e dos 18 anos como a idade mínima para o matrimônio.

³⁶⁹ Adeptos do integrismo, que constitui a “atitude mental de pessoas conservadoras com respeito a sua religião, que se traduz no apego mais a fórmulas que à investigação e solução dos novos problemas que se apresentam à fé” (Dicionário Eletrônico Aurélio – Século XXI).

³⁷⁰ KHADY, op. cit., p. 159.

³⁷¹ Cabo Verde, Ilhas Comores, Djibuti, Gâmbia, Lesoto, Líbia, Malawi, Mali, Namíbia, Nigéria, Ruanda, Senegal, África do Sul, Benin e Togo.

³⁷² Principal tratado do sistema regional africano de proteção dos direitos humanos.

³⁷³ QUINZE países da África adotam protocolo que proíbe mutilação genital. Folha de S. Paulo, São Paulo, 24/11/2005. Disponível: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u89847.shtml> Acesso: novembro/2006.

³⁷⁴ Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), saúde reprodutiva significa que as pessoas tenham a habilidade de reproduzir-se assim como de regular sua fertilidade com o maior conhecimento possível das consequências pessoais e sociais de suas decisões, e com acesso aos meios para implementá-las; que as mulheres possam ter acesso à maternidade segura; que a gravidez seja bem-sucedida; que os casais possam ter relações sexuais sem medo de contrair doenças ou de gravidez indesejada (BRAUNER, op. cit. p. 404).

Ainda assim, como se verá, não basta a edição de lei proibindo determinada prática ou tradição para que ela seja extinta, porquanto uma mudança cultural não se opera facilmente e nem em curto espaço de tempo. Daí a importância do diálogo intercultural como ferramenta para operar transformações nos valores sociais, sempre com vistas ao respeito à dignidade humana.

De toda maneira, importa deixar claro que a MGF ainda é bastante feita no mundo, embora para aqueles que não sejam parte das comunidades praticantes, ela remeta a crueldade e tratamento desumano. Veremos agora como argumentar pela sua erradicação, através da teoria dos direitos humanos e do interculturalismo, formulando o máximo de alegações possíveis de forma que não se configure atitude de imperialismo cultural ou de interferência externa.

3.2. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA À LUZ DOS DIREITOS HUMANOS

É chegada a hora de analisar a prática cultural da mutilação genital feminina à luz das teorias explicitadas nesta pesquisa, a começar pela teoria dos direitos humanos.

Ao se avaliar a MGF ante os direitos humanos, tem-se a impressão de que chegaremos a óbvias conclusões: a MGF é claramente violadora de direitos elementares das mulheres, tais como: o direito à integridade física, direito à igualdade, a não ser discriminada em razão do gênero, direito à saúde. Tendo-se em conta que a mutilação ocorre quando elas têm geralmente entre quatro e oito anos, tal prática viola também o direito das crianças.

No entanto, durante muito tempo a MGF não foi considerada uma questão de direitos humanos. Isso se deve a diversos motivos: o fato de a prática ser promovida pelos pais ou familiares das meninas, que crêem que só trará benefícios para suas filhas; o fato de a violência se dar no lar ou na comunidade, sendo portanto um assunto privado – isso contribuiu para que o Estado não entendesse a MGF como uma de suas preocupações; e, sobretudo, a questão de ser uma prática ligada à tradição cultural. Esta última razão gerava o temor de que qualquer intervenção externa em nome dos direitos humanos fosse considerada um ato de imperialismo cultural.

Conforme relatório da Anistia Internacional, uma perspectiva de direitos humanos situa a MGF num contexto mais amplo de violência contra a mulher, sendo esta prática apenas mais uma forma de violação de direitos humanos baseada no gênero. Tais violações de direitos da mulher são encontradas em todas as culturas e pretendem diminuir a autonomia da mulher: “Reconocer que la mutilación femenina es una de las muchas formas de injusticia social que sufren las mujeres de todo el mundo es esencial para superar la idea de que las intervenciones internacionales en relación con la mutilación genital femenina son ataques neoimperialistas contra determinadas culturas.”³⁷⁵ Não se pode perder de vista no debate esta questão, qual seja, de que a MGF está vinculada às desiguais relações de gênero e que ocorre em sociedades patriarcais. Dedicaremos a este ponto boa parte da argumentação exposta neste capítulo.

Sabe-se que, do prisma dos direitos humanos, o direito à integridade física e psíquica, a não ser discriminado e aos mais altos padrões de saúde são universais, pertencem a todos. Assim, não se poderia invocar o argumento cultural para justificar violações a esses direitos, como veremos.

Ademais, a perspectiva dos direitos humanos impede a comunidade internacional a assumir sua responsabilidade na proteção dos direitos das mulheres e crianças:

Es inaceptable que la comunidad internacional permanezca impasible en nombre de una visión distorsionada del concepto de pluralidad cultural. Los comportamientos humanos y valores culturales, independientemente de lo sensible o destructivo que puedan parecer desde el punto de vista personal y cultural de terceros, tienen un sentido y cumplen una función para quienes los practican. Sin embargo, la cultura no es estática, sino que fluye constantemente, se adapta y reforma. La población cambiará sus comportamientos cuando comprenda los riesgos y la indignidad de prácticas perniciosas, y cuando se dé cuenta de que es posible abandonarlas sin renunciar a aspectos significativos de su cultura.³⁷⁶

3.2.1. Mutilação genital feminina e dignidade humana

³⁷⁵ ANISTIA INTERNACIONAL, op. cit., p. 38.

³⁷⁶ Declaração conjunta da Organização Mundial da Saúde, UNICEF e Fundo de População das Nações Unidas, de fevereiro de 1996. In: ANISTIA INTERNACIONAL, op. cit., p. 39.

Como argumentar que a prática da MGF viola a dignidade humana?

Conforme concebida nesta pesquisa, a dignidade humana deriva das qualidades peculiares aos seres humanos e sua salvaguarda visa a possibilitar o desenvolvimento dessas capacidades e a realização integral da pessoa.

A MGF por si só, ao tirar parte do corpo da mulher, já coíbe o seu desenvolvimento integral e já lhes impinge maior sofrimento físico durante a vida (em relações sexuais e no parto, por exemplo).

Considerando o contexto em que se dá a MGF, isto é, aquele das sociedades patriarcais, onde a mulher tem de subjugar-se ao domínio do homem, é fácil perceber que ainda mais características suas constituintes da dignidade humana deixarão de se desenvolver, como é o caso de sua capacidade de escolha, uma vez que normalmente os homens da família é que escolherão o destino das mulheres. O livro *Mutilada* dá um bom exemplo desta situação, enfatizando que o homem que quer se casar pede aos homens da família que lhe arranjem uma esposa. No Senegal, a cerimônia é celebrada somente pelos homens, sem a presença da noiva, que muitas vezes só chega a conhecer o marido depois de casada. Detalhe importante é que normalmente as meninas são consideradas prontas para casar logo depois da primeira menstruação, ou seja, casam-se quando ainda são adolescentes e sem poder eleger com quem. Percebe-se, do ponto de vista dos direitos humanos, violação à liberdade de escolha, à liberdade de expressão.

Por certo me dirão que esse é o meu ponto de vista, a minha visão ocidental, que eu terei dado prioridade ao indivíduo frente à comunidade, e que isso é típico do ocidente. Defendo que nem um individualismo exacerbado, nem o comunitarismo servem para resolver o dilema. Mas é fato concreto que ao final quem sofre é o indivíduo e que a liberdade é intrínseca a qualquer um. Aliás, não obstante ter criticado Kant no capítulo I, a sua visão da questão do individualismo é interessante e pode ser aproveitada nesta contenda. Para ele, o viés individualista se centra na responsabilidade subjetiva de cada pessoa, e não na sobrevivência do indivíduo. Prepondera a idéia, como vimos, de que o próprio ser humano é responsável pela formulação de normas morais e jurídicas, o que leva à conscientização de que a cada um, como sujeito moral, corresponde uma dignidade inviolável. Portanto, como observa Bielefeldt, “o individualismo ético da autonomia moral

implica sempre a superação da própria perspectiva individual em favor do reconhecimento de todos os outros como sujeitos morais”.³⁷⁷

Não se pode ignorar o horizonte de *reciprocidade* que está embutido no direito individual à liberdade de Kant. Este reconhecimento do outro se dá em nível interno e também nos meios sociais, sendo o Direito um importante terreno para tal: “O respeito devido pelas pessoas em sua dignidade como sujeitos morais encontra sua expressão jurídica no fato de se reconhecerem mutuamente como parceiros jurídicos, regulamentando seu relacionamento social pelo princípio da liberdade universal”³⁷⁸. Assim, a reivindicação individual à liberdade remete incondicionalmente à sociabilização fundamental da existência humana. Logo, “os direitos humanos à liberdade, embora formulados visando a indivíduos, sempre têm dimensão social”³⁷⁹.

Tendo presente o que defende Peces-Barba, exposto no item 1.1.1, para quem o fundamento dos direitos humanos está nos quatro valores que decorrem da dignidade humana – liberdade, igualdade, segurança e solidariedade –, a MGF afrontaria em especial os dois primeiros. Tal prática ofende a liberdade, pois esta é vinculada à autonomia, à independência, à busca pela realização de seu projeto de vida, e as meninas que são submetidas à MGF não escolhem, sequer sabem exatamente o que lhes vai passar. A MGF viola também a igualdade, na medida em que a MGF é consequência da desigualdade de gênero, uma vez que busca manter a mulher sob o jugo do homem, como deixam claras as razões que deram origem e que trouxeram esta prática até os dias de hoje.

Há que se trabalhar também com o conceito de dignidade humana de Sarlet em confronto com a MGF. A prática em questão viola a proteção da pessoa contra “qualquer ato de cunho degradante e desumano” bem como a garantia de “condições existenciais mínimas para uma vida saudável”, já que – hoje se sabe – a mutilação prejudica a saúde da mulher. Além disso, o papel da mulher nas sociedades onde se pratica a MGF contraria a “participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência”, característica que o professor também vincula ao conceito de dignidade humana.³⁸⁰

³⁷⁷ KANT, *Fundamentação...*, op. cit., p. 193-4.

³⁷⁸ BIELEFELDT, op. cit., p. 195.

³⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 202.

³⁸⁰ SARLET, *Dignidade...*, op. cit., p. 59-60.

Superar determinadas tradições ou práticas culturais não significa exterminar uma cultura. Deixar de proceder à MGF e exercer a igualdade de gênero não impediria que as comunidades africanas continuassem a vivenciar outros costumes seus nem significaria abrir mão de todos os seus valores. Afinal, ainda que uma cultura se componha de uma infinidade de práticas, há aquelas que são imprescindíveis para a cultura e aquelas das quais se pode prescindir sem que haja descaracterização. A MGF, pois, é um bom exemplo de prática cultural que pode ser eliminada sem que se percam qualidades essenciais à cultura das comunidades praticantes³⁸¹.

3.2.2. Mutilação genital feminina e as dimensões de direitos humanos

Considerando a classificação dos direitos humanos em dimensões, que direitos específicos são atingidos pela prática cultural da mutilação genital feminina?

Na primeira dimensão, em que estão incluídos os direitos civis e políticos, encontramos várias violações. Primeiramente à liberdade, já que as meninas são obrigadas a passar pela mutilação, não tendo escolha. Pode-se falar também em ofensa ao direito à integridade física e moral, além de violação do direito à informação.

Da segunda dimensão destaca-se o direito à saúde, infringido pela mutilação em si – que traz prejuízos a curto e longo prazo para as mulheres –, pela falta de higiene durante a execução da prática, pela falta de informação sobre o rito.

Da terceira dimensão, dentre os direitos coletivos, é clara a ofensa aos direitos reprodutivos da mulher, que, segundo Brauner, envolvem questões ligadas não apenas ao funcionamento do aparelho genital e do processo reprodutivo, mas também à busca do prazer e ao reconhecimento da vida sexual gratificante como um direito de cada pessoa³⁸², sendo que todas essas facetas dos direitos reprodutivos são violadas na prática cultural ora em debate.

³⁸¹ Outro exemplo de prática cultural não-imprescindível à cultura é o que ocorreu na China, onde a tradição do “*foot-binding*”, que visava reduzir o tamanho do pé, foi eliminada no começo do século XX, depois de cerca de mil anos de prática (http://en.wikipedia.org/wiki/Foot_binding).

³⁸² BRAUNER, Maria C. C. Direitos sexuais e reprodutivos: uma abordagem a partir dos Direitos Humanos. In: MEZZAROBIA, Orides (Org.). *Humanismo Latino e Estado no Brasil*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003. p. 398.

Vale lembrar que a Declaração de Viena, elaborada na II Conferência Mundial de Direitos Humanos, em 1993, foi um marco nesse sentido, pois, além de ter proclamado a necessidade de eliminar a violência contra a mulher no âmbito público e privado, determinou que os direitos das mulheres e das meninas fossem respeitados e considerados indissociáveis dos direitos humanos universais.

Também a proteção integral da criança e adolescente é transgredida e desconsiderada em nome de uma prática cultural cuja origem nem se conhece bem. Convém rememorar que, quando da elaboração da Convenção sobre os Direitos da Criança, aprovada no âmbito da ONU em 1989, foi indagado até que ponto seria eficaz um documento que definisse critérios universais a despeito das diferenças culturais entre os mais diversos países. Depois de 10 anos de trabalho, chegou-se à conclusão de que a Convenção representaria um consenso sobre a existência de alguns direitos básicos essenciais ao desenvolvimento de uma criança.³⁸³ A prática cultural da MGF claramente viola direitos básicos da criança, prejudicando o seu desenvolvimento integral.

Diante do exposto, observa-se a violação de direitos das três dimensões de direitos humanos, o que confirma que, sendo eles universais, há motivos suficientes para se lutar pela supressão da prática da mutilação genital feminina.

3.2.3. Mutilação genital feminina e as características dos Direitos Humanos

Viu-se que os direitos humanos são inalienáveis, cabendo, pois, sustentar que não se pode abrir mão deles em nome de uma tradição cultural. Reitere-se que a liberdade, a integridade física, a saúde são direitos essenciais dos seres humanos, cujos valores-base – concordando com o que defendem alguns autores, como veremos – são encontrados em todos – ou em muitos – os sistemas culturais do mundo.

