

DIREITOS HUMANOS E IDENTIDADE CULTURAL: CATEGORIAS EM DISPUTA

HUMAN RIGHTS AND CULTURAL IDENTITY: CATEGORIES IN DISPUTE

Pâmela Copetti Ghisleni¹

A maior solidão é a do homem encerrado em si mesmo, no absoluto de si mesmo, e que não dá a quem pede o que ele pode dar de amor, de amizade, de socorro. [...] Ele é a angústia do mundo que o reflete. Ele é o que se recusa às verdadeiras fontes da emoção, as que são o patrimônio de todos, e, encerrado em seu duro privilégio, semeia pedras do alto da sua fria e desolada torre.

Vinicius de Moraes

RESUMO: Ao mesmo tempo em que os direitos humanos são condições para a garantia do direito de cada cultura particular, são exigências de cunho universal, destinando-se à tutela da dimensão humana do homem enquanto tal. Essa complexa realidade é intensificada na sociedade contemporânea, em que o “choque cultural” fica cada vez mais evidente, veloz e as relações pessoais, efêmeras. Nesse sentido, este texto tem como objetivo discorrer acerca da universalidade dos direitos humanos no âmbito de sociedades multiculturais, sem ater-se a contextos culturais específicos. Ao final, aponta-se para a imprescindibilidade de caminhar rumo ao diálogo intercultural, sob pena de perder-se de vista que existe uma dimensão do ser humano que não pode ser violada sem que ele sonegue a sua própria humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos humanos. Comunitarismo. Identidade cultural. Multiculturalismo. Universalidade.

ABSTRACT: At the same time that human rights are conditions for guaranteeing the right of each particular culture, they are requirements of a universal nature, aimed at protecting the human dimension of man as such. This complex reality is intensified in contemporary society, in which the “cultural shock” is increasingly evident, fast and personal relationships are ephemeral. In this sense, this text aims to discuss the universality of human rights in the context of multicultural societies, without sticking to specific cultural contexts. In the end, it is pointed out that it is essential to move towards intercultural dialogue, under the risk of losing sight of the fact that there is a dimension of the human being that cannot be violated without he evading his own humanity.

KEYWORDS: Human rights. Communitarianism. Cultural identity. Multiculturalism; Universality.

¹ Possui graduação em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ (2015) e mestrado em Direito, com ênfase em Direitos Humanos, pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da UNIJUÍ (2018). cursou o mestrado com bolsa integral da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Atualmente, é professora do Curso de Graduação em Direito da Faculdade CNEC Santo Ângelo, advogada (OAB/RS 100.497) e membro da Comissão de Direitos Humanos da 23ª Subseção da OAB/RS.

1 INTRODUÇÃO

As proclamações de direitos genéricas e abstratas típicas da Modernidade, em cujo cerne gravitava a igualdade de todos perante a lei, a tutela da vida e das liberdades, foram fundamentais para a emancipação do sujeito de algumas formas de opressão, sobretudo daquelas protagonizadas pelo Estado. Mas é possível, de fato, proteger direitos humanos sem uma definição de quem (ou do quê) é o humano? Ao levar em consideração sexo, etnia, cor e condição social, a natureza humana descorporificada e abstrata daquele indivíduo protegido sob o manto dos documentos revolucionários do século XVIII adquire uma forma bem específica: o indivíduo político universal, nesses termos, é masculino, branco e detentor da propriedade (DOUZINAS, 2009).

Nesse sentido, este texto tem como objetivo discorrer acerca da universalidade dos direitos humanos no âmbito de sociedades multiculturais, o que é feito perspectivando-se o debate entre os liberais e comunitaristas. Problematizar-se-á o caráter de universalidade dos direitos humanos diante de um mundo em constante transformação e que impõe o contato de múltiplas culturas, com concepções nem sempre (ou raramente) harmonizáveis em termos de direitos humanos.

No que tange aos métodos efetivamente utilizados, adotou-se como base a fenomenologia hermenêutica, consistente na revisão crítico-reflexiva dos temas transmitidos pela tradição filosófica por meio da linguagem. Essa abordagem permite a análise dos fenômenos estudados no plano da historicidade, favorecendo a compreensão de que o “fazer jurídico” é mais do que um ato passivo de subsunção (STRECK, 2014). Esse horizonte metodológico, portanto, surge como um campo fértil e adequado à discussão da temática objeto desta pesquisa.

