

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE DIREITO HUMANOS E POLÍTICAS
PÚBLICAS**

VÂNIA DE FÁTIMA CESAR LUIZ CARTA

**REPENSANDO OS DIREITOS HUMANOS: A LÓGICA INTERCULTURAL E O
RESPEITO À IGUALDADE NA DIFERENÇA**

**CURITIBA
2019**

VÂNIA DE FÁTIMA CESAR LUIZ CARTA

**REPENSANDO OS DIREITOS HUMANOS: A LÓGICA INTERCULTURAL E
O RESPEITO À IGUALDADE NA DIFERENÇA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Linha de pesquisa: Teoria e História dos Direitos Humanos

Professora Orientadora: Prof. Dra. Amélia Sampaio Rossi

**CURITIBA
2019**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná /PUCPR
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

C322r
2019 Carta, Vânia de Fátima Cesar Luiz
Repensando os direitos humanos : a lógica intercultural e o respeito à
Igualdade na diferença / Vânia de Fátima Cesar Luiz Carta ; orientadora:
Amélia Sampaio Rossi. – 2019.
128 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2019
Bibliografia: f. 121-128

1. Direitos humanos. 2. Igualdade perante a lei. 3. Multiculturalismo.
4. Pluralismo cultural. I. Rossi, Amélia Sampaio. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 20. ed. – 323.4

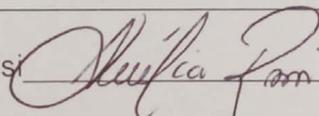
ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 044
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Vânia de Fatima Cesar Luiz Carta

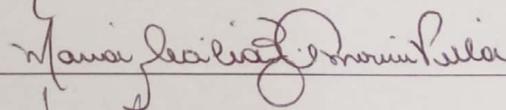
Aos vinte e oito dias do mês de agosto do ano de de dois mil e dezenove, às quinze horas, reuniu-se na Pos 4 - 2.º Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos docentes: Prof.^a Dr.^a Amélia Sampaio Rossi, Prof.^a Dr.^a Maria Cecília Barreto Amorim Pilla e Prof.^a Dr.^a Estefânia Maria de Queiroz Barboza, para examinar a dissertação da candidata, **Vânia de Fatima Cesar Luiz Carta** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas - Mestrado, Turma 2017, Área de concentração: Direitos Humanos, Ética e Políticas Públicas - Linha de pesquisa: Teoria e História dos Direitos Humanos. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: REPENSANDO OS DIREITOS HUMANOS: A LÓGICA INTERCULTURAL E O RESPEITO À IGUALDADE NA DIFERENÇA. A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi APROVADA pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17 h 00 min. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações:

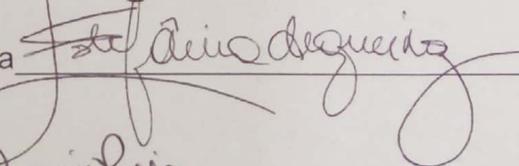
Prof.^a Dr.^a Amélia Sampaio Rossi
Presidente/Orientador

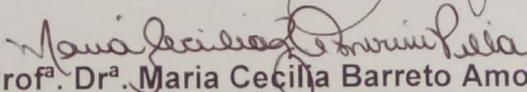


Prof.^a Dr.^a Maria Cecília Barreto Amorim Pilla
Convidado Interna



Prof.^a Dr.^a Estefânia Maria de Queiroz Barboza
Convidada Externa




Prof.^a Dr.^a Maria Cecília Barreto Amorim Pilla

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Políticas Públicas
PPGDH/PUCPR



DEDICATÓRIA

Ao meu marido Gustavo e às minhas filhas Laura e Letícia,
pela compreensão nos muitos momentos de minha ausência.

Aos meus pais Antônio Rubens e Nilma,
pelo apoio incondicional.

AGRADECIMENTOS

Ao concentrar-me para redigir este agradecimento, muitos rostos são trazidos para dentro do texto, não só os que me ajudaram efetivamente na construção dessa dissertação, mas também, familiares, amigos e colegas que compartilharam angústias e correrias, que auxiliaram de todas as formas para que eu chegasse à reta final.

Sou grata a cada um em particular. Não posso deixar de nomear alguns, o que não significa que os ausentes foram menos importantes, mas o afã do momento acarreta o pecado da omissão. Assim, agradeço aos familiares, amigos e colaboradores com imenso carinho.

Agradeço a Deus e a todas as forças intangíveis que abençoaram minha jornada.

Agradeço ao meu marido, Gustavo, por ter sido companheiro e cúmplice nesta difícil jornada e, por ter me incentivado a estudar, sempre, mesmo quando significava a minha ausência. Sua tolerância e compreensão nos meus muitos momentos de dificuldade e angústias foram e são fundamentais para o meu crescimento, principalmente, por nunca me deixar desistir dos meus sonhos. Obrigada por fazer parte da minha vida e ser meu porto seguro, onde sei que sempre encontrarei força e estímulo.

Agradeço às minhas filhas, Laura e Letícia, belas e admiráveis em essência, sendo estímulos que me impulsionam a buscar vida nova a cada dia. Obrigada por terem sido pacientes com a minha ausência, bem como, pelas horas de convivência furtadas em prol dos estudos, concedendo a mim a oportunidade de concluir este projeto e realizar mais um sonho.

Sou muito grata aos meus pais, Antônio Rubens e Nilma, que me guiaram pelos primeiros caminhos e pelo amor incondicional. Minha querida mãe, exemplo de mulher guerreira e persistente, com quem aprendi os mais belos valores da vida.

Agradeço à minha orientadora, Prof. Dra. Amélia Sampaio Rossi, que conduziu com segurança a caminhada rumo à conclusão desta importante etapa da minha vida. Sua crença na minha pesquisa e auxílio na superação dos obstáculos foram fundamentais para a conclusão desta dissertação. Sua

transmissão de conhecimentos sem abafar minhas ideias foi o sustentáculo de meu crescimento acadêmico. Obrigada pela paciência, incentivo e dedicação de parte de seu tempo à leitura e contribuição de informações que resultou na elaboração deste estudo. Minha eterna admiração e meus sinceros agradecimentos!

Agradeço à Coordenadora do Curso de Direitos Humanos e Políticas Públicas, Prof. Dra. Maria Cecília Amorim Pilla, pelas valiosas contribuições para esta pesquisa, na pessoa de quem agradeço a todo o corpo discente e docente desta Universidade.

Agradeço, também, aos amigos feitos durante o curso de mestrado pelos debates qualificados que realizamos durante os encontros, tão importantes à nossa evolução como profissionais e como seres humanos e, pelas conversas animadas, apoio e força mútua que ajudaram a tornar essa caminhada mais prazerosa.

Agradeço ao Governo Federal, via CAPES, pelo financiamento dos meus estudos, sem o qual, a realização deste projeto não teria se concretizado.

A todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, estiveram presentes na construção desta dissertação, o meu muito obrigada.

RESUMO

A presente dissertação trata do processo de internacionalização dos Direitos Humanos no mundo contemporâneo a partir da promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. O estudo aborda, ainda, os desafios da proposta de universalidade dos Direitos Humanos diante da diversidade cultural que compõe a humanidade. E, aqui, apresenta-se o problema a ser enfrentado: quão universal é a interpretação dos Direitos Humanos e em que medida há um consentimento sistêmico da comunidade internacional? Ao iniciarmos esta reflexão somos imediatamente remetidos a outra indagação: até que ponto é possível compatibilizar a universalidade dos Direitos Humanos com a diversidade cultural (igualdades e diferenças) sem comprometer a sua legitimidade local? O objetivo da pesquisa é analisar, de forma crítica, o processo de universalização de tais direitos, pautando os principais obstáculos para a sua efetivação na pós-modernidade, apontando o diálogo intercultural como um possível caminho para que as normas de proteção à pessoa humana se efetivem plenamente e de maneira universal. Inicialmente, há o relato histórico sobre a Declaração da Independência dos EUA (1776), a Declaração do Homem e do Cidadão (1789), a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e a Conferência de Viena (1993), para melhor compreensão do processo de universalização dos direitos. Em um segundo momento, serão apresentados os pensamentos de alguns estudiosos sobre a universalidade e a diversidade cultural, bem como, o debate sobre o universalismo *versus* relativismo. Em seguida, traçar-se-á um paralelo entre o multiculturalismo e a interculturalidade, apontando-se para o diálogo intercultural e o respeito mútuo entre as culturas, como o meio de alcançar a efetivação plena dos Direitos Humanos, com legitimidade e aplicabilidade universal. Finalmente, a pesquisa destaca a educação em Direitos Humanos como um caminho para o desenvolvimento do diálogo intercultural entre os povos. “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

Palavras-chave: Direitos Humanos; universalidade; interculturalidade; multiculturalismo.

ABSTRACT

This dissertation deals with the internationalization process of the Human Rights in the contemporary world, since the adoption of the Universal Declaration of Human Rights, in 1948. The study addresses also the challenges of the universality of the Human Right's proposal, in face of the cultural diversity that makes up humanity. And here is the problem to be faced: how universal is the interpretation of human rights and to what extent is there a systemic consent of the international community? As we begin this reflection, we are immediately asked another question: to what extent is it possible to reconcile the universality of human rights with cultural diversity (equality and difference) without compromising their local legitimacy? The purpose of this research is to analyze critically, the universalization process of the Human Rights, listing the main difficulties in order to establish it in post modernity period, pointing the intercultural dialogue as a possible direction to completely establish the protection to human person standards, universally. Initially, an historical description is presented about the United States Declaration of Independence (1776), the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (1789), the Universal Declaration of Human Rights (1948) and the Vienna Conference (1993), to provide a better comprehension for the universalization of Human Rights process. Secondly, some scholar's thoughts will be presented, concerning the universality and the cultural diversity, as well as a debate around universalism versus relativism. Posteriorly, a comparison between the multiculturalism and interculturalism will be presented, pointing, as a conclusion, the intercultural dialogue and mutual respect, as the means of achieving the fulfillment of Human Rights. Finally, this research indicates the Human Right's education as the path toward the development of the intercultural dialogue between peoples. "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brazil (CAPES) - Finance Code 001".

KEYWORDS: Human Rights, universality, interculturality, multiculturality.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.....	11

CAPÍTULO I

1 PANORAMA HISTÓRICO DO PROCESSO DE UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

1.1 O processo histórico dos Direitos Humanos.....	16
1.1.1 A Declaração da Independência dos EUA (1776)	19
1.1.2 A Declaração do Homem e do Cidadão (1789)	21
1.1.3 A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)	25
1.1.4 II Conferência Mundial de Direitos Humanos (1993)	31
1.1.5 Fundamentos dos Direitos Humanos	33
1.1.6 A dignidade da pessoa humana	38
1.2 A Universalidade dos Direitos Humanos: tensões e desafios.....	42
1.2.1 A questão da universalidade.....	43
1.2.2 Universalismo x relativismo.....	46
1.2.3 Universalidade dos Direitos Humanos: uma perspectiva Ocidental?	49

CAPÍTULO II

2. DIVERSIDADE CULTURAL, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDADE

2.1 A diversidade cultural como Direito Humano.....	53
2.1.1 Cultura, globalização e conflitos.....	57
2.1.2 O valor de cada cultura e sua relevância na comunidade mundial.....	62

2.2	Multiculturalismo.....	64
2.2.1	Contexto histórico e conceitos.....	64
2.2.2	As diversas teorias.....	67
2.2.3	Críticas ao multiculturalismo.....	70
2.3	Interculturalidade: um diálogo entre igualdades e diferenças	72
2.3.1	O conceito de interculturalidade e sua distinção do multiculturalismo.	76
2.2.2	Diálogo intercultural.....	80
2.2.3	Uma concepção intercultural dos Direitos Humanos.....	83

CAPÍTULO III

3. OS GRANDES DESAFIOS DA INTERCULTURALIDADE

3.1	Os desafios da interculturalidade e os Direitos Humanos.....	87
3.1.1	Diálogo intercultural entre o Ocidente e o Oriente: algumas diferenças de olhar sobre os Direitos Humanos	93
3.1.2	A condição da mulher nos países do Oriente	96
3.2.	Interculturalidade e educação em Direitos Humanos.....	104
3.2.1	Educação, diversidade cultural e a perspectiva intercultural.....	107
3.2.2	Interculturalidade: uma via de mão dupla.....	113
3.2.3	Educação para a cidadania global.....	114
4.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
5.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

INTRODUÇÃO

O presente estudo, inserido na linha de pesquisa Teoria e História dos Direitos Humanos, do Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Direitos Humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, analisa criticamente o papel dos Direitos Humanos na sociedade atual, o seu impacto no processo democrático e a sua efetividade diante da globalização e da subjetividade da pós-modernidade. O foco da pesquisa é o debate sobre a universalidade, o multiculturalismo e as perspectivas interculturais, no enfrentamento das questões de igualdades e diferenças.

A pesquisa tem como objetivo desenvolver uma análise do processo de internacionalização dos Direitos Humanos e a proposta de sua universalidade. Estuda-se o surgimento de direitos e garantias fundamentais dos indivíduos, o desenvolvimento dos dispositivos jurídicos e sociais adotados pela comunidade internacional para eleger e assegurar os direitos tidos como essenciais para a dignidade humana, bem como, as principais razões pelas quais, após 70 anos da promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) os direitos e garantias previstos neste importante documento são constantemente violados, tendo a sua efetivação relativizada, inclusive, entre as nações que aderiram à recomendação.

A metodologia adotada para desenvolvimento do trabalho é a bibliográfica qualitativa, que apresenta o pensamento de importantes estudiosos sobre os Direitos Humanos e a proposta de sua universalidade.

Como hipótese, o estudo aborda o diálogo intercultural e o respeito mútuo entre as culturas como um caminho para se alcançar a efetivação plena dos Direitos Humanos, com legitimidade e aplicabilidade universal.

No capítulo I, é abordado o processo histórico dos Direitos Humanos a partir do século XVIII, tomando como principal referencial teórico a historiadora Lynn Hunt¹, que narra os fatos com abordagem histórico cultural, enfatizando a

¹ Lynn Hunt é professora de História Europeia Moderna na Universidade da Califórnia e especialista em Revolução Francesa, tendo concluído mestrado e doutorado pela Universidade de Stanford. Seu livro mais conhecido, *A Invenção dos Direitos Humanos: uma história* (2007) foi anunciada como a análise mais abrangente da história dos Direitos Humanos e aclamado pela crítica acadêmica.

transformação das sensibilidades individuais, por meio da mudança de postura social, cultural e política.

O processo histórico dos Direitos Humanos passou por transformações relevantes ao longo dos últimos 200 anos, no entanto, foi a partir do século XVIII, com a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que os ideais de igualdade entre os homens e respeito à dignidade humana começaram a ser difundidos entre os indivíduos.

O movimento de internacionalização dos Direitos Humanos adquiriu força no pós Segunda Guerra Mundial, em meados do século XX, lastreado pela reconstrução da sociedade ocidental, como resposta às atrocidades ocorridas, tendo como marco a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada em 1948.

No primeiro tópico do capítulo, desenvolve-se um breve relato sobre as declarações de direitos: Declaração da Virgínia (1776), Declaração de Independência dos EUA (1776). A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), com ênfase na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Destaca-se que os “padrinhos” da Declaração de 1948 não lutaram somente pela sua aprovação, mas também, pela afirmação de sua universalidade.

O segundo tópico do capítulo aborda a proposta da universalidade do Direitos Humanos, ressaltando que este tema foi e ainda é um ponto de conflitos e acirrados debates no mundo contemporâneo, cujo principal desafio é a diversidade cultural dos povos. E, aqui, apresenta-se o problema a ser enfrentado na presente pesquisa: quão universal é a interpretação dos Direitos Humanos e em que medida há um consentimento sistêmico da comunidade internacional? Ao iniciarmos esta reflexão somos imediatamente remetidos a outra indagação: até que ponto é possível compatibilizar a universalidade dos Direitos Humanos com a diversidade cultural (igualdades e diferenças) sem comprometer a sua legitimidade local?

Em face ao tema central, impõe-se o debate sobre as doutrinas do relativismo e do universalismo no que tange à aplicação dos Direitos Humanos. A perspectiva universalista defende que cada indivíduo tem dignidade, de um mesmo valor, sem qualquer distinção. A condição de ser humano é o requisito

único para a titularidade e dignidade de direitos. Na perspectiva relativista a diversidade cultural não permite a formação de uma moral e de um direito universal. A cultura de cada povo é a única fonte de validade de seus direitos, sendo, neste caso, impossível a universalidade em razão da pluralidade existente.

As conclusões auferidas na pesquisa são de que a universalidade dos Direitos Humanos, da forma como está posta mundialmente, não espelha um consenso legítimo entre todas as nações. É crível que o processo de universalização dos Direitos Humanos, como defendem alguns estudiosos da questão, seja uma das principais causas das constantes violações que ocorrem nos dias de hoje, sobretudo nos países de origem não ocidentais. O contrassenso está na busca de um fundamento único, absoluto e inquestionável para os Direitos Humanos.

Segundo Norberto Bobbio (2004, p. 14-17) tal pretensão não procede em razão da natureza variável dos direitos do homem. Os Direitos Humanos são categorias construídas histórica e culturalmente, de modo que, além de não nascerem “todos de uma vez e nem de uma vez por todas, nascem em – e para – determinados contextos culturais. Neste sentido, qualquer tentativa de universalizar os Direitos Humanos deverá considerar a articulação entre as diferentes experiências culturais, históricas, jurídicas e filosóficas de todos os povos.

Ressalta-se que a pesquisa não tem como objetivo negar a aplicabilidade do princípio da universalidade dos Direitos Humanos, ao contrário, o estudo busca fazer o enfrentamento das tensões e apontar um caminho para que as normas de proteção à pessoa humana se efetivem plenamente de maneira universal, ou seja, com o diálogo intercultural.

No segundo capítulo, trata-se dos temas da diversidade cultural, multiculturalismo e interculturalidade. O primeiro tópico do capítulo aborda a diversidade cultural, estabelecendo os conceitos de cultura e globalização – suas características e implicações – bem como, apresentando os conceitos e teorias do multiculturalismo e da interculturalidade. No segundo momento do capítulo, expõe-se a teoria do diálogo intercultural, o qual é apontado pelos estudos como a via para se chegar a uma verdadeira universalidade dos Direitos Humanos.

A abordagem intercultural pode significar a possibilidade de abertura para um diálogo entre distintos grupos humanos sobre as diversas concepções de filosofia e de direito presentes em cada cultura.

Ao longo da pesquisa, há a postura de se afirmar a atualidade e a relevância dos Direitos Humanos, mas seguindo a linha de pensamento do sociólogo Boaventura de Souza Santos², de que é necessária a resignificação destes direitos na contemporaneidade. Sua tese é de que enquanto forem concedidos como Direitos Humanos universais e abstratos, os Direitos Humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo insurgente, como globalização contra-hegemônica, os Direitos Humanos têm de ser reconceituados como interculturais. (SANTOS, 1997)

Neste processo de reconceituação não se negam as raízes históricas da construção dos Direitos Humanos, mas se pretende trazê-las para dialogar com a problemática atual e, neste caso, o diálogo intercultural é imprescindível. O referido diálogo vai exigir o desenvolvimento do que o sociólogo (SANTOS, 1997) denomina como uma hermenêutica diatópica, a qual baseia-se na ideia de que os *topoi* (para o autor “os *topoi* são lugares comuns retóricos, mas abrangentes de determinada cultura, que funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos) de uma cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por meio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro noutra. Nisto reside o caráter diatópico. (SANTOS, 1997)

No capítulo III são trazidos ao debate alguns dos grandes desafios da interculturalidade, em especial, o diálogo intercultural entre o Ocidente e o Oriente: algumas diferenças de olhar sobre os Direitos Humanos e a condição

² Boaventura de Sousa Santos é professor catedrático jubilado 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 também diretor do Centro de Estudos Sociais e Coordenador Científico do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa - ambos da Universidade de Coimbra. Foi fundador e diretor do Centro de Documentação 25 de Abril entre 1985 e 2011.

da mulher nos países do Oriente. Dá-se especial atenção à questão islâmica em relação aos Direitos Humanos, em virtude de algumas práticas que são consideradas graves violações pelos ocidentais, como, por exemplo, a mutilação genital feminina.

O segundo tópico do capítulo encerra a pesquisa apresentando a educação em Direitos Humanos como o caminho para a promoção do diálogo intercultural, tendo como principal referencial teórico a professora Vera Maria Candau³, visto ser uma das mais brilhantes estudiosas sobre a temática.

O resultado da pesquisa assinala que a afirmação dos Direitos Humanos, atualmente, passa pela necessidade de uma ressignificação destes direitos, em que a articulação entre a igualdade e diferença e o diálogo intercultural são aspectos fundamentais.

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 assunto bastante controverso, que tem demandado investigação de estudiosos de áreas diversas – Direito, Antropologia, Sociologia, Filosofia – e de lugares diversos – Ocidente e Oriente.

Seguramente, o estudo não esgotou a temática e nem tive esta pretensão. A partir deste trabalho, 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 disfarça de cultura, mas não tem o caráter emancipatório do ser humano, é o grande desafio que enfrenta a humanidade em tempos de globalização. Portanto, esta dissertação pretende trazer contribuições substanciais e importantes na definição do futuro que queremos para todos os povos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

³ A professora Vera Maria Ferrão Candau possui graduação em Pedagogia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutorado e Pós-doutorado em Educação pela Universidad Complutense de Madrid. Realizou também estudos no nível de pós-graduação na Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Atualmente é professora emérita do Departamento de Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Assessora experiências e projetos sócio-educativos no país e no âmbito internacional, particularmente em países latino-americanos.

CAPÍTULO I

1 PANORAMA HISTÓRICO DO PROCESSO DE UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Neste capítulo desenvolve-se um estudo sobre a construção histórica dos Direitos Humanos e dos principais marcos que contribuíram para a sua transformação e processo de internacionalização no mundo contemporâneo.

A narrativa tem início no século XVIII, abordando a mudança de pensamento e postura, social, cultural e política dos indivíduos, principalmente na Europa e nos EUA, passando pela Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), Declaração dos Direitos Humanos de Viena (1993) e os seguimentos pós declarações.

A opção pelo estudo das declarações deu-se por serem estes os documentos de maior relevância no processo de internacionalização dos Direitos Humanos e na sua concepção universal.

1.1 O processo histórico dos Direitos Humanos

O movimento pelos Direitos Humanos teve a difusão de seus ideais iniciada no século XVIII, a partir da mudança de pensamento e postura social, cultural e política dos indivíduos.

Segundo a historiadora estadunidense Lynn Hunt (2009, p. 30), tais mudanças deram-se em razão de novos tipos de experiências vividas pelos indivíduos, como ver imagens em exposições públicas e ler romances epistolares imensamente populares sobre amor e casamento, tendo estas experiências contribuído para difundir as práticas da autonomia e da empatia, surgindo as primeiras ideias dos “direitos do homem” e, posteriormente, os “Direitos Humanos” .

Para Hunt (2009, p. 32) :

ler relatos de tortura ou romances epistolares teve efeitos físicos que se traduziram em mudanças cerebrais e tornaram a sair do cérebro como novos conceitos sobre a organização da vida social e política. Os novos tipos de leitura (e de visão e de audição) criam novas experiências individuais (empatia), que por sua vez tornaram possíveis novos conceitos sociais e políticos (os Direitos Humanos).

Os romances epistolares⁴ com o *Julia*, do francês Rousseau, *Pamela* e *Clarissa*, do britânico Samuel Richardson transmitiam a ideia de que todas as pessoas são fundamentalmente semelhantes em razão de seus sentimentos íntimos, independentemente da classe social.

Para Hunt (2009) a difusão de novos conceitos da empatia contribuiu significativamente para o estabelecimento de princípios (direitos) que regeriam uma nova ordem política e social. Entretanto, o sentimento de compreensão, por si só, não era suficiente para impulsionar tão grandes mudanças. Era preciso que houvesse, também, um novo interesse pelo corpo humano, ou seja, uma percepção da separação, do controle e respeito pela individualidade humana.

Ao atribuir aos seres humanos um valor mais positivo, no sentido de se tornarem mais individualizados, a violação da sua integridade física despertou reações de repúdio. A tortura, por exemplo, foi abolida como consequência do surgimento de uma nova estrutura, conforme abordada Hunt (2009, p.112:)

na qual os indivíduos eram donos de seus corpos, tinham direitos relativos à individualidade e à inviolabilidade desses corpos, e reconheciam em outras pessoas as mesmas paixões, sentimentos e simpatias que viam em si mesmos.

Até o século XVIII as sentenças, nos países europeus e nas colônias americanas, eram fundamentadas em castigos físicos, torturas para obter confissões e a consequente condenação à pena de morte, executadas em público, de forma brutal e humilhante ao condenado. Contudo, em 1760, a partir das constantes manifestações contrárias a esta prática, lideradas pelo

⁴ Na visão de Hunt, o papel exercido pelos romances epistolares nesse processo de transformação foi de crucial importância, visto que suas narrativas apresentavam a ideia de que todos os indivíduos eram essencialmente semelhantes, em razão de suas emoções íntimas. Os romances incitavam o sentimento de empatia entre os leitores, pois à medida que se identificavam com os personagens, tornavam-se mais compreensivos em relação aos outros. E nesse sentido afirma a autora: os direitos só puderam florescer quando as pessoas aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental" (HUNT, 2009, p. 58).

italiano Beccaria⁵ e pelo inglês Blackstone⁶, os Tribunais sancionaram a abolição à tortura e houve uma significativa moderação nos castigos e no rigor das penas aplicadas.

Nesta época, grande parte da sociedade já não mais aceitava as indignidades infligidas aos corpos dos condenados executados e em 1792, o governo francês introduziu a execução da pena de morte por guilhotina⁷ a todos os condenados (antes aplicada somente aos nobres), a fim de torná-la uniforme e indolor, causando o menor sofrimento possível.

A transformação social desponta em grande parte da Europa e da América e os movimentos pela luta por “direitos” começam a ganhar força.

A expressão “direitos do homem” surgiu na França, utilizada por Jean-Jacques Rousseau, em sua obra *O Contrato Social*. Em 1762, Voltaire⁸, no *Tratado sobre a Tolerância*, que discorria sobre o caso Jean Calas⁹, usou pela primeira vez o termo “direito humano”.

⁵ Cesare Beccaria elaborou uma obra que avaliava o sistema jurídico da Europa. Para ele, a pena de morte e a imposição de castigos cruéis aos réus era uma evidência de códigos e processos judiciais atrasados e bárbaros. A enxurrada de críticas à tortura e à pena de morte estavam embasadas não apenas pelo outro, mas em uma sintomática mudança nas formas de as pessoas conceberem a relação com seus corpos (NETO, 2012, p. 191).

⁶ Depois de ler Beccaria, o jurista inglês William Blackstone estabeleceu a conexão que se tornaria característica após a visão do Iluminismo: a lei criminal, afirmava Blackstone, deve sempre “se conformar aos ditadores da verdade e da justiça, aos sentimentos humanitários e aos direitos indelévels da humanidade” (HUNT, 2009, p. 81).

⁷ É um aparelho de decapitação mecânica, inventado no período da Revolução Francesa. Criada por Joseph Ignace Guillotin em 1738, a guilhotina tinha a finalidade de proporcionar uma morte rápida e sem dor aos condenados à morte. O doutor Guillotin defendeu na Assembleia Nacional que esse seria um método mais humanitário, eficaz e igualitário, já que na época os nobres tinham privilégios até na hora de morrer. Porém, com a Revolução Francesa todo e qualquer suspeito de se opor ao regime passou a ser decapitado, dessa forma, a guilhotina ficou marcada como símbolo de crueldade e opressão.

