

# OS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA DA ANTROPOLOGIA CULTURAL

*Aloísio Krohling\**

## RESUMO

O estudo da antropologia faz parte do eixo da formação fundamental do futuro operador do Direito. Com a crise do positivismo nos anos 60, abriram-se várias brechas para novas aproximações metodológicas e temas-fronteiras. Com a globalização tecnológica e sociedade em redes, a mundialização cultural avança e mostra o novo cenário internacional com o pluralismo cultural em todas as áreas de saber e vivências humanas. O debate sobre a teoria crítica do Direito e uma abordagem intercultural do Direito e dos Direitos Humanos é de uma atualidade repleta de desafios. Dentro dos centros de estudos e pesquisas interculturais e transdisciplinares no Ocidente e no Oriente e na África, destaca-se o Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris, onde surgiram pesquisadores como C.Eberhard, Étienne Le Roy, Michel Alliot, R.Vachon, Michel Von de Kerchove, François Ost, Gérard Berthoud e se destaca como relevante neste diálogo intercultural, a participação enriquecedora de Raimon Panikkar, Chandra Muzaffar, Ashis Nandy, Abdullahi Na-Naím, Esteve e M.S. Prakash, S.P.Sinha, T.Todorov, Vanderbinden, Tu Weiming e vários outros estudiosos ocidentais, orientais, africanos e latino-americanos. Este artigo procurará dialogar com todos estes interlocutores e mostrar a importância da contribuição do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica. Em vez da visão etnocêntrica e muitas vezes eurocêntrica do Direito ocidental, surgirão formulações como a busca da plataforma de janelas culturais diferentes, equivalentes

---

\* Pós-doutor em Filosofia Política (FDV); Ph.D em Filosofia (UFES); professor de Filosofia do Direito no mestrado em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória (FDV).

homeomórficos, práxis diantropológica e da contribuição de Panikkar, a metodologia indiana chamada de cosmoteândrica.

**Palavras-chave:** Direitos humanos. