

REVISTA **DIREITOS**
HUMANOS



NAVANETHEM PILLAY

BOAVENTURA DE
SOUSA SANTOS

LEONARDO SAKAMOTO
MARCUS BARBERINO

PAULO SÉRGIO PINHEIRO

SILVIA PIMENTEL

NILMÁRIO MIRANDA

JOSÉ GERALDO DE
SOUSA JÚNIOR

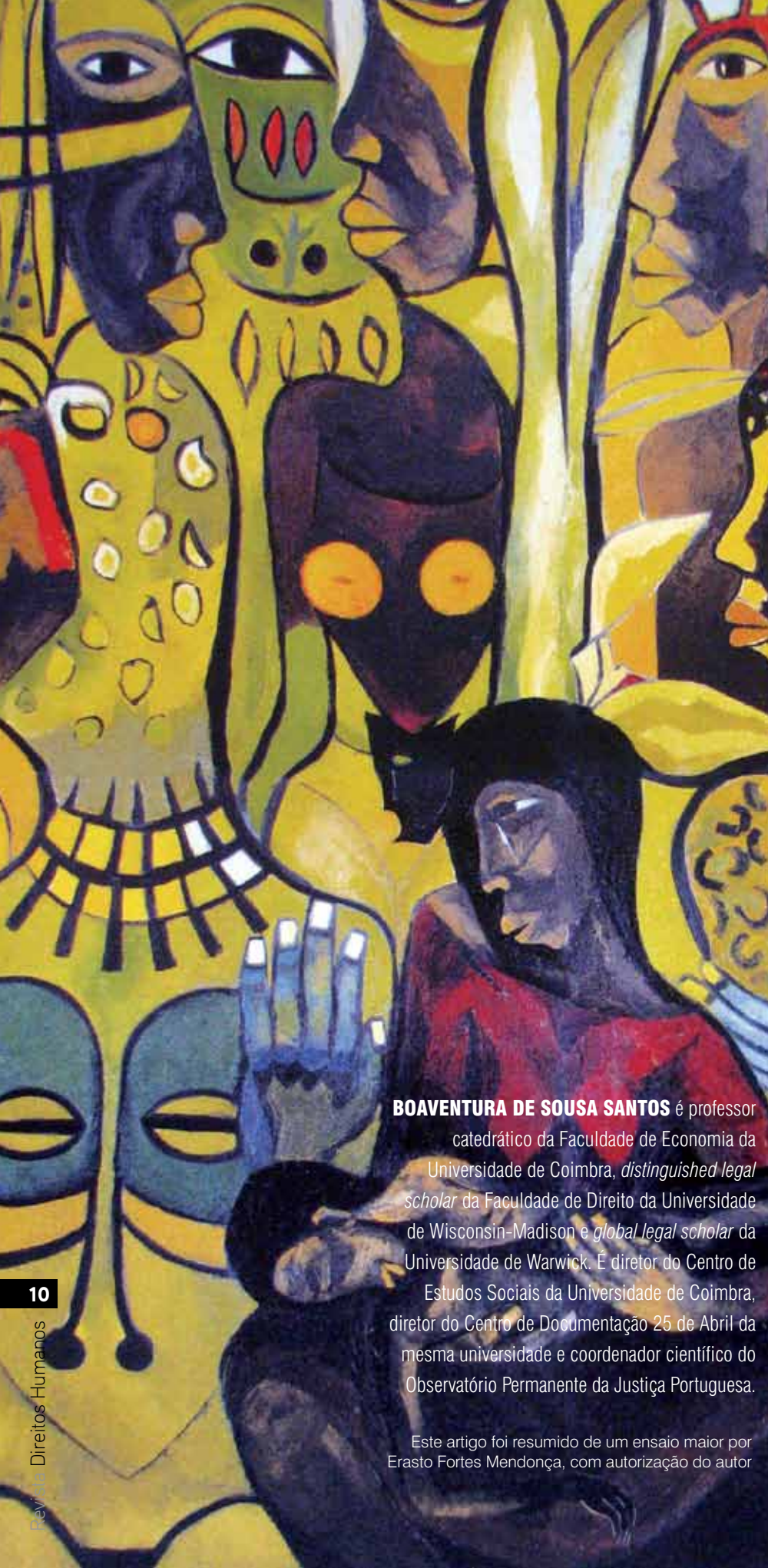
HORÁCIO COSTA

JOÃO ROBERTO RIPPER

PAULO BETTI

02

JUNHO 2009



Direitos Humanos o desafio

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

A forma como os Direitos Humanos se transformaram, nas duas últimas décadas, na linguagem da política progressista, em quase sinônimo de emancipação social causa alguma perplexidade. De fato, durante muitos anos, após a Segunda Guerra Mundial, os Direitos Humanos foram parte integrante da política da guerra fria, e como tal foram considerados pelas forças políticas de esquerda. Duplos critérios na avaliação das violações dos Direitos Humanos, complacência para com ditadores amigos do Ocidente, defesa do sacrifício dos Direitos Humanos em nome dos objetivos do desenvolvimento – tudo isso tornou os Direitos Humanos suspeitos enquanto roteiro emancipatório.

Quer nos países centrais, quer em todo o mundo em desenvolvimento, as forças progressistas preferiram a linguagem da revolução e do socialismo para formular uma política emancipatória. E no entanto, perante a crise aparentemente irreversível desses projetos de emancipação, são essas mesmas forças que recorrem hoje aos Direitos Humanos para reinventar a linguagem da emancipação. É como se os Direitos Humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo Socialismo ou, mais em geral, pelos projetos emancipatórios. Poderão realmente os Direitos Humanos preencher tal vazio? A minha resposta é um sim muito condicional.

O meu objetivo neste trabalho é identificar as condições em que os Direitos Humanos podem ser colocados a serviço de uma

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS é professor catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, *distinguished legal scholar* da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison e *global legal scholar* da Universidade de Warwick. É diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, diretor do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma universidade e coordenador científico do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa.

Este artigo foi resumido de um ensaio maior por Erasto Fortes Mendonça, com autorização do autor

anos: da interculturalidade

política progressista e emancipatória. Tal tarefa exige que sejam claramente entendidas as três tensões dialéticas que informam a modernidade ocidental. A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. A segunda ocorre entre o Estado e a sociedade civil. A terceira ocorre entre o Estado Nação e o que designamos por globalização.