A característica da indivisibilidade e interdependência dos direitos também é importante, sobretudo se pensarmos que podem argumentar que a MGF é parte da identidade das pessoas que pertencem às comunidades que a praticam ou ainda que é desdobramento do direito à autodeterminação dos povos. No entanto, se os direitos

³⁸³ VERONESE, Josiane R.P. *Os Direitos da Criança e do Adolescente*. São Paulo: LTr, 1999. p. 98.

humanos são indivisíveis e se isso quer dizer que para que se exerça determinado direito na sua plenitude é preciso que se possa usufruir também dos demais, não tem sentido falar num direito à identidade ou à autodeterminação dos povos quando a dignidade humana é violada em aspectos básicos como a liberdade e a integridade física.

A universalidade como ponto de chegada de Peces-Barba nos dá outros alicerces. Segundo o autor, esta universalidade pretende acabar com a desigualdade, a qual constitui um impedimento para que a universalidade dos direitos seja vivenciada na prática. Por isso, pode-se dizer que esta concepção permite estender o caráter universal mesmo para aqueles direitos que pertencem a coletivos específicos. No caso em discussão, vemos afetados os direitos das crianças e das mulheres em virtude da situação desigual que a elas é atribuída. Daí a idéia de que alcançar a universalidade dos direitos humanos constitui um argumento fidedigno para reivindicar a superação de práticas culturais que, embora parte da tradição, pela violação da dignidade humana que trazem em seu bojo merecem ser erradicadas.

Cumprir resgatar a teoria de Bergson sobre as sociedades abertas e fechadas. Diz o autor que na moral das sociedades fechadas impera a obrigação, enquanto as sociedades abertas são regidas por uma impulsão de amor à humanidade. A MGF constitui uma obrigação para as mulheres das comunidades praticantes, ou seja, estas compõem sociedades fechadas. E o desafio proposto pelo autor de passarmos a sociedades abertas, isto é, que abranjam toda humanidade, cabe perfeitamente na nossa discussão.

A questão da obrigação das sociedades fechadas chama a atenção. O próprio Bergson esclarece: “O instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo, o instinto, relativamente mutável – a uma sociedade fechada, por mais ampla que seja. (...) Mas ele próprio não visa à humanidade”³⁸⁴. Se a dignidade humana nos leva a agir pelo respeito de nós mesmos, como mencionamos no capítulo I, temos que atuar visando à humanidade. E tal tarefa constitui um grande desafio, porque “entre a nação, por maior que seja, e a humanidade, existe a mesma distância que há do finito ao infinito, do fechado ao aberto”³⁸⁵.

³⁸⁴ BERGSON, op. cit., p. 27.

³⁸⁵ Idem, ibidem, p. 27.

Vale repetir: “o amor à humanidade é indireto e adquirido”³⁸⁶. E o que se pretende é que, através dos direitos humanos – como um conceito que pode ser encontrado, na sua base, em diferentes culturas – e do interculturalismo, se adquira esta impulsão de amor à humanidade que nos fará compor uma sociedade aberta, na qual a coexistência pacífica e enriquecedora seja possível.

3.3. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA, UNIVERSALISMO E RELATIVISMO

Pela doutrina do relativismo cultural, não haveria como questionar a prática da mutilação genital feminina, pois sendo um produto da tradição, da cultura, ela seria incontestável, afinal cada cultura, cada sociedade, estabelece seus valores, hábitos e práticas sociais. Portanto, para os relativistas não há como falar em direitos humanos universais.

No entanto, eis o porquê de não se defender neste trabalho a corrente do relativismo: ela carrega em si o risco de uma conseqüência brutal – como enfatizou Fernández, perde-se a legitimidade para reagir frente a determinadas formas de violência ou injustiça que têm sua justificativa em práticas culturais específicas, como os sacrifícios humanos, a escravidão quando ainda era admitida, a tortura e mesmo a consideração da mulher como ser inferior.³⁸⁷

Cabe lembrar Donnelly, para quem o problema do relativismo cultural é não aceitar que as diferentes normas morais e instituições sociais sejam legitimamente criticadas pelos outros. Com essa assertiva estou de acordo. Discordo, porém, da afirmação do autor de que a cultura coloca apenas um modesto desafio à universalidade dos direitos humanos. Não me parece que esse desafio seja modesto, porquanto, ainda que os valores fundamentais dos direitos humanos sejam encontrados nas comunidades onde se pratica a MGF, a manifestação do conceito de dignidade humana em alguns casos parece contradizer o próprio valor. Explica-se: os países africanos certamente sustentarão que estão de acordo com o respeito devido a todos os seres humanos; entretanto, na sua interpretação desse princípio, podem defender que a prática da MGF é questão de respeito, porque as

³⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 27.

³⁸⁷ Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 68.

comunidades têm crenças, como as já citadas, de que a mutilação purifica as meninas, lhes dá acesso à dignidade, integra-as na comunidade, etc.

Há que se ter em mente que hoje temos informações mais concretas sobre as conseqüências da mutilação e que, por isso, já se conhecem os efeitos nocivos de tal prática. Igualmente não se pode perder de vista que a cultura é uma categoria dinâmica, em constante processo de desconstrução e reconstrução, especialmente na sua interação com outras culturas. Assim, o que se propõe é que haja um diálogo intercultural entre a cultura dos direitos humanos e as culturas que praticam a mutilação. Veremos mais adiante a aplicação das premissas indispensáveis ao diálogo para o caso em análise.

Sobre o universalismo, Baldi alerta que a postura universalista, ao querer universalizar os valores da própria cultura, fechando-se ao diálogo e ignorando o outro, acaba por “favorecer os particularismos que combate, que se tornam, muitas vezes, reações defensivas contra o processo de ocidentalização.”³⁸⁸ É relevante esclarecer que a universalidade dos direitos humanos aqui defendida não é aquela que se fecha ao diálogo. Ao contrário, defendemos uma universalidade a posteriori, fruto justamente de um diálogo entre as culturas. Por isso, não é pertinente o temor de que a defesa de direitos humanos universais leve ao ‘imperialismo cultural’, entendendo-se por isso a imposição de uma cultura dominante, no caso a cultura ocidental, sobre outras.

Ainda a respeito do imperialismo cultural, já é hora de libertar os direitos humanos do contexto histórico em que eles foram formulados e considerá-los como um imperativo ético que nos possibilita a convivência e a existência humanas. Urge desvincular os direitos humanos do neoliberalismo e do mercado mundial – que é o que acaba mantendo-os ligados à cultura ocidental –, sendo indispensável entendê-los como direitos da Humanidade, e não de uma cultura que haja alcançado um status ao qual devem chegar as outras. Como pugnou Soriano, os direitos humanos são direitos que se conquistam por uma luta liberalizadora que pode ocorrer em qualquer cultura³⁸⁹. Baxi corrobora a assertiva ao propor uma leitura alternativa da história: deve-se considerar como autores originários dos direitos humanos as pessoas que estão e estiveram na luta e as comunidades

³⁸⁸ BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 39.

³⁸⁹ SORIANO, op. cit., p. 106-7.

de resistência. Dizer que os direitos humanos são ocidentais é ignorar a história do lado não-europeu do mundo e seus distintos entendimentos do que são os direitos humanos.³⁹⁰

Não só o mundo é plural, como também a própria expressão ‘direitos humanos’. Tal idéia significa coisas distintas para povos diferentes e todos esses significados precisam ser configurados de forma a gerar o mínimo prejuízo possível para a riqueza da diversidade. Apesar disso, há um valor que é comum a todos: o respeito ao outro como igual ser humano, o que alimenta normas de validade universal para a conduta humana e também a estrutura básica para uma sociedade justa. Segundo Baxi, devemos reconhecer os direitos humanos como a única fonte de solidariedade entre estranhos.³⁹¹

Importa, agora, reaver a questão do individualismo, que está na origem dos direitos humanos e que é tão criticado. Sustento que o individualismo já não pode ser mais aquele do indivíduo atomizado, cujo aspecto social é ignorado. Junto com Barreto, defendo um individualismo moderado, levando-se em conta uma “concepção moral do homem como ser social”, mas sem esquecer que a consideração do indivíduo como ser detentor de direitos decorrentes de seu superior valor moral não pode ser suprimida. Isso não impede que se valorize também a comunidade, afinal o indivíduo precisa dela na sua formação e na execução de seu projeto de vida. O que não se pode fazer é colocar em xeque a livre adesão do indivíduo à cultura de sua escolha.

Vale a pena nos determos no ponto de participação voluntária na comunidade. Claro que não ignoramos que há vínculos de natureza não-voluntária na vida de qualquer um: ninguém adere voluntariamente à família ou à comunidade étnica ou nacional em que nasceu e foi criado. Mas, como preleciona Vita, “do ponto de vista político, a participação em um grupo conta como ‘voluntária’ se oportunidades suficientes e apropriadas de saída são asseguradas”³⁹² e quando a saída não acarrete risco à própria sobrevivência do ex-membro³⁹³.

³⁹⁰ BAXI, Upendra. *The Future of Human Rights*. 2 ed. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. xiv.

³⁹¹ BAXI, op. cit., p. 12 e 15.

³⁹² VITA, op. cit., p. 22.

³⁹³ O autor dá o exemplo da família, nos casos em que uma mulher que costuma ser espancada pelo marido quer sair de casa: “não basta assegurar às mulheres o direito legal de se separar do marido (...); para que os custos de saída não sejam inaceitáveis, é preciso que as mulheres tenham uma forma de sobreviver fora do grupo familiar. Isso requer políticas públicas no sentido de propiciar albergues e renda substitutiva para mulheres espancadas. Sem isso, não se pode dizer que a opção de saída de fato esteja disponível e que a participação no grupo familiar seja de fato voluntária” (idem, *ibidem*, p. 22).

Ao abordar o multiculturalismo liberal, Tavares indica que, para que diferentes comunidades possam coexistir harmonicamente, há limites que não devem ser desprezados. Primeiro, a importância da comunidade para a formação da identidade do indivíduo não significa que ela possa oprimir seus membros. Em segundo lugar, nenhuma comunidade tem o direito de ser intolerante com aqueles que não pertencem a ela. Por último, ser parte de determinada comunidade deve ser uma opção para os membros do grupo.³⁹⁴ Apesar de multiculturalismo referir-se à existência de diferentes culturas dentro de um mesmo Estado, esses três limites me parecem poder ser aplicados a todas as comunidades. Eu diria que eles auxiliam na busca de uma via do meio entre individualismo e comunitarismo, e por isso são relevantes na discussão direitos humanos-diversidade cultural. É como disse Tavares:

A política e a ética da dignidade humana são aprofundadas e ampliadas, de maneira que o respeito das individualidades possa ser compreendido de forma a não envolver somente o respeito ao potencial humano racional-universalista de cada um, mas também o respeito ao valor intrínseco das diferentes formas culturais, mediante o qual cada indivíduo reanima sua humanidade e expressa sua personalidade própria e única.³⁹⁵

Há ainda outro comentário pertinente do mesmo autor que vale ser citado e comentado: “Se aceitarmos que a maioria precisa de um marco cultural seguro para dar sentido e orientação a seu plano de vida, então, um contexto cultural seguro também faz parte dos artigos primários básicos para as perspectivas das pessoas com vista à vida boa”³⁹⁶. Um contexto cultural onde meninas são submetidas à mutilação genital não me parece ser este ambiente seguro de que nos fala Tavares.

Convém ainda destacar o critério do dano objetivo constatável, concebido por Soriano, quando ele cuidou dos direitos das minorias. Segundo o catedrático espanhol, rememore-se, para determinar se uma prática cultural deve ou não ser coibida, há que se ter em mente dois critérios: a) o do dano objetivo e real produzido pela prática à dignidade da pessoa humana e b) a sensibilidade que tais tradições despertam nas pessoas afetadas. Da ponderação dos dois critérios – dano e sensibilidade – deriva um critério valorativo

³⁹⁴ TAVARES, op. cit., p. 120.

³⁹⁵ Idem, ibidem, p. 123.

³⁹⁶ Idem, ibidem, p. 122.

razoável que leva em conta tanto o respeito ao indivíduo quanto o respeito à sua cultura. Por exemplo, no caso, também polêmico, do uso do véu islâmico em escolas públicas de países laicos, resulta que ao utilizá-lo não há dano objetivo para ninguém e, por outro lado, sua proibição pode afetar negativamente a sensibilidade da pessoa. Diferente é o caso da MGF que, ainda que esteja em consonância com uma cultura e que seja sentida pelas meninas ou mulheres como conveniente, produz um dano objetivo, pois afeta diretamente a sua integridade física. Estou ciente de que o autor sugeriu esse critério ao contemplar a situação de minorias culturais, especialmente em países ocidentais, quando suas práticas se chocam com a legislação do país. Mas me parece conveniente aplicá-lo também ao tratar de conflitos entre práticas culturais diversas e direitos humanos universais. Assim, de acordo com o critério aqui exposto, estaria justificada uma possível abolição da MGF.³⁹⁷

Não acho correto, contudo, que a erradicação da MGF seja *imposta* aos Estados onde ela é praticada. O que vale é que, através de críticas internas, como já ocorre, e de uma abertura ao diálogo por parte dos líderes desses Estados e comunidades, eles mesmos se convençam de que essa prática já não tem mais razão de existir e merece ser suprimida.