⁸ François-Marie Arouet, mais conhecido pelo pseudônimo Voltaire

⁹ Jean Calas e sua esposa eram protestantes. A França então era um país predominantemente católico; o catolicismo era a religião de Estado. Embora a dura repressão ao protestantismo iniciada pelo rei Luís XIV tivesse retrocedido em larga escala, os protestantes eram, na melhor das hipóteses, tolerados. Louis, um dos filhos de Calas, converteu-se ao catolicismo em 1756. Entre 13 e 14 de Outubro de 1761, outro dos filhos de Calas, Marc-Antoine, foi encontrado morto no andar térreo da residência da família. Segundo rumores correntes, Jean Calas assassinara o próprio filho porque este também pretendia converter-se ao catolicismo. No interrogatório, a família inicialmente fingiu que Marc-Antoine havia sido morto por um ladrão. Depois, declararam que haviam encontrado Marc-Antoine morto, enforcado. Visto que o suicídio era considerado um crime abominável ao extremo e o corpo dos suicidas era impuro, eles tinham arranjado as coisas de tal modo que o suicídio parecesse um assassinato. Voltaire, avisado sobre o caso, iniciou uma campanha para tirar Calas da prisão, depois de arrefecida a suspeita inicial de que o réu fosse um fanático anticatólico. A iniciativa foi infrutífera: em 09 de março de 1762, o *parlement* (corte de apelação) de Toulouse sentenciou Jean Calas à morte na roda. Em 10 de março ele foi supliciado, clamando sua inocência até o fim. Jean Calas foi condenado pelo tribunal em 9 de março de 1762 a ser *quebrado vivo*, depois de estrangulado e *atirado numa fogueira ardente*. Jean Calas foi condenado a uma morte atroz com base numa mera *verossimilhança*. Os juízes não obtêm a confissão de seu crime, o que levou o condenado, no dia 10 de março. Submetido à execução, teve seus membros esticados por talhas, depois fizeram-no ingerir dez moringas de água. Jean Calas permanece protestando sua inocência até o fim. Em 9 de Março de 1765, descobriu-se que Jean Calas não era culpado. De fato nesta data, ele

Os indivíduos, no século XVIII, não utilizavam com frequência o termo “Direitos Humanos”, e mesmo quando o expressavam, o emprego da terminologia destoava da acepção contemporânea.

A história dos Direitos Humanos é marcada por eventos conturbados de mudanças sociais e políticas, de alta relevância para as nações neles envolvidos e de significado essencial para o curso histórico do ocidente, sendo que na presente pesquisa será dado destaque à Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (1776), à Revolução Francesa (1789), à Declaração do Homem e do Cidadão (1789) e a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948).

É mister destacar que as referidas declarações são, por essência, obras do pensamento político, moral e social de todo o século XVIII, ressaltando-se as profundas influências de pensadores como John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Montesquieu¹⁰.

Dito isso, vejamos mais detalhadamente a relevância histórica de cada uma das declarações.

1.1.1 A Declaração da independência dos EUA (1776)

A primeira declaração de direitos da contemporaneidade nasceu na Virgínia¹¹, uma das treze colônias inglesas na América do Norte, em 16 de junho de 1776, antecedendo à Declaração da Independência dos EUA. A Declaração de Direitos da Virgínia, elaborada por congressistas locais, estabelecia a proteção à vida, à liberdade, à propriedade e a “procura pela felicidade” dos indivíduos como essenciais para um governo que visa ao bem comum.

foi declarado inocente, de forma póstuma. Este clamoroso caso de preconceito contra os huguenotes tornou-se num dos mais célebres processos do mundo. Moveu Voltaire a escrever seu famoso Tratado sobre a Tolerância.

¹⁰ Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu, conhecido como Montesquieu, foi um político, filósofo e escritor francês. Ficou famoso pela sua teoria da separação dos poderes, atualmente consagrada em muitas das modernas constituições internacionais.

¹¹ A Declaração de Direitos da Virgínia foi considerada mais avançada que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, porque dado ao momento histórico em que foi elaborada, esta última é de cunho nitidamente individualista, subordinando a vida do indivíduo e atribuindo ao Estado a finalidade de conservação dos direitos individuais, enquanto que, a Declaração de Direitos do Povo da Virgínia declarava que a sociedade não poderia privar os indivíduos dos meios de adquirir e possuir propriedade e perseguir e obter felicidade e segurança. (DALLARI, 1993, p. 176)

Conforme explica Leandro Karnal (2007, p. 82), no caso dos EUA, o movimento de independência das treze colônias britânicas teve como motivos principais, a conduta adotada pela Inglaterra nos anos antecedentes à luta pela separação política dos EUA. A adoção de leis mercantilistas, favoráveis unicamente aos interesses da metrópole, às incessantes guerras em que a Inglaterra esteve envolvida com outras nações nas décadas passadas, além dos custos de manutenção das tropas britânicas instaladas nas colônias sobre os quais estas estavam responsáveis, favoreceram o surgimento de um sentimento de independência entre os colonos.

A Declaração da Independência dos Estados Unidos foi promulgada em 04 de julho 1776, escrita em grande parte por Thomas Jefferson¹². Apresentava uma lista de 27 atos cometidos pela Inglaterra, na figura do Rei Jorge III, que violavam os “direitos naturais” dos colonos elencados na Declaração de Virgínia. Foram nestes atos que se basearam, por consequência, a separação política das colônias, como afirma a declaração inicialmente, dado que “quando, no curso dos acontecimentos humanos, se torna necessário a um povo dissolver os laços políticos que o ligavam a outro [...] exige que se declarem as causas que os levam a essa separação” (HUNT, 2009, p. 255).

De acordo com Karnal (2007, p. 94), a Declaração de Independência dos EUA representa uma relevante transformação na política do mundo ocidental:

Com todas as suas limitações, o movimento de independência significava um fato histórico novo e fundamental: a promulgação da soberania “popular” como elemento suficientemente forte para mudar e derrubar formas de governo estabelecidas de governo, e de cada capacidade, tão inspirada em Locke, de romper o elo entre os governantes e governados quando os primeiros não garantissem aos cidadãos seus direitos fundamentais. Existia uma firme defesa da liberdade, a princípio limitada, mas que se foi estendendo em diversas áreas.

¹² Thomas Jefferson foi o terceiro presidente dos Estados Unidos, é o principal autor da declaração de independência dos Estados Unidos. Jefferson foi um dos mais influentes Founding Fathers, conhecido pela sua promoção dos ideais do republicano nos Estados Unidos.

Para Fábio Konder Comparato (2003, p. 62), o artigo I da Declaração de Independência dos EUA “é o registro de nascimento dos Direitos Humanos na história [...]”, vindo a consolidar a ideia de igualdade entre os homens, também presente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789.

Quando aprovada, a Constituição dos Estados Unidos da América não continha uma declaração dos Direitos Humanos fundamentais. Como decorrência do regime político norte-americano de Estados independentes (ex-colônias) e da pretensão do constituinte de transformá-los em Estados-membros de um Estado Federal, a Constituição só entraria em vigor se aprovada por pelo menos nove dos treze Estados independentes. A exigência de alguns Estados para concordarem em aderir ao pacto foi a introdução, no texto constitucional, da Carta de Direitos que declarasse e garantisse os direitos fundamentais da pessoa humana.

Foi assim que surgiram as primeiras dez emendas à Constituição dos Estados Unidos da América, constituindo o “*Bill of Rights*” do povo norte-americano.

A declaração da independência estadunidense trouxe as primeiras compreensões e inquietudes sobre os Direitos Humanos, no entanto, tais direitos ainda eram vistos como uma ideia utópica ou uma retórica impossível por grande parte da sociedade, principalmente, pelos mais conservadores. Algumas camadas da sociedade eram mais protegidas, enquanto outras não. Assim, mulheres, índios, negros livres e escravos, ou seja, as categorias consideradas não aptas para usufruir do status de cidadãos, não gozavam dos mesmos privilégios.

Pouco mais de 10 anos depois, no bojo da Revolução Francesa, nasce a Declaração do Homem e do Cidadão.

1.1.2 A Declaração do Homem e do Cidadão (1789)

Incentivados pelos princípios norteadores da Independência dos EUA, os franceses deram início a um longo processo revolucionário pelo qual aspiravam a derrubar a monarquia absolutista e instalar um governo baseado no consentimento popular.

A revolução contou com as mais variadas influências filosóficas, dentre elas as dos filósofos franceses Montesquieu, Voltaire e Rousseau. A Revolução Francesa demonstrou um uniforme desejo pelo fim dos privilégios legais da aristocracia e do clero, e da necessidade de assentar o novo governo sob o consentimento popular, com o fito de preservar os direitos naturais dos homens (BOBBIO, 2004, p. 89-90).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, promulgada em 26 de agosto de 1789, foi o meio pelo qual os revolucionários franceses encontraram de manifestar ao seu povo e as demais nações a total transformação política que intencionavam estabelecer.

Hunt (2009, p. 129), destaca que dos envolvidos, direta e indiretamente, no conteúdo da declaração da independência americana também tiveram participação, de certa forma, na declaração de direitos da Revolução Francesa: Thomas Paine e Thomas Jefferson. O primeiro, por acreditar que o processo revolucionário francês era produto do movimento da separação americana, defendeu em sua obra "Os Direitos Humanos", a concepção de direitos naturais que emanavam da declaração francesa. Já o segundo auxiliou seu amigo francês Lafayette, que também participou da guerra da independência americana, na confecção de um rascunho que serviria como proposta da declaração de direitos da França.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em seu artigo 1º, afirma que todos os indivíduos "nascem e são livres e iguais em direitos, reafirmando e reforçando a ideia de liberdade e igualdade dos seres humanos, mas em nenhum de seus dispositivos fez constar a palavra "fraternidade". Faltou, assim, no corpo deste documento normativo a exigência de uma organização solidária da vida comum, o que só aconteceu bem mais tarde, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948 (COMPARATO, 2003, p. 50).

Contudo, conforme assevera Dalmo de Abreu Dallari (DALLARI, 1993, p. 175) o sucesso da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que ao seu tempo fez a França um destaque do liberalismo, deveu-se ao fato de que seus autores "tiveram consciência de proclamar direitos individuais, válidos para todos os seres humanos de todos os tempos e de todos os países" .

Os princípios da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, serviram de inspiração às declarações que se sucederam, inclusive, e principalmente, à Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Por ter sofrido grande influência do liberalismo do século XVIII, esta declaração tem cunho individualista, atribuindo a organização da vida em sociedade ao indivíduo e subordinando ao Estado a conservação dos Direitos Humanos. Centra-se nos direitos civis, que garantem a liberdade individual – os direitos do homem – e nos direitos políticos, relativos à igualdade de participação política, que corresponde aos direitos do cidadão.

Neste sentido, Dallari (1993, p. 176) afirma que era muito mais avançada a Declaração de Direitos da Virgínia, segundo a qual a sociedade não poderia privar os homens dos meios de adquirir e possuir propriedade e perseguir e obter felicidade e segurança. Ademais, a predominância do liberalismo assegurou a prevalência da orientação passiva do Estado como simples conservador dos direitos dos que já os possuíam, sem nada fazer pelos que não tinham qualquer direito a conservar.

A afirmação dos direitos fundamentais deu-se de forma sólida a partir da positivação das declarações, que desencadeou e serviu de base para o nascimento de novos documentos (constituições) de proteção aos direitos do homem e à dignidade da pessoa humana. Segundo Paulo Bonavides (2016, 562):

A vinculação essencial dos direitos fundamentais à liberdade e à dignidade humana, enquanto valores históricos e filosóficos nos conduzirá sem óbices ao significado de universalidade inerente a esses direitos como ideal da pessoa humana. A universalidade se manifestou pela vez primeira, qual descoberta do racionalismo francês da Revolução, por ensejo da célebre Declaração dos Direitos do Homem, de 1789.

Nesta época, os Direitos Humanos eram concebidos como direitos naturais, inalienáveis, imprescritíveis e sagrados, e se lastreavam no amplo conceito de liberdade, englobando a propriedade, a resistência, a opressão e a segurança dos indivíduos.

Não obstante, todas conquistas ratificadas pelas declarações de direitos, o período que segue (século XIX e início do século XX), foi marcado pela

ruptura de inúmeras nações com os paradigmas dos Direitos Humanos pelo totalitarismo, pelo nazismo e pelas atrocidades cometidas nas guerras mundiais.

Houve um declínio nos debates dos Direitos Humanos universalmente garantidos, de sua formulação inicial nas revoluções americana e francesa (1789) até a Declaração Universal das Nações Unidas em 1948. No entanto, como afirma Hunt (2016, p. 177):

os direitos não desapareceram nem no pensamento nem na ação, mas as discussões e os decretos passaram a ocorrer quase que exclusivamente dentro de estruturas nacionais específicas. A noção de vários tipos de direitos garantidos pela Constituição - os direitos políticos dos trabalhadores, das minorias religiosas e das mulheres, por exemplo - continuou a ganhar terreno nos séculos XIX e XX, mas os debates sobre direitos naturais universalmente aplicáveis diminuíram.

No entanto, o desenvolvimento dos Direitos Humanos seguiu o curso do constitucionalismo liberal do século XIX. Tem início, assim, a empreitada da constitucionalização dos Direitos Humanos.

Destaca-se a promulgação da Constituição Francesa, de 04 de novembro de 1848, porque esboçou uma ampliação em termos de direitos fundamentais, invocando, além dos tradicionais Direitos Humanos, em seu artigo 13, novos direitos dos cidadãos, tais como: a liberdade do trabalho e da indústria; e a assistência aos desempregados, às crianças abandonadas, aos enfermos e ao velhos sem recursos, cujas famílias não puderam socorrer. Contudo, os princípios fundamentais foram sempre os mesmos, “cuja influência chegou muito viva até o século XX”, quando, no final da Segunda Guerra Mundial, surge a ideia de uma nova declaração de direitos. (DALLARI, 1993, p. 177)

O período entre as duas guerras (1914-1945) foi, na Europa e com irradiação pelo mundo, de uma contestação à democracia, ao estado de direito e à relevância dos Direitos Humanos, nas palavras de Celso Lafer (2008, p. 302).

Neste período, além das atrocidades cometidas nas guerras, somaram-se a crise de 1929, a xenofobia da Alemanha nazista e a União Soviética vitimando os “inimigos objetivos” do novo regime e o genocídio – em

Auschwitz, ficando este período percebido como a expressão do mal. Segundo Lafer (2008), a Declaração Universal de 1948 pode ser qualificada como uma reação jurídica ao problema do mal.

Assim sendo, passamos a estudar a Declaração Universal dos Direitos do Homem – o documento de maior relevância para a presente pesquisa – visto que é um instrumento que contribuiu imensamente para o desenvolvimento da internacionalização dos Direitos Humanos.

1.1.3 A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)

No século XIX, segundo Celso Lafer (2008, p. 301), a primeira mobilização em prol da dignidade humana foi o empenho na proibição do tráfico de escravos e a luta pela abolição da escravatura em todo o mundo.

Ainda, Lafer (2008) aponta que o início do Direito Internacional é marcado pela criação da Cruz Vermelha, que significou a “empatia” dos indivíduos quanto aos sofrimentos humanos provocados pelas guerras. No século XX nasce o Pacto da Sociedade das Nações, que teve como motivação central propiciar a independência das nacionalidades, a segurança coletiva e a paz mundial. A OIT foi um desdobramento da Sociedade da Nações, criada com o objetivo de estabelecer padrões e harmonizar as condições de trabalho, diante do acelerado desenvolvimento industrial que se firmou:

No campo das relações internacionais, a Declaração Universal, na estreita da Carta da ONU (1945), alterou a clássica lógica da Paz de Westfália¹³ (1648). Esta lógica de Estados soberanos e independentes não atribuía peso ao povo e indivíduos. Baseava-se nas relações de coexistência e conflitos entre soberanos num sistema internacional de natureza intra-estatal. Este sistema criou normas de mútua abstenção do Direito Internacional Público tradicional. Estas lastreadas na vontade soberana dos Estados, foram concebidas como normas de convivência possível entre soberanias que guiavam pelas “razões de Estado”. Por isso não complementavam qualquer ingerência nas relações entre o Estado e as pessoas que estavam sob sua jurisdição¹⁴.

¹³ Este conjunto de diplomas inaugurou o moderno sistema Internacional, ao acatar consensualmente noções e princípios, como o de soberania estatal e o de estado-nação. Embora o imperativo da paz tenha surgido em decorrência de uma longa série de conflitos generalizados, surgiu com eles a noção embrionária de que uma paz duradoura derivava de um equilíbrio de poder, noção essa que se aprofundou com o Congresso de Viena (1815) e com o Tratado de Versalhes (1919). Por essa razão, a Paz de Vestefália costuma ser o marco inicial do Direito Internacional clássico e uma das bases de estudo das Relações Internacionais. (JUBILUT, 2006, p. 205)

¹⁴ Ibid.,p. 297.

A lógica de Westfália foi perdendo força no século XIX, em razão da diminuição das necessidades de interdependência na relação entre os Estados, propiciando normas de mútua colaboração, razão pela qual no pós-Primeira Guerra Mundial surgiu a Sociedade das Nações, em 1919, sendo uma primeira tentativa de se criar um pacto de sociedade no plano internacional.

No século XX, o Pacto da Sociedade das Nações teve como motivação central propiciar a independência das nacionalidades, a segurança coletiva e a paz mundial. Entretanto, no seu contexto, em função das realidades internacionais da época e dos cuidados na preservação dos valores da soberania, o papel atribuído aos Direitos Humanos era circunscrito¹⁵.

A criação da OIT – Organização Internacional do Trabalho, em abril de 1919, foi um desdobramento da Sociedade da Nações. O objetivo desta organização era padronizar e harmonizar, em nível adequado, as condições de trabalho, mediante a negociação e a celebração de convenções internacionais.

No dia 26 de junho de 1945 foi aprovada a Carta das Nações Unidas, destinada a fornecer a base jurídica para a permanente ação conjunta dos Estados, em defesa da paz mundial. Como a experiência já havia deixado claro que não pode existir paz onde não houver justiça nasce a ideia de uma declaração de direitos que fixasse as diretrizes para a reorganização dos Estados (DALLARI, 1993, p. 178).

A Carta da ONU (1945) internacionaliza os Direitos Humanos e insere, de maneira abrangente, a sua temática na construção da ordem mundial.

Em 1948, no dia 10 de dezembro, foi aprovada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual será nominada a partir deste momento apenas de DUDH, por 48 votos, nenhum contra e oito abstenções (Arábia Saudita¹⁶, Bielo Russia, Checoslováquia, Polônia, Ucrânia, União Soviética, União Sul Africana e Iugoslávia). Duas delegações (Honduras e Yemen não participaram da votação e por isso os seus votos não foram computados.

Foram poucos os países que participaram, tanto da elaboração como da aprovação da DUDH. As abstenções dos países que representavam o bloco da União Soviética deram-se pela ausência de consenso, desde o início, quanto

¹⁵ Ibid, p. 298.

¹⁶ A Arábia Saudita absteve-se da votação por entender que o artigo 18, que mencionava expressamente a liberdade de mudar de religião, não era compatível com a fé islâmica.

às normas que deveriam ser positivadas nos instrumentos internacionais de Direitos Humanos, principalmente, pelas diferenças de olhar sobre os referidos direitos entre as Nações, motivados, principalmente, pela diversidade cultural que as fundamentam. Sobre este tema nos aprofundaremos no segundo tópico deste capítulo.

Nas considerações da DUDH, a importância do ensino e da educação na promoção dos Direitos Humanos é realçada. Compreende a paz como valor e identifica, na afirmação dos Direitos Humanos no plano internacional, o sentido de direção de um pacifismo ativo. É um dos primeiros textos jurídicos que trata do direito à vida privada e à intimidade.

Consta no texto da DUDH (1948, p. 4):

Artigo 1º. : todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para os outros em espírito de fraternidade.

Artigo 2º. : todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional dos países ou do território independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania [...].

Artigo 7º.: todos são iguais perante a lei. Todos têm direito à proteção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Em síntese, a DUDH se preocupa com quatro ordens de direitos individuais:

- a) Direitos pessoais do indivíduo: direitos à vida, à liberdade e à segurança;
- b) Direitos do indivíduo em face das coletividades: direito à nacionalidade, direito de asilo para todo aquele perseguido (salvo os casos de crime de direito comum), direito de livre circulação e de residência, tanto no interior como no exterior e, finalmente, direito de propriedade;
- c) Liberdades públicas e os direitos públicos: liberdade de pensamento, de consciência e religião, de opinião e de expressão, de reunião e de associação, princípio na direção dos negócios públicos;

- d) Direitos econômicos e sociais: direito ao trabalho, à sindicalização, ao repouso e à educação.

Ressalta-se que a DUDH emanou de uma Resolução da Assembleia Geral da ONU, não tinha, portanto, em 1948, a força de lei internacional, era uma RECOMENDAÇÃO.

No decorrer dos anos, por obra da prática internacional, ela foi se transformando num instrumento normativo e documento político de grande envergadura. A sua contínua invocação, de maneira quase unânime, no âmbito dos órgãos principais da ONU acabou conferindo à Declaração status de norma costumeira de Direito Internacional Público.

Para Melina Girardi Fachin (2009, p. 77), a DUDH, portanto, sinaliza o início de uma nova era de Direitos Humanos e, dialeticamente, sintetiza seu desenvolvimento até então, e lança bases para o futuro, marcando a vertente contemporânea dos direitos fundamentais, referendada pelas Nações Unidas em 1993. Tal fato, ainda recente, caracteriza a primeira etapa do processo de consolidação dos Direitos Humanos e dos direitos fundamentais, ao menos no plano teórico, como categorias universais.

Neste sentido, Hunt afirma (2009, p. 35) que nunca na história mundial, principalmente depois da segunda metade do século XX até os dias atuais, o fluxo de conferências internacionais sobre temas como genocídio, escravidão, tortura, racismo, discussão de direitos de proteção para as mulheres e as crianças tiveram tamanho espaço no debate político, mas é inegável que precisam ser resgatados com frequência, pois ainda assim, o mundo padece em maus exemplos e a esperança em acabar com atos bárbaros ainda não se tornou realidade.

Não obstante, uma corrente de respeitáveis autores, entre eles 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" (BOBBIO, 2004, p. 17) e que, "com essa Declaração, um sistema de valores é - pela primeira vez na história - universal, não em princípio, mas de fato"¹⁷ é

¹⁷ Ibid., p. 22

possível contestar-se a universalidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, visto que desde o seu nascimento, não houve consenso quanto as normas que deveriam ser positivados nos instrumentos internacionais. A Declaração foi aprovada por um número restrito de países, mais precisamente quarenta e oito países, que participaram da sua elaboração.

Conforme assevera José Geraldo de Souza Júnior (2016, p. 22):

No entanto, se é inegável, por um lado, que se observam avanços no sentido da proteção e compreensão acerca do que sejam, ou de quais seriam os Direitos Humanos a partir das modernas declarações de direitos, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), não menos evidente é o fato de que ambas refletem processos históricos de combate a opressões e lutas contra violações de direitos – ainda que não estivessem contemplados no seu processo de elaboração, é bom lembrar, sequer metade das nações do globo, e nem mesmo boa parte dos indivíduos e comunidades de onde se afirmam tais documentos autodeclarados universais, com especial atenção para a dimensão étnico-racial e patriarcal geralmente inscritas, porém ocultas, em discursos universais de Direitos Humanos.

Embora consagrados universalmente nos instrumentos internacionais, os Direitos Humanos são violados em todo mundo, sobretudo nos países que não possuem uma tradição liberal-democrática e que, não por coincidência, situam-se fora do grupo de países que participaram da elaboração da Carta Internacional de Direitos.

Antonio Augusto Cançado Trindade (2003, p. 305) manifesta a sua preocupação com a eficácia das normas jurídicas abstratas e universais:

Se é certo que as normas jurídicas que fizerem abstração do *substratum* cultural correm o risco de se tornarem ineficazes, é igualmente certo que nenhuma cultura há que se arrogar em detentora da verdade final e absoluta, e o melhor conhecimento da diversidade cultural pode fomentar esta constatação."

Ressalta-se que no ano de 1947, a UNESCO realizava uma pesquisa sobre os principais problemas teóricos que poderiam ser suscitados da elaboração de um documento universal de direitos. Assim, a título de colaboração com os trabalhos da Comissão de Direitos Humanos, a UNESCO

circulou um questionário entre alguns dos principais teóricos da época, contendo questões diversas que poderiam ajudar o trabalho da equipe de redação.

Ao encerrar a pesquisa, a Comissão sobre Princípios Filosóficos dos Direitos Humanos da UNESCO elaborou um documento intitulado "Bases de uma Declaração Internacional de Direitos Humanos", no qual observou "que uma declaração universal confronta-se com várias interpretações derivadas de distintas filosofias prevaletentes em cada época". (CANÇADO TRINDADE, 2003, p. 37)

Assim, verifica-se que durante todo o movimento de internacionalização dos Direitos Humanos o debate acerca de que as normas deveriam ser universalizadas a toda a humanidade, bem como, ser de caráter relativo ou absoluto delas, esteve presente.

Conforme já mencionado, a DUDH possuía natureza jurídica de resolução sem forma cogente no âmbito internacional. Visando a criar documentos que conferissem maior efetividade aos princípios definidos pela própria Declaração de 1948, principalmente no âmbito internacional, a ONU organizou duas conferências mundiais de Direitos Humanos: uma realizada em Teerã, de 22 de abril a 13 de maio de 1968 e a outra realizada em Viena, de 14 a 25 de junho de 1993, conhecida como a Conferência de Viena.

1.1.4 II Conferência Mundial de Direitos Humanos (1993)

A I Conferência Mundial dos Direitos Humanos de Teerã tem como principal legado a confirmação mundial da indivisibilidade e interrelação dos Direitos Humanos, em tempos de Guerra Fria. Neste sentido, Cançado Trindade (1993, p. 49) afirma que "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 subsequentes da matéria".

Destarte, vinte e cinco anos após a I Conferência, foi realizada em Viena, em 1993, a II Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, sob o sistema da Organização das Nações Unidas, na qual mais de 180 dos Estados-

membros presentes reafirmaram os termos universais da Declaração dos Direitos do Homem. Portanto, a Conferência de Viena veio consagrar e reafirmar o compromisso universal datado de 1948. (FACHIN, 2009, p. 71-72).

Flávia Piovesan (2006, p. 16), destaca:

(...) a Declaração de Direitos Humanos de 1948, quando, em seu §5º, afirma: “todos os Direitos Humanos são universais, 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, a Declaração de Viena afirma ainda a interdependência entre os valores dos Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento”.

A Declaração de Viena consagra o compromisso com Carta das Nações Unidas (1945), com a Declaração Universal (1948) e com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ambos de 1966), para a adoção de medidas para garantir maior progresso na efetivação universal dos Direitos Humanos, derivados estes da dignidade e do valor inerentes da pessoa humana. Entretanto, requer que todas as nações e os Estados-membros das Nações Unidas voltem as suas atenções à tarefa global de promover e proteger os Direitos Humanos, visando assegurar-lhes a efetividade plena e universal.