A pesquisa está dividida em duas partes. Primeiramente, abordam-se as condições históricas de emergência dos direitos humanos. Após, trabalha-se com a problemática do multiculturalismo e da interculturalidade, na tentativa de tecer sugestões em prol da convivência pacífica entre os diferentes grupos, culturas e pertencas identitárias. Tudo isso para dizer que é fundamental favorecer o diálogo intercultural, porque não há outra forma de abordar direitos humanos universais sem o exercício da alteridade e da empatia. Se a cultura é importante campo de construção de subjetividade e pertença, também não se pode negar que existe uma

dimensão do ser humano que não pode ser violada sem que ele sonegue a sua própria humanidade.

2 DIREITOS HUMANOS E SUA DIMENSÃO UNIVERSAL: DA CONCEPÇÃO MODERNA À CONTEMPORÂNEA

No decorrer dos séculos XVII e XVIII, uma série de acontecimentos possibilitou o surgimento de uma concepção individualista de sociedade e, via de consequência, da ideia de direitos humanos. O centro do mundo político passa do Estado para o indivíduo, de modo que finalmente os homens são concebidos como iguais em direitos e dignidade. A lógica aristotélica de que o homem é um animal político e que o Estado se origina pela união de famílias é enfraquecida, sustentando-se, a partir de então, que uma sociedade surge pelo consenso de indivíduos singularmente considerados (a sua origem, portanto, está no contrato, e não mais na natureza). Além disso, altera-se o fundamento – antes divino – de legitimidade do poder. Todas essas mudanças de perspectiva acarretam a valorização dos direitos e não única e exclusivamente dos deveres, o que possibilitou o surgimento das declarações de direitos de 1776 e 1789 (BEDIN, 1997).

Tais emancipações foram, é claro, válidas e importantes para o contexto da época se se levar em consideração o fato de que o objetivo era libertar o sujeito de todas as formas de opressão política, ou seja, em relação ao Estado. Todavia, para compreender o desenrolar dos direitos humanos na história, é preciso, primeiramente, perceber que a Modernidade se caracterizou por um elogio à universalidade e à ideia de igualdade formal e abstrata. Essas grandes narrativas, abstrações e generalizações não mais bastaram, contudo, à compreensão do mundo contemporâneo, tornando cada vez mais evidente a necessidade de problematizar, questionar e desconstruir a realidade posta e olhar para cada indivíduo a partir da sua existência singular.

Com efeito, esse homem abstrato, resultado das revoluções liberais do século XVIII, é vazio, pois a partir do momento em que se introduzem experiências reais, características concretas e contextos na natureza humana abstrata, verifica-se que a igualdade e a dignidade preconizadas pelas declarações tornam-se quase que falaciosas. Nesse sentido, Costas Douzinas (2009) afirma que ao ter em conta o sexo, a etnia e a cor, a natureza humana descorporificada e abstrata adquire uma

forma muito específica, que é a do homem branco e dono da propriedade, o que nos remete à crítica feita por Marx no sentido de que os direitos das declarações, disfarçados de universalidade e abstração, celebram o poder de um homem bem concreto (e tudo menos abstrato): o homem burguês. Com efeito, a crítica marxista aos direitos humanos está fundada justamente na concepção do método materialista de análise histórica. Nesse sentido, para Marx (2010, p. 48, grifos do autor) e não sem razão:

Antes de tudo constatemos o fato de que os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.

Outrossim, quase desnecessário dizer que as mulheres também não estavam prestigiadas no conceito de “homem”, pois o indivíduo considerado político por excelência foi o masculino. A propósito, a perplexidade de situações como essa pode ser lida a partir de um fato trágico e também por isso memorável de nosso passado recente. Quando do surgimento do instrumento normativo que inaugura a universalidade dos direitos humanos, *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, a feminista francesa Olympe de Gouges, por não se sentir representada pela declaração francesa de 1791, escreve no mesmo ano a sua “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”. A ousadia custou-lhe a vida. Olympe foi executada em Paris em 1793.

Já no século XX, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), adotada em 1948, consagrou, no Direito Internacional dos Direitos Humanos, a perspectiva universalista dos direitos humanos. Por “conjugar o valor da liberdade com o valor da igualdade, a Declaração demarca a concepção contemporânea de direitos humanos, pela qual esses direitos passam a ser concebidos como uma unidade interdependente e indivisível.” (PIOVESAN, 1996, p. 133).