3.4. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA

Vivemos num “arquipélago planetário”. Distintamente da visão ocidental e das relações sociais, políticas e culturais que aqui se estabelecem, a África possui uma perspectiva comunitarista da sociedade, tendo-se primeiro deveres para com as comunidades às quais se pertence. Nossa noção de indivíduo não é compreendida lá. As relações sociais não são concebidas em termos de igualdade, mas de complementaridade. Também no Japão o individualismo não tem grande valor. Ademais, na solução de conflitos busca-se antes um acordo do que o julgamento em direito. Na Índia, o conceito de *darma* supõe um dever recíproco a cada direito. E note-se que lá não é só o ser humano que tem direitos, mas todos os seres vivos e a natureza de modo geral. A cultura islâmica entende a

³⁹⁷ SORIANO, Ramón. Minorías y derechos de las minorías en España. *Revista de Estudios Fronterizos*, n. 1, 2004. p. 68. Disponível: <http://www2.uca.es/grup-invest/sej-352/ref1soriano.pdf> Acesso: abril/2007.

fonte das leis e do direito como sendo a revelação divina. Diante desse quadro, Rouland se pergunta:

Em face de tradições tão diferentes das nossas, como esperar que um dia todos os homens possam compreender-se e comungar num respeito em comum pelo que para eles é o mais digno e sagrado, em sua própria natureza e na do mundo que os rodeia? Esse ideal tem uma incontestável grandeza. Não merece de modo algum ser aviltado, e menos ainda descartado em nome do direito à diferença.³⁹⁸

Tomemos do capítulo I a opinião do antropólogo sobre o tema em discussão. Ao se perguntar se a origem dos direitos humanos na cultura ocidental lhe confere a condição de particularismo; ou se, ao invés disso, o Ocidente não tenha na verdade encontrado um conceito universal; ou, ainda, numa via do meio, se é possível definir um equilíbrio entre a aceitação universal dos princípios fundamentais e sua eventual reinterpretção regional³⁹⁹, o autor parece optar pela terceira alternativa. Quando o que está em debate é a existência de culturas com distintas percepções do mundo, propugna Rouland que o ideal não é confrontá-las, mas aproximá-las; isso sim seria enriquecedor.⁴⁰⁰

Seguramente, a teoria dos direitos humanos e as culturas nas quais se pratica a MGF têm valores em comum: a importância da família, a solidariedade, a proteção da mulher e da criança. E, talvez, buscar o que as culturas têm em comum num primeiro momento seja uma ótima idéia para começar o diálogo entre elas.

Não obstante a defesa de que os direitos humanos devem admitir uma reinterpretção regional a partir das diferentes culturas, o antropólogo entende que o caráter universal dos direitos humanos faz com que eles ultrapassem a cultura que os gerou. E, sobre o caso específico da MGF, comenta: “Em nenhum lugar a escravidão, os sacrifícios humanos, as mutilações sexuais são justificáveis. Existe certo número de valores universais, que eles instituem, perante os quais devem inclinar-se as diferentes culturas e outros tribalismos”⁴⁰¹.

No entanto, discordo do autor sobre sua admissão de intervenção em casos

³⁹⁸ ROULAND, *Nos Confins...*, p. 286.

³⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 252.

⁴⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 287.

⁴⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 266.

em que o Estado viola os direitos humanos a ponto de ser necessária uma assistência humanitária. Penso que quando o caso é de prática cultural, intervenção internacional não vai funcionar; vai, isso sim, ser tomada como um ato de imperialismo cultural. A situação é diferente quando a intervenção internacional se dá na forma de diálogo, de campanhas que trabalhem a partir da crítica interna, que podem, essas sim, ser subsidiadas pela comunidade internacional. Mas admitir a possibilidade de ingerência em tempos em que os direitos humanos já são mal utilizados para, à hora de intervir, mascarar interesses econômicos é muito perigoso.

No que concerne ao fato de os direitos humanos transcenderem a cultura em que se originaram, vale lembrar que Rouland advoga a existência de um núcleo mínimo intangível de direitos humanos que, segundo ele, se encontra em todos os patrimônios culturais e sistemas sociais: direito à vida; direito a não sofrer tortura nem pena ou tratamento cruel, desumano ou degradante; o direito de não ser reduzido à escravidão ou servidão; o direito à não-retroatividade da lei penal.⁴⁰² O próprio autor esclarece que mesmo esses direitos do núcleo mínimo não são absolutos. No caso da MGF, é fácil observar que ela fere o direito a não sofrer tortura ou tratamento cruel, desumano ou degradante. Daí Rouland considerar que na análise da prática cultural da MGF à luz dos direitos humanos, os últimos é que devem prevalecer.

Importa destacar que Rouland sustenta que as culturas devem aprender umas com as outras e que, inclusive, já há pontos de aproximação. As declarações de direitos atuais já não tratam mais do indivíduo atomizado, isolado, abstrato. Tratam da *pessoa*, isto é, do indivíduo contextualizado – são as declarações que dizem respeito à mulher, à criança, ao refugiado, ao consumidor, às pessoas idosas. O Estado já não negocia mais com o indivíduo, mas com grupos que reivindicam direitos. Há outros pontos aproximando as distintas culturas: o pluralismo está na ordem do dia dos debates, a ecologia nos demanda deveres para com o meio ambiente.⁴⁰³

Enfim, mesmo quando analisada no âmbito da antropologia, a MGF pode ser considerada uma afronta aos direitos humanos, sem que isso constitua imposição de uma cultura sobre outra. O fato de haver antropólogos que defendem os direitos humanos,

⁴⁰² Idem, *ibidem*, p. 254 e 278-281.

⁴⁰³ Idem, *ibidem*, p. 287.

concebendo até um núcleo mínimo que seria encontrado nos diversos sistemas culturais, nos impele a não renunciar a esta noção, sobretudo ao observarmos que os direitos humanos podem ser um bom instrumento para libertar os povos da servidão nas suas distintas formas. Também os pontos de aproximação entre as culturas antes destacados confirmam o nobre potencial de toda cultura de aprender e enriquecer uma com a outra. Para finalizar este item, a percepção de que a interculturalidade dos direitos humanos deve tentar conciliar sociedades ocidentais e não-ocidentais vai ao encontro do diálogo intercultural.

3.5. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E CULTURA

Sendo a MGF parte da tradição das comunidades, isto é, uma prática cultural, deve-se examiná-la também frente aos conceitos, características e implicações da cultura utilizados nesta pesquisa.

É relevante resgatar a opinião de Steingress de que a cultura pode ser uma importante ferramenta nas mãos de quem está no poder. Sabe-se que as sociedades que acolhem a MGF são patriarcais. Portanto, não considero precipitado concluir que a prática cultural em debate tenha sido utilizada pelo homem, detentor do poder, para manter a mulher sob seu jugo.

Ainda hoje se pode averiguar nessas comunidades uma resistência cultural ao princípio da igualdade e da não-discriminação por razões de gênero, afinal os homens acabam sentindo que seus privilégios econômicos e sociais estão ameaçados. Nas palavras de An-Na'im, "a igualdade para as mulheres desafia o domínio masculino dentro da família e em outras instituições sociais e políticas, força os homens a competir com as mulheres por empregos, obriga os empregadores a pagar às mulheres salários e benefícios iguais e exige que o Estado combata a discriminação na educação, provisão de serviços sociais, acesso a empregos, etc."⁴⁰⁴

Também a esse respeito, An-Na'im ressalta que se deve investigar por que certas interpretações culturais prevalecem enquanto outras são suprimidas. Ele reforça que

⁴⁰⁴ AN-NA'IM, Abdullahi. A proteção dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 458.

é imprescindível para aqueles que advogam em defesa dos direitos das mulheres entender e trabalhar com os processos de formação e transformação das normas e instituições culturais⁴⁰⁵. Isso é imperativo neste debate, no qual para sustentar a atual condição da mulher e da prática da MGF é utilizado o argumento de que é parte da cultura da comunidade e, por isso, não caberia falar em violação a direitos humanos.

Tendo em conta as características atribuídas à cultura por Soriano, conforme exposto no capítulo II, pode-se constatar que qualidades intrínsecas às culturas, genericamente falando, contribuem para o exercício de um diálogo intercultural. Veja-se, por exemplo, que as culturas são híbridas e contêm em si fragmentos de outras culturas. Isso significa que elas trazem em seu bojo a faculdade de aprender umas com as outras e se misturarem. Logo, estabelecer um diálogo cultural é absolutamente viável.

Do caráter dinâmico das culturas já se falou aqui. Lembremos a declaração de Astrain de que os processos culturais são “processos dinâmicos que pressupõem uma ressignificação das tradições, pelas quais elas se vão redefinindo aos novos contextos emergentes”⁴⁰⁶. Hoje a promoção e proteção dos direitos humanos universais é uma premissa a possibilitar a convivência pacífica e saudável entre as diversas culturas, e a partir dessa premissa é que se gera uma ressignificação das tradições culturais.

O fato de as culturas serem curvilíneas, isto é, alternarem períodos ascendentes e descendentes, faz-nos ter o cuidado de não desconsiderar o lado bom que toda cultura tem, ainda que estejam em evidência no momento qualidades que, do nosso prisma, são consideradas más. Daí a cautela, nesta dissertação, em tratar de prática cultural, e não da cultura de um modo geral, pois as comunidades onde se pratica a MGF têm elementos a contribuir com outras sociedades.

A consciência de que todas as culturas são discriminatórias também é relevante, mormente para a compreensão da incompletude de todas as culturas, de que nos fala Boaventura, e ademais para a aceitação da crítica interna, que é essencial para o

⁴⁰⁵ AN-NA'IM, Abdullahi. The Dichotomy between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies. In: AFKHAMI, Mahnaz. *Faith and Freedom: women's human rights in the Muslim world*. New York: Syracuse University Press, 1995. p. 56.

⁴⁰⁶ ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano: problemas e perspectivas de uma Ética Intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 322.

dinamismo das sociedades, em busca da readaptação aos novos tempos, com seus novos saberes.

Com tudo isso, quer-se colocar em evidência que a força motriz para se operarem mudanças positivas nas culturas ou práticas culturais vem de qualidades intrínsecas a todos os sistemas culturais do mundo. Isso faz com que a gestão do pluralismo, nas palavras de Fariñas Dulce, e a coexistência dos diferentes afastem-se de ser uma utopia para se transformarem mais e mais numa realidade possível.

3.5.1. Cultura e organização social como fator de vulnerabilidade

Em discussões com amigos e colegas acadêmicos, já fui questionada sobre qual seria a diferença entre uma menina que se submete à MGF por ser esta uma prática cultural da sua comunidade e alguém que se submete a fazer uma tatuagem ou a colocar um *piercing*, já que em ambos os casos a integridade física do indivíduo estaria sendo afetada.

Ora, os dois casos diferem muito entre si, particularmente pela situação de vulnerabilidade das meninas que passam pela mutilação, em contraposição à autonomia daquele que opta por fazer uma tatuagem ou por ter um *piercing*.

A categoria da vulnerabilidade é utilizada sobretudo em pesquisas científicas que envolvam seres humanos. Porém, como veremos, tal definição pode muito bem ser aplicada no debate aqui travado. O Conselho das Organizações Internacionais de Ciências Médicas pugna que “pessoas vulneráveis são pessoas relativa ou absolutamente incapazes de proteger seus próprios interesses. De modo mais formal, podem ter poder, inteligência, educação, recursos e forças insuficientes ou outros atributos necessários à proteção de seus interesses”⁴⁰⁷.

No âmbito do Brasil, a Resolução 196/96, do Conselho Nacional de Saúde, determina, no artigo II.15, que vulnerabilidade “refere-se a estado de pessoas ou grupos, que por quaisquer razões ou motivos, tenham a sua capacidade de autodeterminação reduzida, sobretudo no que se refere ao consentimento livre e esclarecido”.

Vale mencionar também o conceito de Guimarães e Novaes. As autoras apontam que vulneráveis são as “pessoas que por condições sociais, culturais, étnicas,

⁴⁰⁷ Diretrizes Éticas Internacionais do CIOMS (Council for International Organizations of Medical Sciences).

políticas, econômicas, educacionais e de saúde têm as diferenças, estabelecidas entre eles e a sociedade envolvente, transformadas em desigualdade”⁴⁰⁸. Essa desigualdade, enfatizam, as torna incapazes ou ao menos dificulta muito a sua capacidade de livremente expressar sua vontade.

No caso da mutilação genital feminina, as meninas que a ela se submetem e as mulheres das comunidades que a praticam, de modo geral, podem ser consideradas vulneráveis. Nesse caso, a situação de vulnerabilidade é acarretada por fatores culturais ou étnicos (a questão da tradição) e também sociais (o fato de serem comunidades patriarcais). A esse respeito, comenta Macklin:

Embora seja um erro conceber as mulheres em geral como uma classe de seres humanos vulneráveis, permanece tristemente verdadeiro o fato de que as mulheres em muitas partes do mundo não só carecem de poder e autodeterminação no seio da família e da cultura de que são parte, como também se acham sujeitas às mais violentas formas de danos físicos e de degradação psicológica.⁴⁰⁹

Observa-se, com Guimarães e Novaes, que “a vulnerabilidade é decorrência de uma relação histórica entre diferentes segmentos sociais e pode ser individual ou coletiva”⁴¹⁰. E para que a condição de vulnerabilidade se extinga, é necessário que haja mudanças drásticas na relação entre os vulneráveis e o grupo social mais amplo do qual fazem parte.

Pode-se afirmar que a situação de vulnerabilidade está normalmente vinculada a dominação, violência, coerção ou força. Vale ressaltar nesse ponto o que diz Agnes Heller sobre práticas culturais que se sustentam em situações caracterizadas por esses elementos. Utiliza a autora o conceito de “senso de justiça”, que nos levaria a questionar determinadas tradições.

⁴⁰⁸ GUIMARÃES, Maria Carolina S. e NOVAES, Sylvia Caiuby. *Vulneráveis*. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/vulnera.htm> Acesso: fevereiro/07. s/p.

⁴⁰⁹ MACKLIN, Ruth. Bioética, Vulnerabilidade e Proteção. In: GARRAFA, Volnei e PESSINI, Leo (Orgs.). *Bioética: poder e injustiça*. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2003. p. 66.

⁴¹⁰ GUIMARÃES e NOVAES, op. cit., s/p.

Para Heller, todos temos um ‘senso de justiça’, que é “a expressão da vontade de construir a Humanidade como o grupo social essencial”⁴¹¹, e isso é o que nos faz denunciar injustiças, em especial aquelas decorrentes da aplicação de diferentes padrões como “padrões duplos”. Por sua vez, “padrões duplos” se constituem quando utilizamos, em nossos julgamentos, normas distintas para julgar as mesmas ações em contextos ou grupos sociais diferentes, quando atos idênticos numa cultura X são tidos como ‘horrríveis’ e numa cultura Y são considerados ‘medidas apropriadas’⁴¹².

O sentido de justiça protesta exatamente contra a aplicação de ‘padrões duplos’, pois reivindica “que a humanidade deveria tornar-se um grupo social, que deveria ser o grupo essencial, que pelo menos umas poucas normas e regras comuns deveriam ser aplicadas a todas as culturas e todos os membros do Homo sapiens, que deveria haver uma medida comum para comparação e classificação”⁴¹³.

Esclarecidos os conceitos, a autora chega à pergunta: “quando e em quais casos as pessoas acusam umas as outras de aplicar ‘padrões duplos’”, denunciando sua utilização como injusta? Ela mesma responde: “Isso acontece exclusivamente quando julgamos ou avaliamos atos de dominação, coerção, força e violência”.⁴¹⁴ Se pessoas são torturadas, humilhadas, discriminadas dentro de culturas particulares, nosso senso de justiça nos induz a aplicar os mesmos padrões a todas elas. Heller exemplifica, mostrando que se uma mulher usa véu ou minissaia por opção, isso é questão de gosto particular cultural. Mas se ela é forçada a usar véu, então passa a ser uma questão de coerção ou força, e não mais de singularidade cultural. A concepção da autora serve muito bem aos propósitos desta dissertação, pois a MGF desperta em nós esse senso de justiça que busca a aplicação do mesmo padrão a todos – no caso, o respeito à dignidade humana –, independente da cultura, pois afinal é caso nítido de dominação, coerção, força e violência.

⁴¹¹ HELLER, Agnes. *Além da Justiça*. Tradução de Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 66

⁴¹² Nas palavras da autora: “A noção ‘padrão duplo’ carrega o significado ‘injusto’, mas por quê? De acordo com o conceito formal de justiça, que é o conceito de justiça abrangente, se as mesmas normas e regras se aplicam a um grupo social, essas normas e regras deveriam ser aplicadas a cada membro do grupo. ‘Padrões duplos’ podem ser definidos como se segue: certas normas comuns se aplicam a dois grupos de pessoas que as praticam, mesmo que permaneçam membros de grupos distintos ou membros do mesmo grupo social; não obstante, aplicamos diferentes normas a esses dois grupos. A aplicação de padrões duplos é injusta porque contradiz o conceito formal de justiça” (Idem, *ibidem*, p. 64).

⁴¹³ Idem, *ibidem*, p. 65.

⁴¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 71.

A estudiosa diz ainda que “as normas comuns da Humanidade, como um grupo essencial, devem ser tais que sua observação minimizaria a dominação, coerção, força e violência em cada cultura única”⁴¹⁵. A proposta aqui é justamente que, mediante o diálogo intercultural, e considerando que todos temos ‘senso de justiça’, se chegue à universalidade dos direitos humanos como um conjunto de normas comuns da Humanidade. Pontifica Heller: “Se falamos de Humanidade como ‘a soma total de seres humanos que habitam nosso planeta’, apenas ocultamos o fato de estarmos falando sobre a soma total das culturas humanas”⁴¹⁶.

Cumpramos registrar, no entanto, que a própria autora admite não ser geral o senso de justiça:

O desejo de que a Humanidade devia ser o grupo protetor (essencial) ao qual certas normas seriam aplicadas, e que essas normas deveriam nos fazer respeitar as vidas e liberdades de todos os seres humanos, não importa qual seja sua cultura, existe, mas nem todo ser humano partilha desse desejo. Se todos o fizéssemos, a Humanidade já teria, de fato, o grupamento protetor (essencial). Para a Humanidade se transformar assim, os seres humanos de todas as filiações políticas precisam partilhar desse desejo, e isso é claramente um objetivo muito difícil de alcançar. Porém, mesmo assim, podemos e devemos agir como se eles partilhassem desse desejo. Independente de como outras pessoas agem, nós mesmos não deveríamos aplicar os padrões duplos.⁴¹⁷

Os ensinamentos de Heller corroboram o que se defende neste trabalho: que a humanidade compartilha alguns valores e que práticas culturais envoltas em dominação, violência, coerção ou força merecem ser reavaliadas, em nome da dignidade humana, ou, para usar a denominação da autora, do senso de justiça que denuncia tais práticas como injustas, uma vez que o ser humano fica exposto a uma situação de vulnerabilidade.

Vulnerabilidade, pois, se opõe a emancipação. E, por sua vez, direitos e emancipação (*empowerment*) estão interconectados. Afkhami define ‘direito’ como a propriedade de controle sobre si mesmo; é um poder individual que traz em si responsabilidade pessoal, o que vai de encontro à situação de vulnerabilidade. E ela diz que

⁴¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 72.

⁴¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 73.

⁴¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 75.

os direitos permanecerão uma abstração até que um número considerável de mulheres em uma comunidade venha a acreditar que elas têm direitos e lutem por exercê-los.⁴¹⁸

Comentando a prática da MGF, Macklin desafia: “Quem defende ou mostra tolerância com esse ritual a partir da noção de ‘respeito à cultura’ deve uma explicação sobre por que o ‘respeito à cultura’ é um valor superior à obrigação de proteger os vulneráveis de um dano que costuma ser duradouro e por vezes resulta em morte”.⁴¹⁹

3.6. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA À LUZ DO INTERCULTURALISMO

Convém lembrar que o interculturalismo é a doutrina que prega uma saudável interação entre as culturas, um verdadeiro diálogo intercultural para que elas aprendam umas com as outras.

Como travar este diálogo entre a cultura dos direitos humanos e aquelas que praticam a mutilação? É possível convencer seus praticantes de que a cultura é dinâmica, e que mudar determinada prática não significa abrir mão da sua cultura como um todo? Que argumentos utilizar à hora de demonstrar que a MGF viola direitos humanos universais sem parecer que isso seja um ato de imperialismo cultural?

Em primeiro lugar, vamos buscar dentro das culturas em que se pratica a MGF valores que também estejam na base dos direitos humanos, o que condiz com a proposta de Rouland de se buscar inicialmente aquilo que as culturas têm em comum. Que concepção de dignidade humana se tem aí? Não é trivial a todo o mundo que os seres humanos devem ser reconhecidos como tal e merecem respeito? Sendo a maioria das comunidades praticantes da MGF de religião muçulmana, veremos logo adiante o que há de convergente entre a cultura dos direitos humanos e a islâmica, com o objetivo de visualizarmos um exemplo prático da busca por valores comuns.

Upendra Baxi nos dá embasamento para essa busca por valores comuns ao proferir que toda cultura societal tem entendimentos sobre os direitos que os indivíduos devem ter; por isso, nenhuma cultura está desprovida de noções de direitos humanos. É esse

⁴¹⁸ AFKHAMI, op. cit., p. 4-5.

⁴¹⁹ MACKLIN, op. cit. p. 67.

o motivo de ele afirmar que direitos humanos não podem ser considerados uma cultura de nenhuma cultura específica (*culture of no culture*), mas sim uma cultura de muitas culturas (*culture of many cultures*).⁴²⁰

Como dito no capítulo II, uma das bases da interculturalidade está no respeito cultural, na exigência de respeitar mesmo aquelas formas de vida com as quais não estamos de acordo. Por isso, nossa primeira reação relativa à MGF há de ser de respeito pelo seu significado. Só assim é que se conseguirá chegar ao diálogo. Concordamos com Panikkar quando ele menciona que nós podemos até ter a obrigação de combater certas práticas culturais, mas não podemos elevar nossa cultura a padrão universal para julgar às demais⁴²¹. Como os direitos humanos constituem hoje um padrão ético já desvinculado de suas origens culturais (referência à moderna concepção de direitos humanos, elaborada na cultura ocidental), cujos valores básicos são encontrados nos mais diversos sistemas religiosos ou culturais, entendo que travar um diálogo em defesa desses direitos não é julgar uma cultura sob a ótica do Ocidente.

O argumento cultural, muito utilizado, é um argumento fraco, pois as tradições não são intocáveis, não constituem uma categoria estática, que não muda com o tempo. Além disso, hoje se tem conhecimento que não se tinha antes. Quando do aparecimento da prática da MGF (não se sabe exatamente a data), talvez fosse considerado 'normal' que as mulheres fossem subjugadas ao domínio masculino. Mesmo os primeiros direitos humanos a serem colocados em declarações eram, na realidade, exercidos pelo homem apenas. Nos dias de hoje a situação é outra; luta-se mais e mais pela igualdade de gênero e as mulheres têm conquistado seu espaço. Assim, não faz sentido manter uma prática que endossa o domínio masculino, num mundo onde a democracia se instalou em sua maior parte e que, portanto, tem em evidência a igualdade de todos os seres humanos – homens e mulheres. Os direitos humanos já se estabeleceram como paradigma ético a ser seguido por todos os Estados (não desprezemos os documentos de direitos humanos ratificados no âmbito da ONU) e isso, por si só, já deve tornar a percepção da prática da MGF diferente de antes.

⁴²⁰ BAXI, op. cit., p. 21-2.

⁴²¹ PANIKAR, Raimon. Religión, filosofía y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 1, 1996, p. 125-148. Disponível: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm> Acesso: outubro/2006.

Chama a atenção o fato de mulheres que se submeteram à MGF hoje reivindicarem sua erradicação. Isso remete à crítica interna de Perry e Barreto, para quem “o pluralismo supõe a existência de posições divergentes em relação à interpretação oficial da tradição religiosa ou cultural”⁴²². E os valores comuns às culturas estão justamente na crítica interna, isto é, os movimentos de protestos reivindicam “valores comuns a todos os homens, mas que se encontram momentaneamente negados pelo poder político ou religioso” (os próprios direitos humanos se consolidaram a partir da crítica interna a valores e práticas no Ocidente). Daí ver-se mulheres que tiveram de se submeter à MGF hoje lutarem pela eliminação da prática com argumentos que vão ao encontro da teoria dos direitos humanos.

Como mencionado anteriormente, importantes mudanças nas legislações nacional e internacional em prol da erradicação desta prática cruel têm acontecido. Por certo, este é apenas um dos primeiros passos e a alteração na lei não garante o sucesso do feito. Mas o fato de estar a legislação a favor das mulheres em relação à proteção de seus direitos certamente acalenta e motiva a continuidade da luta. Foi o que exprimiu a diretora da Rede de Comunicação e Desenvolvimento das Mulheres Africanas, Muthoni Wanyeki, ao comentar o já citado Protocolo sobre os Direitos das Mulheres Africanas: “O fundamental é que ele [o documento] é africano, são nossos chefes de Estado que o adotam, e o texto dá às mulheres uma poderosa ferramenta para desafiar aqueles que afirmam que os direitos das mulheres são um conceito ‘importado’ do Ocidente”⁴²³.

3.6.1. Mutilação genital feminina e diálogo intercultural

Convém ver agora a MGF e os direitos humanos à luz das premissas do diálogo intercultural.

O primeiro requisito – superação do debate universalismo x relativismo – já foi abordado no item 3.3.

A segunda premissa trata de aceitar que todas as culturas têm concepções distintas de dignidade humana. Há que se verificar como se manifesta o respeito à

⁴²² BARRETO, Vicente. *Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos*. Disponível: <http://www.mre.gov.br/ipri> Acesso : junho/2003.

⁴²³ QUINZE, op. cit., s/p.

dignidade na prática. Contudo, vale a ressalva: aceitar que todas as culturas têm concepções de dignidade humana não significa que qualquer prática cultural deva ser aceita. Se assim fosse, cairíamos num relativismo cultural que, como visto, não é uma boa alternativa para alcançar a convivência pacífica entre os seres humanos. O respeito à dignidade carrega em si a não-violação dos valores que estão na sua base – liberdade, igualdade. Ademais, se a dignidade humana refere-se, conforme explicitado no item 1.1.2, às qualidades peculiares do ser humano⁴²⁴, tais capacidades não podem ser diminuídas por práticas que apenas se dizem respeitadoras do ser humano. Não teria sentido falar em respeito à dignidade humana através de manifestações culturais que coíbem o desenvolvimento integral das potencialidades de cada um, como é o caso da MGF.

A condição seguinte refere-se à aceitação de que todas as culturas são incompletas. Ora, posso falar pela cultura ocidental e não há dúvidas de que nossa incompletude abre brechas para aprender com outras culturas. Seguramente, as comunidades praticantes da MGF têm conceitos apreciáveis que teriam algo a nos ensinar. É fato, porém, que essas comunidades também devem reconhecer que a sua cultura não é perfeita. E cabe a nós ter claro que se autodeclarar incompleta passa longe de permitir a supremacia de uma cultura sobre outra. Incompletude não tem nada a ver com inferioridade.

É valioso o subsídio que a relação entre os princípios da igualdade e da diferença pode nos dar. As diferenças não devem ser utilizadas para inferiorizar ou legitimar situações de discriminação. No caso em discussão, a prática cultural da MGF é sim desenvolvida para manter a situação de domínio dos homens sobre as mulheres. E, por outro lado, erradicar tal prática não pretende descaracterizar a cultura em que ela é exercida.

O desafio mencionado por Santos de superar o passado de dominação que porventura haja sido partilhado pelas culturas a dialogar cabe bem no caso em análise. O continente africano sofreu e sofre até hoje as conseqüências do seu passado colonial, fruto do domínio das metrópoles ocidentais. Como convencer a população africana de que o objetivo do diálogo não é a hegemonia da nossa cultura sobre a sua?

⁴²⁴ Relembrando: sua capacidade de pensar, raciocinar, usar a linguagem para se comunicar, capacidade de escolha, de fazer julgamentos, de sonhar, de imaginar projetos de vida e, em especial, de estabelecer com os seus semelhantes relações pautadas por critérios morais.

Rouland também expôs aquelas que ele defende ser as duas condições imprescindíveis para o diálogo. A primeira, retome-se, é que as culturas devem poder nutrir-se umas das outras, o que exige que elas se reconheçam mutuamente, isto é, a cultura do ocidente deve reconhecer as culturas que praticam a MGF – inclusive admitindo que pode haver elementos muito interessantes nelas e sem a pretensão de torná-las iguais à nossa – e essas culturas, por sua vez, devem admitir que nem tudo o que vem do Ocidente é mau e que o objetivo não é a dominação nem a descaracterização de sua cultura. A segunda diz que é necessário exibir uma vontade de ultrapassar as divergências para colocar à frente os pontos de acordo. Esta premissa me parece fundamental: buscar os pontos comuns entre as culturas permitiria uma aproximação e eliminaria as desconfianças, tornando os participantes mais abertos ao diálogo.