A primeira tensão dialética entre regulação social – simbolizada pela crise do Estado intervencionista e do Estado-providência – e emancipação social – simbolizada pela crise da revolução social e do Socialismo como transformação radical – deixou de ser, neste início de século, tensão criativa. As crises de regulação e emancipação sociais são simultâneas e alimentam-se uma da outra. A política de Direitos Humanos, que pode ser simultaneamente uma política regulatória e uma política emancipatória, está armadilhada nessa dupla crise, ao mesmo tempo em que é sinal do desejo de ultrapassar.

A segunda tensão dialética que ocorre entre o Estado e a sociedade civil, apesar de considerado o dualismo fundador da modernidade ocidental, aponta como problemáticas e contraditórias a distinção e a relação entre ambos.

Nas últimas décadas, tornou-se mais claro que a distinção entre o Estado e a sociedade civil, longe de ser um pressuposto da luta política moderna, é o resultado dela. A tensão deixa, assim, de ser entre Estado e sociedade civil para ser entre interesses e grupos sociais que se reproduzem sob a

forma de Estado e interesses e grupos sociais que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil, tornando o âmbito efetivo dos Direitos Humanos inerentemente problemático. Historicamente, nos países do Atlântico Norte, a primeira geração dos Direitos Humanos, dos direitos civis e políticos, foi concebida como luta da sociedade civil contra o Estado, considerado principal violador potencial dos Direitos Humanos. A segunda e terceira gerações, dos direitos econômicos, sociais e culturais e da qualidade de vida foram concebidas como atuações do Estado, considerado principal garantidor dos Direitos Humanos.

Por fim, a terceira tensão ocorre entre o Estado Nação e o que designamos por globalização. Hoje, a erosão seletiva do Estado Nação, imputável à intensificação da globalização, coloca a questão de saber se, quer a regulação social, quer a emancipação social, deverão ser deslocadas para o nível global. É nesse sentido que se começa a falar em sociedade civil global, governança global, equidade global e cidadania

pós-nacional. A efetividade dos Direitos Humanos tem sido conquistada em processos políticos de âmbito nacional, e por isso a fragilização do Estado Nação pode trazer consigo a fragilização dos Direitos Humanos. Por outro lado, os Direitos Humanos aspiram hoje a um reconhecimento mundial e podem mesmo ser considerados como um dos pilares fundamentais de uma emergente política pós-nacional. A reemergência dos Direitos Humanos é hoje entendida como sinal do regresso do cultural e até mesmo do religioso. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os Direitos Humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?