Para Piovesan (2006, p. 187), o processo dinâmico e evolutivo da codificação dos instrumentos de Direitos Humanos, requer a pronta “ratificação universal” dos tratados de Direitos Humanos, sem reservas e reclama um maior fortalecimento da inter-relação entre democracia, desenvolvimento e Direitos Humanos em todo o mundo, advogando a proteção universal destes últimos sem imposição de condições.

Ao traçar-se um paralelo entre a DUDH e a Declaração de Viena de 1993, se constata que esta última efetivou de forma universal os Direitos Humanos, assim explica Piovesan (2004, p. 63) que:

A Declaração Universal, de 1948, foi adotada por voto, com abstenções, num foro então composto por apenas 56 países, e se levarmos em conta que a Declaração de Viena é consensual, envolvendo 171 Estados, a maioria dos quais eram colônias no final dos anos 40, entenderemos que foi em Viena, em 1993, que se logrou conferir caráter efetivamente universal àquele primeiro grande documento internacional definidor dos Direitos Humanos.

É mister destacar que ao lado das declarações foram nascendo dezenas de outros instrumentos de proteção aos Direitos Humanos, como tratados, convenções e pactos, desenvolvendo-se, nas palavras de Bobbio (2004, p. 68), “uma multiplicação dos direitos do homem”. No entanto, apesar dos inúmeros dispositivos de proteção, os Direitos Humanos não são efetivados de modo a garantir a dignidade de “todos” os indivíduos da terra, conforme foram amplamente declarados.

A Conferência de Viena de 1993 foi um marco histórico dos conflitos entre o universalismo e o relativismo dos Direitos Humanos (assunto a ser debatido no próximo tópico). Mesmo que a universalidade tenha sido reafirmada ao final da conferência, os debates que foram desenvolvidos no decorrer do evento entre as nações de tradições culturais distintas, causaram profundas inquietudes e, desde então, acirraram-se os debates sobre a diversidade cultural no cenário mundial, verificando-se a necessidade do enfrentamento dos desafios à universalidade dos Direitos Humanos.

Esse movimento pode ser facilmente percebido no elenco de instrumentos internacionais aprovado pelas Nações Unidas, tais como: a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher, adotada pela Resolução 34/180 da Assembleia Geral das Nações Unidas em 18/12/1979; a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, adotada pela Resolução 2.106-A da Assembleia Geral das Nações Unidas em 21/12/1965; e a Convenção sobre os Direitos da Criança, adotada pela Resolução L.44 (XLTV) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 20/11/1989. Existem, ainda, convenções igualmente específicas no âmbito dos sistemas regionais de Direitos Humanos, como, por exemplo, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, adotada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos em 06/06/1994.

Assim sendo, a autora Dulce de Queiroz Piacentini (2007, p. 57) esclarece que a despeito do clima mais adequado de cooperação internacional, após 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. Pelo contrário, é do pluralismo cultural que emergem os valores universais básicos para uma convivência humana digna.

Neste sentido, Cançado Trindade (1993, p. 83) afirma que, 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.

Destarte, 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.

Ao analisar-se criticamente a questão, observando que as violações dos Direitos Humanos são constantes e ocorrem, inclusive, em nações que fazem parte dos tratados, pactos e anuíram as declarações, o estudo indica que a ratificação deste instrumentos internacionais pode ter sido realizada mais por diplomacia dos Direitos Humanos do que por um real comprometimento com as normas neles dispostas.

Tal conclusão nos dá segurança para afirmar a necessidade de reconstrução do atual paradigma dos Direitos Humanos, em total discordância com a corrente de estudiosos que defende que os debates sobre o tema da universalidade estão esgotados e tal assunto é questão pacificada.

A questão da universalidade será retomada e debatida mais profundamente no próximo tópico da pesquisa. Contudo, abrimos um parêntese aqui, para tratarmos da questão dos fundamentos dos Direitos Humanos, por ser assunto da mais profunda relevância para a integral compreensão do debate sobre a universalidade.

1.1.5 Fundamentos dos Direitos Humanos

Embora Bobbio (2004) 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*”, 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 universalidade.

Peces-Barba (1999) 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. Destaca o autor que os Direitos Humanos têm uma origem moral que se indaga pela fundamentação e também uma juridicidade, imprescindíveis para que sejam eficazes. Então, há 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. (PECES-BARBA, 1999, p. 104)¹⁸

Assim, entendemos que a questão do fundamento dos Direitos Humanos continua atual, contrariando o que propôs Bobbio (2004).

Como disse Norbert Rouland (1998, p. 252), 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. Dessa forma, os Direitos Humanos ganham importância.

No século XVIII, quando se iniciou a consolidação do conceito contemporâneo de Direitos Humanos, tendo como principal marco ocidental a Revolução Francesa, o fundamento destes direitos lastreava-se na teoria jusnaturalista.

¹⁸ Trad. nossa: “Não fará sentido, nessa abordagem, falar sobre a fundação de um direito que não é, então, suscetível em qualquer caso de integrar-se à lei positiva. Tampouco fará sentido falar do conceito de direito, que não pode ser encontrado com uma raiz ética vinculada às dimensões centrais da dignidade humana. (PECES-BARBA, 1999, p. 104)

Todavia, destacamos como o fator de maior importância no processo histórico dos Direitos Humanos, o fato de terem iniciado com um caráter fortemente restrito e, após, constituindo-se de forma ampla e abrangente.

Ao longo da história foram desenvolvidas inúmeras teorias que contribuíram para apresentar o fundamento dos Direitos Humanos. Contudo, as duas teorias que exerceram maior influência sobre o tema foram: teoria jusnaturalista e teoria positivista.

A teoria jusnaturalista surge apresentando os fundamentos dos Direitos Humanos como direitos naturais, inerentes ao homem, anteriores ao Estado e ao Direito, ou seja, são direitos que pertencem ao homem pela sua natureza humana, estando centrado na razão. O ser humano, por possuir razão, atributo exclusivo de sua espécie, nasce com direitos inalienáveis, que compõem limites ao poder do estado quando se constitui. Predomina o pensamento religioso, para qual os direitos não estariam subordinados aos legisladores, juízes e juristas e sim a Deus.

No entanto, a teoria jusnaturalista não considera 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.

Em contrapartida, a teoria positivista, predominante no século XIX, busca fundamento na ordem normativa, enquanto legítima manifestação da soberania popular, sendo direitos fundamentais somente aqueles previstos expressamente no ordenamento jurídico positivado.

Conforme expõe Comparato (2000), 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”. (COMPARATO, 2000, p. 54)

Peces-Barba (1999, p. 209) , sobre o referido tema, 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 afirma: são aquelas razões morais “sin cuya presencia en la vida

social las personas no pueden desarrollar todas las virtualidades insertas en ella”¹⁹, concludindo 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 integralmente sem condições seguras, por isso há 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 (PIACENTINI, 2007, p. 13).

Resume Peces-Barba (1999):

Estos cuatro valores que prolongan en la vida social, a través de lós 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. (PECES-BARBA, 1999, p. 213)²⁰

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. (PIACENTINI, 2007, p. 14)

Assim, não parece lógico falar em direitos naturais como base legitimadora dos Direitos Humanos. Flickinger (2004, p. 100) argumenta: “Não

¹⁹ Trad. nossa: “sem cuja presença na vida social as pessoas não podem desenvolver todas as virtualidades nele inseridas”

²⁰ Trad. nossa: “Esses quatro valores que prolongam a vida social, através dos direitos fundamentais, a ideia da dignidade do homem, não atuam de maneira homogênea, mas são orientados para as dimensões material, formal e relacional; embora nunca puramente, mas (...) às vezes integrado ou misturado um com o outro”. (PECES-BARBA, 1999, p. 213)

há como pressupor Direitos Humanos como fato existencial; só pode haver o fato da liberdade existencial a condicionar tais direitos”. E complementa: “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”.²¹

Um filósofo de grande influência na construção dos fundamentos de Direitos Humanos foi Immanuel Kant. Em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, busca uma explicação racional para o agir. Para ele só um ser racional possui vontade, constituindo-se esta, na razão prática; a vontade é, portanto, a faculdade de escolher nada mais que a razão. (KANT 2005, P. 39)

Tal afirmação justifica ser a razão um dos cerne de sua teoria. Kant (2005) expõe a existência do 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”.²² E complementa: “age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²³.

Para Helio Gallardo (2014, p. 63), o fundamento dos Direitos Humanos não deve ser buscado em uma proposta ou discurso filosófico; os argumentos filosóficos situam, condensam e expressam em seu nível, que pode ser ideológico ou analítico, desdobramento sócio histórico, ou seja, político:

o fundamento, no sentido de matriz e base, de Direitos Humanos é constituído pela formação social moderna, por suas instituições e lógicas e, mais especificamente, por suas mobilizações e movimentos sociais ou constitutivos (momento burguês e patriarcal) ou reconfiguradores/revolucionários (momentos não burgueses, antipatriarcais e anti-imperialistas). Essas mobilizações buscam transferências de poder social e, com isso, entender e projetar a autoestima de seus protagonistas mediante uma maior autonomia na produção de sua identidade. O conjunto, não necessariamente articulado e consistente, dessas mobilizações e movimento, nós o caracterizamos, para uma determinado fase sócio-histórica,

²¹ Ibid.,p. 100

²² Ibid.,p. 45

²³ Ibid., p.51

como sociedade civil emergente. O fundamento dos Direitos Humanos é constituído, assim, por sociedades civis emergentes próprias das formações sociais modernas.

Gallardo (2016, p. 64) entende que é de fundamental importância estabelecer-se a política como forma a um movimento social “dos ou para os Direitos Humanos”. Entre outras características básicas, o movimento deve lutar conceitualmente e todo o tempo contra qualquer naturalização desses direitos.

Ao falar em Direitos Humanos é inevitável reportar-se as concepções fornecidas pela DUDH, de que os Direitos Humanos são, além de todos aqueles direitos considerados universais e inalienáveis, um conjunto mínimo de direitos necessários para assegurar uma vida ao ser humano baseada na liberdade e na dignidade. (RAMOS, 2012, p. 19)

Esta é uma definição relevante porque evidencia que o principal fundamento dos intitulados Direitos Humanos, na sua concepção contemporânea, é a denominada “dignidade humana”.

1.1.6 A dignidade da pessoa humana

A partir de todo o conteúdo já exposto na presente pesquisa pode-se defender a concepção de que o principal fundamento racional para os Direitos Humanos está lastreado na dignidade da pessoa humana.

Ingo Wolfgang Sarlet (1998, p.60) bem define a dignidade da pessoa humana:

Temos por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva de 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 co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão dos demais seres humanos.

Ainda, apresenta-se o conceito de dignidade humana, na visão de Ricardo Castilho (2011, p. 45):

Está fundada no conjunto de direitos inerentes à personalidade da pessoa (liberdade e igualdade) e também no conjunto de direitos estabelecidos para a coletividade (sociais, econômicos e culturais). Por isso mesmo, a dignidade da pessoa não admite discriminação, seja de nascimento, sexo, idade, opiniões ou crenças, classe social e outras.

Neste sentido, na conceituação contemporânea do tema, a dignidade da pessoa humana é um princípio do Estado Democrático de Direito, que é o Estado que respeita os Direitos Humanos e os direitos fundamentais dos seus cidadãos.

Assim, a dignidade da pessoa humana pode ser entendida como um princípio que coloca limites às ações do Estado. Significa que, além de garantir às pessoas o exercício dos seus direitos fundamentais, o Estado também deve agir com cuidado suficiente para que esses direitos não sejam desrespeitados.

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. (SARLET, 2004, p. 27)

Em suma, conforme afirma o autor Vicente de Paulo Barreto (2004, p. 298) “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 ideia de dignidade da pessoa humana o seu ponto convergente”.

Outrossim, não há como falar-se em dignidade humana sem citar as ideias da filósofa Hannah Arendt. Na perspectiva arendtiana, (ARENDR, 1989) a igualdade e a dignidade não são frutos da condição humana, uma vez que podem ser privadas dos indivíduos, quando são forçosamente excluídos de seu ambiente, como os apátridas. Os Direitos Humanos são, na verdade, construídos por lutas e conquistas dos homens, por meio da ideia de comunidade política.

Para a filósofa, o homem não nasce igual, mas se torna igual por se encontrar inserido numa convenção social, por se localizar em uma coletividade. Arendt (2016) propugna que a afirmação de que os Direitos Humanos são inerentes à condição humana é inverídica, pois ao se deparar com indivíduos colocados à margem da sociedade, constatar-se-á que a eles nada é assegurado e nada lhes resta a não ser o fato de serem humanos. Os Direitos Humanos, portanto, não são dados da natureza, mas sim, construídos pela humanidade e efetivados a partir da condição que o indivíduo ocupa na sociedade.

A autora assevera (ARENDR, 2016, p. 329):

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los.

Conforme as considerações de Lafer (1988, p. 154), a eliminação do status político dos apátridas significava a privação da esfera pública e de qualquer participação pública deles. Os apátridas não podiam agir e nem opinar, pois não eram reconhecidos por nenhuma comunidade política e, em razão dos choques provocados, eram estigmatizados e sofriam grandes resistências de outras comunidades. Afirma o autor: “é por essa razão que Hannah Arendt realça, a partir dos problemas jurídicos suscitados pelo totalitarismo, que o primeiro Direito Humano é o direito a ter direitos. Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade” (1988, p. 154).

Sabe-se que Arendt (1989) foi a primeira a pensadora a utilizar a expressão "direito a ter direitos", embora para ela, como já mencionada, tal direito estivesse intimamente ligado a ser cidadão de um Estado.

Nestas condições, para Arendt (1989) é apenas quando o indivíduo está em comunidade, em um espaço público, é que ele realmente age e confirma a

sua unicidade e pertencimento à comunidade humana. Neste momento ele afirma a sua dignidade.

Corroborando com o pensamento de Arendt, Hunt (2009, p. 32) afirma:

os Direitos Humanos só se tornam significativos quando ganham conteúdo político. Não são os direitos de humanos num estado de natureza: são os direitos de humanos em sociedade. Não são apenas Direitos Humanos em oposição aos direitos divinos, ou Direitos Humanos em oposição aos direitos animais: são os direitos de humanos vis-à-vis uns aos outros. São, portanto, direitos garantidos no mundo político secular (mesmo que sejam chamados "sagrados") e são direitos que requerem uma participação ativa daqueles que os detêm.

Segundo Arendt (1989), o homem precisa voltar-se para a ideia da humanidade como garantidora de seus direitos. Por pertencer à humanidade, o ser humano tem direitos. E é esta humanidade, composta por cada homem singular, que tem o papel de fonte e garantidora dos Direitos do Homem (ARENDR, 1989, p. 332).

Há que se cuidar, no entanto, com as desigualdades naturais dos diferentes grupos humanos, garantindo-lhes a singularidade. A ligação dos homens que compõe a humanidade deve ser construída, com igualdade política e igual distribuição de direitos. Trata-se de construir uma humanidade de indivíduos iguais, solidários e dignos.

Para Jefferson Lee de Souza Ruiz (2014, p. 244) os direitos não são algo dado por esfera sobrenatural, nem tampouco são advindos da natureza ou de uma suposta igualdade inata entre todos os seres humanos:

São resultados de lutas históricas, de conflitos de interesses, de ações dos movimentos sociais, do Estado, dos poderes públicos, das classes e de segmentos heterogêneos e internos a elas. Talvez por isso falar de direitos sociais e de Direitos Humanos como partes distintas de um determinado fenômeno se demonstre equivocado.

O autor sustenta que direitos são sempre sociais. Se não há vida em sociedade, não há necessidade de reconhecimento de direitos. Portanto, os direitos nascem de características próprias da vida em sociedade. (RUIZ, 2014, p. 245)

E neste sentido, José Geraldo de Souza Junior (2016, p. 30), assevera:

É dessa forma, portanto, que surgem, em contraponto às teorias abstratas, as concepções contra hegemônicas de Direitos Humanos, que identificam o seu fundamento não mais em mecanismos racionais, imanentes, místicos ou legais, senão que vem reafirmar a condição eminentemente histórica e cultural dos Direitos Humanos, como processos de combate às violações e luta pela efetivação de direitos ora previstos, porém sonegados, ora já negados ante à sua própria possibilidade de revisão.

Apesar de serem poucos os questionamentos quanto à dignidade humana como valor inerente ao ser humano, os conflitos surgem a partir da definição do momento da sua violação, considerando as diferentes culturais mundiais. Neste debate vem à baila as questões: os Direitos Humanos podem ou não podem ser considerados universais? A universalidade dos Direitos Humanos não seria uma espécie de imperialismo cultural?

É em busca de respostas para tais indagações que trataremos a seguir da questão da universalidade dos Direitos Humanos.

1.2 A Universalidade dos Direitos Humanos: tensões e desafios

A Declaração de Viena de 1993, reafirmando e consagrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, reconheceu os princípios da universalidade, indivisibilidade e interdependência dos Direitos Humanos como as suas principais características, os quais devem ser assegurados a todos os indivíduos.

As características dos Direitos Humanos têm como função delimitar os parâmetros para a organização da sociedade, bem como, evitar a interferência do Estado na esfera privada, zelando pelo respeito à dignidade humana. Como principais características destacam-se a universalidade, a indivisibilidade e a interdependência.

A indivisibilidade, como o próprio termo esclarece, significa que os Direitos Humanos são indivisíveis e devem ser considerados em seu conjunto.

Os Direitos Humanos possuem diversas interseções para atingirem os seus fins, apesar de serem autônomos entre si.

Os direitos são interdependentes porque para que se possa exercer determinado direito de forma plena, é necessário que se possa usufruir também dos demais. Por exemplo: para exercer seu direito de locomoção, um encarcerado necessita de *habeas corpus* para sair da prisão, visto que não poderá simplesmente invocar a sua liberdade de locomoção para assegurar o seu direito de ir e vir.

A universalidade assegura que os Direitos Humanos englobam todos os indivíduos, sem distinção de nacionalidade, cor, opção religiosa, sexual ou política, ou seja, estes direitos se destinam a todas as pessoas, sem qualquer tipo de discriminação e possuem abrangência territorial em todo o mundo.

Dentre todas as características citadas, a universalidade é a mais relevante para a presente pesquisa e é sobre ela que passaremos a tratar.

1.2.1 A questão da universalidade

Quando falamos em Direitos Humanos significa afirmar que todos os indivíduos têm iguais direitos, independentemente da nacionalidade, sexo, raça ou religião, basta ser humano para ter direitos. Ainda que o acesso de parte dos indivíduos seja limitado, todos os seres humanos são detentores de tais direitos, o que fundamenta o seu caráter universal.

Contudo, a problemática a ser enfrentada é: até que ponto é possível compatibilizar a universalidade dos Direitos Humanos com a diversidade cultural sem comprometer a sua legitimidade local?

Conforme já mencionado, são constantes violações dos Direitos Humanos, nas mais variadas nações, inclusive as que aderiram aos preceitos das declarações, o que desencadeia uma corrente de críticos (da qual somos adeptos) a defender a necessidade de ressignificação dos Direitos Humanos, e o principal argumento utilizados pelos seus “violadores” é a questão da universalidade e a sua incompatibilidade com a pluralidade das tradições culturais dos povos.

O debate embasa-se, primeiramente, no argumento de que o homem não é visto sob a mesma ótica em todas as culturas, ou seja, o homem não é

sempre à medida de todas as coisas. Como exemplo, tomam-se as teorias acerca da origem dos direitos do homem nas diversas tradições culturais – se provenientes de Deus, do cosmos ou da natureza humana. Um segundo ponto a ser considerado é que a universalidade dos Direitos Humanos, principalmente após a Declaração de Viena, é cada vez mais desafiada pela diversidade cultural.

Sobre a questão, a autora Rachel Herdy de Barros Francisco (2003, p. 03) justifica o seu posicionamento, com o qual concordamos, ao afirmar que parece questionável a contraposição da ideia de relativismo cultural à universalidade dos Direitos Humanos. O que se quer é precisamente superar essa tensão, que fecha as portas para o diálogo intercultural. A posição universalista é altamente etnocêntrica, na medida em que toma os valores de determinada cultura como universais. A brasileira é exemplar neste caso, bastando lembrar o objetivo dos colonizadores do Brasil de propagar a fé cristã entre os aborígenes. Por outro lado, a posição relativista absolutiza as diferenças, e qualquer tentativa de articulação entre as culturas representaria um ato de imperialismo cultural.

Francisco (2003, p. 03), complementa:

Tendo em vista que o diálogo pressupõe o reconhecimento e o respeito mútuo das perspectivas alheias, não se pode concebê-lo em quaisquer das posições antagônicas acima descritas. O que resulta da posição universalista é um verdadeiro monólogo, que conduz, conforme se explicará, a um localismo ocidental globalizado. Do mesmo modo, a posição relativista, por considera direito à diferença de forma absoluta, acarreta um confinamento cultural.

O que este estudo apresenta como caminho para a ressignificação dos Direitos Humanos e sua maior efetivação, é o diálogo intercultural. O discurso sobre a interculturalidade se baseia na necessidade de colocar em diálogo as várias culturas e, no reconhecimento da necessidade de por meio do diálogo das múltiplas culturas, estabelecer novos conhecimentos e novas culturas.

Na realidade, o eixo central é a possibilidade de construção de culturas mestiças a partir do diálogo ou mesmo do conflito, já que uma das marcas da cultura é a pluralidade e diversidade no interior de cada uma delas.

Tornou-se urgente na sociedade contemporânea, compatibilizar a universalidade dos Direitos Humanos com a diversidade cultural. Este é um grande desafio da universalidade. Para alguns estudiosos é possível produzir um modelo teórico justificador da ideia de um “universalismo mínimo”, que já se apresenta como o modelo regulador dos Direitos Humanos na sociedade internacional.

Para Vicente de Paulo Barreto (2004, 279-284) a linha teórica do universalismo mínimo pode ser a via da superação da dicotomia referida acima. Por um lado, reconhece o pluralismo moral, mas não se conforma em aceitar que seja impossível estabelecer um mínimo moral comum, apesar das diferenças. Por outro, libertar-se da postura do monismo moral, construindo um argumento universalista sem se abstrair das realidades sociais.

Por outro lado, Dulce de Queiroz Piacentini (2007, p. 60), assevera que há até mesmo quem defenda somente esta face do caráter universal dos Direitos Humanos: a reconstrução da universalidade dos Direitos Humanos por meio do diálogo entre as culturas. A autora remete-se à citação de José Manuel Pureza (2004, p. 97), que declara: "Essa reconstrução não é, portanto, aprioristicamente hostil à universalidade, mas sim hostil à universalidade apriorística". 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, instalou-se 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. (PIACENTINI, 2007, p. 60)

Outro grande desafio da universalidade é ultrapassar o falso universalismo, que em tempos de globalização se presta de disfarce ao consumismo e à exclusão geopolítica na ordem mundial. A padronização dos estilos de vida, com base no consumismo, gera uma globalização sem

desenvolvimento de valores, o que fragiliza a universalidade dos direitos e torna-se um obstáculo ao diálogo e à cooperação entre as civilizações.

Vejamos a seguir as doutrinas que sustentam os debates sobre a aplicabilidade dos Direitos Humanos e a sua pretensa universalidade.

1.2.2 Universalismo x relativismo

No tocante à aplicação dos Direitos Humanos, destacam-se as doutrinas do relativismo e do universalismo.

Primeiramente, faz-se necessário esclarecer que universalismo e universalidade são conceitos distintos. O universalismo refere-se à teoria que se aplica a todas as culturas, os padrões universais de uma única tradição, levando à homogeneização e acabando com o pluralismo. A universalidade é a principal característica dos Direitos Humanos, compatível, como se concluirá ao longo da pesquisa, com a diversidade cultural.

A concepção relativista defende que os Direitos Humanos estão sujeitos a variações, de acordo com as diferentes tradições culturais sobre as quais se constituiu determinada nação. Ou seja, não é possível a imposição de valores, visto que as concepções dos direitos surgem em determinados momentos históricos e de acordo com cada sociedade, inexistindo um conceito universal sobre o direito. Os relativistas atribuem o mesmo valor a todas as culturas e para eles não há que se falar em direitos universais.

Para Barreto (2004, p. 02), as correntes relativistas se socorrem de uma visão redutora da diversidade cultural encontrada na humanidade. 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, Barreto (2004, p. 02) 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 posam

aparecer sob formas diferentes, mas todas indicando a existência de uma mesma natureza humana”.

Uma forte crítica oposta a esta corrente aponta que os relativistas defendem apenas a autodeterminação da cultura em si, e não os indivíduos pertencentes àquela cultura. Por consequência, o indivíduo perde a legitimidade para reagir frente a determinadas formas de violências ou injustiças que sejam cometidas em nome da cultural, como sacrifício humano, mutilações, escravidão, tortura e outros.

Para os universalistas os Direitos Humanos ou são universais ou não existem, pois sem a conotação universal, tais direitos seriam direitos de grupos, entidades ou determinadas pessoas. Para esta corrente, a universalidade representa condição necessária e indispensável para o reconhecimento dos Direitos Humanos.

O autor espanhol Antônio Enrique Pérez-Luño (2006, p. 205) ressalta que a Declaração Universal dos Direitos Humanos representa uma promessa não cumprida para importantes setores da humanidade. Para o autor, a conotação de universalidade dos Direitos Humanos significa que a proteção de tais direitos não deve ficar limitada ao âmbito interno da soberania dos Estados.

Pérez-Luño (2006, p. 209) defende que a universalidade constitui pressuposto fundamental da própria gênese dos Direitos Humanos na modernidade, independentemente da raça, língua, sexo, religião e convicções ideológicas, pois os direitos e as liberdades não estão comprometidos com as fronteiras estatais.

Entretanto, José Manuel Pureza (2004, p. 78-85) confronta o posicionamento acima citado ao apontar que o desafio que se impõe se coloca no plano político, tendo em vista a diversidade cultural da sociedade internacional contemporânea: a universalização dos direitos não é, afinal, uma expressão da hegemonia ocidental? Trata-se, segundo Pureza, da relação entre Direitos Humanos e comunidade heterogênea: o desafio do multiculturalismo. Eis, o grande desafio a ser enfrentado pela pós-modernidade.

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. (PIACENTINI, 2007, p. 48)

A crítica realizada por Pureza (2004, p. 95) não representa uma negação pura e simples, do valor desses direitos, de sua universalidade e indivisibilidade. Para o internacionalista, trata-se da necessidade de reconstituí-los rumo a um novo cosmopolitismo, entretanto, para que isso possa acontecer, exige-se o reconhecimento de que os Direitos Humanos estão inseridos em uma sociedade heterogênea, multicultural. como o são, em suas palavras, "a sociedade internacional e as sociedades nacionais".²⁴

Neste sentido, destaca-se a visão de Boaventura de Souza Santos (1997, p. 111), em defesa de uma concepção multicultural de Direitos Humanos, inspirada no diálogo entre as culturas, a compor um multiculturalismo emancipatório.

Para Boaventura (1997, p. 112), "os Direitos Humanos têm que ser reconceptualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de Direitos Humanos no nosso tempo". O autor prossegue defendendo a necessidade de superar o debate sobre universalismo e relativismo cultural, a partir da transformação cosmopolita dos Direitos Humanos. Na medida em que todas as culturas possuem concepções distintas de dignidade humana, mas são incompletas, há que se aumentar a consciência dessas incompletudes culturais mútuas, como pressuposto para um diálogo intercultural. A construção de uma concepção multicultural dos Direitos Humanos decorreria desse diálogo intercultural.