Tem-se consciência, com Soriano, de que as condições idôneas para o diálogo não foram atingidas, que estamos num contexto de desequilíbrio e de relações de dependência entre as culturas, sendo este talvez o motivo de o interculturalismo ser apenas uma teoria. Entretanto, há que se trabalhar nas duas frentes: estabelecer os princípios do diálogo intercultural e exigir a construção de condições adequadas para seu desenvolvimento, como propôs o autor. Só assim chegará o dia em que a prática cultural da mutilação genital feminina será apenas história.

3.7. MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E RELIGIÃO

Como já dissemos, a MGF não é exclusiva de nenhuma religião; é praticada por muçulmanos principalmente, mas também por cristãos africanos, judeus etíopes e animistas. Entretanto, embora a prática seja pré-islâmica, nas comunidades muçulmanas é normalmente vinculada à religião. Daí dedicar-se todo um item a abordar a MGF e os direitos humanos na perspectiva da religião muçulmana.

Lembremo-nos já ter sido aqui explanado que a MGF deve ser vista dentro de um contexto de sociedades patriarcais. As comunidades islâmicas atualmente se configuram como patriarcais. Por isso, e tendo em conta que buscar argumentos dentro da própria cultura que exerce a prática que se quer coibir nos dá fortes elementos para o

diálogo, daremos continuidade à nossa reflexão recorrendo a alguns intelectuais muçulmanos.⁴²⁵

An-Na'im, do Sudão, profere que os direitos humanos são imperativos para as sociedades islâmicas hoje e que um problema é o fato dos intelectuais islâmicos e líderes políticos darem muita autoridade para os chamados ulamas⁴²⁶, que são incapazes de apreciar o discurso dos direitos humanos. Isso criou a falsa impressão de que os direitos humanos são alheios à cultura muçulmana, quando, na verdade, a luta por esses direitos sempre existiu em praticamente toda grande religião e sistema cultural no mundo. Ele afirma que não há nada de mágico no conceito de direitos humanos, sendo este simplesmente a expressão da antiga peleja pela dignidade humana e por justiça social na atual circunstância de Estados-nação num contexto de globalização.⁴²⁷

A sugestão de An-na'im é que homens e mulheres muçulmanos devem debater juntos o significado dos princípios do Alcorão. Assim, a interpretação estaria baseada nas suas próprias experiências e conhecimento do mundo, além de corresponderem ao seu contexto histórico, econômico, político e social. Os juízes deste debate e do seu resultado devem ser a comunidade de crentes e não uma instituição governamental ou formal: “É a comunidade viva que deveria decidir que visão ou interpretação deveria prevalecer em qualquer tempo”.⁴²⁸ Por certo, esta é uma visão ideal, que infelizmente, no atual contexto patriarcal da maioria das sociedades muçulmanas, é muito difícil de ser alcançada a curto ou médio prazo.

⁴²⁵ É imprescindível esclarecer que, quando se faz referência ao “mundo muçulmano” ou aos muçulmanos no geral, deve-se ter em mente que tais expressões não implicam uniformidade. Ao revés, o “mundo muçulmano” é tão diverso quanto são os sistemas políticos e sociais, as identidades étnicas, os recursos econômicos e naturais, a história da variada gama dos países muçulmanos. De outro lado, os componentes do patriarcalismo das sociedades muçulmanas não diferem daqueles de qualquer outro lugar e a subordinação das mulheres se dá em múltiplos níveis: na estrutura familiar, estatal e até na política internacional. O que há em comum no “mundo muçulmano” é a importância atribuída à religião. O Islamismo tem um papel essencial na forma com que os muçulmanos definem-se a si próprios como sociedade. Conseqüentemente, o patriarcalismo é expressado e justificado com referência ao Islã (SHAHEED, Farida. *Dossier 26: Constructing Identities - Culture, women's agency, and the Muslim world*. Outubro, 2004. Disponível: <http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd%5B87%5D=i-87-496303> Acesso: março/2007).

⁴²⁶ Corpo de mulás (estudiosos muçulmanos especialistas no Islamismo e nas leis islâmicas) que são os intérpretes das doutrinas e leis islâmicas e também os responsáveis pela continuidade da história intelectual e espiritual das comunidades muçulmanas.

⁴²⁷ AN-NA'IM, Abdullahi. 'Muslim must realize that there is nothing magical about the concept of Human Rights'. Interview with Abdullahi An-Na'im. In: NOOR, Farish A. *New Voices of Islam*. Disponível: http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf Acesso: março/2007. p. 9.

⁴²⁸ No original: “It is the living community which should decide which view or interpretation of the Qur'an should prevail at any given time” (AN-NA'IM, Abdullahi. *The Dichotomy...*, op. cit. p. 53).

O sudanês critica a vinculação do conceito de direitos humanos ao Ocidente⁴²⁹ e defende que eles não estão confinados a nenhuma cultura, civilização ou religião específica; rejeita o autor qualquer argumento que alegue uma origem cultural ou algum entendimento religioso específico. Aqueles que desprezam os direitos humanos em nome, por exemplo, dos valores asiáticos ou da sharia deveriam rechaçar também o modelo de Estado-nação como uma invenção ocidental, o que não acontece, enfatiza An-Na'im.⁴³⁰

Farida Shaheed, do Paquistão, chama a atenção para o fato de que na realidade o alcance da jurisprudência muçulmana é restrito. A legislação relativa ao comércio, impostos, matérias administrativas, estruturas políticas etc. geralmente consiste de leis herdadas do ex-poder colonial. Em grande contraste, porém, as leis que dizem respeito a assuntos familiares e pessoais são derivadas da sharia, o que revelaria o interesse

⁴²⁹ Vale a pena comentar a crítica feita por Fatima Mernissi no tocante ao debate Oriente x Ocidente e o papel da mulher nos Estados árabes. Antes porém, convém esclarecer a diferença entre os termos 'árabe' e 'muçulmano' (ou 'islâmico'), já que muitas vezes são utilizados como sinônimos. Embora todo país árabe seja muçulmano, nem todo país muçulmano é árabe. O Mundo Árabe se estende por todo o Norte da África, desde o Marrocos até a Mesopotâmia, no Iraque; sua história tem início no território antes conhecido como Península Arábica, que foi de fato onde se constituiu a religião muçulmana ou Islã. Daí a associação imediata entre os vocábulos. No entanto, convém apontar a curiosidade de que não existe nenhum país árabe entre os cinco países muçulmanos mais populosos (Indonésia, Bangladesh, Índia, Paquistão e Turquia) e que o Egito – o mais populoso dos países árabes – está em sétimo lugar em termos de população muçulmana, atrás ainda do Irã (REVISTA ENTRE LIVROS. Coleção Biblioteca Entre Livros - Para entender o Mundo Árabe. São Paulo: Editoras Segmento e Ediouro, n. 3, ano I, março/2006. p. 8 e 20). O Mundo Árabe é formado pelos seguintes países: Arábia Saudita, Argélia, Bahrein, Comores, Djibuti, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano, Líbia, Marrocos, Mauritânia, Omã, Catar, Síria, Somália, Sudão, Tunísia, Iêmen e a região da Palestina (<http://www.arabe.cl/mundoarabe.html>).

Explana Mernissi que, apesar da óbvia relação entre democratização e o *status* da mulher e das minorias nas comunidades, o *lobby* do petróleo das sociedades liberais e os interesses armamentistas só enfraqueceram os direitos das mulheres nos países árabes. Afinal, um mundo árabe secular e democrático, onde milhares de cidadãos, incluindo as mulheres, tenham o direito de votar e de criticar os atores políticos poderia criar incertezas que o mercado de petróleo e de armamentos não toleraria. Sobre a separação e até oposição feita normalmente entre o Ocidente e o Oriente, Mernissi aponta que não se pode mais racionalmente separar um do outro; afinal, não se consegue imaginar os EUA sem o petróleo dos países árabes e nem o Kuwait sem seus 'amigos' do Pentágono. A autora pondera ainda que o rápido crescimento populacional, a internacionalização do terrorismo, as e/imigrações clandestinas, o desemprego massivo, a retirada do papel social do Estado estimulada sobretudo pelo FMI – ou seja, as consequências da globalização econômica – têm transformado as condições sociais nos Estados árabes e forçado o Ocidente e o Oriente a rever suas estratégias. Hoje, a democratização no mundo árabe é a única possibilidade para o século XXI que se inicia: Ocidente e Oriente devem aceitar a responsabilidade global de promover liberdade, pluralismo, igualdade de gênero e democracia para que seja construído um futuro no qual a convivência seja plausível (MERNISSI, Fátima. Arab Women's Right and the Muslim State in the Twenty-first Century: Reflections on Islam as Religion and State. In: AFKHAMI, op. cit., p. 43-5).

⁴³⁰ AN-NA'IM, Muslim must realize..., op. cit., p. 12.

por trás dessas escolhas em manter a mulher sob dominação, além de demonstrar que a rejeição à igualdade homem-mulher como um princípio ocidental não se justifica.⁴³¹

A iraniana Mahnaz Afkhami comenta que há uma confusão no Islamismo ao colocar a interpretação da religião como a religião em si⁴³². Shaheed acrescenta que não é à toa que o problema das mulheres nas sociedades muçulmanas é sempre vinculado à religião: isso impede o entendimento das estruturas de desigualdade e deprecia os esforços daqueles que estão lutando para mudar sua comunidade⁴³³.

Outro intelectual muçulmano, Asghar Ali Engineer, da Índia, salienta que a desigualdade que se constata hoje nas sociedades islâmicas vai contra a própria religião, que nos seus princípios acolhe a igualdade de gênero – podendo a mulher, por exemplo, contrair matrimônio quando queira e com quem queira – e que é em verdade democrática e justa. Sustenta o autor que interpretações patriarcais já não cabem mais nos dias de hoje, e que a manutenção dessas estruturas só tem feito difundir a imagem de que o Islamismo é uma religião de homens que apenas atende às necessidades destes: “O problema é que as culturas das sociedades muçulmanas ainda não refletem este espírito democrático do Islã”.⁴³⁴

Concorda com Engineer a marroquina Fátima Mernissi, para quem o Islamismo vive uma contradição entre a inferioridade legal de alguns grupos e o princípio filosófico da igualdade de todos os seres, que em realidade é central para a religião⁴³⁵.

Convém, portanto, conferir alguns princípios do Alcorão que são compatíveis com a doutrina dos direitos humanos e que, por isso, nos darão mais argumentos à hora de dialogar em sociedades muçulmanas em prol da erradicação da prática da MGF.

Asma Barla, paquistanesa, assevera que a igualdade entre homens e mulheres está no Alcorão e, criticando a interpretação patriarcal dos princípios que ali

⁴³¹ SHAHEED, op. cit., s/p.

⁴³² AFKHAMI, op. cit., p. 3.

⁴³³ SHAHEED, op. cit., s/p.

⁴³⁴ No original: “The problem is that the cultures of Muslim societies still do not reflect this democratic spirit of Islam” (ENGINEER, Asghar A. The Compatibility of Islam, Secularism and Modernity. Interview with Asghar Ali Engineer. In: NOOR, op. cit. p. 33).

⁴³⁵ MERNISSI, op. cit., p. 44.

constam, propõe uma reinterpretação que comporia justiça e democracia nas sociedades muçulmanas.⁴³⁶

Sobre a supremacia dos homens ante as mulheres dentro da família, Barlas atesta que há, no Alcorão, referência aos direitos do marido em caso de divórcio, mas nada sobre privilégio masculino. A responsabilidade dos homens de manter a família não traz junto a de mandar na esposa ou o direito de bater nela. Da mesma forma, a desobediência referida no Livro Sagrado é em relação a Deus e não ao marido. Resumindo, aduz Barlas, o fato de o Alcorão tratar homens e mulheres diferentemente em alguns casos não quer dizer que eles devam ser tratados desigualmente; em nenhum momento o Alcorão sugere que homens e mulheres sejam opostos ou desiguais.⁴³⁷

Barlas destaca que o próprio Alcorão reconhece a possibilidade de múltiplas interpretações, tanto que ele pede para que seja lido com os melhores significados. A autora adverte que ‘melhor’ pressupõe a liberdade de escolha entre a multiplicidade de interpretações possíveis através de um diálogo, já que o diálogo seria a única maneira de se chegar a esta ‘melhor’ leitura do Alcorão. Diz ainda que esta é a maior razão para se lutar por sociedades justas e democráticas, nas quais se possa chegar a sempre melhores interpretações dos textos sagrados que estimulem a prática da igualdade.⁴³⁸

Há ainda outras grandes divergências. Uma das mais notáveis é a que diz respeito à afirmação da inigualável unidade e soberania de Deus. A submissão (cuja palavra em árabe é islam) é a Deus e ela deve ser livremente escolhida; não deve haver coerção. E o próprio Alcorão fala que Deus é justo e que a justiça reside em nunca transgredir os direitos dos seres humanos.⁴³⁹

Outros princípios do Alcorão que merecem ser aqui mencionados são os seguintes. Primeiro aquele que diz que homens e mulheres são vice-regentes de Deus na Terra empossados igualmente com a capacidade moral de escolha e consciência. O segundo

⁴³⁶ BARLAS, Asma. *Towards a Theory of Gender Equality in Muslim Societies*. CSID Annual Conference, Washington, 2004. Disponível: http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040529_CSID.pdf Acesso: janeiro/2007.

⁴³⁷ Idem, ibidem, p. 4.

⁴³⁸ Idem, ibidem, p. 5.

⁴³⁹ Idem, ibidem, p. 7.

é o que revela que Deus colocou amor e piedade entre esposas e maridos e fez deles o guia um do outro.⁴⁴⁰ Como se vê, denota-se uma relação de igualdade na família.

