

DIREITOS HUMANOS, INTERCULTURALIDADE E RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA *

Joaquín Herrera Flores**

Sumário: Introdução; 1. Três visões a respeito dos direitos humanos; Considerações finais: para uma racionalidade de resistência; Referências bibliográficas.

Introdução

Falar de direitos humanos, no mundo contemporâneo, supõe enfrentar-se desafios completamente diferentes dos que enfrentaram os redatores da Declaração Universal de 1948. Enquanto em décadas posteriores à “nossa” Declaração, os economistas e políticos keynesianos reformulavam os âmbitos produtivos e geoestratégicos, nas bases de uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na inclusão”, política que assentou as bases do chamado Estado de bem-estar (pactos entre capital e trabalho com o Estado servindo de garantidor e árbitro da distribuição da riqueza). Desde o princípio dos anos 70 até os dias de hoje grande parte desse edifício desmoronou, em razão da extensão global de uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na exclusão” e que recebe o nome de neoliberalismo – desregulamentação dos mercados, dos fluxos financeiros e da organização do trabalho, com a conseguinte erosão das funções do Estado. Se na fase de inclusão, os direitos significavam barreiras contra os “desastres” – efeitos não intencionais da ação intencional – que produzia o mercado; na fase de exclusão, é o mercado quem dita as normas permitindo, principalmente às grandes corporações transnacionais, superar as “externalidades”

* Tradução por Carol Proner, professora de direitos humanos das Faculdades do Brasil.

** Doutor em Direito. Diretor do Programa de Doutorado “Derechos Humanos y Desarrollo” da Universidad Pablo de Olavide (Sevilha-Espanha). Autor dos livros: **Los Derechos Humanos desde la Escuela de Budapest**. Madrid: Tecnos, 1989; e **El Vuelo del Anteo: Derechos Humanos y Crítica da la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée, 1998.

e os obstáculos que os direitos e instituições democráticas opõem ao desenvolvimento global e total do mercado capitalista.

Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada. Um mundo onde 4/5 dos habitantes sobrevivem no umbral da miséria; onde, segundo o informe do Banco Mundial de 1998, à pobreza somam-se 400 milhões de pessoas por ano, significando que, atualmente, 30% da população mundial vive (sobrevive) com menos de um dólar por dia – afetando de modo especial as mulheres – e 20 % da população mais pobre recebe menos de 2% da riqueza, ao passo que os 20% mais ricos reservam 80% da riqueza mundial. Um mundo onde, em razão dos planos de (des)ajuste estrutural, impõe-se o desaparecimento das mínimas garantias sociais: mais de 1 milhão de trabalhadoras e trabalhadores morrem de acidente de trabalho, 840 milhões de pessoas passam fome, 1 bilhão de seres humanos não têm acesso à água potável e são analfabetos (PNUD, 1996). Um mundo onde as mortes devido à fome e às doenças evitáveis chegam por ano a cifras iguais às mortes ocorridas nas Torres Gêmeas multiplicadas por 6.000. Resta evidente que não importam as pessoas, mas unicamente a rentabilidade.

Essas são as cifras do “fim da história”, do final da bipolarização e do triunfo do pensamento e do poder únicos. Cifras que demonstram o desaparecimento de milhares de pessoas, condenadas à pobreza mais lacerante, e que contemplam, assombradas e indignadas, a ostentação dos Países enriquecidos a suas custas. Cifras, pois, que estão na base do que se tem chamado de “surgimento dos tribalismos e dos localismos”: em definitivo, dos fundamentalismos. O “Norte” recebe com surpresa e indignação as demonstrações de raiva e cólera do “Sul”, encerrado na desesperança. Como responder? Fechando as fronteiras, construindo fortalezas jurídicas e policiais que impeçam a “invasão” dos desesperados e famintos. Os debates político e teórico sobre o multiculturalismo, que ocorre nos Países enriquecidos pela ordem global, ao contrário de estarem concentrados nas cifras da miséria e nos efeitos produzidos pela “globalização” das lutas de classe, dedicam-se a bramar contra os perigos culturais que supõem os diferentes, principalmente aqueles que se vêem obrigados a emigrar para melhorar, à medida do possível, suas precárias condições de vida. Já não há luta de classes. Conforme afirma Huntington, há somente “choque de civilizações”. As “profecias” desse autor são reconhecidas e amplificadas pela trama

mediática comprometida com a manutenção do *status quo* genocida e, aparentemente, imutável.

Há 110 anos, o poeta de “nossa América”, José Martí, dizia na primeira Conferência Monetária Internacional Americana: “Quem diz união econômica diz união política. O povo que compra manda, o povo que vende serve; é preciso equilibrar o comércio para assegurar a liberdade”. Quem pode negar que essas palavras, ditadas com o objetivo de cortar o passo aos aterradores abraços do “Big Brother”, possam aplicar-se à situação atual pela qual transcorre a ancestral problemática das migrações e a milenar realidade da convivência e/ou confrontação entre diferentes formas de explicar, interpretar e intervir no mundo. O país que recebe manda; o imigrante, diferente/desigual, serve: estamos ante a lei de oferta e demanda aplicada, neste caso, à tragédia pessoal de milhões de pessoas que fogem do empobrecimento de seus Países, em razão da rapina indiscriminada do capitalismo globalizado. Vejamos os enfoques dominantes nessa matéria: em primeiro lugar, a insistência por parte das autoridades da União Européia, de fazer frente à “guerra de imigração ilegal”, adotando medidas puramente policiais tendentes à construção de uma Europa-fortaleza que ambiciona, novamente, proteger seu bem-estar às custas de suas antigas colônias; em segundo lugar, veja-se a generalização de clichês e estereótipos vertidos sobre os imigrantes, ideológica e interessantemente conhecidos como “ilegais”, ou frases como: “eles vêm retirar nossos postos de trabalho e depois não querem trabalhar, e sim protestar”; em terceiro lugar, vejamos a falta de visão “global” do fenômeno migratório – e da realidade de multiplicidade de formas de vida – ao reduzi-lo a temas como os de identidades culturais – redução que retira a dimensão política – ou de “cupos” (número de imigrantes por ano que podem regularizar-se e viver nos Países de recepção), que faz com que vejamos a imigração como um problema de simples necessidade de mão-de-obra em épocas determinadas, e não como um fenômeno causado pelas injustiças da globalização neoliberal selvagem que vem aprofundando o abismo entre os Países ricos e os Países pobres. Esses enfoques são as notas que definem a tendência das atuais políticas européias ante a realidade da imigração; notas que seguem o papel pautado de imposição de uma ordem global, cuja premissa ideológica explícita é constituída pela exclusão e pelo abandono de 4/5 da população mundial.