No mesmo sentido, Joaquín Herrera Flores (2009, p. 15) sustenta um universalismo de confluência, ou seja, um universalismo de ponto de chegada e não de ponto de partida. Em suas palavras "nossa visão complexa dos direitos baseia-se em uma racionalidade de resistência. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas a direitos. (..) O que negamos é considerar o universal como um ponto

²⁴ Ibid., p. 95.

de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes de) um processo conflitivo, discurso de diálogo (...). Falamos de encruzamento e não de uma mera superposição de propostas”.

O posicionamento do português Boaventura de Souza Santos (1997) e dos estudiosos que seguem a corrente da interculturalidade é o que foi adotado na presente pesquisa, por entendermos ser este o melhor caminho para a plena efetivação dos Direitos Humanos. Este tema será amplamente debatido no próximo capítulo.

Outra questão que se propõe a ser considerada no presente estudo é a alegada natureza ocidental dos Direitos Humanos, com base na sua origem, sendo que alguns críticos os veem como um instrumento de imperialismo cultural do ocidente sobre as nações não ocidentais.

1.2.3 Universalidade dos Direitos Humanos: uma perspectiva ocidental?

Outra problemática sobre a qual se impõe uma reflexão é o fato de que ao longo da história uma das mais severas críticas aos Direitos Humanos é que são expressões da cultura ocidental e não universal.

Ainda, os críticos mais ferrenhos da questão, argumentam que os Direitos Humanos são, muitas vezes, usados como instrumento de intervenção, sendo assim uma espécie de “máscara de bondade” para justificar a invasão da soberania dos Estados e atrocidades cometidas em muitas destas operações.

Conforme afirma João Irineu de Resende Miranda (2007, p. 208), talvez o grande ponto de tensão a ser enfrentado no processo de internacionalização dos Direitos Humanos seja a contraposição entre a primazia dada pelos tratados à identidade individual de cada ser humano, frente à primazia dada à identidade social presente nas civilizações não ocidentais.

A cultura ocidental tem como cerne a garantia e proteção aos direitos do indivíduo, como pode ser muito bem observado na própria Declaração de 1948. Já as culturas não-ocidentais valorizam primordialmente o direito da coletividade.

Boaventura de Souza Santos (1997, p. 09) traz alguns exemplos acerca desse modo de pensar coletivo. Um deles é que na concepção hindu do "dharma", mais importante do que o direito do indivíduo de buscar sua felicidade através da realização de suas aspirações pessoais é o papel que este deve desempenhar na manutenção da harmonia geral da sociedade. Outro exemplo pode ser a noção de "*umma*" na cultura islâmica que ressalta os deveres do indivíduo de manter os laços de solidariedade coletiva, sem os quais a comunidade dos crentes destinados à salvação não poderá prosperar.

É certo que os Direitos Humanos têm um berço ocidental, têm como um de seus principais marcos a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que embora disponha sobre a proteção e garantia de direitos a todos os seres humanos, evidencia em seu texto marcas de sua ocidentalidade.

Contudo, conforme já exposto, nos últimos 70 anos, desde a promulgação da Declaração até a atualidade, o documento que inicialmente era uma recomendação tornou-se uma norma costumeira do Direito Internacional Público de importante envergadura, com larga invocação no âmbito dos órgãos principais da ONU e, neste contexto, tem-se verificado as lutas e reações de indivíduos ou grupos que têm os seus direitos violados - inclusive nas nações que não aderiram aos instrumentos internacionais de Direitos Humanos - invocando a dignidade humana como bem maior de todos os seres humanos da terra.

Neste sentido, Santos (1997, p. 20) afirma:

A marca ocidental, ou melhor, ocidental-liberal do discurso dominante dos Direitos Humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos económicos, sociais e culturais e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito económico. Mas há também um outro lado desta questão. Em todo o mundo, milhões de pessoas e milhares de ONG's têm vindo a lutar pelos Direitos Humanos, muitas vezes correndo grandes riscos, em defesa de classes sociais e

grupos oprimidos, em muitos casos vitimizados por Estados capitalistas autoritários. Os objectivos políticos de tais lutas são frequentemente explícita ou implicitamente anticapitalistas. Gradualmente, foram-se desenvolvendo discursos e práticas contra hegemônicos de Direitos Humanos, foram sendo propostas concepções não ocidentais de Direitos Humanos, foram-se organizando diálogos interculturais de Direitos Humanos.

Destarte, pode-se afirmar que a ideologia da tradição ocidental se encontra em muito superada pela formulação atual dos Direitos Humanos no plano internacional. Em 1997, a ONU afirmou que a experiência e a contribuição do conjunto de países – desenvolvidos ou em desenvolvimento – deverão ser levadas em consideração para todos os órgãos dos sistemas das Nações Unidas.

Outrossim, existem dispositivos que permitem aos representantes de todas as nações pronunciarem-se: os tratados internacionais, os princípios gerais do direito, os pactos internacionais, por meio dos quais vão-se procedendo os ajustes sobre os Direitos Humanos emergentes e ainda não albergados. Estes instrumentos internacionais alargam a extensão dos Direitos Humanos e dos compromissos dos Estados em respeitá-los.

Em suma, podemos afirmar que os Direitos Humanos superaram a sua marca originalmente ocidental, tornando-se um bem comum a toda a humanidade.

Para concluir o capítulo I deste estudo, que apresentou o processo histórico de internacionalização e universalização dos Direitos Humanos, a partir do século XVIII, apontando como principal problemática a ser enfrentada a questão da universalidade e a sua compatibilidade com as diferentes tradições culturais das nações, podemos afirmar pelo estudado até aqui, e com base nos constantes debates que vêm sendo travados nos foros internacionais, que a questão da universalidade encontra-se em fervente discussão. No entanto, é inegável que este princípio, ao lado do princípio de indivisibilidade e da interdependência constituem um tripé do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

No capítulo II, abordaremos mais profundamente a diversidade cultural, o multiculturalismo e a interculturalidade que será apontada como um caminho para a aproximação dos povos de diferentes culturas e a melhor efetivação dos Direitos Humanos por meio do diálogo intercultural.

CAPÍTULO II

2 DIVERSIDADE CULTURAL, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDADE

Neste capítulo trataremos dos desafios que a proposta da universalidade dos Direitos Humanos enfrenta a partir da diversidade cultural que compõe a humanidade.

Inicialmente, serão apresentados alguns conceitos sobre cultura, diversidade cultural, globalização e seus conflitos. Em seguida, traçar-se-á um paralelo entre o multiculturalismo e interculturalidade, apontando-se, em conclusão, o diálogo intercultural e o respeito mútuo entre as culturas, como o meio de se alcançar a efetivação plena dos Direitos Humanos, com a legitimidade e aplicabilidade universal.

2.1 A diversidade cultural como um direito humano

A cultura, compreendendo as crenças, a arte, os costumes, as leis, a moral, os valores, bem como, todos os padrões de conduta dos indivíduos em sociedade, representa a expressão da diversidade da condição humana. A diversidade é pressuposto básico à cultura e está presente no processo histórico de todas as nações. Assim sendo, para se desenvolver um estudo sobre as relações entre Direitos Humanos e cultura, impõe-se uma análise sobre a diversidade cultural.

Por ser a cultura não apenas um aspecto da existência humana, mas uma condição essencial de sua natureza, fez-se necessário uma proteção do direito à diversidade cultural. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 propôs a proteção universal ao direito à cultura e suas pluralidades. Contudo, indaga-se se seria possível adotar uma perspectiva universal, ao passo que vivemos em um mundo com relações multiculturais.

A diversidade cultural, a sua valorização e respeito, é uma temática que tem gerado acirrados debates na atualidade. Considerando as significativas e céleres transformações sociais ocorridas nos últimos tempos, principalmente

impulsionadas pela globalização, têm-se acirrado as diferenças culturais entre os povos e trazido à baila, o grande desafio de convivência pacífica e solidária entre as distintas tradições culturais.

Neste sentido, verificam-se posicionamentos divergentes quanto às formas de relacionamento cultural. Há quem entenda a diversidade cultural como positiva à proporção que se traduz num valioso intercâmbio das riquezas produzidas pelas culturas, gerando vínculos capazes de garantir processos de troca e o estabelecimento de um diálogo produtivo entre os diferentes povos. No sentido oposto, há quem acredite que as diferenças entre culturas acarretam grandes conflitos e falta de unidade entre os povos, o que passa a ser justificado pela perda do que há de comum entre os seres humanos.

Em 2005, a UNESCO promoveu a Convenção sobre a Proteção da Diversidade das Expressões Culturais, tendo o Brasil referendado o seu texto oficial pelo Decreto Legislativo 485 de 2006.

Segundo o relatório da UNESCO (2005, p. 07):

Este segundo diagnóstico parece hoje mais crível na medida em que a globalização aumentou os pontos de interação e fricção entre as culturas, originando tensões, fraturas e reivindicações relativamente à identidade, particularmente a religiosa, que se convertem em fontes potenciais de conflito. Por conseguinte, o desafio fundamental consistiria em propor uma perspectiva coerente da diversidade cultural e, assim, clarificar que, longe de ser ameaça, a diversidade pode ser benéfica para a ação da comunidade internacional. É esse o objetivo essencial do presente relatório.

Por meio deste relatório, a UNESCO (2005, p. 09) objetiva explicitar a emergência de se analisar a temática da diversidade cultural em suas diferentes dimensões e perspectivas frente à complexidade e relevância do tema. O referido relatório aponta a necessidade de identificação de:

[...] um fio condutor principal entre a multiplicidade de possíveis interpretações; I mostrar a importância da diversidade cultural nos diferentes domínios de intervenção (línguas, educação, comunicação e criatividade) que, à margem das suas funções intrínsecas, se revelam essenciais para a salvaguarda e para a promoção da diversidade cultural; I convencer os decisores e as diferentes partes intervenientes sobre a importância em investir na diversidade cultural como dimensão essencial do diálogo intercultural, pois ela pode renovar a nossa percepção sobre o desenvolvimento

sustentável, garantir o exercício eficaz das liberdades e dos Direitos Humanos e fortalecer a coesão social e a governança democrática.

A necessidade do estabelecimento de um diálogo intercultural torna-se cada vez mais evidente diante do cenário mundial culturalmente dinâmico e plural em que vivemos. Este caminho proporciona o aprendizado de como vêm se relacionando as distintas culturas e permite encontrar meios para superar as diferenças que impedem a comunicabilidade e a interação entre elas. Sobre o diálogo intercultural, trataremos em mais detalhes no próximo tópico.

Cabe aqui citar, o pensamento de Arendt (2016) quanto à necessidade de se atentar para a questão que coloca a pluralidade como condição de ação humana. Essa notória filósofa do século XX, já citada no capítulo anterior, parte do entendimento de que somos todos humanos, não havendo, contudo, ninguém totalmente igual a outra pessoa que tenha existido, que existe ou venha a existir. Os mesmos argumentos podem ser transferidos para as culturas: elas possuem diferenças e devem possuir a capacidade de diálogo e aprendizagens mútuas por meio de processos interativos.

Concordando com a ideia de que a diferença deve ser considerada tanto em relação às culturas, como entre as pessoas, vale trazer ao debate à reflexão sobre essa fundamentação de Arendt, que reforça a necessidade de atentarmos para a questão da diferença. Seus argumentos partem do princípio de que “cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (ARENDR, 2016, p. 191).

Tal distinção é indispensável à efetivação da condição humana da pluralidade, da possibilidade que tem a pessoa humana de viver sua distinção, sua singularidade entre iguais. Segundo ela, se os humanos fossem todos iguais, não haveria a necessidade de uma ação ou de uma prática discursiva que possibilitasse o entendimento mútuo (ARENDR, 2016, p.188).

Como solução aos conflitos decorrentes da real efetividade dos Direitos Humanos, visto que segundo a filósofa o universalismo não traz as respostas, ela afirma que deve ser estabelecido o ideal de humanidade, tornando a dignidade humana e os Direitos Humanos questões políticas práticas, para que cada indivíduo tenha garantida a sua expressão cultural. Contudo, a necessidade da construção de uma sociedade abrange a totalidade dos seres

humanos, coexistindo com a permissão e a possibilidade da ação de cada um de seus integrantes para que dessa forma ocorra a efetivação dos Direitos Humanos.

A ONU promulgou, em 2001, a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, por meio da qual afirma que respeitar a diversidade cultural é garantir dignidade humana, e estabelece que a diversidade cultural é patrimônio da humanidade e fator para o desenvolvimento. Ainda, defende que os Direitos Humanos são garantias da diversidade cultural. O documento clarifica a disposição da comunidade internacional em proteger a cultura, por entendê-la como requisito para a dignidade humana.

Diante de todos os argumentos expostos, conclui-se que a reflexão sobre os Direitos Humanos numa perspectiva da diversidade cultural leva à necessidade de consideração das identidades das diferentes culturas e das experiências historicamente vividas pelas mesmas.

O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1952, p. 23-24), assevera que a diversidade de culturas ultrapassa as fronteiras do tempo e do espaço, estando em todo lugar e sempre, construindo-se e evoluindo constantemente, em ritmos distintos. Ressalva que a reivindicação sensata é que essa diversidade se realize de forma que contribua para uma maior generosidade das outras, devendo-se entender, neste ponto, o caminho do respeito às culturas diversas, que vai além do sentido da tolerância. Neste sentido, Lévi-Strauss afirma (1952, p. 23):

A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou certamente às instituições internacionais. Elas compreendem também que não será suficiente, para atingir esse fim, amimar as tradições locais e conceder uma trégua aos tempos passados. É a diversidade que deve ser salva, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu e que nenhuma poderia perpetuar para além de si mesma. E necessário, pois, encorajar as potencialidades secretas, despertar todas as vocações para a vida em comum que a história tem de reserva; é necessário também estar pronto para encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que estas novas formas sociais de expressão poderão oferecer de desusado. A tolerância não é uma posição contemplativa dispensando indulgências ao que foi e ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única exigência que

podemos fazer valer a seu respeito (exigência que cria para cada indivíduo deveres correspondentes) é que ela se realize sob formas em que cada uma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras.

Significa, respeitar as diferenças e, ao mesmo tempo, superar relações de desigualdades e de dominação entre os seres humanos e os povos. O respeito à diversidade cultural é um direito humano.

Vejamos, a seguir, algumas definições de cultura e o impacto que a crescente globalização tem causado nas relações culturais, bem como, as tensões e conflitos gerados pelas lutas na busca dos povos pela afirmação das suas diferenças e tradições.

2.1.1 Cultura, globalização e conflitos

Debater sobre o multiculturalismo e a interculturalidade é reconhecer a diversidade na formação das sociedades modernas. Destaca-se que as sociedades não se constituíram como plurais do último século aos dias atuais, ao contrário, elas se constituíram historicamente plurais, possivelmente desde o momento em que os povos foram se humanizando, formando seus vínculos sociais e passaram a criar e a recriar as condições materiais de sua própria existência.

Ainda, não há como falar em interculturalidade ou multiculturalismo sem adentrar no conceito de cultura, conceito que como qualquer outro, não é de fácil definição.

A etimologia da palavra nos remete ao cultivo do solo – cuidar, mas durante o transcorrer do tempo significou coisas extremamente diferentes e serviu, inclusive, como mecanismo de exclusão e discriminação. Era associado aos processos de escolarização, logo, para os signatários dessa definição, existiriam pessoas e grupos cultos ou incultos.

Conforme explica Santos (2003, p. 05), 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”²⁵.

O sociólogo Sebastião Vila Nova (1985, p. 33) afirma que a cultura, no sentido sociológico, distingue-se do senso comum, que ora confunde com grande erudição, ora significa um determinado tipo de realização humana, como a arte, filosofia ou a própria ciência. Para ele, na linguagem sociológica, cultura é: “(...) tudo o que resulta da criação humana. A cultura, portanto, tanto compreende ideias quanto artefatos. (...)” e mais adiante complementa (1985, p. 33 e 34):

(...). A cultura, compreendendo conhecimentos, técnicas de transformação da natureza, valores, crenças de todo tipo, normas, é, pois, o modo de vida próprio de cada povo. Ela é o fundamento da sociedade e o que distingue o homem dos animais não humanos. Cada povo, cada sociedade tem sua cultura, o que equivale dizer, seu modo de vida. A cultura de um povo é o modo próprio de convívio que ele desenvolveu para a adaptação às circunstâncias ambientais. Ela é também a parte do ambiente resultante da transformação da natureza pelo homem, com seu trabalho. É ainda o ambiente social criado pelo homem. Por isso a cultura é, por excelência, o domínio do artificial e do convencional.

A abordagem desta definição funda-se na construção humana, como um processo de adaptação do homem à natureza e é embalada pela ideia de que cada povo tem sua cultura. Nesse caso, a cultura é apresentada como unívoca, ou seja, um todo fechado em si mesmo.

Neste sentido, a ideia oculta à diversidade, negligencia que o que está denominando como um todo é na verdade um discurso daqueles grupos que conseguiram se tornar hegemônicos, ou seja, oculta o “eu” no interior de cada cultura. Existem vários grupos, vários indivíduos que estão em desacordo com as normas e padrões estabelecidos pela comunidade que habitam, quer pelas maiorias, quer pelos grupos instalados no poder.

Para o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2007, p. 25), cultura é:

(...) Tudo o que existe transformado da natureza pelo trabalho do homem e significado pela sua consciência é uma parte de sua cultura: o pote de barro, as palavras da tribo, a tecnologia da agricultura, da caça ou da pesca, o estilo dos gestos do corpo nos atos do amor, o sistema de crenças religiosas, as

²⁵ Ibid., p. 05

estórias da história que explica quem aquela gente é e de onde veio, as técnicas e situações de transmissão do saber. (...).

Vale destacar aqui, a ampliação na definição do conceito, que passa a incorporar os aspectos imateriais da cultura, caracterizados pelos gestos dos corpos nos atos de amor aos sistemas de crenças religiosas, as histórias que explicam e que ajudam a dar significado ao povo.

Neste sentido, Carlos Alberto Torres (2003, p. 86), ao falar da identidade, que seria a resultante dos traços culturais, defende:

A identidade, como já demonstrei, não é um marcador fixo, uma substância essencial que algumas pessoas compartilham em virtude de sua origem, raça, afiliação religiosa, preferência sexual, gênero ou classe, mas um processo de aprendizagem que depende do contexto, e que está, naturalmente, aberto à interpretação.

Apesar da complexidade para definir o conceito de cultura, entende-se que é necessário que os estudiosos e os elaboradores das políticas públicas explicitem o que estão denominando por cultura. Disso depende os resultados esperados das ações, bem como, orienta a própria ação para a libertação ou para ampliação da exclusão social.

Na conceituação contemporânea, compreende-se a cultura não somente como as manifestações artísticas de determinado povo, como a comida típica, o estilo arquitetônico, as vestimentas, a tradição, a literatura, as artes, a música, a filosofia, a religião, mas 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. (LARAIA, 1986, p. 70)

Ainda conforme Laraia (1986, p. 108) não há natureza humana que independa de cultura. O indivíduo nasce com uma série de capacidades de respostas gerais, contudo, 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.

Neste sentido, “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” (GEERTZ, 1989, p. 58).

Outrossim, a cultura é dinâmica, está em constante construção, desconstrução e reconstrução. Ela vai se redefinindo de acordo com os processos civilizatórios e momentos históricos em que vivem seus membros, também podem sofrer transformações por incorporarem tradições de outras culturas.

Neste sentido, argumenta Laraia (1986, p. 105):

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.

A diversidade cultural sempre foi uma realidade, contudo, a partir da metade do século XX vem surgindo como um dos maiores desafios à pretensa universalidade dos Direitos Humanos, tendo a globalização inflamado as tensões já existentes. O processo de globalização exerce forte influência sobre a questão dos Direitos Humanos, visto que os tornam mais vulneráveis e agravam os conflitos oriundos da diversidade cultural, ao evidenciar as distintas manifestações culturais que reivindicam respeito e lutam pela predominância de suas tradições.

Nas palavras de Santos (1997, p. 14) 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.

Cabe aqui destacar que não se deve confundir o termo globalização com mundialização ou internacionalização. O processo de mundialização se refere à ação de descobrir e ocupar o mundo, tendo, portanto, um sentido territorial e geográfico. A internacionalização estabelece as relações institucionais entre os Estados nacionais, iniciado sobretudo depois das duas grandes guerras. A

mundialização estabelece fronteiras (ex: descobrimento das Américas) e a internacionalização, é um processo de abertura das fronteiras estatais, ainda que sem perda da soberania, para a consecução de metas comuns.

O processo de transnacionalização é sinônimo de globalização, conforme esclarece a escritora Fariñas Dulce (2000, p. 88), 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. A autora define globalização como sendo uma “etapa histórica de desarrollo del capitalismo moderno y del sistema geopolítico mundial, caracterizada por la intensificación y expansión del mercado y de los intercambios capitalistas transnacionales”²⁶.

Santos (1997, p. 16) define a existência de quatro processos de produção da globalização: a) localismo globalizado, quando um fenômeno local é globalizado com sucesso (ex.: transformação do inglês em língua franca); b) globalismo localizado, sendo este o impacto do que se globaliza nas condições locais, a reação, a desestruturação causada (ex.: enclaves de comércio livre ou zonas francas); c) cosmopolitismo, constituindo-se nas organizações transnacionais na defesa de interesses comuns, utilizando em seu benefício as possibilidades de interação transnacional criadas pelo sistema mundial (ex: 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 (ex: preservação da Amazônia, biodiversidade).

Para Santos (1997, p. 18), o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade são modos de globalização de baixo para cima ou globalização contra-hegemônica. Ainda, o autor sustenta que o sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados, os quais constituem uma globalização de cima para baixo ou globalização hegemônica.

Em análise ao cenário mundial, verifica-se a luta das nações pela afirmação de suas diferenças políticas, econômicas e culturais, em um mundo globalizado. Grande parte das nações pós-coloniais que conquistaram a sua

²⁶ Trad, nossa: “estágio histórico de desenvolvimento do capitalismo moderno e do sistema geopolítico global, caracterizado pela intensificação e expansão do mercado e das trocas capitalistas transnacionais.”

independência por meio de conflitos armados, ainda não tem a sua plena consolidação como Estado-Nação, principalmente nos continentes africanos e asiático, e os conflitos, em sua maioria por razões étnico-religiosos, são uma constante nas relações internacionais da atualidade.

No entanto, conforme assevera Célia Maria Rodrigues Costa Pereira (2016, p. 109), o mundo globalizado encontra fórmulas políticas e ideológicas capazes de submeter as lutas emancipatórias aos ditames do capitalismo globalizado. Nessa perspectiva, promovem discursos, práticas e políticas multiculturalistas no sentido da assimilação ou do integracionismo, buscando dissimular e fazer subsumir as lutas sociais mediante práticas e políticas neocoloniais.

Para a autora, é justamente nessa perspectiva que assistimos a inúmeras violações de Direitos Humanos com respeito às questões multiculturalistas. Ela afirma que todas essas violações fazem parte de uma grande onda neoconservadora, que vem se reinstalando no mundo globalizado neste início de milênio.

Como exemplo das questões acima expostas, citam-se a moralidade judaico-cristã, o Jihad islâmico em nome de Alá, os discursos homofóbicos, a questão dos refugiados, a persistente questão de gênero e dos povos indígenas, que são apenas algumas facetas de violações às diferenças culturais entre povos e nações e que incrementam os crimes contra a humanidade.

Hodiernamente, a questão da diversidade e da intolerância apresenta-se como um dos maiores problemas políticos, numa dimensão globalizada, a ser enfrentado pela sociedade.

Outro tema que se prestará a contribuir com o debate estabelecido na presente pesquisa diz respeito à diversidade cultural e a valoração atribuída às tradições dos povos. Pergunta-se: têm todas as culturas o mesmo valor? São todas as culturas merecedoras de um reconhecimento igualitário?

2.1.2 O valor de cada cultura e sua relevância na comunidade mundial

Considerando os conceitos de cultura acima estudados, bem como, verificado o impacto de globalização agigantada no último século, inflamando

os conflitos advindos da diversidade cultural inerente aos povos, traz-se ao debate o questionamento sobre a valoração da cultura e se todas as culturas são dignas de reconhecimento igualitário.

Charles Taylor (1993, p. 53) apresenta a resposta para tal questionamento, 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 identidade. Afirma, ainda, que o que está por trás das políticas multiculturalistas, é a premissa de que devemos igual respeito a todas as culturas.

Embora a pressuposição de igual valor das culturas seja bastante atraente e pareça até justa num primeiro momento, este posicionamento de Taylor (1993, p. 53) é criticado por uma corrente de pensadores em razão do possível resultado de sua proposta, que entendem que os conflitos do multiculturalismo, 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 (2005, p. 17), “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 comparação”. Uma coisa é atribuir igual valor a todas as culturas; outra, é garantir o seu igual reconhecimento, e nisso também Taylor (1993, p. 104) recebe críticas, por dar às duas expressões o mesmo significado.

Vale registrar neste estudo a discussão sobre o valor igual ou não das culturas, pois esclarecer os diferentes conceitos relativos ao tema da pesquisa é fundamental, e tal discussão tem a ver com a questão do multiculturalismo. Não obstante isso, é relevante deixar claro que não objetiva-se confrontar uma cultura com outra, por acompanharmos o pensamento de Agnes Heller (2005, p. 17) de que não há padrão para comparar culturas, nem pureza cultural que permita a comparação.

Como asseverou Adela Cortina (2005, p. 163) “cada cultura é, na verdade, multicultural, assim como cada um de nós é, na verdade, multicultural”. Sobre o multiculturalismo, trataremos a seguir.

2.2 Multiculturalismo

Conforme estudado no tópico anterior, o direito à igualdade, o direito à diferença e o direito ao reconhecimento das diversidades integram a essência dos Direitos Humanos, em busca da afirmação da dignidade humana.

A garantia da igualdade, da diferença e conhecimento de identidades é condição e pressuposto para o direito à autodeterminação e para o direito ao pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, transitando-se da igualdade abstrata e geral para um conceito plural de dignidades concretas.

Em uma frase célebre, Santos (1997, p. 30) afirma: "as pessoas 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". Disso, parte a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

Se, para a concepção formal de igualdade, esta é tomada como pressuposto, como um dado e um ponto de partida abstratos, para a concepção material de igualdade, é tomada como um resultado ao qual se pretende chegar, tendo como ponto de partida a visibilidade às diferenças. Isto, essencialmente mostra-se a distinguir a diferença e a desigualdade. A ótica material objetiva construir e afirmar a igualdade com respeito à diversidade.

O reconhecimento de identidades e o direito à diferença é que conduzirão a uma plataforma emancipatória e igualitária. A emergência conceitual do direito à diferença e do reconhecimento de identidades é capaz de refletir a crescente voz dos movimentos sociais e o surgimento de uma sociedade plural e diversa no marco do multiculturalismo.

A fim de aprofundar o estudo sobre o multiculturalismo, vamos tratar de alguns conceitos sobre o tema e seu processo histórico.

2.2.1 Contexto histórico e conceitos

Inicialmente, ressalta-se que o multiculturalismo não tem os mesmos significados entre as nações europeias, na América anglo-saxônica e nos países latino-americanos.