Para atribuir juridicidade à DUDH, iniciou-se em 1949 um processo, cuja conclusão se deu apenas em 1966, visando à elaboração de dois tratados: o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP) e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), referências imprescindíveis para o exame do regime normativo de proteção dos direitos humanos (RAMOS, 2012).

O PIDCP e o PIDESC foram aprovados ambos pela Assembleia Geral da ONU em 1966, mas somente entraram em vigor em 1976. É importante esclarecer as razões pelas quais foram elaborados dois pactos, e não somente um documento geral que abrangesse todas as categorias (direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais). De fato, quando se iniciaram as tratativas, a proposta era de elaboração de um único pacto. Contudo, por sugestão das nações ocidentais, em 1951 a Assembleia Geral determinou que fossem redigidos dois pactos distintos. A principal alegação da qual se valeram os países ocidentais foi a de que os direitos políticos e civis se aplicavam automaticamente, ao passo em que os direitos sociais, econômicos e culturais demandam reformas estruturais, realizando-se progressivamente. Os países socialistas argumentaram que nem todas as nações tinham condições de proporcionais direitos civis e políticos de forma automática. Não surpreende, porém, que tenha prevalecido a posição ocidental (ALVES, 1994).

Fato é que todos esses instrumentos normativos, em que pese prestigiem aspectos culturais, exaltando a importância dos laços identitários, ainda estão centrados na perspectiva ocidentalizada de direitos humanos. E isso não é de todo ruim, mas o problema que se coloca é sobre como adequar essas mesmas declarações de direitos típicas de um período no qual o homem era visto como um ser abstrato – para não dizer vazio de significado, de pretensões específicas e de uma cultura com costumes muito próprios – à contemporaneidade, que multiplica, alastra e desnuda demandas cada vez mais plurais e cuja solução (se é que ela existe) é igualmente diversificada. Não se está afirmando que essa complexidade humana e a pluralidade de demandas não existiam em momentos anteriores da história, mas é preciso reconhecer que a contemporaneidade trouxe consigo uma série de possibilidades à sociedade líquida a que se refere Bauman (2007). Com isso, não se trata mais somente do homem proletário, mas do homem que assume mil facetas e identidades e quer reconhecimento para cada uma delas. A esse ponto, voltar-se-á a discorrer a seguir.

Feitas essas considerações iniciais, talvez o leitor agora se questione sobre o que são, de fato, os direitos humanos? A primeira observação a ser feita diz respeito ao fato de que o movimento em prol dos direitos humanos parte da convicção de que todos os seres humanos têm direito ao respeito mútuo e recíproco pelo simples fato de sua humanidade. Louis Henkin (1997) afirma que os direitos humanos abarcam reivindicações morais e políticas que, no consenso contemporâneo, todo

ser humano tem (ou pelo menos deveria ter) perante o Estado. Para Otfried Höffe (2003, p. 83), são “direitos que cada pessoa merece de modo inalienável, só pela condição de ser humano, e que nesse sentido não-biológico de moral jurídica são denominados direitos inatos, naturais, inalienáveis e invioláveis”. Fica evidente, portanto, que tais direitos têm um caráter de universalidade (embora dita universalidade exista sob diferentes perspectivas na Idade Moderna e na Contemporânea), no sentido de que se preocupam em tutelar uma dimensão que é partilhada por todos os seres humanos.

Além disso, embora eles estejam positivados, não se reduzem a um código normativo, de modo que não se limitam à abordagem jurídica consubstanciada nos tratados, convenções, legislações, porque eles representam, nas palavras de Joaquín Herrera Flores (2009, p. 213), “o conjunto de processos de luta pela dignidade humana”. Ou seja, são resultado de lutas políticas e estão intrinsecamente relacionados a fatores históricos e sociais que refletem os anseios e valores de uma determinada sociedade em um dado período, sendo sensíveis às demandas sociais e aos pormenores de cada período histórico. Por isso, os direitos humanos devem ser examinados de forma sistemática sob a ótica da filosofia, da sociologia, da antropologia e da ciência política contemporânea, para que não se perca de vista o contexto no qual estão inseridos e do qual emergem.

Herrera Flores (2009) opõe-se aos humanismos abstratos e trabalha com paradoxos com os quais todos aqueles que se propõem a estudar a matéria dos direitos humanos acabam por se defrontar. Tais paradoxos são, para o autor, inevitáveis, porque se é verdade que os direitos humanos são produtos surgidos em contextos particulares de demandas e culturas, também é verdade que eles emergem associados à ideia de universalidade, sempre calcada no simples (e ao mesmo tempo complexo) fato de que somos humanos. Com essa mudança paradigmática – de ver os direitos humanos como produtos culturais – ele pretende desconstruir etnocentrismos (ou, nas palavras do autor espanhol, eurocentrismos) para possibilitar que o outro, o diferente, seja visto não mais como um selvagem, um bárbaro, mas enquanto “um outro” (que em certa medida é parte do que eu sou) que persegue suas próprias concepções de dignidade humana (e que podem ser diferentes das minhas) a partir de procedimentos típicos de uma determinada cultura e de suas vivências. É que existem outras maneiras de ser, estar e se apropriar do mundo além daquelas às quais os ocidentais estão acostumados. Então, para

Herrera Flores (2009), o universal não está exatamente nos direitos humanos, mas na ideia de dignidade e, nesse ínterim, ele assevera que determinadas culturas favorecem, fomentam a sua concretização, ao passo em que outras a tolhem.

O fato de os direitos humanos estarem intrinsecamente relacionados à história e serem produtos culturais, contudo – e aqui já antecipando a questão da fundamentação do instituto – não implica compreendê-la como o fundamento único dos direitos humanos, pois o que torna possível e dá sentido à luta pela dignidade humana a que se refere Herrera Flores (2009) é justamente esse caráter de universalidade dos direitos humanos. Em última análise, considerar o histórico como natural é sempre uma estratégia do poder.

Diante dessas considerações que mais nos trazem questionamentos do que respostas, pergunta-se: o que fundamenta os direitos humanos? Existe um fundamento último? Todas as indagações aqui oferecidas traduzem muitas das dificuldades do nosso tempo. O jurista e filósofo político Norberto Bobbio (2004, p. 16) causou alvoroço entre diversos estudiosos ao afirmar que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”. Herrera Flores (2009, p. 44-45) critica a colocação na medida em que ela evidencia “[...] desconfiança e desprezo por todo tipo de argumentações críticas e de enfoques de novas problemáticas que aproximem os direitos dos contextos cambiantes que atravessam em cada época histórica”.

Esse posicionamento vai ao encontro daquele preconizado por Alejandro Rosillo Martínez (2015) no sentido de que o problema da fundamentação dos direitos humanos deve afastar-se do dogmatismo, do pensamento débil, do reducionismo e do etnocentrismo.

A fundamentação dos direitos humanos deve possibilitar o diálogo intercultural para mostrar que a experiência de luta pela dignidade humana e o emprego de instituições políticas e jurídicas para protegê-la, não são postulados exclusivos do Ocidente. Do contrário, a força crítica do discurso dos direitos humanos se vê diminuída nas realidades periféricas, total ou parcialmente alheias à tradição eurocêntrica, e se voltam ideologizações e instrumentos que justificam a opressão das classes dominantes – que com frequência são funcionais e simpatizam com os interesses das potências do Norte – sobre as classes pobres e populares (MARTÍNEZ, 2015, p. 32).

De fato, proteger direitos humanos e viabilizar a sua concretização parece ser um dos grandes problemas do século XXI. Entretanto, a questão da fundamentação

universal ou relativista diz muito sobre o contexto concreto de aplicabilidade de direitos e, portanto, sobre a proteção ou a violação dos mesmos. Dito de outro modo, o êxito e a efetividade dos direitos humanos estão no âmago da sua fundamentação. Nesse ínterim, Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 21) afirma que “a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceptualização e prática dos direitos humanos de um localismo globalizado num projeto cosmopolita”. Para tanto, é necessário superar o debate entre universalismo e relativismo cultural, porque embora todas as culturas sejam relativas e aspirem, ao mesmo tempo, a preocupações e valores de cunho universal, essas duas fundamentações – universalista ou relativista – enquanto atitude filosófica, são incorretas.

Os relativistas costumam condenar a linguagem e o processo de formação dos direitos humanos sob o argumento de que eles restaram reduzidos à experiência ocidental, negligenciando, via de consequência, o pluralismo cultural. Os adeptos do universalismo, por sua vez, criticam a postura arrogante e imperialista de alguns Estados que se utilizam do respeito às identidades culturais a fim de legitimar violações de direitos. Nesse sentido, para Amartya Sen (2011, p. 390):

Há algo muito atraente na ideia de que qualquer pessoa, em qualquer lugar no mundo, independentemente de nacionalidade, local de domicílio, cor, classe, casta ou comunidade, possui alguns direitos básicos que os outros devem respeitar. O grande apelo moral dos direitos humanos tem sido usado para várias finalidades, desde a resistência à tortura, à prisão arbitrária e à discriminação racial até a exigência de eliminar a fome, a miséria e a falta de assistência médica em todo o planeta.