Muitos dos que perdemos algum familiar, em seu particular périplo, buscando emprego nos Estados de bem-estar do continente europeu, sabemos da tragédia pessoal que supõe o abandono do país de origem, a fim de buscar saídas econômicas para a pobreza. E também conhecemos todas as seqüelas da aculturação e de submissão a condições laborais e de vida indignas, que o próprio imigrante se impõe para não chocar com o “cidadão” do país acolhedor. A imigração é um problema de claras conotações culturais, mas, sobretudo, de desequilíbrio na distribuição de riqueza. Se uma só empresa transnacional é possuidora de um produto interno bruto superior, ao de todas as áreas de Países subsaarianos; se os povos do Sul sofrem bloqueio em seu desenvolvimento por conta da existência de uma dívida injusta, cujo pagamento está “assegurado” pelas instituições globais e multilaterais estranhas ao mínimo controle democrático; e se sobre os Países empobrecidos pela rapina das grandes corporações sobrevoam com maior intensidade os verdadeiros problemas meio-ambientais, populacionais e de saúde, está claro que as migrações e as diferenças culturais têm muito mais a ver com a desigualdade social e com os desequilíbrios econômicos entre Países, do que com as questões bizantinas sobre o reconhecimento dos outros: os Países que compram, mandam, dizia Martí.

Se queremos refletir, a partir desse reconhecimento das especificidades dos outros, devemos começar pela convicção expressada nos parágrafos anteriores: os problemas culturais estão estritamente interconectados com os problemas políticos e econômicos. A cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social; ao contrário, é uma resposta, uma reação à forma como se constituem e se desenvolvem as relações sociais, econômicas e políticas em um tempo e um espaço determinados.

Por essa razão, as visões tradicionais do multiculturalismo não acrescentam muito aos problemas concretos que enfrentamos hoje em dia – veja-se o caso da imigração e suas conseqüências sociais e culturais. Por um lado, temos as propostas multiculturalistas de tendência conservadora – propiciar políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva que aproximem, o máximo possível, os diferentes (e não os desiguais, ainda quando na maioria dos casos uma classe leva à outra) do padrão ouro do que se considera normal. De diferentes modos, uma impõe-se à outra, e ambas as posições compartilham um ponto de vista universalista abstrato

que, como tal, não pode ser questionado, apesar das enormes falhas e das conseqüências desastrosas que estão provocando para a maioria da humanidade. Da mesma forma, as posições multiculturalistas holistas ou, para dizer de outro modo, nativistas ou localistas, tampouco acrescentam a nosso debate, dado o radicalismo na esfera das raízes identitárias ou dos parâmetros religiosos totalizados. Essas posições também terminam defendendo, como veremos mais adiante, algum tipo de universalismo abstrato: se, na “idéia”, o que prima é a identidade – o que nos separa –, na prática, imperam o contrato mútuo e a necessidade de convivência, que podem aportar estas posições na hora de abordar a realidade plural na qual vivemos? Não dificultariam ainda mais a exigência cultural do diálogo e a prática social intercultural? Para refletir sobre esses problemas, desde uma teoria comprometida com os direitos humanos, devemos fazer uma série de precisões.

1. Três visões a respeito dos direitos humanos

A polêmica sobre os direitos humanos, no mundo contemporâneo, centra-se, atualmente, em duas visões, duas racionalidades e duas práticas. Em primeiro lugar, uma visão *abstrata*, vazia de conteúdo, referenciada nas circunstâncias reais das pessoas e centrada na concepção ocidental de direito e do valor da identidade. E, em segundo lugar, uma visão *localista*, na qual predomina o “próprio”, o nosso, com respeito ao dos outros, e centrada na idéia particular de cultura e de valor da diferença. Cada uma dessas visões dos direitos propõe um determinado tipo de racionalidade e uma maneira de como colocá-los em prática.

Visão abstrata — racionalidade jurídico/formal — práticas universalistas
Visão localista — racionalidade material/cultural — práticas particularistas

As duas visões contêm razões de peso para serem defendidas. O direito, visto a partir de sua aparente neutralidade, pretende garantir a “todos”, e não a uns perante outros, um marco de convivência comum. A cultura, vista do seu aparente encerramento local, pretende garantir a sobrevivên-

cia de símbolos, de uma forma de conhecimento e de valoração que oriente a ação do grupo para fins preferidos por seus membros. O problema surge, quando cada uma dessas visões passa a ser defendida apenas por seu lado, e tende a considerar inferior as demais, desdenhando outras propostas. O direito acima do cultural, e vice-versa. A identidade, como algo prévio à diferença, ou vice-versa. Nem o direito, garantia de identidade comum, é neutral; nem a cultura, garantia da diferença, é algo fechado. Torna-se relevante construir uma *cultura dos direitos* que recorra, em seu seio, à universalidade das garantias e ao respeito pelo diferente. Mas, isso supõe uma outra visão, que assuma a complexidade do tema que abordamos. Essa visão *complexa* dos direitos humanos é a que queremos desenvolver nestas páginas. Seu esquema respeita a seguinte estrutura:

Visão complexa ——— racionalidade de resistência ——— prática intercultural

Com essa visão queremos superar a polêmica entre o pretensão universalismo dos direitos e a aparente particularidade das culturas. Ambas as afirmações são produtos de visões reducionistas da realidade. Ambas acabam por ontologizar e dogmatizar seus pontos de vista, ao não relacionarem suas propostas com os contextos reais. Vejamos, um pouco mais detidamente, as diferenças entre essas três visões dos direitos.

