
Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos

Boaventura de Sousa Santos

Nos últimos tempos, tenho observado com alguma perplexidade a forma como os direitos humanos se transformaram na linguagem da política progressista. De fato, durante muitos anos, após a Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos foram parte integrante da política da Guerra Fria, e como tal foram considerados pela esquerda. Duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores amigos, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objetivos do desenvolvimento, tudo isso tornou os direitos humanos suspeitos enquanto guião emancipatório. Quer nos países centrais, quer em todo o mundo em desenvolvimento, as forças progressistas preferiram a linguagem da revolução e do socialismo para formular uma política emancipatória. E, no entanto, perante a crise aparentemente irreversível desses projetos de emancipação, essas mesmas forças progressistas recorrem hoje aos direitos humanos para reinventar a linguagem da emancipação. É como se os direitos humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo socialismo. Poderão

realmente preencher tal vazio? A minha resposta é um sim muito condicional. Pretendo aqui identificar as condições em que os direitos humanos podem ser colocados a serviço de uma política progressista e emancipatória. Tal tarefa exige que sejam claramente entendidas as tensões dialéticas que informam o paradigma da modernidade ocidental¹ e a crise por que passa atualmente este paradigma. Em minha opinião, a política de direitos humanos deste final de século é fator-chave para compreender tal crise.

Identifico três tensões dialéticas. A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. Tenho afirmado reiteradamente que o paradigma da modernidade se baseia em uma tensão dialética entre regulação social e emancipação social, que está presente, mesmo que de modo diluído, na divisa positivista “ordem e progresso”. Neste final de século, essa tensão deixou de ser criativa; a emancipação deixou de ser o outro da regulação para se tornar o seu duplo. Enquanto, até fins dos anos 60, as crises de regulação social suscitavam o fortalecimento das políticas emancipatórias, hoje a crise da regulação social — simbolizada pela crise do Estado regulador e do Estado-providência — e a crise da emancipação social — simbolizada pela crise da revolução social e do socialismo enquanto paradigma da transformação social radical — são simultâneas e alimentam-se uma da outra. A política dos direitos humanos, que foi ao mesmo tempo uma política reguladora e emancipadora, está armadilhada nessa dupla crise, ao mesmo tempo que demonstra desejo de ultrapassá-la.

A segunda tensão dialética ocorre entre o Estado e a sociedade civil. O Estado moderno, não obstante se apresentar como um Estado minimalista, é, potencialmente, maximalista, pois a sociedade civil, enquanto o outro do Estado, se auto-reproduz através de leis e regulações que dimanam do Estado e para as quais não parece haver limites, desde que as regras democráticas de produção das leis sejam respeitadas. Os direitos humanos estão no cerne dessa tensão: enquanto a primeira geração de direitos humanos (os direitos civis e políticos) foi concebida

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como o principal violador potencial dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida etc.) pressupõem que o Estado é o principal garante dos direitos humanos.

Por fim, a terceira tensão ocorre entre o Estado-nação e o que designamos como globalização. O modelo político da modernidade ocidental é um modelo de Estados-nação soberanos, coexistindo em um sistema internacional de Estados igualmente soberanos — o sistema interestatal. A unidade e a escala privilegiadas, quer da regulação social, quer da emancipação social, é o Estado-nação. O sistema interestatal sempre foi concebido como uma sociedade mais ou menos anárquica, regida por uma legalidade muito tênue, e mesmo o internacionalismo da classe operária sempre foi mais uma aspiração do que uma realidade. Hoje, a erosão seletiva do Estado-nação, imputável à intensificação da globalização, coloca a questão de saber se a regulação social e a emancipação social deverão ser deslocadas para o âmbito global. É nesse sentido que já se começou a falar em sociedade civil global, governo global e equidade global. Na primeira linha desse processo, está o reconhecimento mundial da política dos direitos humanos. A tensão, porém, repousa no fato de, por um lado, tanto as violações dos direitos humanos quanto as lutas em defesa deles continuarem a ter uma decisiva dimensão nacional, e, por outro, em aspectos cruciais, as atitudes perante os direitos humanos assentarem em pressupostos culturais específicos. A política dos direitos humanos é, basicamente, uma política cultural. Tanto assim que podemos pensar os direitos humanos como sinal do retorno da dimensão cultural e até mesmo religiosa, no final do século. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferenças, de fronteiras, de particularismos. Como os direitos humanos poderão ser uma política simultaneamente cultural e global?

Nessa ordem de idéias, meu objetivo é desenvolver um quadro analítico capaz de reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos

humanos no duplo contexto da globalização, por um lado, e da fragmentação cultural e da política de identidades, por outro. Minha intenção é justificar uma política progressista de direitos humanos de âmbito global e de legitimidade local.

Acerca das Globalizações

Começarei por especificar o que entendo por globalização. Muitas definições se centram na economia, ou seja, na nova economia mundial que emergiu nas últimas duas décadas como consequência da intensificação vertiginosa da transnacionalização da produção de bens e serviços e dos mercados financeiros — um processo por intermédio do qual as empresas multinacionais passaram a ter uma preeminência sem precedentes como atores internacionais. Tendo em vista meus objetivos analíticos, privilegio, no entanto, uma definição de globalização mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais. Aquilo que habitualmente designamos como globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais que, por sua vez, dão origem a diferentes fenômenos de globalização. Nesses termos, não há estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações — a rigor, este termo só deveria ser usado no plural. Qualquer conceito mais abrangente deve ser de tipo processual e não substantivo. Por outro lado, enquanto feixes de relações sociais, as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos. Frequentemente, o discurso sobre a globalização é o da história dos vencedores contada pelos próprios. Na verdade, a vitória é aparentemente tão absoluta que os derrotados acabam por desaparecer totalmente de cena.

Proponho, pois, a seguinte definição: 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.

As implicações mais importantes desta definição são as seguintes. Em primeiro lugar, perante as condições do sistema-mundo ocidental não existe globalização genuína; aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. Em outras palavras, não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica. Na realidade, não consigo pensar uma entidade sem tal enraizamento local — a única candidata possível, mas improvável, seria a arquitetura interior dos aeroportos. A segunda implicação é que a globalização pressupõe a localização. De fato, vivemos tanto em um mundo de localização como de globalização. Portanto, em termos analíticos, seria igualmente correto se a presente situação e os nossos tópicos de investigação se definissem em termos de localização, em vez de globalização. O motivo por que é preferido o último termo é, basicamente, o fato de o discurso científico hegemônico tender a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores.

Há muitos exemplos de como a globalização pressupõe a localização. A língua inglesa enquanto língua franca é um deles. A sua propagação enquanto língua global implicou a localização de outras línguas potencialmente globais, nomeadamente a língua francesa. Isto quer dizer que, uma vez identificado determinado processo de globalização, seu sentido e explicação integrais não podem ser obtidos sem se ter em conta os processos adjacentes de realocização simultâneos ou sequenciais. A globalização do sistema de estrelato de Hollywood contribuiu para a etnicização do sistema de estrelato do cinema hindu. Analogamente, os atores franceses ou italianos dos anos 60 — de Brigitte Bardot a Alain Delon, de Marcello Mastroiani a Sofia Loren — que simbolizavam então o modo universal de representar, parecem hoje, quando revemos os seus filmes, provincianamente europeus, se não mesmo curiosamente étnicos. A diferença do olhar reside em que, de então para cá, o modo de representar hollywoodiano conseguiu globalizar-se. Para dar um exemplo de uma área totalmente diferente, à medida que se globaliza o hambúrguer ou a *pizza*, localiza-se o bolo de bacalhau português ou a

feijoadada brasileira, no sentido de que serão cada vez mais vistos como particularismos típicos da sociedade portuguesa ou brasileira.

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

Há ainda os que contribuem fortemente para a globalização, mas, não obstante, permanecem prisioneiros do seu tempo-espço local. Os camponeses da Bolívia, do Peru e da Colômbia, ao cultivarem coca, contribuem decisivamente para uma cultura mundial da droga, mas eles próprios permanecem “localizados” nas suas aldeias e montanhas como sempre estiveram. Tal como os moradores das favelas do Rio de Janeiro que permanecem prisioneiros da vida urbana marginal, enquanto as suas canções e as suas danças, sobretudo o samba, fazem parte de uma cultura musical globalizada. Finalmente, a competência global requer, por vezes, ênfase na especificidade local. Muitos dos lugares turísticos de hoje têm de vincar o seu caráter exótico, vernáculo e tradicional para poderem ser suficientemente atrativos no mercado global de turismo.

Para dar conta dessas assimetrias, a globalização, tal como sugeri, deve ser sempre considerada no plural. Distingo quatro modos de produção

da globalização, os quais, no meu entender, dão origem a quatro formas de globalização.

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

À segunda forma de globalização chamo globalismo localizado. Trata-se do impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais, por essa via, são desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais. São exemplos dessa forma de globalização: enclaves de comércio livre ou zonas francas; desflorestação e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; uso turístico de tesouros históricos, lugares e cerimônias religiosos, artesanato e vida selvagem; *dumping* ecológico (“compra” pelos países do Terceiro Mundo de lixos tóxicos produzidos nos países capitalistas centrais para gerar divisas externas); conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do “ajustamento estrutural”; etnicização do local de trabalho (desvalorização do salário pelo fato de os trabalhadores serem de um grupo étnico considerado “inferior” ou “menos exigente”).

A divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-somente a escolha de globalismos localizados. O sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados².

Todavia, a intensificação de interações globais pressupõe outros dois processos, os quais não podem ser corretamente caracterizados, nem como localismos globalizados, nem como globalismos localizados. Designo o primeiro como cosmopolitismo. As formas predominantes de

dominação não retiram dos Estados-nação, regiões, classes ou grupos sociais subordinados a oportunidade de se organizarem transnacionalmente na defesa de interesses percebidos como comuns, e de usarem em seu benefício as possibilidades de interação transnacional criadas pelo sistema mundial. As atividades cosmopolitas incluem, entre outras, diálogos e organizações Sul-Sul, organizações mundiais de trabalhadores (a Federação Mundial de Sindicatos e a Confederação Internacional dos Sindicatos Livres), filantropia transnacional Norte-Sul, redes internacionais de assistência jurídica alternativa, organizações transnacionais de direitos humanos, redes mundiais de movimentos feministas, organizações não-governamentais (ONGs) transnacionais de militância anticapitalista, redes de movimentos e associações ecológicas e de desenvolvimento alternativo, movimentos literários, artísticos e científicos na periferia do sistema mundial em busca de valores culturais alternativos, não imperialistas, empenhados em estudos sob perspectivas pós-coloniais ou subalternas etc.

O segundo processo é a emergência de temas que, pela sua natureza, são tão globais como o próprio planeta, aos quais eu chamaria, recorrendo ao direito internacional, o patrimônio comum da humanidade. Trata-se de temas que apenas fazem sentido quando reportados ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na Terra, por exemplo, ou temas ambientais como a proteção da camada de ozônio, a preservação da Amazônia, da Antártida, da biodiversidade ou dos fundos marinhos. Incluo ainda nessa categoria a exploração do espaço exterior, da Lua e de outros planetas, uma vez que as interações físicas e simbólicas destes com a Terra são também patrimônio comum da humanidade. Todos esses temas se referem a recursos que, pela sua natureza, têm de ser geridos por fideicomissos da comunidade internacional em nome das gerações presentes e futuras.

A preocupação com o cosmopolitismo e com o patrimônio comum da humanidade conheceu grande desenvolvimento nas últimas décadas, mas também fez surgir poderosas resistências. O patrimônio comum da

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

humanidade, em especial, tem estado sob constante ataque por parte de países hegemônicos, sobretudo dos Estados Unidos. Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças.

Nesse contexto, é útil distinguir entre globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, ou entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica. O que eu denomino localismo globalizado e globalismo localizado são globalizações de-cima-para-baixo; cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade são globalizações de-baixo-para-cima.

**Os Direitos Humanos
enquanto Guião
Emancipatório**

A complexidade dos direitos humanos reside em que eles podem ser concebidos, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo, ou, em outras palavras, quer como globalização hegemônica, quer como globalização contra-hegemônica. Propoño-me a identificar as condições culturais através das quais os direitos humanos podem ser concebidos como cosmopolitismo ou globalização contra-hegemônica. A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado — uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do “choque de civilizações” tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo (“the West against the rest”). A sua abrangência global será obtida à custa da sua legitimidade local. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemônica, os direitos humanos têm de

ser reconceitualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como 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.

É sabido que os direitos humanos não são universais na sua aplicação. Atualmente, são consensualmente identificados quatro regimes internacionais de aplicação de direitos humanos: o europeu, o interamericano, o africano e o asiático³. Mas serão os direitos humanos universais enquanto artefato cultural, um tipo de invariante cultural, parte significativa de uma cultura global? Todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona dado o modo como questiona. Em outras palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.

O conceito de direitos humanos assenta-se em um bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à realidade restante; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres (Panikkar, 1984:30). Uma vez que todos estes pressupostos são claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas, teremos de perguntar por que motivo a questão da universalidade dos direitos humanos se tornou tão acesamente debatida. Ou, por que razão a universalidade sociológica dessa questão se sobrepôs à sua universalidade filosófica.

Se observarmos a história dos direitos humanos no período imediatamente posterior à Segunda Grande Guerra, não é difícil concluir que as políticas de direitos humanos estiveram em geral a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos. Um discurso generoso e sedutor sobre os direitos humanos permitiu atrocidades indescritíveis, as quais foram avaliadas de acordo com revoltante duplicidade de critérios. Escrevendo em 1981 sobre a manipulação da temática dos direitos humanos nos Estados Unidos pelos meios de comunicação social, Richard Falk (1981) identifica uma “política de invisibilidade” e uma “política de supervisibilidade”. Como exemplos da política de invisibilidade, Falk menciona a ocultação total, pela mídia, das notícias sobre o trágico genocídio do povo Maubere em Timor Leste (que ceifou mais de 300 mil vidas) e a situação dos cerca de cem milhões de “intocáveis” na Índia. Como exemplos da política de supervisibilidade, Falk destaca a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos direitos humanos no Irã e no Vietnã foram relatados nos Estados Unidos. A verdade é que o mesmo se pode dizer dos países da União Européia, sendo o exemplo mais gritante justamente o silêncio mantido sobre o genocídio do povo Maubere, escondido dos europeus durante uma década, facilitando assim o contínuo e próspero comércio com a Indonésia.

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 civis e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico.

Mas há também o outro lado dessa questão. Em todo o mundo, milhões de pessoas e milhares de ONGs têm lutado 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 objetivos 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. Nesse domínio, a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceitualização e prática dos direitos humanos de um localismo globalizado em um projeto cosmopolita.

Passo a enumerar as principais premissas dessa transformação. A primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória de direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural enquanto atitude filosófica é incorreto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores universais, mas o universalismo cultural, enquanto atitude filosófica, é incorreto. Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação. Na medida em que o debate suscitado pelos direitos humanos pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza as coligações transnacionais a competir por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos. (Quais são os critérios verdadeiramente mínimos? Os direitos humanos fundamentais? Os menores denominadores comuns?) A advertência frequentemente ouvida hoje contra os inconvenientes de sobrecarregar a política de direitos humanos com novos direitos ou com concepções mais exigentes de direitos humanos (Donnelly, 1989: 109-124) é uma manifes-

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

tação tardia da redução do potencial emancipatório da modernidade ocidental à emancipação de baixa intensidade possibilitada ou tolerada pelo capitalismo mundial. Direitos humanos de baixa intensidade como o outro lado da democracia de baixa intensidade.

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

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

A quarta premissa é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras. Por exemplo, a modernidade ocidental desdobrou-se em duas concepções e práticas de direitos humanos profundamente divergentes — a liberal e a marxista —, uma dando prioridade aos direitos civis e políticos, a outra dando prioridade aos direitos sociais e econômicos (ver, p. ex., Pollis e Schwab, 1979; Pollis, 1982; An-na'im, 1992). Há que definir qual delas propõe um círculo de reciprocidade mais amplo.

Por último, a quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica. Um — o princípio da igualdade — opera através de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estratos socioeconômicos, a hierarquia cidadão/estrangeiro); o outro — o princípio da diferença — opera através da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais). Os dois princípios não se sobrepõem necessariamente e, por esse motivo, nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais.

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

A Hermenêutica Diatópica

No caso de um diálogo intercultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de topoi fortes. Os topoi são os lugares-comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. Topoi fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando “usados” em uma cultura diferente. O melhor que lhes pode acontecer é serem rebaixados de premissas de argumentação a meros argumentos. Compreender determinada cultura a partir dos topoi de outra cultura pode revelar-se muito difícil, se não mesmo impossível. Partindo do pressuposto de que isto não é impossível, proponho a seguir

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

uma hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para superá-las. Na área dos direitos humanos e da dignidade humana, a mobilização de apoio social para as possibilidades e exigências emancipatórias que eles contêm só será concretizável na medida em que tais possibilidades e exigências tiverem sido apropriadas e absorvidas pelo contexto cultural local. Apropriação e absorção, nesse sentido, não podem ser obtidas através da canibalização cultural. Requerem um diálogo intercultural e uma hermenêutica diatópica.

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os topos de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude — um objetivo inatingível — e sim 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 o seu caráter diatópico (ver, também, Panikkar, 1984:28).

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o topos⁴ dos direitos humanos na cultura ocidental, o topos do *dharma* na cultura hindu e o topos da *umma* na cultura islâmica. Segundo Panikkar, *dharma*

“[...] é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas... Um mundo em que a noção de *Dharma* é central e quase onipresente não está preocupado em encontrar o ‘direito’ de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter dharmico (correto, verdadeiro, consistente) ou adharmico de qualquer coisa ou ação no complexo teantropocósmico total da realidade.” (*idem*:39)⁵

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

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

Em um outro nível conceitual, pode ser ensaiada a mesma hermenêutica diatópica entre o topos dos direitos humanos e o topos da umma na cultura islâmica. Os passos do Corão em que surge a palavra umma são tão variados que o seu significado não pode ser definido com rigor. O seguinte, porém, parece ser certo: o conceito de umma refere-se sempre a entidades étnicas, lingüísticas ou religiosas de pessoas que são o objeto do plano divino de salvação. À medida que a atividade profética de

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

Maomé foi progredindo, os fundamentos religiosos da umma tornaram-se cada vez mais evidentes e, conseqüentemente, a umma dos árabes foi transformada na umma dos muçulmanos. Vista a partir do topos da umma, a incompletude dos direitos humanos individuais reside no fato de, com base neles, ser impossível fundar os laços e as solidariedades coletivas sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar. Exemplo disso é a dificuldade da concepção ocidental de direitos humanos em aceitar direitos coletivos de grupos sociais ou povos, sejam eles as minorias étnicas, as mulheres, as crianças ou os povos indígenas. Este é, de fato, um exemplo específico de uma dificuldade muito mais ampla: a dificuldade em definir a comunidade enquanto arena de solidariedades concretas, campo político dominado por uma obrigação política horizontal. Esta idéia de comunidade, central para Rousseau, foi varrida do pensamento liberal, que reduziu toda a complexidade societal à dicotomia Estado/sociedade civil.

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

O reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* para um diálogo intercultural. A hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local como na inteligibilidade translocal das incompletudes. Um bom exemplo de hermenêutica diatópica entre a cul-

tura islâmica e a cultura ocidental no campo dos direitos humanos é dado por Abdullahi An-na'im (1990; 1992). Existe um longo debate acerca das relações entre islamismo e direitos humanos e da possibilidade de uma noção islâmica de direitos humanos⁶. Esse debate abrange um largo espectro de posições e o seu impacto ultrapassa o mundo islâmico. Embora correndo o risco de excessiva simplificação, duas posições extremas podem ser identificadas: uma, absolutista ou fundamentalista, é sustentada por aqueles para quem o sistema jurídico religioso do Islã, a Shari'a, deve ser integralmente aplicado como o direito do Estado islâmico. Segundo essa posição, há inconsistências irreconciliáveis entre a Shari'a e a concepção ocidental dos direitos humanos, e sempre que tal ocorra a Shari'a deve prevalecer. Por exemplo, relativamente ao estatuto dos não-muçulmanos, a Shari'a determina a criação de um Estado para muçulmanos que apenas reconhece estes como cidadãos, negando aos não-muçulmanos quaisquer direitos políticos. Ainda segundo a Shari'a, a paz entre muçulmanos e não-muçulmanos é sempre problemática e os confrontos podem ser inevitáveis. Relativamente às mulheres, o problema da igualdade nem sequer se põe; a Shari'a impõe a segregação das mulheres e, em algumas interpretações mais estritas, exclui-as de toda a vida pública.

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

An-na'im critica essas duas posições extremas. A via *per mezzo* que propõe pretende encontrar fundamentos interculturais para os direitos

Autores

Amâncio Jorge de Oliveira doutorando do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP) (concentração em Relações Internacionais), com tese em andamento sobre a participação do setor privado brasileiro nas negociações da Área de Livre-Comércio das Américas (ALCA). É pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Relações Internacionais da USP (Nupri/USP).

Ana Paula B. Tostes doutoranda em Ciência Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), é professora de Ciência Política na Universidade Tuiuti do Paraná (UTP-Curitiba).

Andrea Ribeiro Hoffmann doutoranda do Instituto de Relações Internacionais, Universidade de Tuebingen, Alemanha.

Boaventura de Sousa Santos catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Portugal.

Helton Reginaldo Presto Santana mestre em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio).

Lilian C. B. Duarte Ph.D. em Relações Internacionais pela American University, Washington, D.C., EUA, é professora/pesquisadora do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio) e professora da Universidade Estácio de Sá.

Marta Fernández Moreno mestre em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio), é professora do Curso Sequencial em Relações Internacionais do IRI/PUC-Rio e professora de Relações Internacionais da Universidade Estácio de Sá.

Ricardo Ubiraci Sennes economista, mestre em Ciência Política e doutorando em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo (USP). Foi bolsista do Programa de América Latina do Woodrow Wilson

Institute e pesquisador-visitante na Universidade da Califórnia, San Diego, e na Georgetown University. É pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Relações Internacionais da USP (Nupri/USP) e coordenador do escritório de São Paulo do Centro Brasileiro de Relações Internacionais (Cebri).

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

humanos, identificando as áreas de conflito entre a Shari'a e "os critérios de direitos humanos" e estabelecendo uma reconciliação ou relação positiva entre os dois sistemas. O problema da Shari'a histórica é que exclui mulheres e não-muçulmanos do campo de reciprocidade. Para resolvê-lo, é necessária uma reforma ou reconstrução da Shari'a. O método proposto para tal "reforma islâmica" assenta-se em uma revisão evolucionista das fontes islâmicas, que reconsidera o contexto histórico específico em que a Shari'a foi criada pelos juristas dos séculos VIII e IX. Nesse contexto histórico específico, uma construção restritiva do Outro e da reciprocidade era provavelmente justificada. Hoje, porém, o contexto é totalmente diferente e é possível reencontrar nas fontes originárias do Islã plena justificação para uma visão mais ampla de reciprocidade.

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

Não me cabe avaliar a validade específica dessa proposta para a cultura islâmica. Essa postura é precisamente o que distingue a hermenêutica diatópica do orientalismo⁷. O que quero realçar na abordagem de Anna'im é a tentativa de transformar a concepção de direitos humanos ocidental em uma concepção intercultural que reivindica para eles a legitimidade islâmica, em vez de renunciar a ela. Em abstrato e visto de fora, é difícil ajuizar qual das abordagens, a religiosa ou a secularista, terá mais probabilidades de prevalecer em um diálogo intercultural sobre direitos humanos a partir do Islã. Porém, tendo em mente que os direitos humanos ocidentais são a expressão de um profundo, se bem que incom-

pleto, processo de secularização, sem paralelo na cultura islâmica, estaria inclinado a sugerir que, no contexto muçulmano, a energia mobilizadora necessária para um projeto cosmopolita de direitos humanos poderá gerar-se mais facilmente em um quadro religioso esclarecido. Se este for o caso, a abordagem de An-na'im é muito promissora.

A hermenêutica diatópica não é tarefa para uma só pessoa, escrevendo dentro de uma única cultura. Não é, portanto, surpreendente que a abordagem de An-na'im, um genuíno exercício de hermenêutica diatópica, seja por ele conduzida com consistência desigual. Na minha perspectiva, An-na'im aceita demasiado fácil e acriticamente a idéia de direitos humanos universais. Apesar de este autor subscrever uma abordagem evolucionista e estar realmente atento ao contexto histórico da tradição islâmica, sua interpretação resulta surpreendentemente a-histórica e ingenuamente universalista quanto à Declaração Universal dos Direitos Humanos. A hermenêutica diatópica requer, não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um distinto processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, interativa, intersubjetiva e reticular.

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

Mais genericamente, a hermenêutica diatópica oferece um amplo campo de possibilidades para os debates que estão atualmente a ocorrer nas diferentes regiões culturais do sistema mundial sobre os temas gerais do

universalismo, relativismo, multiculturalismo, pós-colonialismo, quadros culturais da transformação social, tradicionalismo e renovação cultural⁸. Porém, uma concepção idealista de diálogo intercultural poderá esquecer facilmente que tal diálogo só é possível através da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes. Os parceiros no diálogo são apenas superficialmente contemporâneos; na verdade, cada um deles se sente apenas contemporâneo da tradição histórica da sua cultura. É assim, sobretudo, quando as diferentes culturas envolvidas no diálogo partilham um passado de sucessivas trocas desiguais. Que possibilidades existem para um diálogo intercultural se uma das culturas em presença foi moldada por maciças e prolongadas violações dos direitos humanos perpetradas em nome da outra cultura? Quando as culturas partilham tal passado, o presente que partilham no momento de iniciarem o diálogo é, no melhor dos casos, um *quiproquó* e, no pior dos casos, uma fraude. O dilema cultural que se coloca é o seguinte: dado que, no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem, ao fazê-lo, justificar e mesmo reforçar a sua impronunciabilidade?

Imperialismo cultural e epistemicídio⁹ são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente — e contrariando o discurso hegemônico —, é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida, na translocalidade do cosmopolitismo, em um diálogo intercultural.

O caráter emancipatório da hermenêutica diatópica não está garantido *a priori* e, de fato, o multiculturalismo pode ser o novo rótulo de uma política reacionária. Basta mencionar o multiculturalismo do primeiro-

ministro da Malásia ou da gerontocracia chinesa quando se referem à “concepção asiática de direitos humanos” para justificar as conhecidas e as desconhecidas “Tianamens”.

Para prevenir essa perversão, dois imperativos interculturais devem ser aceites por todos os grupos empenhados na hermenêutica diatópica. O primeiro pode formular-se assim: das diferentes versões de uma dada cultura, deve ser escolhida aquela que representa o círculo mais amplo de reciprocidade dentro dessa cultura, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. Como vimos, das duas diferentes interpretações do Corão, An-na'im escolhe a que possui o círculo mais amplo de reciprocidade, a que abrange igualmente muçulmanos e não-muçulmanos, homens e mulheres. O mesmo procedimento deve ser adotado na cultura ocidental. Das duas versões de direitos humanos existentes na nossa cultura — a liberal e a marxista —, a marxista deve ser adotada, pois amplia para os domínios económico e social a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima no domínio político.

O segundo imperativo intercultural pode ser enunciado do seguinte modo: uma vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios concorrentes de pertença hierárquica, e, portanto, com concepções concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza. Este é, consabidamente, um imperativo muito difícil de atingir e manter. Os Estados constitucionais multinacionais como a Bélgica se aproximam dele em alguns aspectos. Existe neste momento grande esperança de que a África do Sul venha a ser outro exemplo.

Conclusão

Na forma como são agora predominantemente entendidos, os direitos humanos são uma espécie de esperanto que dificilmente poderá transformar-se na linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

regiões do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste artigo transformá-los em uma política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis. Esse projeto pode parecer demasiado utópico. Mas, como disse Sartre, antes de ser concretizada, uma idéia tem uma estranha semelhança com a utopia. Seja como for, o importante é não reduzir o realismo ao que existe, pois, de outro modo, podemos ficar obrigados a justificar o que existe, por mais injusto ou opressivo que seja.

(Recebido para publicação em março de 2001)

Notas

- 1.** Em outros trabalhos, analiso com mais detalhes essas tensões (Santos, 1995; 2000).
- 2.** A divisão internacional da produção de globalização articula-se com uma divisão nacional do mesmo tipo: as regiões centrais ou os grupos dominantes de cada país participam na produção e reprodução de localismos globalizados, enquanto às regiões periféricas ou aos grupos dominados cabe reproduzir e reproduzir os globalismos localizados.
- 3.** Para uma análise mais aprofundada dos quatro regimes internacionais de direitos humanos, ver Santos (1995:330-337) e a bibliografia aí referida.
- 4.** *Topos* é a palavra grega que designa lugar-comum, idéia consensual e evidente sobre a qual não se discute, servindo antes como premissa da argumentação.
- 5.** Ver, também, Inada (1990); Mitra (1982); Thapar (1966).
- 6.** Para além de An-na'im (1990; 1992), ver Dwyer (1991); Mayer (1991); Leites (1991); Afkhami (1995). Ver, também, Hassan (1982); Al-Faruqi (1983). Acerca do debate mais amplo sobre a relação entre modernidade e o despertar religioso islâmico, ver, p. ex., Sharabi (1992) e Shariati (1986).
- 7.** Sobre a construção etnocêntrica do Outro, oriental, pela cultura e ciência europeias a partir do século XIX, cf. Said (1985).

8. Para o debate africano, ver Oladipo (1989); Oruka (1990); Wiredu (1990); Wamba-dia-Wamba (1991; 1992); Procee (1992); Ramose (1992). Uma amostra do rico debate na Índia pode ser visto em Nandy (1987a; 1987b; 1988); Chatterjee (1984); Pantham (1988). Uma visão global sobre as diferenças culturais pode ser encontrada em Galtung (1981).

9. Epistemicídio, literalmente o assassinato do conhecimento, é o termo que uso para designar o processo pelo qual o conhecimento ocidental — primeiro a teologia, depois a ciência moderna — deslegitimou, suprimiu e, em última instância, eliminou conhecimentos rivais com que se defrontou durante os períodos colonial e pós-colonial, um processo que dura até hoje.

Referências Bibliográficas

AFKHAMI, Mahnaz (org.). (1995), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Siracusa, Syracuse University Press.

AL-FARUQI, Isma'il R. (1983), "Islam and Human Rights". *The Islamic Quarterly*, vol. 27, nº 1, pp.12-30.

AN-NA'IM, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic Reformation*. Siracusa, Syracuse University Press.

____ (org.). (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

CHATTERJEE, Partha. (1984), "Gandhi and the Critique of Civil Society", in R. Guha (org.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. Delhi, Oxford University Press, pp. 153-195.

DONNELLY, Jack. (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, Cornell University Press.

DWYER, Kevin. (1991), *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley, University of California Press.

FALK, Richard. (1981), *Human Rights and State Sovereignty*. New York, Holmes and Meier Publishers.

**Para uma Concepção Multicultural
dos Direitos Humanos**

- GALTUNG, Johan. (1981), "Western Civilization: Anatomy and Pathology". *Alternatives*, nº 7, pp. 145-169.
- HASSAN, Riffat. (1982), "On Human Rights and the Qur'anic Perspective". *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 19, nº 3, pp. 51-65.
- HUNTINGTON, Samuel. (1993), "The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 3, pp. 22-49.
- INADA, Kenneth K. (1990), "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights", in C. E. Welch Jr. e V. A. Leary (eds.), *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder, Westview Press, pp. 91-101.
- LEITES, Justin. (1991), "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World". *Columbia Human Rights Law Review*, nº 22, pp. 251-330.
- MAYER, Ann Elizabeth. (1991), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, Westview Press.
- MITRA, Kana. (1982), "Human Rights in Hinduism". *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 19, nº 3, pp. 77-84.
- NANDY, Ashis. (1987a), "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo". *Alternatives*, nº XII, pp. 113-123.
- _____. (1987b), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford, Oxford University Press.
- _____. (1988), "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance". *Alternatives*, nº XIII, pp. 177-194.
- OLADIPO, Olusegun. (1989), "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism". *Quest*, vol. 3, nº 2, pp. 31-50.
- ORUKA, H. Odera. (1990), "Cultural Fundamentals in Philosophy". *Quest*, vol. 4, nº 2, pp. 21-37.
- PANIKKAR, Raimundo. (1984), "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?". *Cahier*, nº 81, pp. 28-47.
- PANTHAM, Thomas. (1988), "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi". *The Indian Journal of Social Science*, vol. 1, nº 2, pp. 187-208.

POLLIS, Adamantia. (1982), "Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights", in P. Schwab e A. Pollis (orgs.), *Toward a Human Rights Framework*. New York, Praeger, pp. 1-26.

____ e SCHWAB, P. (1979), "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability", in A. Pollis e P. Schwab (orgs.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. New York, Praeger, pp. 1-18.

PROCEE, Henk. (1992), "Beyond Universalism and Relativism". *Quest*, vol. 6, nº 1, pp. 45-55.

RAMOSE, Mogobe B. (1992), "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness". *Quest*, vol. 6, nº 1, pp. 63-83.

SAID, Edward. (1985), *Orientalism*. London, Penguin.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (1995), *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York, Routledge.

____. (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo, Editora Cortez.

SHARABI, Hisham. (1992), "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals". *Contention*, vol. 2, nº 1, pp. 127-147.

SHARIATI, Ali. (1986), *What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance* (editado por Farhang Rajaee). Houston, The Institute for Research and Islamic Studies.

THAPAR, Romila. (1966), "The Hindu and Buddhist Traditions". *International Social Science Journal*, vol. 18, nº 1, pp. 31-40.

WAMBA-DIA-WAMBA, Ernest. (1991), "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa". *Journal of Historical Sociology*, nº 4, pp. 219-235.

____. (1992), "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa". *Quest*, vol. 6, nº 1, pp. 28-42.

WIREDU, Kwasi. (1990), "Are there Cultural Universals?". *Quest*, vol. 4, nº 2, pp. 5-19.

Resumo

Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos

O artigo discute o tema dos direitos humanos a partir da observação de que, durante muitos anos após a Segunda Guerra Mundial, foram parte integrante da política da Guerra Fria, sendo como tal considerados pela esquerda, mas que, nos últimos tempos, forças progressistas dele se apossaram para reinventar a linguagem da emancipação. Para responder à indagação de se os direitos humanos podem preencher o vazio deixado pelo socialismo e se constituir como uma política emancipatória, o autor se propõe a examinar as condições para que isso se torne possível, voltando-se para a tarefa prévia de identificar as tensões dialéticas que informam a modernidade ocidental, isto é, as que se apresentam entre regulação social e emancipação social, entre o Estado e a sociedade civil e entre o Estado-nação e a globalização. Após examiná-las o autor conclui que, para que efetivamente os direitos humanos se tornem uma linguagem cotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo, é necessário um diálogo entre as diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes. Somente por um tipo de hermenêutica que torne possível esse diálogo, os direitos humanos poderão se transformar em uma política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis.

Palavras-chave: Direitos Humanos – Emancipação – Diálogo Intercultural – Tensões Dialéticas

Abstract

Towards a Multicultural Concept of Human Rights

The article analyses the question of human rights from the viewpoint that although after the Second World War the left wing perceived this issue as an object of the Cold War dispute, in the last years progressive actors rescued it in order to reinvent the language of emancipation. With the objective of verifying the question if the human rights issue can fulfil the gap left by Socialism, that is, the lack of a policy of emancipation, the author seeks to analyse the conditions to make it possible. He does so by identifying the dialectic tensions that inform the Western modernity, i.e. the tensions between the social regulation and the social emancipation, the State and the society as well as the Nation-state and the globalisation. He concludes by saying that for the human rights issue indeed become a language of the human dignity all over the world, it is still necessary to establish a dialogue between the different cultures, i.e. between universes of distinct meaning. Moreover, the author states that only by a particular kind of hermeneutics capable of making this dialogue possible, human rights can become a cosmopolitan policy linking native languages of emancipation, mutually intelligible and translatable.

Key words: Human Rights — Emancipation — Intercultural Dialogue — Dialectic Tensions