A autora paquistanesa destaca a incoerência que há em considerar-se homens e mulheres iguais perante Deus porém diferentes ante os homens. Tal consideração indicaria uma enorme contradição nas palavras de Deus e, portanto, não deve ser aceita. O melhor é reconhecer que o problema está na falha em ler o Alcorão de uma maneira ética e justa.⁴⁴¹

Enfim, observa-se que os argumentos contra o sistema patriarcal que hoje impera nas sociedades muçulmanas e a favor da igualdade vêm do próprio Alcorão e, por isso, continuar pressionando as mulheres a ser submissas aos homens não pode ser visto como islâmico.⁴⁴² No entanto, a crise não é islâmica – pondera Barlas –, mas sim dos muçulmanos que ignoraram as promessas democráticas do Alcorão em nome do que eles construíram com suas próprias mãos e mentes.⁴⁴³

Chandra Muzaffar, da Malásia, afirma que “algumas das principais idéias associadas à democracia e aos direitos humanos estão em harmonia com o pensamento islâmico”, e nos oferece vários exemplos. Para começar, ele expõe que o primado do direito é essencial para a jurisprudência islâmica e que a lei islâmica acolhe o princípio do devido processo legal, além de defender um processo justo e equitativo. Um dos primeiros chefes de Estado a declarar a importância de um judiciário independente foi o califa Ali Ibn Talib (25 de maio de 600 d.C. – 27 de janeiro de 661 d.C.). Ademais, desde seus primórdios o Islã limitava o poder dos governantes às leis, aos valores e aos princípios da religião, dizendo a jurisprudência que “o poder político deve ser exercido no âmbito da Sharia”.⁴⁴⁴

O estudioso afirma ainda que estão previstos no Alcorão os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Tanto é que, em 1981, um grupo de intelectuais islâmicos elaborou a Declaração Universal Islâmica de Direitos Humanos com base nos valores e princípios do Alcorão e da Sunna (a vida do profeta Maomé). A Declaração acolhe direitos como: direito à vida, à liberdade, à igualdade, a um julgamento justo, à

⁴⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 7.

⁴⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 9.

⁴⁴² Idem, *ibidem*, p. 6.

⁴⁴³ Idem, *ibidem*, p. 10.

⁴⁴⁴ MUZAFFAR, Chandra. Islã e Direitos Humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 310-1.

seguridade social, à proteção contra a tortura, à honra, à liberdade religiosa, à privacidade, à família, e tem até uma parte sobre os direitos da mulher casada.⁴⁴⁵

Convém salientar, considerando o debate aqui travado, que no art. I, 'b', consta que, “assim como durante a vida, também depois da morte a santidade do corpo da pessoa será inviolável”. Se o corpo da pessoa deve ser inviolável, a prática da MGF vai diretamente contra este princípio islâmico.

Por último, cabe enfatizar que a dignidade humana também se encontra no Alcorão, quando ali se declara que a dignidade é o direito natural de cada ser humano.

Faz sentido, pois, a afirmação de An-Na'im de que os direitos humanos não pertencem a nenhuma cultura específica e que podem ser encontrados em muitas religiões ou sistemas culturais do mundo.

3.8. A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E AS NORMAS INTERNACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS

No que tange ao papel da comunidade internacional ou mesmo dos países em que se dá a prática cultural em voga, é oportuno lembrar que todos eles fazem parte da Organização das Nações Unidas, cuja carta de fundação já falava em proteção dos direitos humanos. Além disso, os Estados são parte também de alguns tratados internacionais relativos ao tema aqui em discussão.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) já afirmava a igualdade de todos, além de proteger o direito à segurança e a não ser submetido a tratos cruéis e degradantes, direitos que são aplicáveis à MGF. Estamos conscientes da situação de aprovação da DUDH, quando apenas 56 países, em sua maioria ocidentais, eram membros da ONU. Também já foram mencionados neste trabalho, no item 1.3.1.5, os questionamentos que se podem fazer à legitimidade da universalidade da Declaração.

A situação é diferente quando nos referimos à Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1981, que hoje conta com 180 Estados-partes, dentre eles os países onde se pratica a mutilação. Reiteramos que tal prática

⁴⁴⁵ O texto completo da Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos pode ser encontrado, em português, no endereço eletrônico: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaoislamica.html#XX>

é um mecanismo para socializar as meninas de acordo com os papéis prescritos dentro da comunidade e da família, papel que denota a posição de desigualdade ocupada pela mulher nas estruturas políticas, sociais e econômicas dessas sociedades. Vejamos o que diz o § 1º do artigo 5º: os Estados tomarão as medidas para “modificar os padrões socioculturais de conduta de homens e mulheres, com vistas a alcançar a eliminação de preconceitos e práticas consuetudinárias e de qualquer outra índole que estejam baseados na idéia da inferioridade ou superioridade de qualquer dos sexos ou em funções estereotipadas de homens e mulheres.” O Comitê responsável pelo monitoramento deste tratado já fez várias recomendações relativas à eliminação da MGF.

Outro tratado de interesse é a Convenção sobre os Direitos das Crianças, o qual é o documento com o maior número de ratificações: 192. O artigo 19 diz que “os Estados-partes tomarão todas as medidas legislativas, administrativas, sociais e educacionais apropriadas para proteger a criança contra todas as formas de violência física ou mental, abuso ou tratamento negligente, maus-tratos ou exploração”. E o artigo 24: “3. Os Estados-partes adotarão todas as medidas eficazes e adequadas para abolir práticas tradicionais que sejam prejudiciais à saúde da criança.”

No âmbito dos direitos da criança, cabe citar a Declaração da ONU sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, de 1981, que prevê em seu artigo 5º, § 5º: “A prática da religião ou convicções em que se educa uma criança não deverá prejudicar sua saúde física ou mental nem seu desenvolvimento integral.”

O direito à saúde das mulheres e crianças, o qual é violado pela prática da MGF, também é contemplado em outros instrumentos, dentre os quais o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, que hoje conta com 152 Estados-partes.

Em que a Declaração e a Convenção sobre Diversidade Cultural da ONU ajudam neste debate? Ambos os documentos vêm a corroborar o que defendemos: “ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance”⁴⁴⁶ e que os direitos culturais são parte dos direitos humanos e, por isso, têm as características da universalidade,

⁴⁴⁶ Artigo 4, Declaração Universal sobre Diversidade Cultural.

indivisibilidade e interdependência. Também, e muito importante, é o artigo 5º da Declaração que diz que cada um deve poder participar na vida cultural de sua escolha, matéria que foi realçada neste capítulo.

Além disso, a Convenção, tanto nos seus objetivos quanto nos seus princípios, encoraja a interculturalidade e o diálogo intercultural como forma de “construir pontes entre os povos”⁴⁴⁷.

Todos esses documentos internacionais dão fundamento às cobranças aos Estados para acabar com práticas culturais que sejam violadoras de direitos humanos. Evidentemente, pode-se questionar a tomada de decisão dentro da ONU e inclusive os motivos que levaram os países a ser parte de um ou outro tratado. Ainda assim o compromisso que eles assumiram forja mais um argumento à hora de estabelecer um diálogo intercultural com as comunidades onde a prática é exercida.

3.8.1. É a ONU um espaço para o desenvolvimento do diálogo intercultural?

Embora possam ser questionadas as tomadas de decisão dentro da ONU, o fato de a organização contar com a participação de 192 países constitui um bom motivo para considerá-la como um espaço importante para o diálogo.

A II Conferência Mundial de Direitos Humanos, organizada pela ONU em 1993, em Viena, é um bom exemplo de diálogos interculturais travados no passado. O evento contou com a participação de 171 países e inúmeras organizações da sociedade civil. Também é relevante o fato de ter sido nessa ocasião que se consagrou a tese de que a diversidade cultural não constitui obstáculo para a efetividade dos direitos humanos.

Para que se reconheça a ONU como espaço de diálogo, é vital ter em mente que a Organização é mais do que o Conselho de Segurança, este sim dominado pelos cinco países que possuem direito de veto e que acabam tendo suas opiniões acatadas. A ONU conta com agências especializadas que têm feito um trabalho importante, como por exemplo a UNICEF e a UNESCO.

⁴⁴⁷ Artigo 1, Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.

Diante do exposto, pergunta-se: sendo a ONU um espaço no qual ocorre o diálogo intercultural, caberia afirmar então que já há um conceito universal de direitos humanos, elaborado a partir desse diálogo, que pode ser derivado dos tratados internacionais sobre o tema? Desde minhas reflexões, defendo que o diálogo acontece, que os valores-base dos direitos humanos têm sim força em várias culturas, mas que os padrões internacionais permitem distintas interpretações e aplicabilidade e que, por conseqüência, há muito diálogo por acontecer. Se assim não fosse, não teria sentido a discussão aqui travada sobre práticas culturais que violam a dignidade humana.

Ademais, para se chegar a conclusões firmes sobre a pergunta feita acima, existem ainda muitas questões a serem respondidas, o que não cabe nos limites desta pesquisa, tais como: para se elaborar um conceito realmente universal de direitos humanos a partir dos tratados internacionais, deve-se basear somente no texto dos documentos ou há de se levar em conta também o processo de negociação do qual derivou o texto final? Se o processo de negociação deve ser considerado, que peso deve ser dado às posições governamentais? E que implicações derivam daí? Deveriam as opiniões dos governos ser examinadas a fundo para se descobrir barganhas ou outros motivos por trás delas? As assimétricas relações de poder entre os países interferem na posição final de governos, particularmente aqueles do ‘Terceiro Mundo’? Os representantes/delegados nessas negociações recebem instruções do governo de seus países?⁴⁴⁸ Pode-se perceber que os desafios são muitos e que há vários elementos envolvidos no debate em voga.

A respeito do padrão internacional de direitos humanos formulado no âmbito da ONU, An-Na’im dá sua contribuição. Ao se perguntar se devemos aceitar que já há um conceito universal de direitos humanos, encontrado nos documentos internacionais sobre o tema, ou se o melhor seria derivar um novo conceito dos valores e normas que são compartilhados pelas culturas do mundo (utilizando as compreensões de natureza humana ou dignidade humana, por exemplo), chega o autor à conclusão de que deve se trabalhar nos dois aspectos: impende extrair um conceito universal através de uma leitura interpretativa dos padrões internacionais de direitos, porém sem fechar-se à possibilidade

⁴⁴⁸ AN-NA’IM, Abdullahi (Org.). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives – a quest for consensus*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1992. p. 434.

de revisar esses padrões. Isso permitiria que os valores e entendimentos globalmente compartilhados pudessem influenciar e refinar o conceito antes extraído.⁴⁴⁹

Declara o autor que, conquanto se possa questionar o processo de elaboração de tais documentos, não é aconselhável descartar o padrão internacional de direitos humanos hoje existente por três razões: podemos nunca recuperar os ganhos obtidos através dessas normas internacionais; elas são necessárias como plataforma para o discurso atual e, além disso, promovem a proteção dos estudiosos e ativistas de direitos humanos. Reitere-se, no entanto, a preocupação do autor de que esses padrões existentes não sejam tomados em termos absolutos, especialmente por seus problemas de legitimidade cultural, como ele defende.⁴⁵⁰

Não obstante a importância dos tratados internacionais, Baxi alerta que a cultura dos direitos humanos não se exaure com a enunciação de normas e padrões de direitos humanos. Ele diz que o que em realidade dá vida a esses documentos são as interações de solidariedade nos emergentes arquipélagos de ativismo de direitos humanos que vêm acontecendo também dentro da ONU, mesmo sendo esta dominada por Estados soberanos.⁴⁵¹

Vê-se, pois, que outro eminente espaço de realização do diálogo é constituído pela sociedade civil global, através sobretudo do esforço das organizações não-governamentais (ONGs), que, trabalhando local e globalmente, conseguem avanços na efetividade dos direitos humanos. Registre-se que já há ONGs que cuidam especificamente do tema da MGF, como por exemplo a GAMS (Groupe Femmes pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles) e Waris Dirie Foundation, ambas dirigidas por mulheres que passaram pela mutilação e hoje lutam por sua erradicação.

Enfim, o ideal é que se criem vários espaços para o diálogo intercultural de modo a fomentar o respeito pelas diversas culturas e por seus integrantes, sempre tendo em mente a não-violação da dignidade humana, o que nos impede não fechar os olhos para práticas culturais que, a despeito de seu significado na comunidade, podem mascarar

⁴⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 432. Para que se entenda a tese do autor: ele atribui as violações de direitos humanos, entre outros fatores (como as condições econômicas, sociais e políticas), à falta ou insuficiência do que ele chama de legitimidade cultural do padrão universal. Ou seja: ele sustenta que o padrão universal de direitos humanos que está nas declarações e tratados internacionais sobre o tema é estranho aos valores e instituições de determinadas culturas.

⁴⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p. 432.

⁴⁵¹ BAXI, *op. cit.*, p. 22.

interesses de grupos dominantes e coibir o desenvolvimento integral da pessoa humana e de suas potencialidades inerentes.

3.9. INTERCULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS

Feita a análise da prática cultural da mutilação genital feminina à luz da teoria dos direitos humanos e do interculturalismo, pode-se observar que essas teorias não são contraditórias e nem excludentes e, ademais, que não há oposição entre direitos humanos e diversidade cultural.

O pluralismo, nas palavras de Fariñas Dulce, implica sempre uma tensão de perspectivas diversas e deve ser entendido com uma característica mesmo da realidade, como resultado de diferentes processos sócio-históricos. Por isso, o reconhecimento jurídico e político do pluralismo não fragmenta a sociedade, nem gera falta de coesão ou de integração social. Ao contrário, tal reconhecimento deve levar à integração solidária de todos, ao mesmo tempo em que põe em evidência a falta de plenitude e a necessária abertura de cada sociedade ou cultura.⁴⁵² A diversidade cultural, pois, tal como concebida pelo interculturalismo, é enriquecedora, possibilitando, por intermédio das relações entre as culturas, o engrandecimento e aprendizado recíprocos. E é através dessas relações interculturais inevitáveis que se pode alcançar a universalidade de chegada, ou universalidade *a posteriori*, dos direitos humanos.

É indubitável que os direitos humanos têm potencial de universalidade, o qual se baseia na dignidade humana, intrínseca a todos, que deriva das capacidades inerentes aos seres humanos, de modo geral. Todavia, para que o caráter universal seja colocado em prática, há que se buscar os valores comuns aos distintos sistemas culturais, e a via aqui apresentada para buscar tais valores consiste no diálogo intercultural.

Mediante o diálogo intercultural – este projeto filosófico e hermenêutico, este processo de compreensão da alteridade que vai além da simples tolerância passiva ou do respeito formal⁴⁵³ – a diversidade poderá ser ainda mais fecunda e os indivíduos menos oprimidos por circunstâncias culturais. Reafirmo que um diálogo aberto – o que não é

⁴⁵² FARIÑAS DULCE, La tensión del..., op. cit., p. 200.