As visões abstrata e localista dos direitos humanos supõem, sempre, situar-se em um *centro*, a partir de onde se passa a interpretar todo o restante. Nesse sentido, torna-se a mesma coisa analisar uma forma de vida concreta ou uma ideologia jurídica e social. Ambas funcionam como um padrão de medidas e de exclusão. Dessas visões deriva um mundo desintegrado. Toda centralização implica automatização. Sempre haverá algo que não esteja submetido à lei da gravidade dominante e que deve ficar marginalizado da análise e da prática. É sutil recordar, aqui, aquela imagem com a qual Robert Nozick justificava, metodologicamente seu Estado mínimo: fazer uma foto da realidade, elegendo o plano que queremos ressaltar e, no estudo, recortar por todos os lados até chegar à imagem que nos convém. E, pois, o excluído vai ser regido e determinado pelo centro que impusermos ao conhecimento e à ação.

Por essa razão, a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na *periferia*. Centro há somente um. O que não coincida com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. Na realidade, tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado.¹ Uma visão, a partir da periferia dos fenômenos, indica-nos que devemos abandonar a percepção de “estar no entorno”, como se fôssemos algo afastado do que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. “Somos o entorno”. Não podemos nos descrever a nós mesmos sem descrever e entender o que é e o que faz o entorno do qual formamos parte. No entanto, educaram-nos para nos entendermos e “vivermos” como se fôssemos entes isolados de consciência e de ação, postos em um mundo que não é o nosso, que nos é estranho, que é diferente do que somos e fazemos e, por esta razão, podemos dominar e explorar. Ver o mundo a partir de um pretenso centro, supõe entender a realidade material como algo inerte, passivo, algo a que se necessita dar forma desde uma inteligência alheia a ela. Ver o mundo a partir da periferia, implica entendermo-nos como conjuntos de relações que nos atam, tanto interna como externamente, a tudo, e a todos os demais. A solidão do centro supõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias supõe o diálogo, a convivência. Seria o mesmo que comparar a visão panorâmica e fronteiriça de *La mirada de Ulises*, de Theo Angelopoulos, com o simplismo violento e hierarquizador, de *Rambo*.

Em segundo lugar, as visões abstrata e localista enfrentam um problema comum: o do contexto. Para a primeira, há uma falta absoluta de contexto, uma vez que se desenvolve no vazio de um existencialismo perigoso por não se considerar como tal, mas fala de fatos e dados “da” realidade.

1 Citamos o exemplo das manifestações expressadas por uma jovem chicana proposta por Renato Rasaldo no seu texto *Cultura y Verdad*: “Conserta-se uma pessoa, desenvolvendo uma tolerância ante as contradições, uma tolerância ante as ambigüidades. Aprender a ser índica, na cultura mexicana, a ser mexicana desde um ponto de vista anglosaxão. Aprender a fazer jogos malabares com as culturas. Possui uma personalidade plural, funciona de modo plural – nada é desejado, nem o bom, nem o mal, nem o horrível, nada é rejeitado, nada abandonado. Não somente vive com as contradições, transforma a ambivalência em algo diferente” (apud FEYERABEND, P. “Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras”. **Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura**, 20, 1995). Este texto nos demonstra que, hoje em dia, os pretensos núcleos centrais das culturas nos ensinam muito pouco a seu respeito, são problemas de limites, de periferias que se tocam umas com outras, as que nos ensinam muito mais acerca do que somos e de onde estamos situados.

Para a segunda, há um excesso de contexto que, ao final, se esfumaça no vazio, provocando a exclusão de outras perspectivas: outro existencialismo que somente aceita o que inclui, o que incorpora e o que valora, excluindo e desdenhando o que não coincide com ele. Dialética abstrato/local que tão magnificamente se expressa nos personagens sombrios e atormentados das novelas de Joseph Conrad.

Em sentido contrário, para a visão complexa o contexto não é um problema. É, precisamente, seu conteúdo: a incorporação dos diferentes contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo. Quanto não aprenderíamos sobre direitos humanos, escutando as histórias e narrações sobre o espaço que habitamos, expressadas por vozes precedentes de diferentes contextos culturais! Da visão fechada de Conrad, chegaríamos à participação “carnavalesca” e “rabailesiana” da realidade proposta por Mihail Bajtin.

Por último, as visões abstratas e localistas do mundo e dos direitos conduzem-nos à aceitação cega de discursos especializados. Provenha de uma *philosophe* ou de um *chamán*, o conhecimento estará relegado a uma casta que sabe que o universal é que estabelece os limites do particular.

A visão complexa, em sentido oposto, assume a realidade e a presença de múltiplas vozes, todas com o mesmo direito a expressar-se, a denunciar, a exigir e a lutar. Seria como passar de uma concepção representativa do mundo a uma concepção democrática que prima pela participação e pelas decisões coletivas.

Nesse sentido, que tipo de racionalidade e de práticas sociais surgem de cada uma dessas visões sobre direitos?

Afirma o mestre George Steiner que “os que submergem a grandes profundidades contam que, chegando a certo ponto o cérebro humano se vê possuído por uma ilusão de que é novamente possível a respiração natural. Quando isso ocorre, o mergulhador retira o escafandro e se afoga. Tor-na-se bêbado com uma narcose fatal chamado de *vertige des grandes profondeurs* ... Daí, os intentos sistemáticos e legislativos para (chegar a) uma finalidade acordada”. O texto, retirado do enigmático livro **Presencias reales**, demonstra o horror que produz a multidimensionalidade do real, e as infinitas possibilidades de interpretação que existem. Tanto as visões abstratas como as localistas abominam o contínuo fluxo de interpretações e

re-interpretações. Cada uma, por seu lado, procura colocar um *ponto final* hermenêutico que determine a racionalidade, em suas análises e propostas.