O professor português também assevera que é preciso ter em mente que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em matéria de direitos humanos e a partir das mesmas versões. Daí, resulta que todas as culturas são incompletas (umas perante as outras) no que se refere à sua concepção sobre o que seja a dignidade humana.

Estas são as principais 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 redes de referências normativas capacitantes (SOUSA SANTOS, 1997, p. 22).

Em contraposição ao caráter abstrato, geral, formal e universal dos direitos humanos típico da Modernidade e do qual falou-se no início deste tópico, uma série

de movimentos heterogêneos passam a delinear o cenário mundial a partir da década de 60, encabeçado pelo norte-americano “Panteras Negras” (PAREKH, 2000). Esses movimentos anti-homogeneização e anti-universalização, os quais foram cunhados sob o termo “multiculturalismo”, tinham em comum o fato de que objetivavam o reconhecimento de suas diferenças socioculturais, ou seja, seus integrantes desejavam ser reconhecidos dentro do espaço ao qual pertenciam, mas enquanto portadores de características que lhes eram próprias e, portanto, os singularizavam. Essa noção multicultural de mundo tornou extremamente maleável o conceito de igualdade até então aceito e apresentou-se como uma alternativa ao problema da pluralidade de demandas contemporâneas em face da universalidade dos direitos humanos. A esse movimento reivindicador das diferenças dá-se o nome de multiculturalismo, a ser abordado posteriormente.

3 OS DIREITOS HUMANOS, O “CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES” E O DEBATE ENTRE OS LIBERAIS E OS COMUNITARISTAS

Huntington (1997) utiliza a expressão “choque de civilizações” para designar o movimento segundo o qual as identidades culturais e religiosas dos povos se tornam um foco de conflito significativo no mundo pós-Guerra Fria. Com efeito, o multiculturalismo apresenta-se como outro desafio para os direitos humanos, porque ao mesmo tempo em que eles são condições para a garantia do direito de cada cultura particular, são exigências de cunho universalista, cujo escopo maior é a tutela da dimensão humana do homem enquanto tal. Na realidade, para além do “choque de civilizações”, o que se verifica no mundo contemporâneo é um choque de (e entre as) diferenças, isto é, de especificidades, cada qual postulando não somente reconhecimento jurídico, mas também um reconhecimento que parte do outro, do olhar do outro.

O multiculturalismo é um termo relativamente ambíguo, tornando-se difícil identificá-lo como uma verdadeira tradição de pensamento. Teoricamente, ele pode ser compreendido como a coexistência de duas ou mais culturas em um espaço geográfico compartilhado. Mas também pode designar os processos políticos de reivindicação e reconhecimento das diferenças. O multiculturalismo enaltece, portanto, o pluralismo cultural e o direito individual do sujeito de integrar uma cultura, tendo como principal objetivo prático o estabelecimento de uma organização social

que respeite todas as comunidades culturais. Os movimentos a ele correlatos problematizam o conceito de poder e, por consequência, a distinção entre sociedade majoritária e dominante e as minorias oprimidas, o que possibilita compreender as afinidades entre o multiculturalismo e os movimentos pós-estruturalistas e pós-modernistas do final dos anos 1960 e 1970.

Se existe uma dificuldade em conceituar o multiculturalismo, isso também se deve ao fato de que são apresentadas inúmeras vertentes do movimento, havendo inclusive divergências entre os autores designados sob a alcunha de multiculturalistas. Stuart Hall (2003), por exemplo, identifica seis diferentes tipos de multiculturalismo: conservador, liberal, pluralista, corporativo, comercial e crítico, modelo defendido pelo autor na medida em que questiona as relações de poder, a desigualdade e a opressão entre os grupos.

Daí porque Santos e Lucas (2015, p. 71) vão afirmar que “é mais plausível considerarmos o multiculturalismo numa perspectiva cartográfica, como possibilidade de mapeamento de problemas e argumentos que envolvam a questão da cultura ou da identidade cultural”. Com efeito,

a partir da década de sessenta do século passado, com a agudização de lutas políticas por diferentes grupos que compunham as sociedades multifacetadas de países do norte, passaram a ocorrer reações culturais, comportamentais, políticas e filosóficas voltadas a propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diversidade de concepções alternativas da dignidade humana que não mais se sustentavam sobre a ideia de igualdade, mas a criticavam a partir de novas visões de mundo, nas quais a diferença passou a ocupar um lugar destacado (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 47).