Na América Latina, os grupos que reivindicam o reconhecimento são os mesmos que construíram as nações nas quais vivem. Essa situação é diferente daquela de grupos que por um motivo ou por outro, tiveram que imigrar (na grande maioria dos casos por melhores condições de vida) para os países europeus e Estados Unidos da América, tendo de acomodar-se ou adaptar-se em países onde se sentem estrangeiros. Essa contextualização histórica se faz necessária para demonstrar os distintos significados do multiculturalismo.

O multiculturalismo desponta como norteador das políticas culturais. A observação dessas políticas demonstra que elas têm visado interferir nas relações de poder, construindo a ponte entre as demandas sociais e as políticas públicas institucionalizadas pelo Estado.

A princípio, o multiculturalismo se desenvolveu em países nos quais a diversidade cultural era vista como um problema para a unidade nacional. Nessa origem, o multiculturalismo aparece como um princípio ético que orienta a ação dos grupos culturalmente dominados, aos quais foi negado o direito de preservarem suas características culturais e identitárias. Esse foi um fator que favoreceu a emergência dos movimentos culturalistas. Esses movimentos expressavam as reivindicações dos grupos étnicos. A partir da segunda metade do século XX passaram a abarcar um universo cultural mais amplo: as questões de gênero, sexualidade, tolerância religiosa, entre outros.

Embora não se possa atribuir, exclusivamente, às teorias culturalistas a mudança de paradigma provocada pelo multiculturalismo na década de 1970, pode-se afirmar que elas conceitualmente embasaram e prepararam movimentos de protestos contra os modelos de dominação cultural (GONÇALVES, 2006, p. 24).

Um dos primeiros países a assumir o multiculturalismo foi o Canadá. Em 1971, visando a resolver os conflitos derivados das diferenças culturais, adotou a política oficial de multiculturalismo.

Nos Estados Unidos, o debate acirrou-se nas universidades, a partir dos anos 1980, como resultado do fracasso do “modelo de integração social das diferenças”. Também nesta época a questão começou a ser enfrentada na Europa, em ambiente acadêmico. Este assunto alcançou grande desenvolvimento na Alemanha, associado às problemáticas da migração, a natureza da cidadania e a nacionalidade.

O multiculturalismo pode ser compreendido de duas formas. O termo pode significar tanto a existência de duas ou mais culturas dentro de um determinado território, quanto o processo político de reivindicação de direitos para cada uma das formas de manifestação cultural.

A coexistência de diferentes culturas em uma mesma sociedade é entendida por Douglas Cezar Lucas (2008, p. 156) como multiculturalidade, como fato social que, em razão da inevitável pluralidade, deve ser considerado como existente, independentemente de ser avaliado positiva ou negativamente, enquanto o termo multiculturalismo é reservado para designar as reivindicações políticas às normas que tratam de reconhecer institucionalmente esta mesma multiculturalidade.

Joaquín Abellán (2008, p. 156), por sua vez, explica que é possível se falar em dois tipos de multiculturalismo. O primeiro exige o reconhecimento igualitário entre as diferentes culturas e sustenta que as discriminações contra as diferenças culturais devem ser eliminadas, defendendo, ao mesmo tempo, que, para funcionar de modo adequado, uma sociedade precisa estabelecer uma cultura política compartilhada. Nesse tipo é valorizado o pluralismo cultural e o direito individual de todos poderem participar livremente de sua cultura. O segundo tipo, mais apegado ao relativismo cultural, propõe o reconhecimento e a proteção dos diferentes grupos culturais, como sujeitos próprios de direito coletivo. Reclama a manutenção das entidades culturais como realidades que possuem direito em si mesmas, pela importância determinante que têm na definição da identidade de seus integrantes.

Atualmente, existem duas correntes de pensadores que debatem o multiculturalismo: os comunitaristas e os liberais. Ambos defendem a importância do pertencimento cultural e da necessidade de que o Estado preserve e estimule os vínculos entre os indivíduos e seus grupos sociais, no entanto, divergem em vários pontos na fundamentação de seus princípios.

Para os comunitaristas, os valores e os fins seguidos e reconhecidos pelos indivíduos só podem ser compreendidos adequadamente quando são tratados como um produto do contexto cultural em que são inseridos.

Os multiculturalistas liberais defendem que as diferenças culturais não têm valor intrínseco. As tradições são valorizadas, tão somente, porque trazem referências relevantes para as escolhas individuais.

Segundo Stuart Hall (2003, p. 52), o multiculturalismo “não é a única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançados”. O multiculturalismo descreve uma série de processos e estratégias políticas e sempre inacabadas. Assim como há distintas sociedades multiculturais, também há multiculturalismos bastante diversos.

Vejamos a seguir algumas das diversas teorias sobre o multiculturalismo e o pensamento de estudiosos sobre a questão.

2.2.2 As diversas teorias

Faz-se necessário, inicialmente, diferenciar sociedade multicultural do multiculturalismo. João Cardoso Rosas (2010, p. 70) argumenta que a sociedade multicultural é uma realidade, ao passo que o multiculturalismo é apenas um modelo ou um conjunto de modelos aquilo que entendemos por sociedade multicultural e, ao mesmo tempo, dizer o que devemos fazer, de um ponto de vista político, em relação a ela”. A sociedade multicultural é um conceito descritivo, já o multiculturalismo é um modelo normativo.

Vale destacar ainda, a diferenciação entre pluralismo e multiculturalismo. Na maioria das vezes o pluralismo é visto como uma categoria geral da sociedade democrática (pluralismo social, político, jurídico, etc.) e o multiculturalismo é interpretado como um componente necessário e, portanto, complementar.

No tocante as formas do multiculturalismo, Hall (2003, p. 53) identifica várias concepções diferentes de multiculturalismo na atualidade: o conservador, o liberal, o comercial, o corporativo e o crítico.

O multiculturalismo conservador insiste na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O liberal busca integrar os diferentes grupos culturais à sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado.

O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os

problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no conjunto privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos.

Já o multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca administrar as diferenças culturais da minoria, visando aos interesses do centro. E, por fim, o multiculturalismo crítico enfoca o poder o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência.

Peter McLaren (1997, p. 110-135), também distingue diversos multiculturalismos: o conservador, o humanista liberal, o liberal de esquerda e o multiculturalismo crítico.

O multiculturalismo conservador refere-se a uma postura etnocêntrica, que deslegitima culturas consideradas inferiores (p. 111- 119)²⁷. O humanista liberal defende a igualdade entre as pessoas, no entanto, os liberais compartilham com os conservadores uma postura universalista, caracterizando-se por uma tentativa de integração dos grupos culturais no padrão, amparado numa cidadania individual universal (p. 119-120)²⁸.

Para o multiculturalismo liberal de esquerda, as diferenças são enfatizadas de modo essencialista, ao invés de destacar que estas são construções históricas e culturais, permeadas por relações de poder (p. 120-122)²⁹. O multiculturalismo crítico recusa-se a ver a cultura como não-conflitiva, argumentando que a diversidade deve ser afirmada “dentro de uma política de crítica e compromisso com a justiça social” (p. 123-135)³⁰.

Segundo Santos (2003, p. 11) é fundamental que se distinga entre as formas conservadoras ou reacionárias do multiculturalismo e as formas progressistas e inovadoras.

A primeira forma de multiculturalismo conservador é o colonial. O multiculturalismo conservador é aquele que consiste, num primeiro momento, em admitir a existência de outras culturas apenas como inferiores. Afirma Santos (2003, p. 11) que “a cultura eurocêntrica branca nunca é étnica — étnicos são os não brancos, em princípio, e, portanto, não admite a etnicidade, o particularismo da cultura branca dominante.” Para o multiculturalismo conservador a cultura eurocêntrica “contém tudo o que melhor foi dito ou

²⁷ Ibid., p.111 a 1199.

²⁸ Ibid., p 119-120.

²⁹ Ibid., p. 120-122,

³⁰ Ibid. p. 123-135

pensado no mundo. É uma cultura universal [...] resume em si mesma tudo o que melhor foi dito ou pensado no mundo em geral.”

A consequência política deste multiculturalismo é o assimilacionismo (SANTOS, 2003, p. 11). O conceito liberal de multiculturalismo, nas palavras de Santos (2003, p. 15), tem diferentes conotações nos diferentes países. O autor afirma a existência de posições intermédias. Embora elas tenham diferentes nomes, em diferentes composições moderadas, assumem efetivamente a ideia de igualdade, como a igualdade de oportunidades e, portanto, é ideia um pouco abstrata e iluminista no sentido de que todas as culturas são iguais e como tais devem ser tratadas.

Com relação às formas progressistas e inovadoras, o autor destaca o multiculturalismo emancipatório, ou seja, de um multiculturalismo pós-colonial. A política da diferença “é o que ele tem de novo em relação às lutas da modernidade ocidental do século XX, lutas progressistas, operárias e outras que assentaram muito no princípio da igualdade” (SANTOS, 2003, p. 12).

Como construir um espaço multicultural, no melhor sentido do termo? Andrea Semprini (1999, p. 146-8) aponta cinco condições. 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” (SEMPRINI, 1999, p. 146-8).

Tampouco, pode-se esquecer que uma reivindicação identitária ou uma necessidade de reconhecimento tem 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 vários pensadores discorrem, como veremos no próximo tópico.

O multiculturalismo é alvo de inúmeros críticas, principalmente na sua versão liberal, sobre as quais passamos a expor.

2.2.3 Críticas ao multiculturalismo

A principal crítica ao multiculturalismo é que este é um conceito eurocêntrico. Ainda, o referido conceito é acusado de fazer parte da lógica cultural do capitalismo multinacional e por consistir em uma nova forma de racismo.

Outra crítica, refere-se ao multiculturalismo como descritivo e apolítico, suprimindo o problema das relações do poder, da exploração, das desigualdades e exclusões. Há também os que questionam o multiculturalismo por enfatizar a mobilidade dos intelectuais e ao mesmo tempo silenciar quanto a situações de mobilidade forçada ou subordinadas.

Critica-se, ainda, a própria pertinência do termo para descrever e caracterizar contextos e experiências diferenciadas.

O autor Andrea Semprini (1999, p. 08), ao discorrer sobre a problemática do multiculturalismo nos Estados Unidos, afirma que o debate multicultural levanta questões teóricas complexas e contraditórias, como o papel da linguagem, a construção do sujeito, a teoria da identificação e a concepção da realidade e do conhecimento. Além disso afirma que o multiculturalismo surge como indicador da crise do projeto da modernidade:

Não se trata de encerrar ou salvar a modernidade em si, mas avaliar se suas categorias estão ainda em condições de compreender as mutações em curso nas sociedades contemporâneas, de explicar os problemas antigos e novos que as entrecortem e de dar uma resposta às perguntas da sociedade que mudaram de natureza e modalidade de expressão. (SEMPRINI, 1999, p. 172)

Slavoj Zizek (2003, p. 172) 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 espetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular.³¹

Neste sentido, o respeito multiculturalista pela especificidade do outro seria a forma de uma cultura afirmar sua própria superioridade.

Por sua vez, McLaren (2000, p, 292) 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'.

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 álibi de que ela precisa para condenar o outro a estar separado de nós?

Em conclusão aos argumentos expostos, conforme afirmado no início da explanação do referido tema, ao termo multiculturalismo são atribuídos distintos significados e se, inicialmente, era visto como progressista, atualmente, em razão da sua imprecisão, é alvo de ferrenhas críticas.

³¹ Trad. nossa: "Ou seja, a relação entre o colonialismo imperialista tradicional e a autocolonização capitalista global é exatamente igual à relação entre o imperialismo cultural ocidental e o multiculturalismo: da mesma forma que no capitalismo global existe o paradoxo da colonização sem a metrópole colonizadora de Tipo Estado-nação, no multiculturalismo existe uma distância eurocêntrica e / ou hipocentrada às culturas locais, sem se enraizar em nenhuma cultura particular.

Contudo, para efeitos de contribuição para a pesquisa, adotar-se-à o conceito originário, que o multiculturalismo é um termo que descreve a existência de muitas culturas em uma região, cidade ou país, com o mínimo uma de predominante. Passamos a seguir a falar sobre a interculturalidade

2.3 Interculturalidade: um diálogo entre igualdades e diferenças

A proposta intercultural surge, principalmente, a partir do vazio deixado pelo multiculturalismo. Visa à superação do horizonte da tolerância e das diferenças culturais e a transformação das culturas por processos de intenção (DAMAZIO, 2008, p. 76).

E se faz necessário retomarmos, aqui, o debate sobre a problemática central da presente pesquisa: até que ponto é possível compatibilizar a universalidade dos Direitos Humanos com a diversidade cultural (igualdades e diferença) sem comprometer a sua legitimidade local?

Como já ressaltado, as relações sociais da atualidade sofreram grandes transformações por força da mudança de postura dos indivíduos, bem como pela globalização, e os Direitos Humanos vêm sendo desafiados e questionados em sua construção, principalmente quanto a questão do respeito à igualdade na diferença e a sua pretensa universalidade.

Atualmente, vários grupos sociais questionam a pertinência desta construção e se perguntam se esta pode ser referência para se reconhecer as diferenças culturais, os diversos modos de situar-se diante das relações humanas, dos valores, as várias lógicas de produção de conhecimento, práticas e visões de mundo.

Para a doutora em Educação Vera Maria Ferrão Candau (2008, p. 02) “não estamos simplesmente vivendo uma época de mudanças significativas e aceleradas, e sim uma mudança de época”.

Candau (2008, p. 03) propugna que os Direitos Humanos enfrentam nos dias de hoje uma crise de paradigma e precisam ser ressignificados, acompanhando o posicionamento do sociólogo Boaventura de Souza Santos que também aponta para esta direção.

O professor Antônio Flávio Pierucci, (1999, p. 07), assim sintetiza esta tensão:

Somos todos iguais ou somos todos diferentes? Queremos ser iguais ou queremos ser diferentes? Houve um tempo que a resposta se abrigava segura de si no primeiro termo da disjuntiva. Já faz um quarto de século, porém, que a resposta se deslocou. A começar da segunda metade dos anos 70, passamos a nos ver envoltos numa atmosfera cultural e ideológica inteiramente nova, na qual parece generalizar-se, em ritmo acelerado e perturbador, a consciência de que nós, os humanos, somos diferentes de fato (...), mas somos também diferentes de direito. É o chamado “direito à diferença”, o direito à diferença cultural, o direito de ser, sendo diferente. *The right to be different!* como se diz em inglês, o direito à diferença. Não queremos mais a igualdade, parece. Ou a queremos menos, motiva-nos muito mais, em nossa conduta, em nossas expectativas de futuro e projetos de vida compartilhada, o direito de sermos pessoal e coletivamente diferentes uns dos outros.

Para o autor, até recentemente as lutas sociais tinham como referência fundamental a afirmação da igualdade. O direito à diferença não tinha ainda aparecido com a força que ele tem hoje. Contudo, atualmente, a questão da diferença assume grande relevância e se transforma num direito, não só o direito dos diferentes a serem iguais, mas o direito de afirmar a diferença em suas diversas especificidades.

Candau (2012, p. 239), complementa que, certamente, há uma mudança de ênfase e uma questão de articulação. Não se trata de afirmar um polo e negar o outro, mas de articulá-los de tal modo que um nos remeta ao outro.

E a reflexão acima nos remete a tecer uma análise quanto à efetivação dos Direitos Humanos nos dias atuais. O que se verifica são constantes violações aos direitos, tanto no plano internacional, como no plano nacional. Internacionalmente, inclusive, parece-nos estar havendo um retrocesso em relação a direitos que pareciam plenamente assegurados pelas políticas internacionais, como por exemplo, o combate à tortura em qualquer circunstância. No Brasil, ainda que tenha havido um pequeno avanço nos últimos anos, estamos muito distantes de uma plena promoção e efetivação dos Direitos Humanos.

Neste sentido, Candau (2008, p. 04) sinaliza que outro elemento importante da problemática atual dos Direitos Humanos diz respeito à relação entre indivisibilidade e exigibilidade.

Para a autora, a doutrina dos Direitos Humanos que se desenvolveu principalmente a partir da Conferência de Viena (1993) colocou grande ênfase na ideia da indivisibilidade dos direitos das diferentes gerações – civis, políticos, econômicos, sociais e culturais.

No entanto, Candau (2008, p. 04) afirma que a exigibilidade desses direitos, imprescindível para que a indivisibilidade não seja meramente retórica, ainda é muito frágil, principalmente no que diz respeito aos direitos sociais, econômicos e culturais, o que provoca nos diferentes grupos sociais descrédito e indiferença para com a proclamação de direitos que, como se afirma na linguagem comum, “não saem do papel” ou somente valem para algumas pessoas e classes sociais.

E a questão que consideramos ocupar o centro das tensões refere-se à pretensa universalidade dos Direitos Humanos e à sua compatibilidade com a diversidade cultural. De acordo com as premissas já estudadas no Capítulo I, o caminho que a pesquisa seguiu para o deslinde dessa questão, é o proposto pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, que trata da reconceituação dos Direitos Humanos como interculturais.

O autor afirma que a construção dos Direitos Humanos deu-se na perspectiva do “localismo globalizado” e este modelo hegemônico presente no expansionismo europeu, tem predominado até hoje, com diferentes versões.

No entanto, o que ele chama de cosmopolitismo insurgente e subalterno é um dos processos que caracterizam a globalização que nasce de baixo para cima. Essa globalização surge dos grupos locais, das organizações da sociedade civil, dos temas que nascem verdadeiramente das inquietudes dos diferentes atores sociais. (CANDAUI, 2008, p. 05)

Sob esta ótica, Souza Santos (2006, p. 21-22), defende que para que os Direitos Humanos possam ser ressignificados de fato, numa perspectiva que não nega as suas origens, não nega a sua história, mas quer trazê-los para a problemática atual, eles terão de passar por um processo de reconceitualização. Esse processo supõe algumas premissas que ele enumera da seguinte maneira:

1. A superação do debate entre o universalismo e o relativismo cultural. O que se quer dizer com isso? Afirmar que todas as culturas ou grupos culturais têm valores e ideias, elementos fundamentais que aspiram a comunicar a outros e universalizar, mas o universalismo é incorreto, enquanto uma única cultura predomine e queira se impor a todos. No outro polo está o relativismo cultural, que afirma que todas as culturas são relativas, nenhuma é absoluta, nenhuma é completa, mas é necessário propor diálogos interculturais sobre preocupações convergentes, ainda que expressas a partir de diversos universos culturais. Somente assim seremos capazes de construir algo juntos, um projeto comum. É necessário negar tanto o universalismo quanto o relativismo absoluto.

2. Todas as culturas possuem concepções da dignidade humana. Nem todos os grupos culturais conhecem ou usam a expressão Direitos Humanos, mas isso não quer dizer que não tenham uma ideia de dignidade humana, de vida digna, de querer uma vida melhor para os seus habitantes ou para seus integrantes. Temos de ter sensibilidade para descobrir em cada universo sociocultural essa ideia de dignidade humana que traduzimos como Direitos Humanos.

3. Todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. Afirmar que nenhuma cultura é completa, que nenhuma dá conta de toda a riqueza do humano, leva-nos a, muito mais do que trabalhar com a ideia de uma cultura verdadeira e única, que tem de ser universalizada, desenvolver a sensibilidade para com a ideia da incompletude de todas as culturas e, portanto, da necessidade da interação entre elas. Nenhuma cultura dá conta do humano. “Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipadora e multicultural dos Direitos Humanos”.

4. Nenhuma cultura é monolítica. Todas as culturas comportam versões diferentes da dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras. Os grupos culturais não são homogêneos e padronizados. Algumas versões dessa cultura podem ser rígidas, estreitas e fechadas. É necessário identificar e potencializar aquelas versões mais abertas, amplas e que apresentam um círculo de reciprocidade mais amplo, que favoreçam o diálogo com outras culturas.

5. Todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica: princípio da igualdade e princípio da diferença. Esta última premissa situa-nos no âmago da questão da ressignificação dos Direitos Humanos hoje (CANDAUI, 2008, p. 05-06).

Todas essas premissas estão voltadas para essa grande questão da articulação entre igualdade e diferença, isto é, da passagem da afirmação da

igualdade ou da diferença para a da igualdade na diferença. Não se trata de, para afirmar a igualdade, negar diferença, nem de uma visão diferencialista absoluta, que relativize a igualdade (CANDAU, 2008, p. 06).

O debate cinge-se em como afirmar a igualdade na diferença, e aí, faz-se necessário ressaltar o que Santos (2003) chama de o novo imperativo transcultural, que no seu entender deve presidir uma articulação pós-moderna e multicultural das políticas de igualdade e diferença.

Neste contexto entre igualdade e diferença, entre superar toda a desigualdade e, ao mesmo tempo, reconhecer as diferenças culturais, é que os desafios dessa articulação se impõem. Vale aqui estabelecer as distinções entre a interculturalidade e o multiculturalismo.

2.3.1 O conceito de interculturalidade e sua distinção do multiculturalismo

O discurso sobre a interculturalidade se baseia na necessidade de colocar em diálogo as várias culturas e, no reconhecimento da necessidade de por meio do diálogo das múltiplas culturas, estabelecer novos conhecimentos e novas culturas.

A interculturalidade orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social; tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a esta realidade; não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais; reconhece e assume os conflitos, procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-las (CANDAU, 2005, p. 19).

Carlos Giménez Romero (2010, p. 164) classifica multiculturalismo e interculturalidade como modalidades do pluralismo cultural. Segundo o autor, o pluralismo é a categoria geral de uma sociedade democrática, em que se encontram o pluralismo social, político, jurídico, cultural etc. O pluralismo cultural indica valoração positiva da diversidade e respeito à diferença e, dele, surgiriam as duas “concretizações do paradigma pluralista”: multiculturalismo e a interculturalidade.

Para Giménez Romero (2010, p.165), o multiculturalismo orienta-se pela busca do reconhecimento da diferença no plano normativo e constata a diversidade em várias esferas sociais (cultura, religião, língua); já o interculturalismo preza pela interação e ocupa-se das relações. Há, pois, uma aparente natureza estática do multiculturalismo e uma aparente natureza dinâmica no interculturalismo. Entretanto, ambas se enquadram no que ele denomina “inclusão real” (realizada pelo pluralismo cultural) por oposição à “inclusão aparente”, em que há a homogeneização por assimilação ou fusão cultural (*melting pot*). A inclusão real seria aquela que se contrapõe à exclusão, mas tanto o multiculturalismo como o interculturalismo teriam cada um sua estratégia própria; tal classificação, evidentemente, dar-se-ia em um plano ideológico.

O que diferenciaria o interculturalismo do multiculturalismo seria o princípio da interação positiva. Giménez Romero (2010, p. 166) acentua que as políticas de reconhecimento propostas com base no multiculturalismo fracassaram por serem insuficientes para a coesão social, e por tenderem a reforçar uma identidade nacional contra identidades que perseguem sua diferença, criando um “novo racismo” em que se vê ameaçada a identidade nacional. Esse princípio sustenta as principais características da interculturalidade, que são acentuadas em uma comparação feita pelo autor.

Para ele, o multiculturalismo acentua cada cultura, como etapa fundamental para o reconhecimento, o que leva a uma ênfase nas diferenças; já o interculturalismo preocupa-se com a inter-relação das diferentes culturas e busca a convergência e o estabelecimento de vínculos e pontos em comum.

O multiculturalismo também destaca a cultura e a história própria, os direitos de cada um, o sistema jurídico único a cada povo, enquanto o interculturalismo pretende fomentar o aprendizado mútuo, a cooperação e o intercâmbio. Se o multiculturalismo parece conformar-se com a coexistência, e espera que a convivência social surja do respeito e aceitação do outro, o interculturalismo apresenta-se como programa cujo cerne está na convivência entre diferentes, com uma regulação pacífica da conflitualidade interétnica. O multiculturalismo, por fim, aborda a diversidade; o interculturalismo pretende construir a unidade na diversidade.

Giménez Romero (2010, p. 166) alerta que o interculturalismo não significa mera inter-relação ou “intercâmbio, mestiçagem, sincretismo ou simbiose”, mas apresenta-se como “instrumento para convivência”, um projeto político que visa a “o comum, o que une, as convergências”, ou como recentemente denominou, “modelo sociopolítico de gestão da diversidade sociocultural” (GIMÉNEZ ROMERO, 2010, p. 19). Sua proposta, como se apresenta, pretende lidar com a diversidade cultural de maneira proativa.

A educadora Glória Pérez Serrano (1996, p. 127), nos aponta a necessidade de as sociedades multiculturais passarem a caminhar em direção a interculturalidade, neste sentido afirma:

As sociedades multiculturais devem caminhar em direção a interculturalidade entre os diversos povos e grupos. Caminhar em direção ao conhecimento e à compreensão das diferentes culturas e ao estabelecimento de relações positivas de intercâmbio e enriquecimento mútuo entre os diversos componentes culturais dentro de um país e entre as diversas culturas do mundo. Dada esta tendência em direção a uma maior diversidade cultural, fomentar a intercultural significa superar de vez a assimilação e a coexistência passiva de uma diversidade de culturas para desenvolver a autoestima, assim como o respeito e a compreensão aos outros.

No entanto, como ressalta Raimon Panikkar (2004, p. 266) a interculturalidade não se confunde com o multiculturalismo, pois este se refere à síndrome ocidental que consiste em acreditar que existe uma supercultura, superior a todas, capaz de oferecer uma benigna e condescendente hospitalidade e dar uma resposta aos problemas supostamente universais. Já a interculturalidade, pergunta-se sobre quais são esses problemas presumidamente universais. Caracteriza-se pela exigência de abertura ao “outro”, uma vez que a problematicidade das perguntas é algo que não se pode resolver solitariamente.

Raúl Fonet-Betancourt (2007, p. 28) também alerta que o termo interculturalidade não deve ser confundido com multiculturalismo. O multiculturalismo descreve a realidade fática da presença de várias culturas no seio de uma mesma sociedade, designa uma estratégia política liberal que visa a manter a assimetria do poder entre as culturas, posto que defende o respeito às diferenças culturais, mas não coloca em questão o marco estabelecido pela

ordem cultural hegemônica. Sendo assim, o respeito e a tolerância, tão difundidos pela retórica do multiculturalismo, estão fortemente limitados por uma ideologia semicolonialista que consagra a cultura ocidental dominante como uma espécie de metacultura que, benevolmente, concede alguns espaços a outras. A interculturalidade, pelo contrário, aponta para a comunicação e a interação entre as culturas, buscando uma qualidade interativa das relações das culturas entre si e não uma mera coexistência fática entre distintas culturas em um mesmo espaço.

Relativamente ao assunto, Joaquín Herrera Flores (2009, p. 154) 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” (2009, p. 154).

Essa prática intercultural de que nos fala o 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”.

E quando o que está em discussão são os Direitos Humanos, o autor Herrera Flores (2009, p. 163) 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, econômicas e culturais que permitam e potenciem a luta pela dignidade.

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 alcançar o respeito cultural, fundamento do interculturalismo, é mediante um diálogo intercultural.

A abordagem intercultural pode significar a possibilidade de abertura para um diálogo entre distintos grupos humanos sobre as diversas concepções de filosofia e de direito presentes em cada cultura, sobre o que passamos a tratar.

2.2.2 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. (FARIÑAS DULCE, 2000, p. 201)

Conforme Fariñas Dulce (2000, p. 201):

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 sociales³².

³² Trad. nossa: "Para entender a "alteridade" de outros textos ou para entender a identidade de outras culturas ou filosofias, é necessário deixar de lado nossos próprios universos, para entender outras identidades culturais em seus próprios contextos históricos e sociais".