Por um lado, a visão abstrata sistematiza seu “ponto final” sob as premissas de uma racionalidade formal. Ocupar-se, unicamente, da coerência interna das regras e sua aplicação geral a diferentes e plurais contextos resulta ser uma armadilha conceitual e ideológica para não nos afundarmos, para não sentirmos a vertigem da pluralidade e a incerteza da realidade e, desta forma, ser um álibi bem estruturado para as pretensões universalistas. Em última instância, o formalismo é um tipo básico de determinismo. Dado que a “estrutura” de nossa linguagem e, supostamente, de nosso pensamento está submetida a regras, deduz-se que a realidade está “estruturada” do mesmo modo. Se a realidade resiste à forma, pior para a realidade. Como consequência da concepção isolada do eu com respeito ao mundo e do próprio corpo, o formalismo reduz a ação cultural à intervenção sobre palavras e símbolos, nunca sobre a realidade material ou corporal. O mundo e o corpo são vistos sempre como algo separado, alheio ou, quando menos, problemático. Palavras sobre palavras. Transformação de palavras, de símbolos. Nunca incidindo sobre o transfundo real do qual formamos parte essencial. A partir dessa visão abstrata e dessa racionalidade formal, o que parece significativo, unicamente, é o que pode ser “anotado” simbolicamente ou numericamente. Não se trata do problema que produz tratar de fatos sociais como coisas, e, sim, como fazer para que os fatos sociais cheguem a ser coisas. O formalismo supõe um endurecimento da realidade, capaz de permitir quantificar e “representar” em um “molde prefixado” a riqueza e a mobilidade social. Há somente um passo desde a consciência da complexidade à “statistical objetification”. Tudo isso significa que, embora a realidade seja muito mais ampla que a lógica ou a estatística, estas deveriam servir àquela e não ao contrário.²

2 O exemplo que vimos criticando encontra-se na monografia de Salais, Baverez y Reynaud, **La invención del paro en Francia**. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980, publicado pelo Ministerio de Trabajo, Madrid, 1990. O “endurecimento” da realidade que supõe o formalismo e a quantificação não são casuais e nem estão separados dos interesses de poder: ver Serverein, E. **De la jurisprudence en droit privé: théorie d’une pratique**, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, no qual se analisa o trabalho de taxonomia e de classificação abstrata da realidade por parte

Ao reduzir a racionalidade à coerência interna de regras e princípios, a visão abstrata dos direitos esquecerá algo muito importante para o entendimento da sociedade e dos direitos: as regras e princípios reconhecidos juridicamente estarão submetidos às exigências de coerência e de falta de lacunas internas. Mas, por sua vez, essa racionalização do real, em termos jurídicos, não terá em consideração a “irracionalidade das premissas” sobre as que se sustentam e as quais pretende conformar desde sua lógica e sua coerência. Esse é o limite de todo “garantismo jurídico”, de toda invocação formal ou neutral do Estado de direito, de toda política representativa. Se a realidade rege-se pelo mercado, e neste não existe mais racionalidade que a mão invisível, essa racionalidade irracional não poderá ser regida pela racionalidade racional do direito, a menos que esse cumpra a missão de “garantir”, não as liberdades e direitos dos cidadãos, mas as liberdades e direitos necessários ao mercado, à livre concorrência e à maximização dos benefícios; ou seja, todos aqueles *a priori* do liberalismo econômico e político. Estamos, pois, ante uma racionalidade que *universaliza* um particularismo: o do modo de produção e de relações sociais capitalistas, como se fosse o único modo de relação humana. A racionalidade formal culmina em um tipo de prática *universalista* que poderíamos qualificar de *universalismo de partida, a priori*, um pré-juízo ao qual deve adaptar-se toda a realidade. Todos temos direito, pelo fato de haveremos nascido. Mas com que direitos se nasce; qual é sua hierarquia interna e quais são as condições sociais de sua aplicação e interpretação, que se constituem em matérias que não correspondem à visão abstrata ou, o que ele significa, descontextualizado dos direitos. Ao sair do contexto, o formalismo necessita criar uma nova realidade cujos componentes deixam de ser meras abstrações lingüísticas para converterem-se em coisas. Além disso, convertem-se em coisas equivalentes que se sustentam entre si: por exemplo, su-

do poder judicial; e, também, DASTON, L. The domestication of risk: mathematical probability and insurance, 1650-1830. In: KRUEGER, L., (edit.). **The Probabilistic Revolution: Volumes I, Ideas in History.** MIT Press, Cambridge MA, em relação à funcionalidade das análises estatísticas com o surgimento e a consolidação das empresas de seguros de vida. Cf. o interessante ensaio de DESROSIÈRES, Alain. How to make things which hold together: Social Science, Statistics and the State. In: Wagner, Wittrock y Whitley (edit.). **Discourses on Society.** The Shaping of the social science disciplines, Sociology of the Sciences Yearbook, v. XV, Kluwer, Dordrecht, 1990, p. 195-218 (existe trad. cast. en **Arquipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura**, 20, 1995, p. 19-31.

posto de fato e consequência jurídica. A questão não reside em perguntar-se se esses elementos são ou não equivalentes, e se sustentam ou não entre si (isso significaria cair na armadilha do formalismo), mas em perguntar quem decide tratar esses elementos como equivalentes e com que finalidades aparecem como objetos que se sustentam entre si sem referência a seus contextos sociais, econômicos, políticos ou culturais?