Nesse sentido, parcela considerável das questões atinentes ao multiculturalismo envolvem o debate entre liberais e comunitaristas, sendo o liberalismo aqui entendido predominantemente em sua perspectiva política, ou seja, das liberdades individuais. A corrente liberal parte da premissa de que uma sociedade é formada pelo agrupamento de indivíduos, cada qual com seu próprio conceito de vida boa, interesses e objetivos singularmente considerados. Disso resulta que o sujeito tem uma espécie de prioridade frente às demandas comunitárias. Sobre aspectos gerais que permeiam as ideais liberais, são esclarecedoras as considerações de Hélio Jaguaribe no posfácio à terceira edição de “O liberalismo: antigo e moderno”, de José Guilherme Merquior (2011, p. 334).

O liberalismo não é uma expressão vazia, mas, dentro de suas variações de época e de escolas, mantém-se, embora em proporções diferenciadas, fiel à sustentação de quatro liberdades fundamentais. São elas: (1) liberdade (negativa) de não sofrer interferências arbitrárias; (2) liberdade (positiva) de participar nos assuntos públicos; (3) liberdade (interior) de consciência e crenças e (4) liberdade (pessoal) para o autodesenvolvimento de cada indivíduo.

Portanto, é pertinente lembrar que embora exista um núcleo duro comum, no curso da história o pensamento liberal não foi uma ideologia linear, estando ora mais próximo do conservadorismo de Hayek e Von Mises – e, portanto, da negação total da possibilidade de existência de quaisquer direitos coletivos – ora tendendo para o liberalismo social de Green, John Rawls e Bobbio, admitindo-se a coexistência de interesses particulares com interesses coletivos a ponto de se justificar, inclusive, a intervenção estatal para tutelar esses direitos.

Quanto ao comunitarismo, é imperioso mencionar Michael Sandel (2005), para quem a identidade do sujeito é inseparável de uma consciência de si próprio enquanto membro de um grupo inserido numa história específica, de modo que somente o contato com o outro possibilita o desenvolvimento da nossa própria identificação. Nesse sentido, um Estado que adota o viés comunitarista fomenta as concepções de vida que estejam de acordo com as práticas culturais da comunidade e, por outro lado, desestimula aquelas que divergem dos hábitos e costumes do grupo. “Um Estado comunitarista é, portanto, um Estado perfeccionista, posto que carrega consigo uma valoração social do valor de formas de vida distintas” (SANTOS; LUCAS, 2015, pp. 89-90).

É que cada cultura vive sua experiência do real e de humanidade por meio de conceitos e símbolos próprios e, por conseguinte, não universais e dificilmente universalizáveis (PANIKKAR, 2004). Logo, pode-se afirmar que o fio condutor da corrente comunitarista está na crítica ao liberalismo, no sentido de que o sujeito abstrato de direitos do liberalismo é artificial e desconectado da realidade social, na medida em que são negligenciadas as condições sociais nas quais o sujeito exerce sua suposta autodeterminação. É evidente que os comunitaristas também contrapõem a posição atomista (em que as questões do indivíduo têm prioridade frente ao social) defendida pelo liberalismo.

De fato, a questão da diversidade cultural não fica muito clara se analisada somente do ponto de vista liberal ou das teses comunitárias. Portanto, é

fundamental discorrer sobre as teorizações de Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1996), os quais se constituem em duas importantes referências teóricas no que diz respeito ao multiculturalismo (LUCAS, 2013). Kymlicka (1996) atribuiu aos ideais liberais um caráter de prioridade em relação aos direitos coletivos. Como protagonista de um liberalismo culturalista, ele defende uma concepção de direitos humanos capaz de mesclar direitos individuais tradicionais com direitos culturais coletivos, possibilitando-se ao sujeito contextualizado decidir seu próprio caminho valendo-se de sua autodeterminação. Nessa perspectiva, então, existe um bem comum no liberalismo, mas ele é entendido como um processo de combinação de preferências, sendo que todas são consideradas igualmente. Já no comunitarismo, o bem comum está relacionado à forma de vida da comunidade, como propõe Taylor (1994), para quem a cultura é um local social de determinação de bens e concepções do que seja uma vida boa. De fato, em Taylor (1994), a comunidade é elevada a um patamar fundamental e prioritário. Ele entende que o sujeito somente pode se realizar e criar seus laços de pertença inserido em uma determinada cultura, em um determinado contexto, seja ele qual for. Dito de outro modo, somente inserido em uma conjuntura social, cultural e histórica o homem consegue cumprir seu papel na sociedade.

Diante dessas considerações, não se pode perder de vista que existe uma grande afinidade entre o multiculturalismo e o comunitarismo, no sentido de que ambas as teorias vislumbram nas comunidades os lugares essenciais responsáveis por possibilitar as trocas, a comunicação e a solidariedade com o outro. A grande diferença entre ambas está no fato de que, em linhas gerais, o multiculturalismo, ao contrário do comunitarismo, não condena totalmente os preceitos liberais.

Nesse ínterim, Susan Moller Okin (2010, p. 355) questiona-se sobre que postura adotar quando “as exigências das culturas ou religiões minoritárias se chocam com a norma de igualdade de gênero que, pelo menos formalmente, é endossada pelos Estados liberais (independentemente do quanto estes continuem a violá-la em suas práticas)”. Okin chama atenção para dois pontos fundamentais. Segundo ela, os defensores dos direitos de grupo para minorias nos Estados liberais preocupam-se mais com as diferenças entre os grupos do que com as diferenças que lhes são internas. Outrossim, eles negligenciam as violações de direitos na esfera privada, muito frequentemente exercidas contra mulheres e meninas. Com isso, a autora conclui que:

Para ser consistente com os fundamentos do liberalismo, a atenção aos direitos dos grupos culturais minoritários precisa objetivar, em última instância, o aprofundamento do bem-estar dos membros desses grupos, de modo que não pode haver nenhuma justificativa para assumir que os autoproclamados líderes dos grupos – invariavelmente seus membros mais velhos e do sexo masculino – representam os interesses de todos os membros do grupo (OKIN, 2010, p. 372).

Esse posicionamento de Okin é fundamental, na medida em que ele ilustra aquilo que Michel Foucault (1979) descreveu como as microesferas de poder. Ou seja, se é verdade que existe uma prática homogeneizante, totalizadora e “normalizadora” ocidental – no que diz respeito aos direitos humanos – com relação aos países não ocidentais, é também verdade que nos limites das fronteiras dessas nações não ocidentais – ou seja, internamente – cujas culturas delineiam-se a partir de contornos muito próprios, há exercício de poder de grupos dominantes em relação aos oprimidos.

Com efeito, nem liberalismo e nem comunitarismo conseguiram responder adequadamente aos questionamentos envolvendo os direitos de grupo e os direitos fundamentais do indivíduo considerado em sua singular humanidade. Boa parte da importância atribuída a uma cultura do ponto de vista moral reside no fato de que ela é expressão de seres humanos individuais e, não bastasse isso, uma cultura somente existe porque fazem parte dela seus integrantes.

Além disso, é importante lembrar, como assevera Lucas (2013, p. 45), que

a ideia de universalidade não defende uma postura homogeneizante e indiferenciada emanada de determinados impérios culturais ou políticos, mas a possibilidade de se estabelecer um ponto de partida comum (uma universalidade não agressiva, moderada) na direção de um projeto intercultural capaz de promover os diálogos tão requisitados pelos temas globais de direitos humanos.

Então, parece razoável conceber que o fim último de toda comunidade deve ser o bem-estar de seus membros. Com isso, é possível concluir que nossa primeira identidade é o fato de sermos humanos. As demais identidades assumidas ao longo da nossa cadeia existencial são secundárias e dessa primeira derivam. A grande dificuldade está justamente em mediar o fato de que ambas reclamam e merecem reconhecimento e proteção.

É por isso que, para Eberhard (2004, p. 161),

a questão não é desconstruir a abordagem ocidental refutando sua universalidade, mas sim enriquecê-la por meio de perspectivas culturais diferentes, com vistas a avançar progressivamente rumo a uma práxis intercultural dos direitos humanos e abrir novos horizontes para uma boa vida para todas as pessoas.