⁴⁵³ Idem, ibidem, p. 201.

possível nos limites de uma dissertação – ainda é a melhor forma de se chegar a um contexto plural e ao mesmo tempo respeitador dos direitos básicos do ser humano.

Deve ficar claro que defender direitos humanos universais não leva à homogeneização. Ao contrário, e concordando com Afkhami, direitos dão ao indivíduo liberdade de escolha e, por isso, a possibilidade de diversidade⁴⁵⁴. Assim, direitos humanos e diversidade cultural não são categorias contrapostas, mas complementares. Sabe-se que tal assertiva foi afirmada por muitos países na II Conferência Mundial de Direitos Humanos, de Viena, em 1993. No entanto, urge que seja colocada em prática e que a iniciativa dos diversos Estados não se reduza a mera afirmação formal num papel.

À vista do exposto, afirmamos que o interculturalismo vem a motivar e alimentar a possibilidade de vivermos num mundo plural mas com o igual respeito aos direitos humanos. O exercício do diálogo intercultural nos faz pensar que também o respeito à alteridade é algo a ser aprendido, adquirido. Quem sabe assim chegará o dia em que as distintas culturas dialogarão efetivamente e conviverão em harmonia, sem opressão sobre aquilo que todos trazemos dentro de nós: nossa própria humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁴⁵⁴ AFKHAMI, op. cit., p. 5.

Os Direitos Humanos, na sua acepção moderna, se firmaram há mais de 200 anos. Foi a partir da Revolução Francesa que os seus fundamentos – liberdade, igualdade, solidariedade – e o próprio conceito desses direitos se consolidaram, destacando-se a declaração de que todos os seres humanos, pela sua natureza, possuem uma dignidade humana que tem de ser respeitada, daí decorrendo o seu caráter universal. Apesar do tempo transcorrido desde então, falta muito para que os direitos humanos sejam efetivados plenamente. Observam-se, isso sim, novos desafios surgindo a cada dia, novos sujeitos que os demandam, novos paradigmas a serem superados e estabelecidos.

No século XX, com as duas Grandes Guerras, cujas atrocidades chamaram a atenção do mundo, o tema dos direitos humanos alcançou definitivamente a esfera internacional, e a comunidade internacional passou a dar prioridade a essas questões. A tese da universalidade começou a ganhar força principalmente a partir de 1948, com a Declaração Universal de Direitos Humanos, da ONU. Diz-se que, com a DUDH, o direito à liberdade e o direito à igualdade passaram a ter o mesmo valor, sem que houvesse supremacia de um sobre o outro. E isto demarca a concepção contemporânea de Direitos Humanos, qual seja, a de que esses direitos formam um grupo interdependente e indivisível, no qual os diferentes direitos estão inter-relacionados.

Há que se explicitar ainda que foi também no século passado, em virtude do alto desenvolvimento tecnológico, entre outros fatores, que se intensificou a globalização – hodiernamente a conexão do mundo é tal que decisões tomadas por umas poucas pessoas detentoras do poder econômico afetam milhares de indivíduos. Definida, pois, como um processo, cujo começo ou fim não se sabe precisar, através do qual algo local se torna global, os processos de globalização geram, em contrapartida, processos de localização, e são estes últimos que trazem à tona as distintas manifestações culturais que clamam pelo respeito às suas peculiaridades, às suas diferenças.

Essa diversidade de culturas que desponta carrega em si uma dupla possibilidade: a do conflito e a do diálogo. O pluralismo sempre existiu; é um fato, uma situação com a qual conviver. E se nos dias de hoje há mais conflitos – ou ao menos se tem conhecimento de mais – o desafio é administrar o pluralismo e conciliá-lo com a tão aclamada universalidade dos direitos humanos.

Registre-se que mesmo num contexto tão plural, reivindicações em prol de direitos humanos universais ocorrem em diferentes partes do mundo. Por outro lado, a globalização econômica com a conseqüente hegemonia do mercado capitalista mundial gera o temor de homogeneização. Diante disso, seria possível defender a existência de direitos humanos universais?

Apesar dos diversos modos de vida e das variadas maneiras de ver o mundo, o fato de sermos todos humanos implica haver algo em comum entre nós. Até a antropologia, que lida com questões relativas aos diferentes costumes e sociedades, tem representantes que admitem a existência de valores comuns. Como vimos, no que concerne aos direitos humanos, vislumbra-se inclusive um núcleo mínimo intangível, que corresponderia àqueles direitos que, embora não de forma absoluta, são encontrados em todos os patrimônios culturais e sistemas sociais: o direito à vida; o direito a não sofrer tortura nem pena ou tratamento cruel, desumano ou degradante; o direito de não ser reduzido à escravidão ou servidão; o direito à não-retroatividade da lei penal.

Ao sustentar que os direitos humanos devem servir como marco a partir do qual a diversidade cultural pode se manifestar, é comum deparar-se com o contra-argumento de que os direitos humanos pertencem à cultura ocidental e, portanto, defender sua prevalência acaba sendo qualificado como um ato de imperialismo cultural. Ora, já é tempo de libertar os direitos humanos de sua origem. O episódio de terem ‘nascido’ em uma cultura específica não implica ficarem presos aos limites dessa procedência. Além disso, o individualismo presente nos direitos humanos – pelo fato de que quem possui direitos geralmente é o indivíduo –, tão criticado por culturas mais comunitaristas, vem adquirindo uma dimensão social e hoje já há também direitos humanos pertencentes a coletividades e à humanidade como um todo. Outro fator que corrobora a desvinculação dos direitos humanos do Ocidente é o evento de que grupos oprimidos nas mais distintas sociedades “levantam a bandeira” dos direitos humanos à hora de lutar contra a opressão. Igualmente há que se superar a conexão ‘direitos humanos – liberalismo’, que é um forte elemento a mantê-los associados à cultura ocidental.

É imprescindível destacar o fato de direitos humanos serem advogados por intelectuais de culturas diversas à do Ocidente. Chamam a atenção, em especial, os estudiosos muçulmanos, alguns dos quais afirmam que os direitos humanos são

uma cultura de todas as culturas, ou expõem claramente que os valores-base desses direitos – dignidade humana, liberdade, igualdade – podem estar em diferentes sistemas culturais.

Eis a justificativa para minha defesa de direitos humanos universais mesmo face a um contexto de diversidade cultural.

Ainda nos defrontamos com outra indagação: como estabelecer um limite entre aquilo que é cultura e deve ser respeitado e o que “se veste” de cultura para mascarar opressão, desigualdade, dominação?

Um primeiro critério que despontou nesta pesquisa foi o da dignidade humana. Derivando esta das qualidades peculiares e intrínsecas ao seres humanos – sua capacidade de pensar, raciocinar, usar a linguagem para se comunicar, capacidade de escolha, de fazer julgamentos, de sonhar, de imaginar projetos de vida e de estabelecer com os seus semelhantes relações pautadas por critérios morais –, cheguei à conclusão de que práticas culturais que coíbam ou enfraqueçam tais capacidades não são emancipadoras e, portanto, merecem ser erradicadas.

Não obstante todo o exposto, a imposição pura e simples de uma cultura sobre outra configura em si uma agressão, o que contradiria os próprios valores que a dignidade humana visa proteger. A idéia aqui é proceder a um diálogo entre as culturas, para que elas aprendam e evoluam umas com as outras. Embora a noção do diálogo intercultural tenha traços de utopia, características das culturas de modo geral vêm alimentar a fé no diálogo, pois parecem abrir possibilidades para que ele ocorra. Primeiramente, as culturas são dinâmicas, mudam naturalmente com o tempo, adaptam-se a novas situações, mesclam-se; enfim, estão imersas em processos dinâmicos de construção e desconstrução. São igualmente curvilíneas e irregulares – todas apresentam aspectos bons e ruins e alternam períodos de emancipação e decadência. Não se pode comparar culturas, classificá-las segundo critérios de superioridade/ inferioridade ou estabelecer que uma deve preponderar sobre outra. Afinal, como as culturas se misturam e podem todas ser consideradas hoje multiculturais – por ter elementos de diversas culturas –, não há padrão para compará-las nem pureza cultural que permita a comparação. Isso não significa, no entanto, que entre culturas diferentes não se possa estabelecer um diálogo. Ao contrário, e como já mencionado, as características próprias dos sistemas culturais contribuem para que um diálogo seja possível.

Assim, o interculturalismo desponta como a teoria que pode, mediante o diálogo, tornar a universalidade dos direitos humanos uma realidade, pois é justamente a doutrina que, buscando superar outras ideologias presentes no atual cenário – liberalismo, comunitarismo, imperialismo –, lida com as relações entre as culturas, com o objetivo de estabelecer uma convivência pacífica e harmônica entre diferentes no mesmo mundo.

Especificamente quanto à prática cultural da mutilação genital feminina, constatou-se que ela constitui uma afronta à dignidade humana, seja por impedir o desenvolvimento integral das meninas que são obrigadas a submeter-se à prática, ou por fortalecer o domínio masculino nas sociedades patriarcais onde ela ocorre, contrariando a igualdade de todos, um dos ‘lemas’ dos direitos humanos. Sendo o diálogo intercultural a maneira encontrada neste trabalho para que as culturas aprendam entre si e caminhem rumo ao respeito real à dignidade humana, procurou-se elencar argumentos possíveis de ser utilizados no momento de estabelecer o diálogo entre a cultura dos direitos humanos e aquelas praticantes da MGF.

Por restringir o desenvolvimento de qualidades inerentes ao ser humano das quais deriva a dignidade humana, a MGF configura um ato de cunho degradante e desumano que acaba inibindo o incremento de condições existenciais mínimas para uma vida saudável, já que – agora se sabe – a mutilação prejudica a saúde da mulher. Reitere-se: hoje temos informações mais concretas sobre as conseqüências da mutilação e, por isso, já se conhecem os seus efeitos nocivos.

Utilizei também o argumento de que a participação na comunidade deve ser voluntária, no sentido de que devem ser asseguradas a saída da comunidade ou a escolha de não aderir a alguma prática em particular, sem que isso acarrete risco à sobrevivência do indivíduo, pois um contexto cultural seguro também é elemento essencial para o desenvolvimento da pessoa humana. Ademais, constata-se a existência de mulheres que se submeteram à MGF e hoje reivindicam sua erradicação. Isso remete à crítica interna, que traz à tona valores de direitos humanos encontrados nas comunidades praticantes da MGF e que demonstra o potencial transformador inerente a todas as culturas.

Não se deve perder de vista que a cultura pode ser uma importante ferramenta nas mãos de quem está no poder, nem que a MGF ocorre num contexto patriarcal. Embora não se saiba ao certo quando surgiu a prática da MGF, os motivos

alegados para conservá-la denotam um forte conteúdo de domínio masculino com objetivos de manter a mulher submissa. Opressão, violência, desigualdade, discriminação não devem esconder-se sob a capa de práticas culturais. Não é à toa que a MGF desperta em nós o “senso de justiça”, do qual nos falou Heller, que busca a aplicação do mesmo padrão – no caso, o respeito à dignidade humana – a todos, independentemente da cultura, pois é caso nítido de dominação e violência. Quando se é forçado a alguma prática, já não há mais singularidade cultural.

Há ainda a questão da vulnerabilidade, que é o que faz a diferença quando se compara a MGF com práticas como a de fazer uma tatuagem ou colocar um *piercing*. Aquele que procede a alguma das últimas duas práticas citadas o faz por opção; escolhe livremente fazê-lo, com conhecimento dos riscos e conseqüências que podem daí advir. Nem a liberdade de escolha nem a prestação de informação são dadas às meninas que passam pelo procedimento da MGF, as quais constituem um grupo vulnerável pelas circunstâncias culturais e sociais em que se encontram inseridas.

À religião muçulmana foi dada especial atenção, já que a maior parte das comunidades que acolhem a prática da MGF é islâmica e também pelo fato de a MGF adquirir aí uma conotação religiosa. Mesmo nesses casos, encontramos importantes argumentos em prol da erradicação da prática em análise, inclusive com base em valores das próprias sociedades praticantes. O Alcorão é interpretado por um grupo de homens – os *mulás* – que acaba fazendo da interpretação a religião em si, quando na realidade o Livro Sagrado muçulmano admite diferentes interpretações, sendo encontrados princípios que claramente advogam a igualdade entre homens e mulheres.

É importante ter claro que toda cultura contém práticas indispensáveis para sua existência, bem como práticas das quais se pode prescindir, sem que isso acarrete descaracterização. É o caso da MGF, que, sendo eliminada, não impediria as comunidades de continuar a vivenciar outros costumes e valores que dela são parte.

Enfim, após esta pesquisa, sigo ainda mais firme na defesa dos direitos humanos que, a despeito de terem se consolidado no Ocidente, pela nobreza do valor que defendem – aquele da dignidade humana ou, em outras palavras, da humanidade que trazemos em nós mesmos – têm o potencial de se tornarem efetivamente a moldura dentro da qual continue se desenvolvendo a diversidade de culturas, de que também não podemos

e nem queremos abrir mão, já que o pluralismo, quando afastado da violência, da opressão, da dominação, só tem a nos enriquecer. Os direitos humanos ainda são distorcidos e vilipendiados, mas jamais tiveram a força mobilizadora que têm nos dias de hoje.

É indubitável, porém, que impor os direitos humanos sobre práticas que parecem contrariá-los tampouco se recomenda. Entretanto, vale repetir, a doutrina do interculturalismo nos apresenta um caminho para chegar à universalidade desses direitos: o diálogo intercultural. Se for possível estabelecer um verdadeiro diálogo, em que as culturas se reconheçam incompletas e, por isso, estejam abertas a aprender com o Outro, poderemos alcançar o ideal de uma convivência pacífica, harmoniosa, verdadeiramente enriquecedora e plural.

Enquanto isso não acontece, seguiremos buscando espaços de diálogo – ONU, sociedade civil – para denunciar agressões, para apontar aqueles que subutilizam o termo direitos humanos com propósitos que acabam por violá-los ainda mais, para esclarecer sobre esses direitos e sua força emancipatória, enfim para tentar libertar a humanidade de toda e qualquer forma de opressão, advenha essa de circunstâncias sociais, políticas, econômicas ou mesmo culturais. Só assim deixaremos de viver separados para, em meio a nossas diferenças, constituir mundo afora a humanidade que trazemos dentro de nós.