Nessa ordem de ideias, o meu objetivo é desenvolver um quadro analítico capaz de reforçar o potencial emancipatório da política dos Direitos Humanos no duplo contexto da globalização, por um lado, e da fragmentação cultural e da política de identidades, por outro. Pretendo apontar as condições que permitem conferir aos Direitos Humanos, tanto

“É como se os Direitos Humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo Socialismo ou, mais em geral, pelos projetos emancipatórios”

o escopo global como a legitimidade local, para fundar uma política progressista de Direitos Humanos – Direitos Humanos concebidos como a energia e a linguagem de esferas públicas locais, nacionais e transnacionais atuando em rede para garantir novas e mais intensas formas de inclusão social.

ACERCA DAS GLOBALIZAÇÕES

Muitas definições de globalização centram-se na economia. Privilegio, no entanto, uma definição mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais. Não existe estritamente uma entidade única chamada globalização, mas, em vez disso, globalizações, termo que, a rigor, só deveria ser usado no plural e que, como feixes de relações sociais, envolvem conflitos, vencedores e vencidos. Frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores.

Proponho, pois, a seguinte definição: a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival.

Aquilo que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. Em termos analíticos, seria correta a utilização do termo localização em vez de globalização para designar a presente situação. O motivo da preferência para o último termo é basicamente porque o discurso científico hegemônico tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores.

Distingo quatro modos de produção da globalização, os quais, em meu entender, dão origem a quatro formas de globalização. A primeira forma de globalização é o *localismo globalizado*. Consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a atividade mundial das multinacionais, a transformação da lín-

gua inglesa em *lingua franca*, a globalização do *fast food* americano ou da sua música popular, ou seja a adoção mundial das leis de propriedade intelectual ou de telecomunicações dos EUA.

À segunda forma de globalização chamo *globalismo localizado*. Consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais. Tais globalismos localizados incluem: desflorestamento e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; tesouros históricos, lugares ou cerimônias religiosos, artesanato e vida selvagem postos à disposição da indústria global do turismo; “compra” pelos países do Terceiro Mundo de lixos tóxicos produzidos nos países capitalistas centrais para gerar divisas externas; conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do “ajustamento estrutural”; alterações legislativas e políticas impostas pelos países centrais ou pelas agências multilaterais que eles controlam; uso de mão de obra local por parte de empresas multinacionais sem qualquer respeito por parâmetros mínimos de trabalho (*labor standards*). A divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão só a escolha entre várias alternativas de globalismos localizados. O sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados.

À terceira forma de globalização designo por *cosmopolitismo*, conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pelos localismos globalizados e pelos globalismos localizados, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela

“A globali
processo
determinad
ou entidade
a sua inf
todo o



ização é o
pelo qual
a condição
local estende
fluência a
globo”



revolução das tecnologias de informação e de comunicação. As atividades cosmopolitas incluem diálogos e articulações Sul-Sul; novas formas de intercâmbio operário; redes transnacionais de lutas ecológicas, pelos direitos da mulher, pelos direitos dos povos indígenas, pelos Direitos Humanos em geral; solidariedade anticapitalista entre o Norte e o Sul. O Fórum Social Mundial que se reuniu em Porto Alegre a partir de 2001 é hoje a mais pujante afirmação de cosmopolitismo no sentido aqui adotado.

Não uso cosmopolitismo no sentido moderno convencional. Para mim, cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. O cosmopolitismo que defendo é o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a sua subalternização.

A quarta forma de globalização refere-se à emergência de temas que, por sua natureza, são tão globais como o próprio planeta e aos quais eu chamaria, recorrendo ao Direito internacional, o *patrimônio comum da humanidade*. Trata-se de temas como a sustentabilidade da vida humana na Terra, por exemplo, ou temas ambientais como a proteção da camada de ozônio, a preservação da Antártica, da biodiversidade ou dos fundos marinhos. Incluo, ainda, nessa categoria, a exploração do espaço, da Lua e de outros planetas, dadas as interações globais, físicas e simbólicas, entre eles e o planeta Terra. A preocupação com o cosmopolitismo e com o patrimônio comum da humanidade conheceu grande desenvolvimento nas últimas décadas, mas também fez surgir poderosas resistências.