Nesse sentido, se é verdade que a comunidade permite ao homem apropriar-se do mundo e de suas significações, é verdade também que a humanidade comum do homem é o que permite o diálogo intercultural, aqui compreendido como uma mediação entre as diferenças que se reconhecem mutuamente a partir de traços identitários comuns (LUCAS, 2009).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vinicius de Moraes estava certo: bastar-se a si mesmo é a maior solidão. O que enriquece e enobrece a experiência mundana é justamente o contato com as pessoas diferentes, que pensam de forma diferente, que comem de modo diferente, que se vestem de modo diferente, que, enfim, vivem e existem de formas diferentes e plurais. Em poucas palavras, o que (res)significa nossa existência terrena são, dentre outras tantas coisas, as experiências de pessoas que são diferentes de nós. E reconhecer o caráter universal dos direitos humanos não pode e não deve significar “bastar-se em si próprio”, encurralar-se em sua própria sombra. Mas o fato é que somente é possível estabelecer coesão social a partir daquilo que nos une enquanto humanidade. Portanto, não nos faltam projetos alternativos para cada uma das categorias sociais. Falta-nos um projeto alternativo de sociedade como um todo.

Nesse sentido, este breve texto tentou demonstrar que, ao fim e ao cabo, a “grande questão” das sociedades multiculturais reside sempre na diferença, naquilo que está no outro (e que, portanto, não está em mim), naquilo que separa, quando em verdade deveria unir. Verificou-se que aquela universalidade que deu a cor e o tom dos direitos humanos desde a Modernidade, não mais responde às demandas da sociedade contemporânea, pois a tutela efetiva de direitos humanos depende de sua compreensão em contextos culturais e existenciais muito específicos.

Isto é, reconhecer a potência da diversidade, que por sua vez é materializada na raça, na pertença cultural, no sexo, no gênero, na orientação sexual, nas ideologias, nas crenças, nas incapacidades físicas ou intelectuais, é fundamental para avançar em termos de direitos humanos. Por outro lado, é possível e

necessário reformular o ideal universal dos direitos humanos, não numa perspectiva castradora, mas inclusiva, o que demarca um passo fundamental, também, na concretização dos direitos humanos.

Dito de outro modo, os direitos humanos podem e devem ser vistos como patrimônio comum da humanidade, sendo a sua inerente universalidade um aspecto indispensável para a construção do diálogo intercultural e para uma possível emancipação social que, de um lado, evite as tendências universalistas homogeneizadoras e, por outro, combata a desigualdade opressora maquiada de direito à diferença. É dizer, cada cultura traz em si uma importância incalculável para a subjetividade dos seus integrantes, mas não há como deixar de estabelecer um padrão mínimo em termos de direitos humanos para a convivência pacífica entre os povos e para a preservação da dignidade da pessoa humana, a qual é inerente ao ser humano independentemente da cultura a que pertença.

5 REFERÊNCIAS

ALVES, José Augusto Lindgren. **Os direitos humanos como tema global**. São Paulo: Perspectiva; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BEDIN, Gilmar Antonio. **Os direitos do homem e o neoliberalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

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.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovík. Tradução de Adelaide La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HENKIN, Louis. **The rights of man today**. New York: Center for the Study of Human Rights, Columbia University, 1988.

HÖFFE, Otfried. **O que é Justiça?** Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural:** una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós, 1996.

LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade:** um diálogo entre a igualdade e a diferença. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

LUCAS, Doglas Cesar. Multiculturalismo e o debate entre liberais e comunitaristas: em defesa da interculturalidade dos direitos humanos. **Seqüência:** Estudos Jurídicos e Políticos, n. 58, 2009. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/14877>. Acesso em: 28 nov. 2020.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosilo. **Fundamentação dos direitos humanos desde a filosofia da libertação.** Tradução de Ivone Fernances Morcilo Lixa e Lucas Machado Fagundes. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica.** Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo:** antigo e moderno. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 334.

OKIN, Susan Moller. O multiculturalismo é ruim para as mulheres? In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 04, Brasília, jul.-dez. 2010.

PAREKH, Bhikhu. **Repensando el multiculturalismo:** diversidad cultural y teoría política. Tradução de Sandra Chaparro. Madrid: Ed. Istmo, 2000.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional.** São Paulo: Max Limonad, 1996.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos.** 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (in)diferença no direito.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48. Junho 1997. Acesso em: 18 ago. 2016.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise:** uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 11. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalismo:** examinando a política de reconhecimento. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1994, pp. 45-94.

SANDEL, Michael J. **O liberalismo e os limites da justiça.** Portugal: Calouste Gulbenkian, 2005.