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 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” (FARIÑAS DULCE, 2000, p. 203)

Cabe, neste ponto, retomar o posicionamento do sociólogo Boaventura Sousa Santos (1997). Para esse autor, as premissas enumeradas no tópico anterior constituem a base de um diálogo intercultural, imprescindível para a ressignificação dos Direitos Humanos a partir das questões colocadas pelo multiculturalismo. Esse diálogo vai exigir o desenvolvimento do que ele denomina uma hermenêutica diatópica, assim concebida:

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 [...]. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro noutra. Nisto reside seu caráter diatópico. (SANTOS, 1997, p. 23)

Para Santos (1997, p. 23) “os *topoi* são os lugares comuns retóricos mas abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de

argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos”.

A luta pelos Direitos Humanos hoje supõe o exercício do diálogo intercultural que, por sua vez, exige exercício da hermenêutica diatópica. Esta constitui uma tarefa complexa e desafiante, que está dando apenas seus primeiros passos. São poucos os autores e as iniciativas que se colocam nessa perspectiva.

A análise da problemática dos Direitos Humanos e as práticas sociais orientadas a trabalhá-las ainda estão aprisionadas na matriz da modernidade. Além disso, as concepções dominantes sobre o diálogo intercultural situam-se, em geral, numa perspectiva liberal e focalizam com frequência as interações entre diferentes grupos socioculturais de modo superficial, sem enfrentar a temática das relações de poder que as perpassam.

No que concerne ao diálogo intercultural, Norbert Rouland (1998, p. 142-148) 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 ideia 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.

A universalidade dos Direitos Humanos não se decreta, constrói-se, conforme propõe Rouland (1998, p. 150). 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 exhibir 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.

Diante de todo o conteúdo exposto até aqui, devemos pensar no avanço necessário de um processo hermenêutico intercultural que implique à comunicação e no intercâmbio entre indivíduos e grupos de indivíduos, das mais diversas culturas que se apresentam na atual sociedade, para um mútuo enriquecimento da vida em coletividade que configurará uma convivência ética e responsável entre todas as culturas.

Com essa reflexão, chegamos à conclusão que o amparo ao outro e a integração de todos fundará uma intermediação das diferenças. Isso aproximará relações de modo a transformar o convívio em inter-relações de colaboração mútua, ética, responsável e solidária de todos com todos na totalidade de suas igualdades e diferenças.

Entendida a proposta do diálogo intercultural, cabe agora, definir a concepção intercultural dos Direitos Humanos.

2.2.3 Uma concepção intercultural dos Direitos Humanos

Considerando todas as fundamentações já exposta na pesquisa, podemos concluir que torna-se imperioso e urgente avançar na direção de ressignificação dos direitos humanos, abandonando a concepção meramente formalista, estática e monocultural. Para isso, o compromisso deve ser com um referencial crítico dos Direitos Humanos em sua dimensão de resistência, de reconhecimento das diversidade, de emancipação e, portanto, de interculturalidade.

Ramón Soriano (2004, p. 108) 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”³³. 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.

³³ Trad. nossa: “Direitos como um processo e não como direitos”

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 (2004, p. 108) nos faz 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.

O filósofo espanhol Raimon Panikkar (2004, P. 221) 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. Para se examinar a questão de um possível valor intercultural dos Direitos Humanos, há que se começar pela delimitação do conceito.

Panikkar (2004, p. 223) 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.

Em segundo lugar, é abordada a questão – que Panikkar (2004, p. 224) admite ser muito importante defender – da dignidade da pessoa humana. O autor chama a atenção para o ato 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”.

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”. (PANIKKAR, 2004, p. 209)

Na sequência, Panikkar (2004, p. 225-6) 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?”

Resumindo, Panikkar (2004, p. 226) 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”.

João Arriscado Nunes (2004, p. 28) sintetiza bem aquilo com que os autores citados neste item expõem:

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

Por outro lado, ressalva Nunes (2004, p. 29), 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”.

Portanto, a abertura de diálogo entre as culturas é o único, com respeito à diversidade e com base no reconhecimento do outro, como ser pleno de dignidade e direitos, é um caminho capaz de formar um sistema de Direitos Humanos inspirado no “mínimo ético redutível”, alcançando por um universalismo de confluência, tendo como pressuposto a disposição das partes em recepcionar influências recíprocas - sem a prévia intenção de uma parcela da humanidade de levar os seus valores sem a pretensão de receber nada, em termos axiológicos - de outra parte do mundo.

Conclui-se este capítulo, com umas palavras de Boaventura Souza Santos (1997, p. 35), referidas à complexidade e às dificuldades para a ressignificação dos Direitos Humanos, para uma concepção intercultural das políticas emancipatórias de Direitos Humanos: “este projeto pode parecer bastante utópico. É certamente, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria. Como disse Sartre, antes de concretizada, uma ideia apresenta uma estranha semelhança com a utopia. Nos tempos que correm, o importante é não reduzir a realidade apenas ao que existe”.

No capítulo III serão abordados os grandes desafios que a proposta da interculturalidade enfrenta no cenário mundial. Entre os mais variados pontos, optou-se por focar a pesquisa em duas questões de fundamental relevância na contemporaneidade: o diálogo intercultural entre o Ocidente e o Oriente: algumas diferenças de olhar sobre os Direitos Humanos e a condição da mulher nos países do Oriente. Finalmente, o estudo destaca a importância da educação em Direitos Humanos para a prática intercultural.

CAPÍTULO III

3 OS GRANDES DESAFIOS DA INTERCULTURALIDADE

No capítulo a seguir, discorreremos sobre alguns dos grandes desafios da interculturalidade.

O tema abordado na primeira parte do capítulo é o relacionamento entre os povos do Ocidente e do Oriente, destacando-se alguns dos obstáculos que dificultam a promoção diálogo intercultural, com enfoque na condição da mulher na cultura islâmica.

Na segunda parte do capítulo, o estudo aponta a educação em Direitos Humanos como um dos possíveis caminhos para o enfrentamento e a redução dos conflitos entre os povos e a proteção do pluralismo cultural.

3.1 Os desafios da interculturalidade e os Direitos Humanos

Quando se aborda com profundidade os Direitos Humanos, percebe-se questões complexas e aparentemente sem solução que travam embates dentro e espaços compartilhados. Assim é o conflito Oriente e Ocidente nos complexos casos de mutilação genital feminina, de discriminação de gênero, da submissão e tantos outros. Fatores que, para a produção normativa ocidental, trata-se de violação de Direitos Humanos, com algumas práticas tidas como criminosas. Ao Oriente e outros povos, é uma passagem cultural plenamente aceita entre os que a praticam, ainda que algumas vezes nem saibam os motivos de tais práticas, pois arraigadas em tradições milenares.

Numa perspectiva interculturalista, a construção das identidades políticas e associativistas deverá ser pensada a partir de uma epistemologia dialógica, isto é, como fruto das experiências sociais e processos de trocas e interações intersubjetivas entre atores ou grupos sociais. É por meio do encontro com o outro que se constrói a identidade específica, individual ou coletiva. Porém, do ponto de vista da construção de uma sociedade democrática, os processos de subjetivação coletiva realizam-se a partir das interações e participações na esfera pública. Ou seja, há uma proposição de

novas estratégias de relação entre sujeitos e grupos diferentes, de forma a promover a construção de identidades sociais e o reconhecimento das diferenças culturais. Nesse contexto, ao se analisar o Islã e os Direitos Humanos, toma-se de Bielefeldt (2000, p. 143-144) a seguinte expressão:

Em contraposição à compreensão ocidental dos Direitos Humanos, há décadas levantam-se concepções alternativas, que expressamente se baseiam em fontes culturais e religiosas não-ocidentais. Paradigmáticas são declarações islâmicas de Direitos Humanos, formuladas por autores muçulmanos ou instituições islâmicas. Como também elas, via de regra, pretendem ter alcance universal, refletem uma tradição de imperialismo cultural igual à ocidentalização dos conceitos relativos a esses direitos, com outras formulações, por vezes até mais contundentes. Com sarcasmo, o autor paquistanês Abul A'l Mawdudi acusa a arrogância do Ocidente em seu livro *Human Rights in Isla*, ao escrever: “The people in the West have the habit of attributing every good thing to themselves and try to prove that it is because of them that the world got this blessing...” (o povo tem no Ocidente o hábito de atribuir todo bem a si próprio e provar que é por causa dele que o mundo recebeu essa bênção). Em oposição às normas internacionais sobre Direitos Humanos, impregnadas, no pensamento de Mawdudi, pelo pensamento europeu, ele coloca uma concepção exclusivamente islâmica desses direitos, destacando bem outros aspectos na configuração de cada direito, baseado não só em fundamentações extraídas do Corão, como na formulação de seu conteúdo.

Ou seja, se a compreensão dos Direitos Humanos se polarizasse em torno de conceitos construídos pelos ocidentais ou pelos islâmicos, ou por quaisquer outros povos, não haveria possibilidade de sua universalidade, ficando restritos às “armas ideológicas na luta imperialista de culturas concorrentes ou tornar-se-iam parte de mundos culturais mais ou menos fechados (BIELEFELDT, 2000, p. 144).”

Afora isso, o Islã se constitui uma variedade de posicionamentos jurídico-políticos em suas três vertentes principais (sunismo, xiismo e sufismo), com distintas visões de mundo, processos emancipatórios e regulatórios, distribuição geográfica e peso institucional em diversos países, dependendo, inclusive, do colonizador que marcou sua presença nos países islâmicos (inglês e holandês). Por outro lado, a complexa relação entre Islã e os Direitos Humanos passa, também, segundo Boaventura de Souza Santos (2004, p. 260), pela própria reconfiguração de ambos à luz um do outro, ou seja, pela

demonstração de incompletude de lado a lado, a partir de uma perspectiva intercultural. Como já mencionado no capítulo anterior, para o autor, é necessária a busca de um *topoi* entre a *umma* e os Direitos Humanos ocidentais. Sobre esta questão trataremos no próximo tópico mais detalhadamente. É o que Baldi (2004, p. 125), citando Weeramantry, entende por enriquecimento da cultura dos Direitos Humanos pela cultura islâmica, pois:

a ênfase em direitos necessita ser temperada com a correspondente ênfase em deveres, do mesmo modo que a ênfase em valores puramente materiais necessita ser temperada por uma ênfase nos valores sociais, humanísticos e culturais, que tendem a ser obscurecidos pela discussão de direitos puramente civis e políticos.

Nesse sentido, Boaventura Santos (2004, p. 260) informa:

Se a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas para o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia, a fraqueza fundamental da cultura islâmica é devida ao fato de não reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada.

Baldi (2004, p. 125) afirma que essa não é a única leitura possível (que ele nomina narrativa) ao apresentar doutrinadores não ocidentais que trabalham a noção de dignidade (*karamah*), inviolabilidade (*ismah*), humanidade (*âdammyyah*) e as tensões entre distintas correntes jurídicas islâmicas. Para esses autores haveria um Islã sem fronteiras e universal, e que diante de uma realidade plural, multicultural, desigual, complexa, sem fronteiras e injusta não pode ignorar a necessidade de:

[...] forjar uma nova cadeia de equivalências que equacione os interesses universais com os muçulmanos e os problemas universais com os muçulmanos. O coração muçulmano não pode sangrar somente quando vê lágrimas e sofrimentos muçulmanos. Se nós não formos movidos pelas condições ruins e o sofrimento dos outros, se não pudermos sentir a dor e as ansiedades dos outros, se não pudermos compartilhar a alegria e aspirações dos outros, então não podemos reivindicar os mesmos direitos e atribuições para nós mesmos. E

tampouco podemos dizer que a nossa é uma abordagem universal do Islã. A mensagem universal do Islã não será – e não se transformará – uma realidade enquanto não ultrapassar os domínios do *Dar-al Islam*³⁴ (BARLAS, 2010).

Essa leitura interna tem sido proferida por autores islâmicos que afirmam a relevância e necessidade para os Direitos Humanos sob uma perspectiva local, nativa, diminuindo formas de dependência intelectual.

Para esses autores, por que utilizar Kant quando se deseja abordar Direitos Humanos, liberdade de pensamento e racionalidade quando a cultura árabe tem seu próprio representante que disse e escreveu as mesmas coisas centenas de anos antes de Kant, IbnRuchd³⁵ (ARABESQ, 2010). Esta visão, para esses doutrinadores, é a melhor forma para o mundo islâmico reavivar o debate sobre Direitos Humanos, individualismos, racionalidade, liberdade de pensamento e expressão.

Diante deste contexto, é possível se pensar que pode haver uma linguagem comum entre os discursos de Direitos Humanos e o direito islâmico, até porque as sociedades islâmicas também têm passado por transformações sociológicas, econômicas e políticas, e como afirma Baldi (2004, p. 128), um pensamento que defende um discurso de igualdade de gênero e justiça social que deriva seu entendimento e mandato do Alcorão e procura a prática de direitos e justiça para todos os seres humanos na totalidade de sua existência, num *continuum* de público-privado.

Portanto, o autor afirma:

³⁴ O Dar al Islam (espaço do mundo Islâmico) corresponderia ao mundo de paz, ao passo que o Dar al Harb (espaço de mundo não islâmico) seria o mundo de permanente guerra.

³⁵ Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Munhammad Ibn Ruchd, filósofo, médico e polímata muçulmano, é conhecido na literatura europeia como Averróes, sendo considerado um dos maiores conhecedores e comentaristas de Aristóteles. Aliás, o próprio Aristóteles foi redescoberto na Europa graças aos árabes e os comentários de Averróes muito contribuíram para a recepção do pensamento aristotélico. “O pensamento de IbnRuchd centralizou-se na conciliação entre a filosofia e a religião, e procurou explicar que a Shária islâmica tem suas bases na razão e no direito para com os muçulmanos, ou seja, a Shária não vem abolir a razão e dela não se diferencia, mas acrescenta e afirma. Com isso, Ibn Ruchd não faz discrepância entre a lei islâmica (Shária) e a razão, qualquer suposta discrepância pode ser resolvida através da correta interpretação da lei em concordância com a razão. O foco filosófico de Ibn Ruchd consiste em afirmar que o mundo criado não é estático, mas se renova; em incentivar as mulheres a assumirem seu papel no mundo como os homens e garantir que o bem de todos se dá no equilíbrio das atitudes virtuosas. A religião, portanto, não pode se resumir a uma mera doutrina prática, mas se legitima na teoria de seus ensinamentos.”

[...] os intentos desenvolvidos por Asma Barlas, Amina Wadud e Heba Ezzat (Egito) vêm desafiando, mais que o “mainstream” islâmico interno, a própria epistemologia em que se baseiam os desenvolvimentos do feminismo no Ocidente, seja porque: a) veiculando o pensamento em termos religiosos, a partir de uma releitura do Corão em termos não-patriarcais e em absoluta ênfase de igualdade e co-regência do universo, colocam em xeque a primazia da veiculação do discursos de Direitos Humanos em termos “seculares” – e a própria noção destes direitos se constitui como contraposto à dominação religiosa, então vigente na Europa, e, neste ponto, as dicotomias “secular” e “teológico”, “leste” e “oeste” ou “Islã” e “democracia” ignoram o complexo, envolvente diálogo a respeito de igualdade de gênero em uma vigorosa sociedade civil; b) ao mesmo tempo, descredenciam o “status” privilegiado da ciência como forma de saber. Por fim o próprio conceito, formulado pela última autora, de um “secularismo islamicamente democrático” é um sério repensar das noções de “*umma*” (comunidade islâmica), “civildade”, política, estado e secularismo, de forma a abraçar uma “pacífica luta por uma ‘civil jihad’ contra a pobreza e a discriminação, desenvolvendo, assim, um entendimento de uma política da presença, deliberação, comunicação e negociação na vida diária, bem como de um ativo papel das mulheres e das minorias na política local, colocando em contato os debates sobre Islã democrático e progressista e aqueles outros sobre democracia radical no mundo ocidental (BALDI, 2004, p. 128).

O grande confronto em relação à mulher islâmica e o Ocidente ocorreu nas sociedades europeias em relação à utilização do véu islâmico (*hijab*), imediatamente associado à questão da mulher submissa, pois para alguns ele enfraquece a dignidade e a liberdade das mulheres. O grande esquecimento é que se para a mulher ocidental o véu é um adereço removível a qualquer momento, para a mulher islâmica ele tem um símbolo de identidade nacional. (BINICHESKI, 2010, P. 130).

A questão do véu será retomada no tópico a seguir. Por hora, é interessante observar que a grande polêmica nos países da Europa em relação ao véu acabou por deixar à margem a questão de gênero e de autonomia no sentido de escolha livre, pois a discussão se resumiu à abdicação da liberdade, ignorando a multiplicidade de significados de sua utilização, pois

entre o véu haïk (tradicional), o niqab (fundamentalista: negro e que cobre todo o rosto) e o hiyab (versão islâmica moderna que, diferentemente dos demais, cobre a cabeça, mas deixa o rosto descoberto, de forma que o véu perde sua missão tradicional de fazer invisível e anônima a mulher no espaço

público), há toda uma linguagem sociológica que expressa a diferença entre a nova geração e a precedente, entre a que estuda e sai e a reclusa, entre a que se afirma e a que se submete (MARTIN-MUÑOZ, 2004, p. 53-54).

As mulheres islâmicas, assim como a ocidental, são frutos de suas culturas e, em cada uma delas, há uma história de luta pela determinação de suas metas e valores, o que gera uma pluralidade de tradições.

Desta forma, por trás de cada face há um complexo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sistema de crença e neles, há sempre um conflito de tradições que, por sua vez, deve ser lido, conforme expressa Fernet-Betancourt (2007, p. 185): “como a história que evidencia que em cada cultura há possibilidades truncadas, abortadas, por ela mesma; e que, conseqüentemente, cada cultura pode também ser estabilizada de outro modo como hoje a vemos.” Continuando, o autor informa que essa via alternativa à cultura estabilizada pode ser alcançada, “seja recuperando a memória das tradições truncadas ou oprimidas na história de seu universo cultural, seja recorrendo à interação com tradições de outras culturas, ou inventando perspectivas novas a partir do horizonte das anteriores,” o que é designado por ele como “desobediência intercultural” e que passa pelo reconhecimento de que “identidades culturais são processos conflitivos que devem ser discernidos, e não ídolos a conservar ou monumentos de um patrimônio nacional intocável”.

Mais do que diversidade seria correto se falar em pluriversidade, multidiversidade ou, abraçando o expresso por Walter Mignolo (2003, p. 135) diversidade, uma reconfiguração dos Direitos Humanos como conhecedor dos diversos processos de subalternização, de lutas e resistência por noções distintas de justiça, apropriando e transformando os projetos globais ocidentais, expressando as múltiplas vozes e as distintas construções históricas de dignidade, numa crítica radical a todas as formas de fundamentalismo.

Nesse universo, os discursos emancipatórios de gênero, de lutas e movimentos são, reconhecidamente, apenas uma parte na luta contra opressões em todos os lugares, que assumem significados precisos e particulares quando decodificados localmente em cada contexto cultural. Assim, tomando as palavras de Baldi (2004, p. 130): “se os Direitos Humanos podem se constituir em patrimônio comum da humanidade, eles devem ser

desprovincializados e descolonizados, por meio de mútuas trocas de experiências e saberes com outras culturas.”

Talvez possa existir, a partir daí, um diálogo da cultura islâmica com o ocidente para além da questão de gênero, sobre o qual trataremos a seguir.

3.1.1 Diálogo intercultural entre o Ocidente e o Oriente: algumas diferenças de olhar sobre os Direitos Humanos

As transformações ocorridas no campo da política internacional, o insuficiente diálogo entre o Ocidente e o Oriente, o ataque às torres gêmeas no dia 11 de setembro de 2001, o conflito armado entre os Estados Unidos e o Iraque, a manutenção das penas de apedrejamento e mutilação no Oriente Médio, dentre outras incongruências da sociedade que continuam a emergir, criam um imbróglio nessa relação que há séculos não é de todo pacífica.

Visando à promoção de diálogos interculturais, procura-se avaliar a influência da teoria protetiva dos Direitos Humanos no mundo árabe, uma vez que a uniformização da cultura árabe é um dos principais problemas trazidos pela teoria que universaliza de forma errônea os Direitos Humanos, sem, atentar que a ideia de universal deveria proteger o pluralismo cultural e não sufocá-lo (GUGEL, 2016, p. 87).

Procurar caminhos para desenvolver o diálogo cultural não é uma tarefa fácil, pois exige esforço de todos os participantes da relação. De todo o modo, a adoção da hermenêutica diatópica defendida por Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 260), conforme já mencionado no capítulo II, pode ser uma luz para a resolução desse conflito.

A promoção de diálogos interculturais entre o Ocidente e o Oriente necessita estar pautada em uma visão que reconheça a incompletude de cada cultura.

Para Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 256-257; 259) o diálogo seria possível por meio de uma hermenêutica diatópica entre os *topoi* de cada cultura, ou seja, cada cultura possui fundamentos que são fortes, incontestáveis para aqueles que estão inseridos nessa realidade. No caso da cultura ocidental um *topoi* seria a noção de Direitos Humanos, enquanto, na

cultura islâmica, o *umma*: “comunidade étnica, linguística ou religiosa de pessoas que são o objecto do plano divino de salvação”.

Assim, em uma hermenêutica diatópica, ambas as culturas necessitam adotar o entendimento de que seus *topoi*, apesar de fortes, não são completos. Dessa forma, parte-se para um diálogo que, nesse contexto, não possui o objetivo de completá-las, mas sim, compreender mutuamente a outra cultura, e conseqüentemente, ampliar a visão sobre si mesma. Isso é importante porque os indivíduos que estão inseridos em determinado *topoi*, não conseguem enxergar essas incompletudes próprias do sistema, desse modo, o ponto de vista de quem está de fora dele traz uma diferente forma de analisar a cultura, e ao mesmo tempo, permite o diálogo. (GUGEL, 2016, p. 101)

Do ponto de vista do *umma* os Direitos Humanos apresentam incompletude porque não trazem a noção de solidariedade e cooperação, tão importante para a cultura muçulmana como forma de crescimento. Enquanto que, partindo da perspectiva dos Direitos Humanos, a *umma* eleva muito os deveres dos indivíduos, pouco referindo sobre os seus direitos, sendo que justamente por pensar na ideia do coletivo releva as disparidades e preconceitos entre homens e mulheres e entre muçulmanos e não-muçulmanos (GUGEL, 2016, p. 101).

Logo, na cultura ocidental existe uma predominância do individualismo, o que cria uma dificuldade quando da proteção de direitos coletivos e difusos, enquanto que como esse individualismo não está presente na cultura árabe, as disparidades entre os sujeitos são significativas.

Conforme se percebe, as incompletudes encontram-se em ambos os sistemas, sendo, entretanto, ponto de partida para a realização do diálogo. As relações entre o sistema islâmico e os Direitos Humanos não estão bem definidas pela doutrina. Existem duas correntes de pensamento que discutem a possibilidade da proteção dos Direitos Humanos na cultura árabe, de um lado estão os absolutistas ou fundamentalistas e de outro, os modernistas ou secularistas.

Para a primeira corrente o sistema jurídico da *char'ia*, deve ser aplicado na sua totalidade pelos muçulmanos, tendo em vista que como existiriam conflitos irreconciliáveis entre a concepção ocidental de Direitos Humanos e a *char'ia*, esta deve prevalecer. Isso determina a exclusão dos não muçulmanos

do sistema jurídico muçulmano, uma vez que o Estado muçulmano somente é cabível dentre os muçulmanos.

A segunda corrente separa a noção de religiosidade/espiritualidade e política, ou seja, defende que as decisões decorrentes da aplicação dos Direitos Humanos são de natureza política e não religiosa, sendo possível que as sociedades determinem de que forma ocorrerá a proteção dos Direitos Humanos, no sentido de regulação jurídica (SANTOS, 2004, p. 260-261).

Assim, Boaventura de Sousa Santos propõe o caminho explicado por An-na'im, no sentido de que é preciso analisar quais são os fundamentos da dignidade humana em cada sistema cultural, para conciliar os pontos de conflito entre elas.

Segundo Santos (2004, p. 260-261), o principal problema na cultura islâmica seria essa desigualdade entre os sexos e entre muçulmanos e não-muçulmanos, o que acarreta uma grande dificuldade para a proteção dessa cultura. Isso ocorre, principalmente, porque o sistema jurídico muçulmano está baseado no entendimento formulado pelos doutores da lei nos séculos VIII e IX. Nesse período a construção do “outro” não foi realizada.

No Corão e na Suna existem dois níveis históricos: um período chamado de Meca Antiga, no qual há a mensagem eterna e fundamental do Islão, que sublinha a dignidade inerente a todos os seres humanos, independentemente de sexo, religião ou raça, e outro clamado de Medina, ocorrida no século VII e que fundamentou orientação jurídica para a realização do entendimento formulado pelos muçulmanos e que são seguidas até hoje.

Como a mensagem decorrente da Meca Antiga foi considerada avançada demais para a época, ela foi suspensa. Porém atualmente seria o período em que poderia voltar a ser aplicada por meio da Reforma Islâmica, para quem sabe, permitir esse diálogo entre ambas as culturas, uma vez que a dignidade humana estaria implícita nessa forma de pensamento.

Logo, a hermenêutica diatópica “exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular, uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam através do aprofundamento da reciprocidade” entre a cultura islâmica e a ocidental, para que não ocorra uma sobreposição entre elas (SANTOS, 2004, p. 262-264).

O exercício da hermenêutica permite que as discussões ocorram no âmbito dos *topoi*, como forma de preservação de ambas as culturas, porque eles representam o ponto forte de cada uma delas.

As relações entre o Ocidente e o Oriente apesar de ocorrerem há séculos, não foram capazes de estabelecer um diálogo para uma busca de soluções entre as divergências existentes de todo o modo, segundo Aziza Bennani (2004, p. 136) ambos compartilham “muitos valores universais, tais como, a justiça, a liberdade, a igualdade ou a dignidade humana”, as diferenças estarão presentes no sistema de crenças. Por isso,

o diálogo entre culturas deve ser integrado ao diálogo político e econômico, já que as fraturas e divergências não são próprias do terreno religioso. As linhas de fratura devem-se à injustiça, às disparidades econômicas, à pobreza, ao grau de exercício da democracia. (BENNANI, 2004, p. 136).

Um tema bastante sensível entre as duas culturas e talvez um dos principais pontos de conflitos entre ocidentais e orientais, é a condição da mulher na cultura islâmica, sobre o que passaremos a discorrer.

3.1.2 A condição da mulher nos países do Oriente

Quando o Afeganistão acolheu os terroristas que bombardearam o Pentágono e o World Trade Center, em 11 de setembro de 2001, os olhos do Ocidente voltaram-se para a região e sua cultura. Delas emergiram cenas de mulheres que chocaram o mundo, seja pelo regime de submissão absoluta ou pelas violências a que eram submetidas, embora isso não seja prerrogativa afegã, pois presente em outras regiões que professam o islamismo e que interpretam o Alcorão sob o manto do fundamentalismo³⁶. (CASTELLS, 2000, p. 53)

Para o pensamento muçulmano ortodoxo, a mulher vale menos do que o homem, ocupando na sociedade uma posição inferior. Situação curiosa é que

³⁶ Termo usado para se referir à crença na interpretação literal dos livros sagrados. Fundamentalistas são encontrados entre religiosos diversos que pregam que os dogmas de seus livros sagrados devem ser seguidos à risca. O termo surgiu no começo do século XX nos EUA, quando protestantes determinaram que a fé cristã exigia acreditar em tudo que está escrito na Bíblia. Atualmente há uma tendência de se associar a palavra fundamentalista aos muçulmanos que visam implementar um estado islâmico, mesmo através de revoluções ou atos terroristas.

esta exclusão não se encontra presente nas fundações do islamismo, mas sim, no que foi erigido sobre ele.