Em face da análise precedente, é fundamental distinguir entre globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, entre globalização neoliberal e globalização solidária ou entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemô-

nica. Localismos globalizados e globalismos localizados são a globalização de-cima-para-baixo, neoliberal ou hegemônica; cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade são a globalização de-baixo-para-cima, solidária ou contra-hegemônica.

OS DIREITOS HUMANOS COMO ROTEIRO EMANCIPATÓRIO

A complexidade dos Direitos Humanos reside em que eles podem ser concebidos e praticados, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo ou, por outras palavras, quer como globalização hegemônica, quer como globalização contra-hegemônica. O meu objetivo é especificar as condições culturais para que os Direitos Humanos constituam forma de globalização contra-hegemônica. A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os Direitos Humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como forma de globalização hegemônica. Para poder operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os Direitos Humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais. Concebidos como direitos universais, como tem sucedido, os Direitos Humanos tenderão sempre a ser instrumento do “choque de civilizações”, tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo. É sabido que os Direitos Humanos não são universais na sua aplicação. Serão os direitos humanos universais, enquanto artefato cultural, um tipo de invariável cultural ou transcultural, parte de uma cultura global? A minha resposta é não. Apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por outras palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.



O conceito de Direitos Humanos assenta num bem-conhecido conjunto de pressupostos, todos claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas.

A marca ocidental liberal do discurso dominante dos Direitos Humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação; na prioridade concedida aos direitos civis e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais; e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico.

A história dos Direitos Humanos no período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial nos leva a concluir que as políticas de Direitos Humanos estiveram em geral a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos. Um discurso generoso e sedutor sobre os Direitos Humanos coexistiu com atrocidades indescritíveis, as quais foram avaliadas de acordo com revoltante duplicidade de critérios.

A dualidade entre uma “política de invisibilidade” e uma “política de supervisibilidade” correlacionadas aos imperativos da política externa norte-americana foi denunciada por Richard Falk (1981), ao citar a ocultação total pela mídia das notícias sobre o genocídio do povo maubere em Timor Leste ou a situação dos cerca de duzentos milhões de “intocáveis” na Índia, bem como a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos Direitos Humanos no Irã e no Vietnã foram relatados nos Estados Unidos.

Mas essa não é toda a história das políticas dos Direitos Humanos. Muitas pessoas e organizações não governamentais têm lutado pelos Direitos Humanos, correndo riscos em defesa de grupos oprimidos vitimizados por Estados autoritários, por práticas econômicas excludentes ou por políticas culturais discriminatórias. Tais lutas emancipatórias são, por vezes, explícita ou implicitamente anticapitalistas. Creio que a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceitualização e a prática dos Direitos Humanos, de um localismo globalizado num projeto cosmopolita.

Identifico três premissas dessa transformação. A *primeira premissa* é a superação do debate intrinsecamente falso e prejudicial para uma concepção emancipatória dos Di-

reitos Humanos sobre universalismo e relativismo cultural. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. Por outro lado, todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto de seu enunciado, mas o universalismo cultural, como posição filosófica, é incorreto.

A *segunda premissa* da transformação cosmopolita dos Direitos Humanos é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de Direitos Humanos.

A *terceira premissa* é que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. Se cada cultura fosse tão completa como se julga, existiria apenas uma só cultura. Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção multicultural de Direitos Humanos.

A *quarta premissa* é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras.

Por último, a *quinta premissa* é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois



“Um discurso generoso e sedutor sobre os Direitos Humanos coexistiu com atrocidades indescritíveis”

princípios competitivos de pertença hierárquica. O princípio da igualdade e o princípio da diferença. Embora na prática os dois princípios se sobreponham frequentemente, uma política emancipatória dos Direitos Humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças, a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente.

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

A HERMENÊUTICA DIATÓPICA

Podemos compreender *topoi* como lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura, que funcionam como premissas de argumentação que, por sua evidência, não se discutem e tornam possíveis a produção e a troca de argumentos. Compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura é tarefa muito difícil, para a qual proponho uma *hermenêutica diatópica*.

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

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topos* dos Direitos Humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica. Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os Direitos Humanos são incompletos, na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos). Vista a partir do *dharma*, a concepção ocidental dos Direitos Humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. Por outro lado e inversamente, visto a partir do *topos* dos Di-

reitos Humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu enviesamento fortemente não dialético a favor da harmonia, ocultando, assim, injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica. Além disso, o *dharma* não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia, e tende a esquecer que o sofrimento humano possui uma dimensão individual irredutível: não são as sociedades que sofrem, mas sim os indivíduos.

A mesma hermenêutica diatópica pode ser ensaiada entre o *topos* dos Direitos Humanos e o *topos* da *umma* na cultura islâmica, que se refere sempre à comunidade étnica, linguística ou religiosa de pessoas que são o objeto do plano divino de salvação. Vista a partir do *topos* da *umma*, a incompletude dos Direitos Humanos individuais reside no fato de, com base neles, ser impossível fundar os laços e as solidariedades coletivas, sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar. A dificuldade da concepção ocidental de Direitos Humanos em aceitar direitos coletivos de grupos sociais ou povos é um exemplo específico de uma dificuldade muito mais ampla: a dificuldade em definir a comunidade como arena de solidariedades concretas, campo político

“No contexto muçulmano, a energia mobilizadora necessária para um projeto cosmopolita de Direitos Humanos poderá gerar-se mais facilmente num quadro religioso moderado”

dominado por uma obrigação política horizontal. Esta ideia de comunidade, central para Rousseau, foi varrida do pensamento liberal, que reduziu toda a complexidade societal à dicotomia Estado/sociedade civil.

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

O reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural.

Um exemplo de hermenêutica diatópica entre a cultura islâmica e a cultura ocidental dos Direitos Humanos é a proposição de Abdullahi An-na'im (1990; 1992) de uma via *per mezzo* identificando áreas de conflito entre o sistema jurídico religioso do Islã, a *Sharia*, e os critérios ocidentais dos Direitos Humanos e, sugerindo uma reconciliação ou relação positiva entre os dois sistemas. Compreendendo como problemática na *Sharia* histórica a exclusão das mulheres e dos não muçulmanos do princípio da reciprocidade, propõe a “Reforma Islâmica”, assentada numa revisão evolucionista das

fontes do Islamismo, que relativiza o contexto histórico específico em que a *Sharia* foi criada pelos juristas dos séculos VIII e IX. No contexto atual, haveria todas as condições para uma concepção mais alargada da igualdade e da reciprocidade a partir das fontes corânicas. Estaria inclinado a sugerir que, no contexto muçulmano, a energia mobilizadora necessária para um projeto cosmopolita dos Direitos Humanos poderá gerar-se mais facilmente num quadro religioso moderado. Se for esse o caso, a abordagem de An-na'im é muito promissora.

Na Índia, uma via *per mezzo* semelhante está a ser prosseguida por alguns grupos de defesa dos Direitos Humanos, particularmente por aqueles que centram a sua ação na defesa dos intocáveis.

Por sua própria natureza, a hermenêutica diatópica é um trabalho de colaboração intercultural e não pode ser levada a cabo a partir de uma única cultura ou por uma só pessoa. Na minha perspectiva, An-na'im aceita demasiadamente fácil e acriticamente a ideia de Direitos Humanos universais. Esse autor, ao mesmo tempo em que propõe uma abordagem evolucionista crítica e contextual da tradição islâmica, faz uma interpretação da Declaração Universal dos Direitos Humanos surpreendentemente anacrônica e ingenuamente universalista.

A hermenêutica diatópica conduzida por An-na'im, a partir da perspectiva da cultura islâmica e as lutas pelos Direitos Humanos organizadas pelos movimentos feministas islâmicos, seguindo as ideias da “Reforma islâmica” por ele propostas, têm de ser complementadas por uma hermenêutica diatópica conduzida a partir da perspectiva de outras culturas e, nomeadamente, da perspectiva da cultura ocidental dos Direitos Humanos. Este é provavelmente o único meio de integrar na cultura ocidental a noção de direitos coletivos, os direitos da

natureza e das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos.