REFERÊNCIAS

- AFKHAMI, Mahnaz. *Faith and Freedom: women's human rights in the Muslim world*. Nova Iorque: Syracuse University Press, 1995.
- ANISTIA INTERNACIONAL. *La mutilación genital femenina y los derechos humanos*. Madrid, 1998.
- AN-NA'IM, Abdullahi. A proteção dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 429-464.
- _____. (Org.). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives – a quest for consensus*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- _____. 'Muslim must realize that there is nothing magical about the concept of Human Rights'. Interview with Abdullahi An-Na'im. In: NOOR, Farish A. *New Voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002. Disponível: http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf Acesso: março/2007. p. 5-13.
- _____. The Dichotomy between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies. In: AFKHAMI, Mahnaz. *Faith and Freedom: women's human rights in the Muslim world*. Nova Iorque: Syracuse University Press, 1995. p. 51-60.
- ARÉCHAGA, Eduardo Jiménez. *La Convencion Americana de Derechos Humanos como Derecho Interno*. Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos, n. 7, jan./jun. 1988.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ASTRAIN, Ricardo Salas. Ética intercultural e pensamento latino-americano: problemas e perspectivas de uma Ética Intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 319-347.

BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

_____. Os Direitos Humanos e as Concepções Não-Occidentais: O que o Islã tem a ver com isto? *Revista de Estudos Criminais*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, n. 20, p.145-164, 2005.

BARLAS, Asma. *Towards a Theory of Gender Equality in Muslim Societies*. CSID Annual Conference, Washington, 2004. Disponível:
http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040529_CSID.pdf Acesso: janeiro/2007.

BARRETTO, Vicente. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 279-308.

_____. *Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos*. Disponível:
<http://www.mre.gov.br/ipri> Acesso: junho/2003.

BAXI, Upendra. *The Future of Human Rights*. 2 ed. Nova Delhi: Oxford University Press, 2006.

BERGSON, Henry. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 8. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 7 ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 1997.

BRAUNER, Maria C. C. Direitos sexuais e reprodutivos: uma abordagem a partir dos Direitos Humanos. In: MEZZARROBA, Orides (Org.). *Humanismo Latino e Estado no Brasil*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003. p. 393-420.

CALDERA, Alejandro Serrano. A ética entre a mundialização e a identidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 351-369.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. Balanço dos Resultados da Conferência Mundial de Direitos Humanos: Viena, 1993. *Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos*, n. 18, p. 11-28, jul.-dez./1993.

_____. *Cançado Trindade questiona a tese de 'Gerações de Direitos Humanos' de Norberto Bobbio*. Disponível: www.dhnet.org.br/direitos/militantes/cancadotrindade/cancado_bob.htm Acesso: outubro/2003.

_____. O Processo Preparatório da Conferência Mundial de Direitos Humanos. *Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos*, n. 17, p. 47-85, jan.-jun./1993.

_____. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. v. 1. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

CARTA CAPITAL, Os EUA contra todos na UNESCO, 28/10/2005. Disponível: <http://www.marketing-e-cultura.com.br/website/pg003/ppassMateria.php?CODPpass=53> Acesso: outubro/2006.

COHEN-JONATHAN, Gérard. Les Droits de l'Homme, une Valeur Internationalisée. *Droits fondamentaux*, n. 1, p. 157-164, juillet-décembre/2001. Disponível: www.droits-fondamentaux.org Acesso: julho/2006.

COMPARATO, Fabio Konder. Fundamento dos Direitos Humanos. *Revista Consulex*, n. 48, p. 52-61, dezembro/2000.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do Mundo – Uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismos Étnico e Multiculturalismo: Racismo e Anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAVUTOGLU, Ahmet. Cultura global versus pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.101-138.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Los dilemas de la diversidad*. Disponível: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/162/16200207.pdf> Acesso: maio/2006.

DINIZ, Débora. Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi. *Série Anis*, Brasília, n. 6, p. 1-14, junho/2000.

DONNELLY, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2 ed. Nova Iorque: Cornell University Press, 2003.

EBERHARD, Christoph. Direitos Humanos e diálogo intercultural – uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 159-203.

_____. Pluralisme et Dialogisme : Les Droits de l’Homme dans un contexte de mondialisation qui ne soit pas uniquement occidentalisation. *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 13, p. 261-279, 1er semestre/1999.
Disponível : <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebermauss.htm>
Acesso: agosto/2006.

ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. 17 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DORKENOO, Efua. *Female Genital Mutilation: Human Rights and Cultural Relativity*. Disponível: <http://www.forwarduk.org.uk/key-issues/fgm/human-rights> Acesso: março/2007.

ENGINEER, Asghar A. The Compatibility of Islam, Secularism and Modernity. Interview with Asghar Ali Engineer. In: NOOR, Farish A. *New Voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002. Disponível: http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf Acesso: março/2007. p. 29-34.

ESPINOSA, Emilio Lamo de. ¿Importa ser nación? Lenguas, naciones y Estados. *Revista de Occidente*, n. 301, Junio/2006.

Disponível: <http://www.revistascultrales.com/articulos/97/revista-de-occidente/577/1/-importa-ser-nacion-lenguas-naciones-y-estados.html> Acesso: março/2007.

FARIA, José Eduardo. Prefácio. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 1-13.

FARIÑAS DULCE, Maria José. *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*. Cuadernos Bartolomé de las Casas, n. 16, Madrid, Dykinson, 2000.

_____. La Tensión del Pluralismo desde la Perspectiva Filosófica Intercultural. In: *Derechos y Libertades*. Madrid: Rev. del Instituto Bartolomé de las Casas, 2003. p. 191-204.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Dignidad Humana y Ciudadanía Cosmopolita*. Cuadernos Bartolomé de las Casas, n. 21, Madrid, Dykinson, 2001.

FLICKINGER, Hans-Georg. A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização. *Revista de Estudos Criminais*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, n. 16, p. 97-106, 2004.

FLORES, Joaquim Herrera. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência. *Revista Seqüência*, Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, n. 44, p. 9-29, julho/2002.

FORWARD. Female Genital Mutilation Fact Sheet. Londres, 2002. Disponível: <http://www.forwarduk.org.uk/key-issues/fgm> Acesso: março/2007.

FREEMAN, Michael. Direitos Humanos Universais e Particularidades Nacionais. Cidadania e Justiça. *Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros*, Brasília, ano 5, n. 11, p. 90-109, 2001.

GALDINO, Flávio. O custo dos direitos. In: TORRES, Ricardo Lobo (Org.) *Legitimação dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GÓMEZ, Manuel Jesús Sabariego. La globalización de las relaciones entre cultura y política: una nueva ecología social de la identificación. In: MUÑOZ, F. et alli. *La investigación de la paz y los derechos humanos desde Andalucía*. Granada: Eirene, 2005.

GUIMARÃES, Maria Carolina S. e NOVAES, Sylvia Caiuby. *Vulneráveis*. Disponível: <http://www.ufrgs.br/bioetica/vulnera.htm> Acesso: fevereiro/2007.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-nacional*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins fontes, 2004.

HELLER, Agnes. As várias faces do multiculturalismo. *Boletim Científico - Escola Superior do Ministério Público da União*, Brasília, ano 4, n. 14, p. 13-37, 2005.

_____. *Além da Justiça*. Tradução de Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 59-75.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

KHADY. *Mutilada*. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Piados, 1996.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LANGDON, Maurício. Diversidade cultural e pobreza. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 73-88.

LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto de Derechos Humanos. *Doxa*, Alicante, n. 4, p. 23-46, 1987.

MBAYA, Etienne-Richard. *Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas*. *Estud. av.*, May-Aug./1997, vol.11, no.30, p.17-41. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a03.pdf> Acesso: maio/2006.

MACKLIN, Ruth. Bioética, Vulnerabilidade e Proteção. In: GARRAFA, Volnei e PESSINI, Leo (Orgs.). *Bioética: poder e injustiça*. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2003. p. 59-70.

MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MELGARÉ, Plínio. Direitos humanos: uma perspectiva contemporânea - para além dos reducionismos tradicionais. *Revista Ajuris*, Porto Alegre, n. 88, p. 331-360, dezembro/2002.

MERNISSI, Fátima. Arab Women's Right and the Muslim State in the Twenty-first Century: Reflections on Islam as Religion and State. In: AFKHAMI, Mahnaz. *Faith and Freedom: women's human rights in the Muslim world*. Nova Iorque: Syracuse University Press, 1995. p. 33-50.

McLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *Multiculturalismo Revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Tradução de Márcia Moraes e Roberto C. Costa. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

MONTIEL, Edgar. A Nova Ordem Simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 15-56.

MUZAFFAR, Chandra. Islã e Direitos Humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 309-322.

NEVES, Marcelo. A Força Simbólica dos Direitos Humanos. *RBDP*, Belo Horizonte, n. 3, p. 139-174, out.-dez./2003.

NOOR, Farish A. *New Voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002. Disponível: http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf Acesso: março/2007.

NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 15-32.

OLSSON, Giovanni. A apropriação liberal do discurso dos direitos humanos e uma nova hermenêutica de superação. *Revista TRT 12ª Região*, Florianópolis, n. 21, p. 25-50, 1º sem/2005.

PALOP, Maria Eugenia Rodríguez. *La Nueva Generación de Derechos Humanos*. Madrid: Dykinson, 2002.

PANIKKAR, Raimon. Religião, filosofia y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 1, 1996, p. 125-148. Disponível: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm> Acesso: outubro/2006.

_____. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-238.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Curso de Derechos Fundamentales – Teoría General*. Madrid: Universidad Carlos III – BOE, 1999.

PIACENTINI, Dulce de Queiroz. *Proteção Internacional dos Direitos Humanos: O Sistema Interamericano e o Brasil*. Florianópolis: UFSC, 2000. 93 p. Monografia (graduado em Direito) - Universidade Federal Santa Catarina, 2000.

PIACENTINI, Maria Tereza de Q. A Forma em Evidência: Estilo e Correção em Trabalhos Acadêmicos. In: BIANCHETTI, L.; MEKSENAS, P. (Orgs.). *Tecendo o conhecimento: teoria, método e linguagem em ciência e pesquisa*. 2007. No prelo.

PUREZA, José Manuel. Direito Internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 73-100.

REVISTA ENTRE LIVROS. Coleção Biblioteca Entre Livros - Para entender o Mundo Árabe. São Paulo: Editoras Segmento e Ediouro, n. 3, ano I, março/2006.

ROBERTSON, Roland. *Globalização – Teoria Social e Cultura Global*. Tradução de João R. Barroso. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

ROULAND, Norbert. À propôs des droits de l’homme: un regard anthropologique. *Droits Fondamentaux*, n. 3, p. 129-151, jan.-dec./2003.

_____. I fondamenti antropologici dei diritti dell’uomo. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, n. 2, p. 245-302, abril-junho/1998.

_____. *Nos Confins do Direito*. Tradução de Maria Ermantina A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. *Revista Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, n. 39, p 105-123, 1997.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

_____. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 3 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SHAHEED, Farida. *Dossier 26: Constructing Identities - Culture, women's agency, and the Muslim world*. Outubro, 2004. Disponível: <http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd%5B87%5D=i-87-496303> Acesso: março/2007

SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 233-295.

SILVA, Reinaldo Pereira e. Biodireito: a nova fronteira dos direitos humanos. *Revista dos Tribunais*, n. 816, p. 62-93, outubro/2003.

_____. *O Direito Fundamental ao Ambiente Natural*. Trabalho ainda não publicado.

SORIANO, Ramón. *Interculturalismo – Entre Liberalismo y Comunitarismo*. Córdoba: Almuzara, 2004.

_____. Minorías y derechos de las minorías en España. *Revista de Estudios Fronterizos*, n. 1, 2004. p. 55-70. Disponível: <http://www2.uca.es/grup-invest/sej-352/ref1soriano.pdf> Acesso: abril/2007.

STEINGRESS, Gerhard. *La cultura como dimensión de la globalización: un nuevo reto para la sociología*. Disponível: www.fes-web.org/revista/archivos/res02/05.pdf Acesso: julho/2006.

TAVARES, Quintino Lopes Castro. Multiculturalismo. IN: LOIS, Cecília Caballero (Org.). *Justiça e Democracia - entre o universalismo e o comunitarismo*. São Paulo: Landy, 2005. p. 89-124.

UNESCO, Brasil ratifica a Convenção da Diversidade da UNESCO. Disponível: http://www.unesco.org.br/noticias/ultimas/convidiversidadebrasil/noticias_view Acesso: janeiro/2007.

_____, Linhas Gerais de um Plano de Ação para a Aplicação da Declaração Universal da UNESCO Sobre a Diversidade Cultural. Disponível: http://www.unesco.org.br/publicacoes/copy_of_pdf/decunivdiversidadecultural.doc Acesso: outubro/2006.

_____, Preliminary Study on the Technical and Legal Aspects Relating to the Desirability of a Standard-setting Instrument on Cultural Diversity, 166 EX/28, França, março/2003.

_____, Second Meeting of Experts on the preliminary draft of the Convention on the Protection of the Diversity of Cultural Contents and Artistic Expressions, França, maio/2005. Disponível: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=19497&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html
Acesso: outubro/2006.

_____, Ten Keys to the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, 2005. Disponível: http://portal.unesco.org/culture/en/file_download.php/f5941da8a7fdc57bba15886d6fa41199tenkeys_en.pdf Acesso: janeiro/2007.

_____, 25 questions and answers to explore key concepts and ideas related to culture and trade in the context of development. Disponível: http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=2461&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-512.html Acesso: outubro/2006.

TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998.

VERONESE, Josiane R.P. *Os Direitos da Criança e do Adolescente*. São Paulo: LTr, 1999.

VITA, Álvaro de. Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo. *Revista Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, n. 55-56, p. 5-27, 2002.

WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). *Os ‘Novos’ Direitos no Brasil – natureza e perspectivas*. São Paulo: Saraiva, 2003.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional.. IN: FREDIC, Jameson e ZIZEK, Slavoj. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Traducción de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Piados, 2003.