Essa visão abstrata induz a reduzir os direitos a seus componentes jurídicos como base de seu universalismo *a priori*. A prática social por direitos deverá, pois, reduzir-se à luta jurídica. Por muito importante que seja essa luta, dada a função de garantia que o direito pode e deve cumprir, reduzir sua prática a árbitros da norma levar-nos-ia a aceitar como princípio essa contradição básica de todo formalismo: racionalidade interna e irracionalidade das premissas. O que ocorre com os que se negam a aceitar essas premissas irracionais, essa lógica do mercado que torna homogêneo tudo o que por ela passa? O mercado necessita de uma ordem jurídica formalizada que garanta o bom funcionamento dos direitos de propriedade. Essa ordem jurídica, com todo seu fundamento ético e político, é o que se universaliza *a priori*, deslocando, da análise, questões tais como o poder, a diversidade ou as desigualdades. É o que constitui o racional e o razoável. Nele coincidem o real e o racional. Síntese final. Unidade de opostos. O universal.

Constitui uma saída para esse universalismo abstrato, reivindicar o local, o *particular*? Em princípio, é preciso dizer que, em consequência desse imperialismo do universal *a priori*, têm surgido vozes que exigem uma volta ao local, como reação compreensível diante dos desmandos e abusos de tal colonialismo conceitual. Entretanto, o localismo também se afoga perante a pluralidade de interpretações e, a seu modo, ainda constrói outro universalismo, um *universalismo de retas paralelas* que somente se encontrarão no infinito do magma das diferenças culturais. O “localismo” sistematiza seu próprio “ponto final” sob as premissas de uma racionalidade material que resiste ao universalismo colonialista, a partir dos pressupostos do “próprio”. Fecha-se sobre si mesmo. Resistindo a uma tendência universalista *a priori* de depreciar as “distinções” culturais, com o objetivo de impor uma só forma de ver o mundo, o localismo reforça a categoria de distinção, de diferença radical, com o que, em última instância, acaba de-

fendendo o mesmo que a visão abstrata do mundo: a separação entre nós e eles, o despreço pelo outro, a ignorância sobre o que nos faz idênticos é a relação com os outros; a contaminação de alteridade. Daquele universalismo de ponto de chegada, alcançamos o universalismo de retas paralelas, de átomos que somente se encontram quando se chocam entre si. É uma reação natural enfrentar-se a eliminação das diferenças que provocam o universalismo abstrato. Mas, contrapor a ele a existência de essências diferenciais que podem rastrear-se, unicamente, por uma arqueologia histórica, provoca novas distorções, ao dedicar-se, no melhor e mais pacífico dos casos, a supor-se, sem inter-relacioná-las, formas culturais diferentes. Estamos ante uma postura “nativista”. Ante, por exemplo, os essencialismos da “negritude”, do “latinoamericano”, do “feminino”, do “ocidental” ... como formas de absolutizar identidades. Adorar essas identidades essenciais, faz-se tão perverso como abominá-las. É deixar a história da humanidade ao arbítrio de essencialidades estranhas à experiência e que podem conduzir ao enfrentamento dos seres humanos entre si. Essa racionalidade “nativista” conduz a uma prática comumente denominada *multicultural* dos direitos, como conclusão necessária de seu universalismo de retas paralelas. O termo “multicultural” ou não diz nada, dada à inexistência de culturas separadas, ou conduz à suposição, no estilo de um museu, das diferentes culturas e formas de entender os direitos. O multiculturalismo respeita as diferenças, absolutizando as identidades e esfacelando as relações hierárquicas – dominados/ dominantes – que entre elas ocorrem. Tal como há defendido, em múltiplas ocasiões, Peter McLaren,³ a visão abstrata, no que concerne à polêmica sobre as diferenças culturais, conduz-nos a um multiculturalismo conservador: existem muitas culturas, mas somente uma pode considerar-se o padrão ouro do universal. Por sua parte, a visão localista nos conduzirá a um multiculturalismo liberal de tendência progressista: todas as culturas são iguais, não há mais que se estabelecer um sistema de quotas ou de *affirmative action*, para que as “inferiores” ou “patológicas” possam aproximar-se à hegemonia, mas, ao estilo do politicamen-

3 Cf. dentre outros muitos textos o autor norte americano discípulo de Paulo Freire, McLAREN, P. **Pedagogía crítica y cultura depredadora**. Políticas de oposición en la era postmoderna. Barcelona: Paidós, 1997. Ver também KELLNER, Douglas. **Media Culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern**. Routledge, 1995, especialmente cap. 3.

te correto, respeitando sempre a hierarquia dominante. Outorgar voz e presença, em razão das diferentes posições sociais, é uma forma de ocultar a “diferença”; em muitas ocasiões, não é mais que uma consequência das desigualdades que ocorrem, no início, ou bem no desenvolvimento do processo de relações sociais.

Deve-se dar um passo a mais. Como defendeu Luckács, os efeitos mais importantes da implantação do capitalismo, conceitualmente, são os da fragmentação e da coisificação do que entendemos separada e isoladamente do contexto. Estamos ante a forma mais sutil de hegemonia. A mesma posição pós-moderna, com sua insistência, na falta de discursos globalizadores, não é mais que outra forma, quiçá indireta ou inconsciente, de aceitar essa fragmentação e essa coisificação das relações sociais.

Por isso, nossa visão complexa dos direitos aposta por uma *racionalidade de resistência*. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há de se chegar – *universalismo de chegada ou de confluência* – 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. Falamos do entrecruzamento, e não de uma mera superposição de propostas. O universalismo abstrato mantém uma concepção unívoca da história que se apresenta como o padrão ouro do ético e do político. A luta pelo local adverte-nos de que esse final da História conduz-nos ao renascimento das histórias. Mas não basta rejeitar o universalismo; é preciso denunciar, também, que, quando o local universaliza-se, o particular inverte-se, e se converte em outra ideologia do universal. Ao converter em universal e necessário o que não é mais que um produto da contingência e da interação cultural, o resultado é a verdade absoluta. O universal e o particular estão sempre em tensão, a qual assegura a continuidade tanto do particular como do universal, evitando tanto o particularismo como o universalismo. Dizer que o universal não possui conteúdos prévios não significa que seja um conjunto vazio onde todo o particular mescla-se sem razão. Trata-se, em outros termos, de um universalismo que não se inter-

põe, de um ou outro modo, à existência e à convivência, mas que se descobre no transcorrer da convivência interpessoal e intercultural. *Se a universalidade não se impõe, a diferença não se inibe*; sai à luz. Nos encontramos ao outro e aos outros com suas pretensões de reconhecimento e respeito. E nesse processo – denominado por alguns como “multiculturalismo crítico ou de resistência” –, ao mesmo tempo em que vamos rejeitando os essencialismos universalistas e particularistas, damos forma ao único essencialismo válido para uma visão complexa do real: o de criar condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, o de um poder constituinte difuso que faça a contraposição, não de imposições ou exclusões, mas de *generalidades compartilhadas* às que chegamos (de chegada), e não a partir das quais partimos (de saída).

Não vale acusar, por exemplo, os Países não ocidentais de boicotar as conferências internacionais de direitos humanos, em fins do século XX, porque estariam apelando para suas culturas, uma vez que no processo de todas essas reuniões exige-se, por parte do Ocidente, a inclusão de cláusulas de respeito ao livre-comércio e de regras de instituições internacionais de comércio, que são interpostas a todo mundo empobrecido, como se fossem dogmas fechados e situados fora do debate. Como tampouco, é válido partir da rejeição a todas as idéias ocidentais sobre direitos humanos, como se fossem todas elas produtos do colonialismo e do imperialismo. Negar “absolutamente” a visão ocidental dos direitos humanos acaba gerando, por parte das culturas e dos Países que consideram a sua cultura ocidental a única que postula e defende direitos humanos, a afirmação do padrão ouro a partir do qual se identifica a luta pela dignidade humana. Essa pretensão ao essencialismo ético provoca o autodesapreço, herdeiro de uma longa tradição não ocidental de luta pelos direitos humanos. Tanto uma quanto a outra posição partem de universalizações e de exclusões; não partem de processos que nos permitiriam chegar ao conjunto de generalidades que todos poderíamos compartilhar.⁴

4 A forma de salientar desses atoladeiros é “buscar rasgos que conecten el ‘interior de un lenguaje o una teoría o una cultura con su ‘exterior’, y de este modo reducir la ceguera inducida conceptualmente a las causas reales de la incomprensión, que son la inercia, el dogmatismo, la distracción y la estupidez, habituales, normales, corrientes y molientes.. No se niegan las diferencias entre lenguajes, formas de arte, costumbres. Però, (habría que atribuir las) a accidentes de de ubicación y/o historia, no a essencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: *potencialmente*

Nossa racionalidade de resistência conduz, pois, a um *universalismo de contrastes, de entrecruzamento, de mesclas*.⁵ Um universalismo impuro que propõe a inter-relação e não a superposição. Um universalismo que não aceita a visão microscópica que parte de nós mesmos, no universalismo de partida ou de retas paralelas. Trata-se de um universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de visão fechada, seja cultural ou epistêmica, a favor de energias nômades, migratórias, móveis, que permitam deslocarmo-nos pelos diferentes pontos de vista sem a pretensão de negar-lhes, nem de negar-nos, a possibilidade de luta pela dignidade humana.

A última esperança para o pensamento – lembrava-nos Adorno e seu **Mínima Moralía** – é o olhar que se desvia do caminho trilhado, o ódio e a brutalidade, a busca de conceitos novos ainda não acoplados ao esquema geral. Necessitamos de uma racionalidade sem lar, descentrada e exilada do convencional e dominante. O problema não radica na preocupação pela forma, mas no formalismo. O problema não reside na luta pela identidade, mas no essencialismo do étnico ou da diferença. Ambas as tendências outorgam estabilidade ontológica e fixam-se a algo que não é mais que uma, “outra”, construção humana.

Por isso, propomos um tipo de prática, nem universalista e nem multicultural, mas *intercultural*. Toda prática cultural é, em primeiro lugar, um sistema de *superposições entrelaçadas*, não meramente superpostas. Esse entrecruzamento nos conduz até uma prática dos direitos, inserindo-os em seus contextos, vinculando-os aos espaços e às possibilidades de luta pela hegemonia e em estrita conexão com outras formas culturais, de vida, de ação, etc. Em segundo lugar, induz-nos a uma prática social *nômade*, que não busque “pontos finais” ao acúmulo extenso e plural de interpretações e narrações, e que nos discipline na atitude de mobilidade intelectual absolutamente necessária, em uma época de institucionalização, regimentação e cooptação globais. E, por último, caminharíamos para uma prática social *hí-*

cada cultura es todas las culturas’. FEYRABEND, P., op. cit, p. 50. Ao texto de Feyrabend somente falta fazer uma referência aos interesses econômicos e de poder, como causa dos retensos “enceramentos culturais” para nos servirmos por completo de sua análise.

5 Nossa proposta é coincidente com a de uma *universalidade analógica, histórica e situada*, proposta por SCANNONE, J.C. **Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana**. Guadalupe, Buenos Aires, 1990. Assim mesmo, consultar SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo**. Globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Hucitec, 1996, especialmente cap. V, p. 163-188.

brida. Nada é hoje “puramente” uma só coisa. Como afirma Edward W. Said, necessitamos de uma prática híbrida e anti-sistêmica que possa construir “descontinuidades renovadas e quase lúdicas, carregadas de impurezas intelectuais e seculares: gêneros mesclados, combinações inesperadas de tradição e novidade, experiências políticas baseadas em comunidades de esforços e interpretações (no sentido mais amplo da palavra), mas que em classe e corporações de poder, posse e apropriação”.⁶ Uma prática, pois, criadora e re-criadora de mundos, que esteja atenta às conexões entre as coisas e as formas de vida e que não nos prive de “outros ecos que habitem o jardim”.

Considerações finais:

Diante de tudo isso, a reflexão sobre a interculturalidade conduz-nos a uma *resistência ativa* contra os roteiros que está tomando esse tema nos debates contemporâneos. Como exemplo, apliquemos a metodologia exposta, ao caso das migrações, já que esta é uma matéria na qual se evidenciam as conseqüências dos discursos multiculturalistas conservadores ou liberais.

Devemos *resistir*, em primeiro lugar, ao discurso que reduz o tema migratório à luta contra os tráficos ilegais, dado que a postura dos governos na hora de “fornecer papéis” não está de acordo com as necessidades de mão-de-obra necessária (a menos que o que se pretenda seja manter “sob controle” os que não possuem outro remédio, além de ter de aceitar condições escravizadoras de trabalho o que, por sua vez, alimenta e potencializa as redes de tráfico ilegal de pessoas).

Em segundo lugar, devemos *resistir* a considerar a problemática que demonstra as migrações como um problema policial e de controle de fronteiras. Assistimos a uma generalização de uma nova ordem global, substancialmente diferente da ordem internacional de décadas passadas. Cada vez nos regemos menos por tratados e convenções internacionais e mais

6 SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 514. Ver, no mesmo sentido, SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**. Contra o despercício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000; e MENDES, José Manuel Oliveira. O desafio das identidades. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 503-540.

pelas mãos “bastante invisíveis” dos mercados, transnacionalmente inter-relacionados, e que servem, em última instância, para assegurar a eficiência do sistema ante os desequilíbrios econômicos, sociais e culturais que, intencionalmente ou não, geram. Como vem afirmando a teoria social contemporânea – se queremos abordar com “realismo” os fluxos migratórios e, com eles, os temas suscitados pelo contato entre culturas –, devemos encarar o fenômeno a partir de três reconhecimentos: 1) o mundo mostra-se caracterizado por desequilíbrios profundos, como pode ser visto no tema das liberdades civis e, também, nos direitos sociais, econômicos e culturais; 2) as fronteiras, sobretudo as fronteiras-fortalezas, são mecanismos essenciais para manter as desigualdades entre nações e; 3) o controle das fronteiras representa a linha crítica de divisão entre o mundo desenvolvido, “o centro” e as periferias econômicas, crescentemente subordinadas.

E, por último, devemos *resistir* a entender a “realidade” da imigração e da multiculturalidade como a principal geradora de problemas sociais da época em que vivemos. Torna-se muito fácil, sobretudo após 11 de setembro, justificar a superioridade do valor da segurança sobre o restante dos valores que inspiram os direitos humanos. E, mais fácil ainda, atribuir, ao imigrante ou ao diferente, a responsabilidade, transformando-os em um “bode expiatório” no qual situamos nossas frustrações e nossa incapacidade política para resolver os problemas da delinquência organizada, assim como os problemas derivados dos débeis sistemas de pensão (previdência) que nos asseguram um futuro incerto e problemático. O populismo de extrema direita nutre-se dessas incapacidades do Estado de Direito. Contra essa tendência, devemos reconhecer, primeiro, o papel benéfico que em todas as épocas históricas supuseram as migrações, as mesclas, as mestiçagens. E, segundo, fazer chegar à opinião pública as vantagens laborais, fiscais e culturais que a imigração é capaz de produzir.⁷

7 Por essas razões, deve-se ler com cautela as *Diez tesis sobre la inmigración*, propostas por Agnes Heller. Segundo a professora da New School for Social Research, há que se estabelecer “semáforos” de comportamento para evitar o choque entre partes distintas; esses semáforos estariam baseados em um princípio geral: “a emigração é um direito humano, enquanto que imigração não é”. Em outras palavras, se alguém quer “sair” não se deve opor nenhum problema já que possui o “direito”; mas se quer “entrar”, já não se trata de direitos, mas de privilégios, os quais devem estar regulados pelos de dentro. O cuidado da leitura, e não a rejeição imediata do que propõe Heller, reside na convicção da necessidade de ações que prevejam possíveis conflitos interculturais e interclassistas. Mas a questão não reside em levantar obstáculos ou semáforos, mas em construir

Como nos dizia Martí, a economia deve ser controlada pela política. Mas não por qualquer política, e sim por uma política comprometida não somente com a livre circulação dos capitais, mas também com a livre circulação das pessoas; uma política afastada de qualquer violação dos direitos recorridos nos textos de direitos humanos; uma política, enfim, que nos forneça mecanismos para podermos resistir, imigrantes e residentes, a uma ordem global injusta e desigual.⁸ 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 não são, unicamente, declarações textuais. Tampouco, são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios

espaços de mediação no qual possamos transitar, estabelecendo novas relações sociais, econômicas e culturais. Que tipos de relações são estabelecidas quando todos estamos detidos ante o semáforo? Não estaríamos voltando a justificar o atomismo social que apenas confia em normas heterônomas que aparentam impor-se a todos de modo igual? Não constituem, os controles aduaneiros e fronteiriços, um semáforo unicamente para uns e não para outros? Daí, surge o princípio geral proposto por Heller: a emigração é um direito e a imigração não. Não estamos ante as duas caras de um mesmo fenômeno? Caso queira, vá, ninguém lhe impedirá, já que possui um direito “individual”. Mas se quiser entrar, peça-me permissão e eu decidirei se o autorizo a entrar, já que o direito de veto é meu direito “individual” e sua pretensão não é mais que um privilégio “coletivo” que pode chocar-se com meus interesses “individuais”. Puderam, os indígenas norte-americanos, africanos, andinos... controlar os “privilégios dos colonizadores que se estabeleceram em suas terras? Podem os camponeses controlar os “privilégios” das grandes empresas transnacionais empenhadas em apoderar-se, sem precisar parar em semáforos de nenhum tipo, de todos seus conhecimentos ancestrais e propô-los em seu próprio benefício? Precisam os capitais financeiros parar em algum semáforo? Não estão sempre no vermelho os semáforos que impedem a mobilidade de milhões de pessoas em busca de saídas para a pobreza? *Emigar é imigrar*. Ambos são direitos humanos, na medida que supõe a construção de relações de reconhecimento, de empoderamento e de mediação política. Ao invés de colocar semáforos, lutemos para construir situações de justiça, de solidariedade de desenvolvimento, de empoderamento. Quando as relações sociais deixarem de ser imposições de hegemonias unilaterais e partirem para uma situação de equilíbrio e de igualdade, aí começará a assentar-se as bases que evitarão os choques entre as partes. A prática intercultural define-se menos por impor barreiras e mais por construir espaços públicos de mediação, intercâmbio e mestiçagem. Ver NAÏR, Samir. **Las heridas abiertas**. La dos orillas del Mediterráneo. Un destino conflictivo? Madrid: Santillana (Punto de Lectura), 2002. Prólogo a cargo de Joaquín Estefanía, p. 9 e seg.

8 Nesse sentido, vejam-se os trabalhos de AMIN, Samir. *Las condiciones globales para un desarrollo sostenible*; ALONSO, Jorge. *La Democracia, base de la lucha contra la pobreza*; DIERCKXSENS, Wim. *Hacia una alternativa sobre la ciudadanía*; e SHIVA, Vandana. *El movimiento Democracia Viva. Alternativas a la bancarrota de la globalización*, publicados recentemente em espanhol, In: **Alternativas Sur**, n.º 1, v. 1, 2002, dedicado ao tema *A la búsqueda de alternativas. Otro mundo es posible?*

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. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta, pela particular manifestação da dignidade humana.⁹ 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: em outras palavras, consiste na generalização do valor da liberdade, entendida esta como a “propriedade” dos que nunca “existiram” na construção das hegemonias. Desde essa caracterização, é necessário abandonar toda a abstração – seja universalista, seja localista – e assumir o dever que nos impõe o valor da liberdade: a construção de uma ordem social justa (artigo 28 da Declaração de 1948) que permita e garanta a todas e a todos lutar por suas reivindicações. As violações ocorrem tanto no caso das mulheres, condenadas a viver enclausuradas e apartadas dos processos sociais cotidianos, como no caso dos seres humanos, condenados, pelas políticas colonialistas de destruição de seus Países de origem, a buscar trabalho em um ambiente hostil de um Ocidente-fortaleza. Reivin-

9 FLORES, Joaquín Herrera. Hacia una visión compleja de los derechos humanos; RUBIO, David Sánchez. Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión; HINKELAMMERT, Franz. El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto”; In: FLORES, Joaquín Herrera (ed.). **El Vuelo del Anteo: Derechos Humanos y Crítica da la Razón Liberal**. Bilbao: Desclée, 2001, p. 19-78, 215-244 e 117-128, respectivamente. HINKELAMMERT, Franz. La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común. **Pasos**, 90, 2000. BETANCOURT, Raúl Forner. **La transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao, Desclée, 2000. FRUTOS, Juan Antonio Senent de. **Ellacuría y los derechos humanos**. Bilbao, Desclée, 1998, especialmente cap. 2; e Los derechos humanos y la tensión entre universalidade y multiculturalismo. In: **Actas del Congreso Internacional en el cienquenterario de la Declaración Universal de los derechos humanos**. Granada: Asociación Pro Derechos Humanos, 1999. GALLARDO, Helio. **Política y transformación social**. Discusión sobre derechos humanos. Quito, Tierra Nueva, 2000. ETXEBERRÍA, Xabier. **Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricouer**. Bilbao, Desclée, 1995. MEDICI, Alejandro M. El campo de los movimientos críticos de la globalización y las alternativas frente al neoliberalismo. In: **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho**, 20, 2002. ALFARO, Norman José Solórzano. Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno: avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos. In: **Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho**, 18, 2001, p. 283-316. BRINGAS, Asier Martínez. Globalización y derechos humanos. In: **Cuadernos Deusto de Derechos Humanos**, 15, Bilbao, 2001. SEBASTIÁN, Luís de. Globalización, exclusión y pobreza. In: **Revista Anthropos. Huellas del conocimiento**, 194, 2002, p. 55-64, número dedicada ao tema *La pobreza. Hacia una nueva visión desde la experiencia histórica y personal*. FARIÑAS, María José. Globalización, ciudadanía y derechos humanos. In: **Cuadernos Bartolomé de las Casas**, 16, 2000.

dicar a interculturalidade não se limita, por outro lado, ao necessário reconhecimento do outro. É preciso, também, transferir poder, “empoderar” aos excluídos dos processos de construção de hegemonia. E, assim, trabalhar para a criação de mediações políticas, institucionais e jurídicas que garantam dito reconhecimento e dita transferência de poder.

Não somos nada sem direitos. Os direitos não são nada sem nós. Nesse caminho, não fizemos mais que começar.

Referências bibliográficas

BETANCOURT, Raúl Fonet. **La transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée, 2000.

FARIÑAS, María José. Globalización, ciudadanía y derechos humanos. In: **Cuadernos Bartolomé de las Casas**, 2000.

FEYERABEND, P. Contra la infabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras. **Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura**, 20, 1995.

FLORES, Joaquín Herrera (ed.). **El Vuelo de Anteo**. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FRUTOS, Juan Antonio Senent de. **Ellacuría y los derechos humanos**. Bilbao: Desclée, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común. **Pasos**, 2000.

MCLAREN, P. **Pedagogía crítica y cultura depredadora**. Políticas de oposición en la era postmoderna. Barcelona: Paidós, 1997.

MENDES, José Manuel Oliveira Mendes, *O desafio das identidades*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

NAIR, Sami. **Las heridas abiertas**. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo? Madrid: Santillana (Punto de Lectura), 2002.

SALAS, BAVEREZ y REYNAUD. **La invención del paro en Francia**. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980. Madrid: Ministerio de Trabajo, 1990.

SCANNONE, J.C. **Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana.** Buenos Aires: Guadalupe, 1990.

SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo.** Globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SAID, Edward. W. **Cultura e imperialismo.** Barcelona: Anagrama, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente.** Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SEBASTIÁN, Luis de. Globalización, exclusión y pobreza. In: **Revista Anthropos. Huellas del conocimiento**, 2002.