AS DIFICULDADES DA INTERCULTURALIDADE PROGRESSISTA

Que possibilidades existem para um diálogo intercultural quando uma das culturas em presença foi moldada por massivas e continuadas agressões à dignidade humana perpetradas em nome da outra cultura? O dilema cultural que se levanta é o seguinte: dado que, no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem, ao fazê-lo, justificar e mesmo reforçar a subordinação?

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

As culturas dos povos indígenas das Américas, da Austrália, da Nova Zelândia, da Índia, dentre outras, foram tão agressivamente amputadas e descaracterizadas pela cultura ocidental que, recomendar-lhes agora a adoção da ideia de incompletude cultural,



como pressuposto da hermenêutica diatópica, é um exercício macabro, por mais emancipatórias que sejam as suas intenções.

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

CONDIÇÕES PARA UMA INTERCULTURALIDADE PROGRESSISTA

As seguintes orientações e imperativos transculturais devem ser aceitos por todos os grupos sociais e culturais interessados no diálogo intercultural.

1. *Da completude à incompletude.* O verdadeiro ponto de partida do diálogo é o momento de frustração ou de descontentamento com a cultura a que pertencemos. Esse sentimento suscita a curiosidade por outras culturas. A hermenêutica diatópica aprofunda, à medida que progride, a incompletude cultural, transformando a consciência inicial de incompletude, em grande medida difusa e pouco articulada, numa consciência autorreflexiva.

2. *Das versões culturais estreitas às versões amplas.* As culturas têm grande variedade interna, e a consciência dessa diversidade aprofunda-se à medida que a hermenêutica diatópica progride. Das diferentes versões de

“Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.”

uma dada cultura, deve ser escolhida para o diálogo intercultural a que representa o círculo de reciprocidade mais amplo, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. No que respeita às duas versões da cultura ocidental dos Direitos Humanos, a liberal e a social-democrática, deve ser privilegiada a última, porque amplia para os domínios econômico e social a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima no domínio político.

3. *De tempos unilaterais a tempos partilhados.* Pertence a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. A cultura ocidental, durante séculos, não teve qualquer disponibilidade para diálogos interculturais mutuamente acordados e agora, ao ser atravessada por uma consciência difusa de incompletude, tende a crer que todas as outras culturas estão igualmente disponíveis para reconhecer a sua incompletude e, mais do que isso, ansiosas para se envolver em diálogos interculturais com o Ocidente.

O direito à pausa antes de avançar para uma nova fase, bem como a reversibilidade do diálogo são cruciais para impedir que ele se perverta e se transforme em conquista cultural ou em fechamento cultural recíproco. A ausência ou a deficiente explicitação de regras para o diálogo intercultural podem transformá-lo na fachada benevolente sob a qual se escondem trocas culturais muito desiguais. Da mesma maneira, o estabelecimento unilateral do fim do diálogo intercultural é di-

ferente quando tomado por uma cultura dominante ou por uma cultura subordinada. No primeiro caso, frequentemente manifestam-se objetivos imperiais, como a “luta contra o terrorismo”, enquanto no caso de culturas subordinadas trata-se, muitas vezes, de auto-defesa ante a impossibilidade de controlar minimamente os termos do diálogo. A vigilância política, cultural e epistemológica da hermenêutica diatópica é, pois, uma condição do êxito desta. Cabe às forças, aos movimentos e às organizações cosmopolitas defender as virtualidades emancipatórias da hermenêutica diatópica dos desvios reacionários.

4. *De parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo.* Talvez a condição mais exigente da hermenêutica diatópica seja a ideia de que tanto os parceiros como os temas do diálogo devem resultar de acordos mútuos. No que respeita aos temas, a convergência é muito difícil de alcançar, porque a possibilidade de tradução intercultural dos temas é inerentemente problemática e porque em todas as culturas há

temas demasiadamente importantes para ser incluídos no diálogo com outras culturas. Ainda assim, o importante para a hermenêutica diatópica é a direção, a noção e o sentimento de incompletude da cultura.

5. *Da igualdade ou diferença à igualdade e diferença.* O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja prosseguido de par com o princípio do reconhecimento da diferença. A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.

CONCLUSÃO

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

REFERÊNCIAS

- AN-NA'IM, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic Reformation*. Siracusa: Syracuse University Press.
- AN-NA'IM, Abdullahi A. (1992) (org.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- HUNTINGTON, Samuel (1993), *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs*, 72(3).