As mulheres da *umma*, nos primórdios do islamismo, participavam da vida pública da cidade e algumas combatiam nas guerras ao lado dos homens. “Elas não pareciam viver o islamismo como uma religião opressiva embora mais tarde, como ocorreu com o cristianismo, os homens sequestrassem a fé e a alinhassem com o patriarcado predominante (ARMSTRONG, 2001, p. 57).

Maomé legou aos muçulmanos o Alcorão, mas não teve tempo de regulamentar todos os princípios que deveriam reger o cotidiano dos convertidos. Quando vivo, podia ser consultado sobre qualquer questão, com sua morte, tornou-se tarefa de seus seguidores transferirem da memória para a escrita as palavras e ações do Profeta – os *Hadith*. Quase cinco décadas após a morte de Maomé suas esposas tiveram papel influente (tendo Isha papel de destaque), sendo consultadas inúmeras vezes em pontos importantes sobre religião, política e conduta do Profeta. Muitos dos *Hadith* da época foram transcritos por Isha (BINICHESKI, 2010, p. 152).

Não demorou muito para que os *Hadith*, cujas compilações foram surgindo por conta da sucessão do profeta, fossem forjados, um deles, conforme expõe Fátima Mernissi, que justificam a inferioridade feminina, expressa que “as mulheres são comparadas aos cães e jumentos na sua capacidade de perturbar a oração” ou o que afirma que “aqueles que confiam seus negócios a uma mulher nunca conhecerão a prosperidade. (MERNISSI, 1991, p. 28).

Mernissi (1991) levantou, em suas pesquisas, que Abu Hurayra foi o mentor de alguns desses *Hadith*. Homem com sérios problemas de identidade sexual era ferrenho opositor de Isha, a quem repreendia dizendo de sua mania de inventar *Hadith*.

A respeito de Isha, Armstrong (2001, p. 57) informa que ela sofreu uma grande derrocada ao intervir em uma das sucessões do profeta, perdendo muitos de seus soldados e, ao final de peleja, foi bastante criticada por ter se exposto de uma maneira inconveniente a uma mulher. Seu prestígio decaiu e muitos dos seus *Hadith* foram suprimidos e ignorados. Assim, a voz feminina tão valorizada nos primórdios do Islã começou a silenciar.

Do estudo dos *Hadith* emergiram várias escolas do pensamento

islâmico, alguns estão de acordo com o que é proibido (*haram*) e ao que é obrigatório (*wajib*). Entre eles encontram-se os atos inconvenientes (*makruh*) e os atos desejáveis, mas não obrigatório (*summat*). Neste sentido, ocorrem divergências que geram violências às vezes radicais como a cirurgia genital ou circuncisão feminina condenada pela Declaração dos Direitos Humanos e pelas ONGs que lutam contra ela. A respeito dessa prática Ayaan Hirsi Ali (2008, p. 103) expressa:

A circuncisão feminina, dizem, nada tem a ver com o Islã, pois esse ritual cruel não acontece em todas as sociedades islâmicas. Mas o Islã exige que você se case virgem. Preserva-se o dogma da virgindade trancafiando as meninas em casa e costurando seus lábios maiores. A circuncisão feminina serve a dois propósitos: o clitóris é removido, a fim reduzir a sexualidade da mulher os lábios vaginais são costurados, para garantir sua virgindade.

A origem do costume da mutilação genital não é firmemente estabelecida, mas não existe dúvida de que se trata de uma prática milenar. Seu nome popular no Sudão dá uma ideia de sua antiguidade: circuncisão faraônica. Há notícias de que teria se originado na Eritreia pré monoteísta, espalhando-se posteriormente pela Somália, Sudão, Egito e demais países da África. De certo, este costume é antigo e estudos evidenciam que ele é anterior tanto ao islamismo quanto ao cristianismo, mas integrando a cultura e as tradições do povo da época (DINIZ, 2000, p. 163).

A mutilação genital feminina – MGF ocorre em muitas sociedades, principalmente em países da África e Ásia, sendo um costume sociocultural e motivos diversos levam à sua prática, como o referencial sociológico de conquista de uma posição; o indicativo de maturidade que capacita a mulher a participar da pirâmide organizacional da vida na tribo; o rito de passagem de menina para mulher; garantia de fidelidade da mulher para com seu marido quando este se ausenta de sua comunidade; preservação da virgindade até o casamento, proteção da honra da família, garantindo a legitimidade dos descendentes; redução do desejo sexual da mulher, tornando-a uma esposa mais dócil e menos propensa à promiscuidade; aumento do prazer do homem durante o ato sexual, dentre muitas outras (2008, p. 103).

Na cultura Bantu (grupo etnolinguístico localizado principalmente na

África subsariana que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes), esta prática desenvolve-se de modo que possa regular a relação homem e mulher no casamento, além de ser uma forte demonstração de fundo mítico-religioso (KIMBANDA, 2006, p. 121).

Já na cultura Nandi (Norte da República Democrática do Congo), existe a crença que se o clitóris permanecer fazendo parte da estrutura corporal feminina ele se alongará e os filhos nascerão anormais. “Nestas condições, é fácil de compreender a importância psicológica da iniciação. Se uma mulher não passa por ela, não chega a ser 'pessoa', fica incompleta e permanece criança” (KIMBANDA, 2006, p. 121).

Como visto, as justificativas para essas práticas são inúmeras e, de maneira generalizada, as questões se debatem nos costumes e tradição de diferentes grupos.

Todavia, a mutilação genital feminina tem sido considerada uma prática de tortura no cenário mundial. O artigo 5º. da Declaração Universal dos Direitos do Homem expressa que “ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante,” fornecendo a Convenção das Nações Unidas contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos e Degradantes, um conceito legal internacional de tortura.

Segundo Ali (2008, p. 150), “a mutilação genital se enquadra na categoria de crimes extremamente graves e tem um impacto negativo substancial – a ponto de ser incapacitante – na saúde da vítima.” Continuando, a autora afirma que “suas consequências incluem [...] efeitos psiquiátricos, psicossomáticos e psicossociais (2008, p. 150).”

Assim, esse costume sociocultural causa danos físicos e psicológicos irreversíveis, violando o direito de toda jovem de desenvolver-se psicosssexualmente de uma maneira saudável e normal. Devido ao influxo de imigrantes da África e do Médio Oriente na Austrália, no Canadá, nos EUA e na Europa, esta mutilação de mulheres está se tornando uma questão de saúde pública. Contudo, na prática, o problema da mutilação, assim como a pobreza, é colocado como uma das formas de injustiça social praticada no mundo. É atribuído pelas condições econômicas e sociais que perpassam as diferentes sociedades, apesar das inúmeras declarações de direitos. As ressalvas culturais que se levantam quando o assunto é abordado acabam por conduzir a

discussão para um terreno arenoso e de difícil sustentação, pois apesar da nítida violação dos Direitos Humanos o elemento cultural, ou melhor, pluricultural, emerge para fazer o contrapeso (BINICHESKI, 2010, P. 156).

Nesse sentido, Barreto (2003, p. 464) chama a atenção para o fato de que o universalismo e o particularismo nem sempre são possíveis de separar e é desta dicotomia que emana a discussão da fundamentação ética dos Direitos Humanos, pois a temática da mutilação genital feminina remete a um relativismo inevitável, tendo em vista as diferenças culturais a que o indivíduo está inserido e conectado. As peculiaridades de cada cultura são imperativos que muitas vezes impedem e dificultam a análise do que é e do que não é violação de Direitos Humanos.

Não se está a defender a mutilação feminina, que isto fique bem registrado, o que se chama a atenção é para o grande conflito que perpassa os Direitos Humanos e a dificuldade de se solidificarem como direitos universais, pois como afirma Barreto (2003, p. 464):

Nesta seara, o problema do positivismo que o Estado encontra para solidificar os seus Direitos Humanos acaba por introjetar no conceito destes direitos, definições compartimentalizadas. E, a grande busca, a grande procura é pela fundamentação ética destes direitos, ou seja, que haja uma não relativização e uma conseqüente assimilação de seus fundamentos morais.

A prática da mutilação genital feminina remonta há milhares de anos e antecede, em muito, o início do Islã, embora na atualidade esteja, estatisticamente, associada a comunidades islâmicas (mais na África do que na Ásia). O curioso é que o Alcorão não menciona a mutilação genital feminina.

Em nenhum *hadeeth* (narrativa) ela é permitida ou exigida e, ironicamente, o Islã proíbe a mutilação de qualquer parte do corpo, assim como a base da religião muçulmana não determina qualquer tipo de discriminação grave contra a mulher. No entanto, as interpretações radicais das escrituras deram origem a casos brutais. A opressão contra a mulher é comum nos países que seguem com rigor a Shária, a lei islâmica, e têm tradições contrárias à libertação da mulher.

Outra questão polêmica é do uso do véu islâmico. Esta prática acarretou muitos confrontos na Europa. Contudo, o curioso é que o uso do véu não é

prerrogativa da cultura islâmica, pois sua utilização pode ser encontrada em algumas denominações do judaísmo, como no hassidismo, onde o uso do véu (kisui harosh) simboliza modéstia, santidade e pureza. “É considerado que a mulher que cobre os cabelos traz bênção para si mesma, seu marido, filhos e até netos e a sua recusa em cobri-los acarretará o oposto, desgraça e tristeza para estas pessoas³⁷ (MOREIRA, 2010, p. 15).

Em comunidades judaicas ortodoxas é possível se verificar, na entrada das sinagogas, véus para que as mulheres casadas o utilizem nas cerimônias religiosas, inclusive quando acende as velas no *sabbath* (dia de descanso judaico).

No cristianismo o véu também se fez presente nos rituais litúrgicos e, de maneira mais marcante, na vestimenta das freiras. Aliás, interessante observar que as vestimentas dessas pouco diferem da utilizada pela mulher muçulmana, embora exista uma reação completamente diversa no trato destes dois mundos. O Ocidente vê a utilização do véu pela mulher islâmica como sinal de submissão e opressão, ao passo que a veste da freira é vista como sinal de fé, muito embora não exista uma diferença significativa entre as vestes de uma e de outra.

Maria Moreira (2010, p. 15) afirma que a mulher muçulmana ocupa, na visão ocidental, o papel de vítima coberta pelo véu: “uma figura subordinada, sofrendo pela opressão religiosa, donde o véu, a reclusão ou marginalização são temas comuns, símbolos das relações e limitações da mulher em terras islâmicas.”

O véu, nesse caso, afirma Moreira (2010, p. 15), ou se interpreta de forma orientalista, como sinônimo de mistério, ou de forma tradicionalista, como submissão e opressão, como se a mulher não desempenhasse responsabilidades, não tivesse filiações profissionais, ao mesmo tempo ignorando o caráter multidimensional do significado do véu ou o próprio fato de “numerosas mulheres instruídas e trabalhadores estarem usando o véu voluntariamente nos últimos anos”.

³⁷ A autora aponta que “a razão para restringir o véu apenas às mulheres casadas é baseada no entendimento de que cobrir os cabelos é uma punição pelo pecado cometido por Eva, que fez com que seu marido, Adão, se rendesse ao pecado.” Moreira (2010, p. 15)

Uma visão, como relembra a socióloga, que “provoca irritação porque desarma a visão tradicional”, porque é inconcebível que “depois de estarem discriminadas e postergadas, optem voluntariamente por assumir sua doutrina islâmica e ponham e reivindicuem o véu “. (MOREIRA, 2010, p. 15)

Nesse sentido, Alain Touraine (2007, p. 142) aponta em sua pesquisa que “não se pode dizer que é a religião que aprisiona estas mulheres, mas antes, que elas recorrem à religião para dar um sentido mais ou menos positivo e voluntário a um isolamento que lhes é imposto pela família [...]”

O mundo ocidental vê a mulher islâmica como um ser submisso, sendo sua opressão justificada pela religião. Todavia, os problemas enfrentados por ela não são maiores ou menores do que os enfrentados pela mulher ocidental, que tem sua imagem espalhada pelo mundo como independente, dona do próprio corpo, que não precisa dos pais ou mesmo do marido. Porém, esta imagem não representa a realidade da grande maioria. O que se vê são dramas de adolescentes que se tornam, muitas vezes, mães solteiras, pois acreditam que eram donas de seu próprio corpo; algumas o vendem em troca de um prato de comida. A prostituição é oferecida como alternativa para muitas meninas e mulheres, o que acaba por destruir sua dignidade.

A violência doméstica é um fenômeno presente em todos os países muçulmanos e não muçulmanos. A mulher islâmica vê o movimento feminista com alguma apreensão, embora haja alguns aspectos dessa causa aos quais ela gostaria de juntar esforços; outros provocam desapontamento ou mesmo posição, o que leva à afirmação de que não há uma resposta simples para a possibilidade de uma futura cooperação, até porque:

A diversidade entre estas mulheres é maior do que os preconceitos que atingem todas elas. As críticas contra a deterioração das relações entre meninas e meninos nas cidades não devem logicamente fazer esquecer que cada mulher tem uma história, tem lembranças que nem todas são negativas, e que a vida não se reduz a uma desgraça arrasadora, em suma, que elas não são somente vítimas. Cada uma delas ri ou chora evocando o passado. Não se pode ceder jamais a uma forma de racismo que consiste em aprisionar uma inteira categoria num inferno social do qual ninguém saberia livrar-se. (TOURAINÉ, 2007, p. 137)

Touraine (2007, p. 135), em sua pesquisa conduzida por entrevistas e grupos de discussão, trabalhou com mulheres de diversas origens, dentre elas a muçulmana. Neste caso, o que se percebe é que não existem mulheres “defendendo incondicionalmente o Islã contra o Ocidente corruptor, e muito menos mulheres rejeitando qualquer ligação com o Islã.”

O que elas buscam é a própria emancipação, a busca pela construção interior. “Primeiro a gente se liberta, para depois poder construir-se,” e este construir-se é como pessoa, como sujeito (TOURAINÉ, 2007, p. 135):

O choque com a tradição, e principalmente o olhar fulminante da comunidade, é excessivamente acusador para que seja através de uma religião redescoberta que possa efetivar-se a passagem da emancipação para a construção de si, do objetivo de libertação para uma nova moral individualista (TOURAINÉ, 2007, p. 135).

O que a pesquisa de Touraine (2007, p. 144) apontou é que as mulheres muçulmanas pesquisadas não rejeitam o Islã, mas o olhar que a comunidade ocidental lança sobre elas por conta da fé professada, e isso fica bem demarcado quando o autor expressa:

O que elas rejeitam do mundo islâmico e, antes de tudo, o olhar da comunidade sobre elas. Elas o dizem em termos um pouco diferentes daqueles empregados por tantas jovens francesas, oriundas de meios religiosos ou não, mas vivendo principalmente em pequenas cidades ou vilarejos, e que se sentem igualmente vigiadas.

A grande maioria das mulheres muçulmanas tem perfeita consciência de sua prisão aos valores que lhes foram incutidos nas formas de vida, nos ritos, nas proibições, no peso das tradições, na repressão de sua sexualidade, na rejeição violenta ou não, e este aprisionamento as aproxima do modelo ocidental. Este é apresentado como uma modernidade onde existe o livre exercício da razão e do respeito aos direitos individuais. Todavia, ainda assim, elas não se distanciam do Islã e do orgulho de serem muçulmanas.

Assim, o problema da opressão à mulher muçulmana não é causado pela crença islâmica em si - ele surgiu em culturas que incorporaram tradições prejudiciais às mulheres.

Um ótimo exemplo disso é o fato de que o uso de véus e a adoção de outros costumes que causam estranheza no Ocidente muitas vezes são mantidos por mulheres mesmo quando não há nenhuma obrigação. Não há protestos, reivindicações ou ataques inflamados, “nenhuma invocação do status de vítimas onde elas se encontrariam relegadas” por conta de sua utilização. O que não se pode esquecer é que existem gerações e para os de mais idade é difícil mudar, porque os hábitos, que são a segunda natureza do homem, estão muito mais arraigados e profundamente instalados, ao passo que para os mais jovens as mudanças são assimiladas mais rapidamente.

Ou seja, os hábitos estão integrados às culturas, não necessariamente à religião. A cultura, aliada às normas jurídicas, implica em uma compreensão cosmopolita de mundo, o que de fato requer uma análise mais pormenorizada para que o diálogo intercultural possa se estabelecer e neste sentido, conforme apregoa Panikkar (2006), surgem a hermenêutica diatópica e o coeficiente homeomórfico,

Diante de todos os argumentos aqui expostos, e a fim de contribuir para o desenvolvimento do diálogo intercultural entre os povos e a efetivação plena dos Direitos Humanos, a pesquisa aponta como um caminho a educação em Direitos Humanos, aspectos que serão tratados no tópico a seguir, aliados a outros contributos teóricos.

3.2 Interculturalidade e educação em Direitos Humanos

Adotando uma visão dialética e contra hegemônica, tem-se a educação em Direitos Humanos e a educação intercultural como mediações para a construção de um projeto alternativo de sociedade inclusiva, sustentável e plural. Corroborando com esse entendimento, Candau (2008, p. 09) expõe: “tenho procurado identificar e enumerar alguns dos desafios que temos de enfrentar se quisermos promover uma educação intercultural em perspectiva crítica e emancipatória, que respeite e promova os Direitos Humanos e articule questões relativas à igualdade e à diferença”.

Segundo o PNEDU – Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, segunda versão (2007), a educação em Direitos Humanos articula

as seguintes dimensões: a) apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre Direitos Humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local; b) afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos Direitos Humanos em todos os espaços da sociedade; c) formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente em níveis cognitivo, social, ético e político; d) desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados; e) fortalecimento de práticas individuais e sociais que gerem ações e instrumentos em favor da promoção, da proteção e da defesa dos Direitos Humanos, bem como da reparação das violações. E a educação contribui também para: a) criar uma cultura universal dos Direitos Humanos; b) exercitar o respeito, a tolerância, a promoção e a valorização das diversidades (étnico-racial, religiosa, cultural, geracional, territorial, físico-individual, de gênero, de orientação sexual, de nacionalidade, de opção política, dentre outras) e a solidariedade entre povos e nações; c) assegurar a todas as pessoas o acesso à participação efetiva em uma sociedade livre.

A educação é um dos lugares naturais de aplicação e expansão dos Direitos Humanos. Pertencente à segunda geração dos direitos econômicos e sociais, a educação, segundo Carlos Alberto Bitar Estêvão (2005, p. 3):

Não pode ficar indiferente aos valores e à formação de uma cultura de respeito à dignidade humana mediante a promoção e a vivência dos valores da liberdade, da justiça, da igualdade, da solidariedade, da cooperação, da tolerância e da paz” (BONAVIDES, 2016, p. 309). Consequentemente, uma escola radicalmente mais justa não pode deixar de integrar valências críticas da ideologia de mercado e uma preocupação pela classificação e educação de valores; ou seja, a educação tem de ser assumida como um outro nome da justiça.

A educação em Direitos Humanos, na esteira de Paulo Freire (1997, p. 32), volta-se para a necessidade de dialogar com os vários saberes que circundam o universo de possibilidades de compreensão do mundo: um movimento dialético de busca permanente, de humanização, de possibilidades existenciais humanas, conduzidas pela consciência do homem de sua inconclusão; uma educação para autonomia, uma aprendizagem para a

democracia. E nesse sentido, torna-se fundamental reconhecer e respeitar o saber do outro:

Se, de um lado, não posso me adaptar ou me “converter” ao saber ingênuo dos grupos populares, de outro não posso [...] impor-lhes arrogantemente o meu saber como o verdadeiro. O diálogo em que se vai desafiando o grupo popular a pensar sua história social com a experiência igualmente social de seus membros, vai revelando a necessidade de superar certos saberes que, desnudados vão mostrando sua “incompetência” para explicar os fatos. (FREIRE, 1997, p. 32).

Freire inovou a prática e a teoria pedagógicas, quando defendeu a importância de se considerar o universo cultural dos alunos nos processos de alfabetização de adultos ainda na década de 50, “saberes socialmente construídos na prática comunitária” (FREIRE, 1997, p. 32). Ele se alinhou às tendências sociológicas que criticaram a escola por não dialogar com a cultura dos seus educandos: “Lições que falam de Evas e uvas a homens que conhecem poucas Evas e nunca comeram uvas” (FREIRE, 1997, p. 104).

Nos “círculos de cultura”, educandos/as e educadores/as relacionavam-se segundo o princípio dialógico, que apontava para uma não hierarquização das culturas que ali se encontravam. Foi um precursor da pedagogia de decolonialidade (CANDAUI e OLIVEIRA, 2010), da educação intercultural.

Diante do fracasso escolar dos alunos “diferentes”, que incomoda, urge o questionamento: os “outros” fazem diferença?

Atualmente, a questão da diferença assume importância especial e transforma-se num direito, não só o direito dos diferentes a serem iguais (igualdade em direito, igualdade em dignidade, igualdade em oportunidades), mas o direito de afirmar a diferença (o direito à diferença).

A luta pelos Direitos Humanos supõe o exercício do diálogo intercultural que, por sua vez, exige o exercício da hermenêutica diatópica cujo objetivo é ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro noutra, nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2004).

No Brasil, as concepções dominantes sobre o diálogo intercultural situam-se, em geral, numa perspectiva liberal, focalizando as interações entre diferentes grupos socioculturais de modo superficial, quase sempre, sem

enfrentar a temática das relações de poder que as perpassam (CANDAU, 2008).

Contudo, a concepção dialógica mostra a educação como ferramenta de mudança, de libertação e é sobre esta questão que passaremos a tratar no tópico a seguir.

3.2.1 Educação, diversidade cultural e a perspectiva intercultural

A educação não apenas se caracteriza como um direito da pessoa, mas, fundamentalmente, é seu elemento constitutivo, é único processo capaz de humaniza-lo. Kant (1996, p. 11) inicia *Sobre a pedagogia* com a frase: “O homem é a única criatura que precisa ser educada”, declarando a sua incompletude, uma vez que não nasce pronta.

Nenhuma cultura dá conta do humano, e aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipadora e multicultural dos Direitos Humanos (CANDAU, 2007).

Promover a consciência dos mecanismos de poder que permeiam relações culturais é o grande desafio de uma educação emancipatória.

Segundo Candau (2008, p. 07), “As relações culturais não são relações idílicas, não são relações românticas; estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e pela discriminação de determinados grupos”. Também na escola, as relações culturais não são harmônicas. Para Bartolomé Pina (1997), a educação, a partir da análise de programas concretos, pode assumir grandes opções:

manter a cultura hegemônica de uma sociedade determinada, reconhecer a existência de uma sociedade multicultural, fomentar a solidariedade e reciprocidade entre culturas, denunciar a injustiça provocada pela assimetria cultural e lutar contra ela e avançar em direção a um projeto educativo global que inclua a opção intercultural e a luta contra todas as formas de discriminação. (BARTALOMÉ PINA, 1997)

As duas primeiras opções caracterizam uma educação multicultural, as duas últimas, uma educação intercultural, emancipatória, transgressora;

aquelas, multiculturalismo assimilacionista e multiculturalismo diferencialista; estas, multiculturalismo interativo ou interculturalidade, classificações de Candau (2008) como supra tratado.

Sintonizada com Jean-Claude Forquin (1993), Candau (2008) afirma que “o multiculturalismo é, de um lado, um dado da realidade – vivemos em sociedades multiculturais.

Considerando que o multiculturalismo, aberto e interativo, também é chamado de interculturalidade, Forquin (1993, p. 63) afirma:

a educação intercultural só pode conceber a atenção e o respeito que indivíduos de diferentes culturas merecem se ela for capaz, antes de tudo, de reconhecê-los como seres humanos genéricos, que apresentam uma vocação transcultural para a racionalidade. Só posso respeitar verdadeiramente a alteridade do outro se reconheço essa alteridade como uma outra modalidade possível do humano.

Forquin (1993, p.139) entende a interculturalidade como uma tendência do multiculturalismo, “que significa abertura, troca, intercomunicação, interação, reciprocidade, solidariedade objetiva”. Pois, para o autor, a interculturalidade deverá se dirigir a todos os grupos, e não apenas aos grupos minoritários ou situados em áreas restritas, pois a educação intercultural busca promover a interrelação entre os indivíduos de grupos distintos.

Segundo Candau (2008), temos de estar cientes de que existem diversos modos de entender o multiculturalismo, vários modelos de educação multicultural, assim como é importante que tenhamos consciência de que lidamos com diferentes conceitos de cultura e que esses conceitos precisam ser permanentemente definidos e explicitados em nossas pesquisas.

Assim, o multiculturalismo é ao mesmo tempo um dado da realidade, pois vivemos em sociedades multiculturais e precisamos entender essa realidade, e uma maneira de situar-nos em relação a este contexto e intervir nele através de práticas sociopolíticas, culturais e educacionais.

Para Candau (2006) em sintonia com Forquin (1993), a perspectiva intercultural se situa no âmbito mais amplo da abordagem multicultural. Trata-se de um enfoque que afeta a educação em todas as suas dimensões, favorecendo uma dinâmica crítica e autocrítica, procurando valorizar a

interação e a comunicação recíprocas entre os diferentes sujeitos e grupos culturais.

Para que possamos entender a perspectiva intercultural no contexto escolar, precisamos aprofundar no que ela significa e qual a contribuição dessa perspectiva para se pensar em uma educação que trabalhe com a diversidade étnico-racial e cultural no cotidiano escolar. Desse modo, cabe perguntar: quais seriam, então, os critérios básicos para se promover processos educativos em uma perspectiva intercultural?

Candau (2005) enumera alguns que considera fundamentais:

- entender a educação como uma prática social em íntima relação com as diferentes dinâmicas presentes em cada sociedade concreta;
- articular as políticas educativas, assim como as práticas pedagógicas, procurando reconhecer e valorizar a diversidade cultural, além de ter presentes as questões relativas à igualdade e ao direito à educação como direito de todos/as; - a educação intercultural não pode ser reduzida a algumas situações e/ou momentos específicos ou a determinadas áreas curriculares, nem focalizar as atividades exclusivamente em referência a determinados grupos sociais. Busca um enfoque global que deve afetar a cultura escolar como um todo, e todos os atores e dimensões do processo educativo;
- questiona o etnocentrismo que, explícita ou implicitamente, está presente na escola e nas políticas educativas e coloca uma questão fundamental: que critérios utilizar para selecionar e justificar os conteúdos – em sentido amplo - da educação escolar? - a educação intercultural afeta não somente o currículo explícito, como também, o currículo oculto e as relações entre os diferentes sujeitos no processo educativo.

A educação intercultural, assim concebida “orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social” (Candau, 2002, p.102).

Para a autora, educar na perspectiva intercultural implica, portanto, uma clara e objetiva intenção de promover o diálogo e a troca entre os diferentes grupos sociais, culturais e étnicos. Assim, Candau (2005) enumera alguns desafios para se trabalhar com a educação intercultural na perspectiva crítica. São eles:

- Desconstruir: para a promoção de uma educação intercultural, é necessário reconhecer o caráter desigual, discriminador e racista da sociedade brasileira, procurando questionar o caráter monocultural e o etnocentrismo que, explícita ou implicitamente, estão presentes na escola, nas políticas educativas e nos currículos escolares.

- Articular igualdade e diferença: é importante articulá-las no nível das políticas educativas, assim como das práticas pedagógicas, reconhecer e valorizar a diversidade cultural e a igualdade de direitos.

- Resgatar os processos de construção das nossas identidades culturais, tanto no nível pessoal como no coletivo.

- Promover experiências de interação sistemática com os “outros”.

- Reconstruir a dinâmica educacional: não se pode reduzir a educação intercultural a algumas situações e/ ou atividades realizadas em momentos específicos, mas esta deve afetar a todos os atores e a todas as dimensões educativas. É necessário também favorecer processos de “empoderamento”, principalmente de grupos sociais que foram historicamente excluídos da sociedade.

Nesta perspectiva, a partir dos desafios que a autora apresenta, podemos constatar que a educação pautada na perspectiva intercultural tem como público privilegiado, grupos que foram historicamente excluídos do sistema educacional e social, e visa à reconstrução de práticas pedagógicas baseadas no reconhecimento de diferentes conhecimentos e da valorização da diversidade étnico-cultural e social, pois conforme Candau e Koff (2006, p.102):

educar na perspectiva da interculturalidade implica, portanto, uma clara e objetiva intenção de promover o diálogo e a troca entre os diferentes grupos e indivíduos que os constituem abertos e em permanente movimento de construção, decorrente dos intensos processos de hibridização cultural.

Ao tratar das questões da perspectiva intercultural no cotidiano escolar e as questões da diversidade cultural a pesquisa levanta questões para a construção de uma educação que aposta na relação entre os diferentes grupos sociais e étnicos.

Assim, a perspectiva intercultural busca a promoção de uma educação pautada na valorização do outro e das diferentes práticas socioculturais, na interrelação com os diferentes grupos em busca da construção de uma sociedade justa e mais humana, onde se possa articular diferentes políticas de igualdade e de identidade, na perspectiva da construção democrática.

As contribuições de Candau (2005, 2007, 2008) foram fundamentais para entendermos a perspectiva intercultural no cotidiano escolar. Uma educação que busca favorecer a construção de um projeto comum, no qual as diferenças sejam reconhecidas e integradas dialeticamente.

Outro autor que contribuiu para pensarmos a perspectiva intercultural na educação foi Reinaldo Matias Fleury (2003, 2006, 2008), atualmente professor titular do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Fleury (2006, p. 28) afirma que nos últimos anos vários autores e autoras vêm discutindo os significados, possibilidades e impasses do que está sendo denominado educação intercultural. O autor assinala que há grande diversidade de termos e concepções sendo utilizados para referir-se à relação e ao respeito entre os grupos

Para o autor, o termo multicultural tem sido utilizado como categoria descritiva, analítica, sociológica ou histórica. Afirma que, à medida que foi ampliando e aprofundando seus estudos, foi dialogando sucessivamente com diferentes concepções de educação multicultural e intercultural.

Mas, hoje, entende o multiculturalismo como indicador da realidade de coexistência de diversos grupos culturais na mesma sociedade, enquanto o termo interculturalidade serve para indicar o conjunto de propostas de convivência e de relação democrática e criativa entre culturas diferentes (FLEURY, 2006, p.14).

Segundo Fleury (2006, p.15), a intercultural seria:

este complexo campo de debate em que se enfrentam polissemicamente (constituindo diferentes significados, a partir de diferentes contextos teóricos e políticos, sociais e culturais) e polifonicamente (expressando-se através de múltiplos termos e concepções, por vezes ambivalentes e paradoxais) os desafios que surgem nas relações entre diferentes sujeitos socioculturais.

Nesse enfoque, a perspectiva intercultural deixa de ser assumida como um processo de formação de conceitos, valores, atitudes a partir de um único direcionamento, unidimensional e unifocal. Passa a ser entendida como o processo construído pela relação tensa e intensa entre os diferentes sujeitos, criando contextos em relação aos quais os diferentes sujeitos desenvolvem suas respectivas identidades. (FLEURY, 2004)

Para o autor, a educação intercultural busca a possibilidade de respeitar as diferenças e de integrá-las em uma interação que não as anule, mas que ative o potencial criativo e vital da conexão entre diferentes agentes e entre seus respectivos contextos. Fleury, em um artigo publicado em 2003 no periódico Revista Brasileira de Educação, ao abordar a Educação Intercultural afirma que o “trabalho intercultural pretende contribuir para superar tanto a atitude de medo quanto a de indiferente tolerância ante o “outro”, construindo uma disponibilidade para a leitura positiva da pluralidade social e cultural” (2004, p.17).

Para Fleury (2003, p.23):

A educação intercultural assumiu a finalidade de promover a integração entre culturas, a superação de velhos e novos racismos, o acolhimento dos estrangeiros e, particularmente, dos filhos dos imigrantes na escola. (...) Nessa perspectiva, a intercultural vem se configurando como um objeto de estudo interdisciplinar e transversal, no sentido de tematizar e teorizar a complexidade. (...) O objeto de nosso estudo, assim, constitui-se transversalmente às temáticas de cultura, de etnia, de gerações e de movimento social.

Azibeiro e Fleury (2008) afirmam que nesta perspectiva a educação intercultural passa a ser entendida como um processo de construção na relação entre os diferentes sujeitos, procurando criar contextos nos quais os diferentes sujeitos desenvolvem suas respectivas identidades, criando contextos interativos, criativos e propriamente formativos.

Desse modo, pensar na educação intercultural supõe a perspectiva que “pode tornar-se possível a dissolução de preconceitos e estereótipos e a produção de processos de subjetivação e constituição de identidades dessubalternizadas. (AZIBEIRO e FLEURY, 2008, p.16)

Nesse sentido, a interculturalidade supõe a relação entre diferentes grupos sociais e culturais, com base na concepção do “reconhecimento do direito à diversidade e na luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social e tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes”. (CANDAU, 2008, p. 47)

3.2.2 Interculturalidade: uma via de mão dupla

Nesse ponto, objetivamos ressaltar a existência da população que transita entre países, tendo como objetivo o estabelecimento de uma nova residência, deixando para trás seu estado de origem. Assim, temos a preocupação com o possível choque cultural que existirá quando do novo estabelecimento.

Buscando uma transição de forma menos traumática, temos que a educação, principalmente a informal, é peça chave para a realização dessa mudança. Sendo que a cultura é, na perspectiva do chamado modelo padrão das ciências sociais, vista como uma entidade unitária, envolvendo três aspectos: um conjunto de substância informacional transmitida entre gerações, dentro de um mesmo grupo, ou seja, cultura é socialmente aprendida; Assume-se que a mente do indivíduo é um produto social das forças culturais agindo desde o seu nascimento, de modo que o conteúdo da mente humana adulta representa a cultura da qual o indivíduo faz parte; os humanos, em todos os lugares, mostram fortes semelhanças intragrúpicas e diferenças intergrupais, o que leva à admissão de fluxos separados de substância informacional, que explicam essas diferenças; assim, cultura é definida por essas similaridades intragrúpicas, enquanto que as diferenças entre grupos são concebidas como diferenças culturais. (TOOBY & COSMIDES, 1995)

Contudo, é importante frisar que essa educação precisa ser voltada tanto para o povo do país que recebe o estrangeiro, quanto ao próprio estrangeiro que deixa seu país de origem, pois no contexto de diferenças culturais e recepção de novas culturas, é papel fundamental da educação preparar os atores envolvidos nesse processo com o intuito de aceitar a

assimilar as novas culturas, mas sem esquecer suas raízes culturais.

Sem dúvida, esse processo somente será possível com o engajamento da sociedade de ambos os países, o de origem e o de destino, criando-se uma verdadeira via de mão-dupla, ocorrendo um fenômeno denominado, de forma meramente didática, como educação para a cidadania global, tema sobre o qual passaremos a discorrer, a seguir.

3.2.3 Educação para a cidadania global

Num mundo cada vez mais conectado, física e virtualmente, a educação para a cidadania global se mostra primordial, pois a comunidade global é chamada para estabelecer uma nova agenda de desenvolvimento que leve em consideração as implicações de desenvolvimento socioeconômicos mais amplos e tendências emergente para a educação.

Cidadania global é um conceito contestado no discurso acadêmico e existem múltiplas interpretações sobre o significado de ser um cidadão global (UNESCO, 2015, p. 14).

Apesar das diferentes interpretações, há um entendimento pacífico que a cidadania global não compreende uma situação jurídica, legal. Tem mais a ver com a ideia de sentir-se parte de uma comunidade mais ampla, parte de uma comunidade comum.

A educação para a cidadania global tem como objetivo principal empoderar os alunos para que eles se engajem e tomem papéis ativos no cenário local e mundial, com a finalidade de resolver os conflitos globais e contribuir para um mundo mais justo, tolerante, inclusivo, seguro e sustentável.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a educação para a cidadania global está intimamente ligada à ideia de multiculturalismo e interculturalidade.

Para fortalecer a democracia, os sistemas de educação devem considerar e respeitar a natureza multicultural da sociedade e procurar contribuir ativamente para a convivência pacífica e interação positiva entre os diferentes grupos culturais.

Tradicionalmente, foram adotadas duas abordagens: educação multicultural e educação intercultural. A educação multicultural busca aprender

sobre outras culturas para ganhar aceitação ou, pelo menos, tolerância para essas culturas. A educação intercultural pretende ir além da convivência passiva, como conseguir a coexistência evolutiva e sustentável em sociedades multiculturais, incentivando o estabelecimento de compreensão mútua, respeito e diálogo entre diferentes grupos.

Quanto ao tema da educação e do multiculturalismo, o principal problema consiste em como lidar com as tensões que inevitavelmente surgem na tentativa de conciliar as concepções do mundo em competição uns com os outros e, como isto é discutido. Estas tensões refletem a diversidade de valores que coexistem em um mundo multicultural. Frequentemente, não podem ser simplesmente resolvidos por uma solução simples. No entanto, a troca dinâmica entre o aspecto do diferente é o que dá riqueza para o debate sobre educação e multiculturalismo.

A educação intercultural tem apresentado no continente latino-americano um notável desenvolvimento, seja por meio de dos movimentos sociais quanto das políticas públicas e, também, da produção acadêmica. Na revisão bibliográfica, se torna claro que o termo educação intercultural admite diversos significados, tendo por base diversos referenciais teóricos.

Contudo, tem-se o processo de empoderamento como ponto inicial para que a educação para a interculturalidade possa se dar de maneira efetiva, pois sem essa consciência o sujeito apenas se transforma em mero espectador, distante do sujeito atuante e crítico que a tal educação necessita para que possa alcançar os objetivos previstos.

Assim, o empoderamento tem também uma concepção coletiva, apoiando os grupos minoritários, facilitando sua organização e participação em movimentos da sociedade civil. As ações afirmativas são técnicas que se encontram nesse âmbito. (CANDAU, 2012)

Em época mais recente, com a ideia que a diferença cultural pode ser um enriquecimento em lugar de enfraquecimento no convívio social de uma escola, universidade ou até empresa, experimentos multiculturais estão sendo feitos em países de imigração mais recente, por exemplo, na Europa meridional e, finalmente, na América Latina.

Dessa forma, atendendo a todas as diretrizes e princípios previstos pela UNESCO, pode-se dizer que teremos uma educação suficientemente influente

na formação de cidadãos aptos a exercerem seus direitos e cumprirem seus deveres. Estes, devem ser empoderados e conscientes de seu papel na sociedade, tratando-se de atores ativos no cenário mundial, visando à melhoria contínua da qualidade de vida da população, gerando, assim, um círculo virtuoso de empoderamento e ação.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Direitos Humanos, na contemporaneidade, firmaram-se há mais de 200 anos. Foi a partir da Revolução Francesa que os seus fundamentos – liberdade, igualdade e fraternidade – e o próprio conceito destes direitos se consolidaram, destacando-se a declaração de que todos os seres, 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 proposta 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 declaração, 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 – atualmente a conexão do mundo é tal que decisões tomadas por umas poucas pessoas detentoras do poder econômico afetam milhares de indivíduos.

Definidos 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 almejada 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.

Portanto, conclui-se que compreender a diversidade de culturas tão diferentes entre si, como a cultura islâmica e a ocidental, é o caminho inicial

para a integração, o que implica em exercício de compreensão e de respeito às identidades e diferenças, gerando uma possibilidade viável de construção de um diálogo internacional.

A conclusão que se chega é que a Declaração Universal dos Direitos Humanos deve ser imposta como um código de atuação e de conduta para os Estados integrantes da comunidade internacional, em razão de consagrar o reconhecimento universal dos Direitos Humanos pelos Estados, razão pela qual as culturas não podem ser vistas como antagônicas e excludentes, devendo ser buscados lugares comuns entre elas.

Diálogo e respeito parecem ser as palavras certas para o momento, e para o futuro, sendo a dignidade humana um critério possível para orientar todas as culturas, pois transcendem todos os valores e se moldam perfeitamente aos dois imperativos interculturais propostos por Boaventura de Souza Santos: a do círculo mais amplo de reciprocidade dentro de uma cultura e do direito de sermos iguais quando a diferença nos inferioriza e diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.

É imprescindível destacar o fato de Direitos Humanos serem advogados por intelectuais de culturas diversas a 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.

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 –, o estudo nos leva a crer que práticas culturais que coíbam ou enfraqueçam tais capacidades não são emancipadoras e, portanto, merecem ser erradicadas.

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 ideia 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, a interculturalidade 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.

É possível garantir a diversidade cultural, conforme demonstra o multiculturalismo, por meio do diálogo intercultural, enquanto se protegem os Direitos Humanos, tendo em vista que o que se busca é a proteção do ser humano.

Em suma, a pesquisa nos leva a concluir que não existem culturas inferiores ou superiores as demais, o que existem são sistemas de crenças diversos que necessitam de proteção e respeito. Porém, não se pode perder

uma reflexão crítica acerca das diversas culturas, de modo a analisar se determinados costumes realmente são necessários e se de fato fazem parte do sistema da sociedade em questão.

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.

Por isso, devem ser fortalecidos os diálogos interculturais, somente assim é possível colocar-se no lugar do outro, olhar por meio de "outras janelas", para então promover as reflexões necessárias diante das incompletudes de cada sistema de crenças e a educação em Direitos Humanos é um dos principais instrumentos para que isso se concretize.

A educação em Direitos Humanos nas escolas é de fundamental importância, porque promove uma educação intercultural, desvela os problemas sociais na perspectiva de seus fatores determinantes; ensina a respeitar o outro com suas diferenças, educa para a pluralidade, para o diálogo; promove a afirmação da identidade, desvela e critica a indiferença e o alheamento; sensibiliza para a relação com o outro; cria a mentalidade de que o homem, enquanto ser universal é um bem da humanidade; cria novos modos de convivência social; faz entender o sentido universal da liberdade e da igualdade; ensina a usar a lei para autoproteção e a proteção do grupo e das ideias e projetos da sociedade; capacita o sujeito para o exercício da conquista da defesa dos Direitos Humanos e da cidadania. Afinal, a educação em Direitos Humanos forma uma consciência cidadã capaz de se fazer presente nos níveis cognitivo, social, ético e político, o que, certamente, contribui para uma maior harmonia nas relações sociais.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELLÁN, Joaquín. **Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno**. In: O'FARREL, Pablo Badillo (Coord.). Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural. Madrid: Universidad Internacional de Andalucía/AKAL, 2003.

ALI, Ayaan Hirsi. **A virgem na jaula: um apelo à razão**. Tradução de Ivan Weisz Kuck. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARABESQ. Ibn Ruchd (Averróes). **O filósofo árabe herói da renascença europeia**. Disponível em: <http://www.arabesq.com.br/Principal/Cultura/CultureArticle/tabid/58/ArticleID/1143/Default.aspx>. Acesso em: 30.10.2018.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. **Origens do Totalitarismo**. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução de Hildegard Feist. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BARLAS, Asma. **Jihad = Holy war = Terrorism: the politics of conflation and denial**. Disponível em: http://www.asmabarlas.com/PAPERS/2003_AJISS.PDF. Acesso em: 30.10.2018.

BARRETTO, Vicente de Paulo. 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.

_____. **Direitos Humanos e sociedades multiculturais**. In Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito: mestrado e Doutorado. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BARTOLOMÉ PINA, Margarita. **Diagnóstico a la escuela multicultural**. 1ª. ed. Barcelona: CEDESCS, 1997.

BENNANI, Aziza. **Mundo latino e o mundo islâmico: um diálogo e uma interação imprescindíveis**. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI JÚNIOR, Arno (Orgs.).

Islamismo e humanismo latino. 1ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Treviso, IT: Fondazione Cassamarca, 2004.

BIELEFELDT, Heiner, **Filosofia dos Direitos Humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmuller. 1ª. ed. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

BINICHESKI, Dilaine. **Direitos Humanos internacionais: cultura islâmica frente as relações de gênero**. Santo Ângelo: Universidade Regional Integrada do Alto Urugauí e das Missões, 2010. 266 p. Dissertação (pós-graduação em Direito) – Nível Mestrado.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 13ª. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 33ª. ed. São Paulo: Malheiros, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. 33ª. ed., SP: Brasiliense, 1995.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de direito internacional dos Direitos Humanos, volume I**. 1ª. ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003.

_____. **Tratado de direito internacional dos Direitos Humanos, volume II**. 1ª. ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1999.

_____. **O processo preparatório da conferência mundial dos Direitos Humanos**. Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos. N. 17, jan/jun, 1993.

CANDAU, Vera Maria. **Direitos Humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença**. Revista Brasileira de Educação, v. 13, n. 37. 2008.

_____. **Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios**. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). Cultura (s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico. 1ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Diferenças culturais, interculturalidade e educação em Direitos Humanos**. Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-250, jan-mar. 2012.

CANDAU, Vera Maria e LEITE, Miriam S. **Diálogos entre diferença e educação**. 2005. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/veracandau/candau_dialogo_entre_diferenca_educacao.pdf. Acesso em: 12.04.2017.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Vol. II. 1ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTILHO, Ricardo. **Direitos Humanos**. 1ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

CASTRO, Sandra Afonso de e MARQUES, Fernanda Telles. **Direitos Humanos e interculturalidade: uma articulação necessária.** Revista Jurídica UNIARAXÁ, Araxá, v. 17, n. 16, p. 195-238, ago 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos,** 3ª. ed. rev. e ampl., São Paulo: Saraiva, 2003.

_____, Fábio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos.** Revista Consulex, n. 48, dezembro/2000.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do Mundo – Uma teoria da cidadania.** 1ª. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado.** 17. Ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

DAMAZIO, Eloize da Siveira Petter. **Multiculturalismo versus Interculturalismo: uma proposta intercultural do Direito.** Revista Desenvolvimento em Questão. Editora Unijuri, ano 6, n. 12, jul/dez 2008.

DINIZ, Débora. **A cirurgia de mutilação genital feminina.** 1ª. ed. Brasília: Letras Livres, 2000.

ESCRIVÃO, FILHO, Antônio e SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **Para um debate teórico-conceitual e político dos Direitos Humanos.** 1ª. ed. Belo Horizonte. Editora D'Plácido, 2016.

ESTÊVÃO, Carlos Alberto Bitar. **Justiça e Direitos Humanos na política educacional portuguesa.** Instituto de Educação e Psicologia da Universidade de Minho, Portugal. Revista Ibero-Americana de Educación (ISSN: 16815653). Disponível em: <http://www.rieoei.org/deloslectores/954Estevao.PDF> . Acesso em: 15.12.2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** 1ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **Educação como prática da liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FACHIN, Melina Girardi. **Fundamentos dos Direitos Humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância.** 1ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

FARIÑAS DULCE, Maria José. **Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos.** Cuadernos Bartolomé de las Casas, n. 16, Madrid, Dykinson, 2000.

FRANCISCO, Rachel Herdy de Barros. **Diálogo intercultural dos Direitos Humanos.** Disponível em www.dhdi.free.fr/recherches/droithomeme/memoveis/rachelmemoir.pdf. Acesso em 15.04.2017

FLEURY, Reinaldo Matias. **Políticas da diferença: para além dos estereótipos na prática educacional.** Educação & Sociedade, Campinas, v. 27, n. 95, p. 495-520, 2006.

_____. **Entre limites e limiares de culturas: educação na perspectiva intercultural.** In: FLEURY, Reinaldo Matias (Org.) Educação intercultural: mediações necessárias. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____; AZIBEIRO, N. Esperança. **Paradigmas interculturais emergentes na educação popular.** In: II Congresso Internacional: Cotidiano –Diálogos sobre Diálogos. Realização Grupalfa. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

FLICKINGER, Hans-Georg. **A juridificação da liberdade: os Direitos Humanos no processo da globalização.** Revista de Estudos Criminais, n. 16, 2004.

FORQUIN, Jean-Claude. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar.** Tradução Guacira Lopes Louro. 1ª. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Filosofia e interculturalidad em América Latina; intento de introducción no filosófica.** In: SERRANO SÁNCHEZ, Jesús, Filosofia actual em perspectiva Latinoamericana. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

GALLARDO, Hélio. **Teoria crítica: matriz e possibilidade de Direitos Humanos.** Tradução Patrícia Fernandes – 1ª. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** 1ª. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIMÉNEZ ROMERO, Carlos. **El Interculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas.** Disponível em: http://ikuspegi.org/documentos/investigacion/es/ikuspegi_cuaderno2cas.pdf . Acesso em : 13.07.2017.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; PETRONILHA B. Gonçalves. **O Jogo das Diferenças: o multiculturalismo e seus contextos.** 1ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUGEL, Gabrielle Tesser. **Diálogos interculturais entre o ocidente e o oriente: o discurso ocidental como forma de exclusão da cultura árabe.** Revista da Faculdade de Direito-RFD-UERJ: Rio de Janeiro, n. 29, jun. 2016.

HALL, Stuart. **A questão multicultural.** In: Da diáspora. 1ª. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

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

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re) invenção dos Direitos Humanos**. / Joaquín Herrera Flores; tradução de: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos – uma história**, 1ª. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JUBILUT, Liliana Lyra. **Os Fundamentos do Direito Internacional Contemporâneo: da Coexistência aos Valores Compartilhados**. Anuário Brasileiro de Direito Internacional 1 (1), 2006, p. 203-219

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. 1ª. ed. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Leopoldo Holzbach. 1ª. ed. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Sobre a Pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 1ª. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

KARNAL, Leandro. **Estados Unidos: A Formação da Nação**. 4º ed., São Paulo: Contexto, 2007.

KIMBANDA, Rufino Waway. **Excisão como iniciação sexual e religiosa em mulheres negro-bantu**. REVER - Revistas de Estudos da Religião no 1, 2006. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/p_kimbanda.pdf . Acesso em: 30.10.2018.

LAFER, Celso. **Declaração universal dos Direitos Humanos (1948)**. In: MAGNOLI, Demétrio. História da Paz (org.), 1ª. ed., São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e Cultura**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=1519255>. Acesso em 08.11.2018.

LUCAS, Douglas Cesar. **Direitos Humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos Ciências Humanas, 2008. 266 p. Tese (pós-graduação em Direito) – Nível Doutorado.

MARTÍN-MUÑOZ, Gema. **La percepción occidental de los conflictos en el mundo musulmán: cultura frente a política**. *Dereito e Democracia*. Vol. 5, no 1, 2004.

MERNISSI, Fatima. **O véu e a elite masculina: uma interpretação feminista dos direitos da mulher no Islã**. Tradução de Mary Jo Lakeland. Cambridge: Perseus Books, 1991.

_____. **Sobre la autonomía del feminismo árabe**. *Web Islam*, no 138, 14 set. 2001. Disponível em < <http://www.webislam.com/?idt=1923>. Acesso em: 30.10.2018.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. 1ª. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. 1ª. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIZUTANI, Larissa Caetano. **Sociedades plurais: as minorias no contexto multi/intercultural**. *Dereito e Práxis*, vol. 02, n. 01, 2011.

MOREIRA, Maria C. **O Hijab ou o véu islâmico**. Disponível em: <http://islamicchat.org/hijab.html> .Acesso em 30.10.2018.

NETO, Joachin Melo Azevedo. **Direitos Humanos: um projeto inacabado**. *Revista Estudos de política*. Campo Grande, vol. 1, n. 1, 2012.

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.

PANIKKAR, Raimon. **Decálogo: cultura e interculturalidad**. *Cuadernos Interculturales*. Ano 4, n. 6, 2006.

_____. **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: 20.10.2017.

_____. **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.

PEREIRA, Célia Maria Costa. **Diversidade cultural como um direito humano: desafio para a contemporaneidade**. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*: Bauru, v.4, n. 1, p. 97-114, jan/jun., 2016.

PÉREZ-LUÑO, Antonio-Enrique. **La Tercera Generacion de Derechos Humanos**. 1ª. ed. Navarra: Arazadi, 2006.

PÉREZ SERRANO, Glória. **Aprender a conviver en sociedades multiculturales. Estrategias educativas**. Revista Pedagogía Social. n. 14, dec, p. 205- 220. 1996.

PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos Humanos e interculturalismo: análise da prática cultural da mutilação genital feminina**. Florianópolis: UFSC, 2007. 176 p. Dissertação (pós-graduação em Direito) - Universidade Federal Santa Catarina.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **Ciladas da diferença**. 1ª. ed. São Paulo: Editora 34, 1999.

PIOSAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. **Direitos Humanos e direito constitucional internacional**. 12ª. ed. São Paulo: Saraiva 2011.

_____. **A universalidade e a indivisibilidade dos Direitos Humanos: desafios e perspectivas**. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

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.

RAMOS, André de Carvalho, 2001 apud OLIVEIRA, Erival da Silva. **Direitos Humanos**. 3º ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

ROSAS, João Cardoso. **Sociedade multicultural: conceitos e modelos (versão preliminar)**. Disponível em: www.iprin.pt/eventos/pdf/PE_JCR_site.pdf . Acesso em: 13.07.2017.

ROULAND, Norbert. **I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo**. *Rivista Internazionale di Filosofiadel Diritto*, n. 2, aprile/giugno, 1998.

RUIZ, Jefferson Lee de Souza. **Direitos Humanos e concepções contemporâneas**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, junho 1997.

_____. **Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 1ª. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

_____. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 3ª. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução de Laureano Pelegrini. Bauru: Edusc, 1999.

SILVA, Luiza Gomes da. **A evolução dos Direitos Humanos**. Disponível em <http://www.conteudojuridico.com.br/print.php/content=2.42785>. Acesso em 18.04.2017.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo – Entre Liberalismo y Comunitarismo**. 1ª. ed. Córdoba: Almuzara, 2004.

TAYLOR, Charles. **El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento”**. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. 1ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TOOBY, J., & Cosmides, L. **The psychological foundations of culture**. In J. H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (Orgs.), *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture* (p. 19-136). New York: Oxford University Press. 1995.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para: compreender o mundo de hoje**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

TORRES, Carlos Alberto (org.). **Teoria Crítica e Sociologia Política da Educação**. 1ª. ed. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2003.

UNESCO. Relatório Mundial da. **Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural**. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755por.pdf>. Acesso em 20.07.2017.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. **Hacia una racionalidade intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad**. 2000. 454f. Tese (Facultad de Filosofía) Universidad Complutense de Madrid, 2000.

VILA NOVA, Sebastião. **Introdução à Sociologia**. 1ª. ed. São Paulo: Atlas, 1985.

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.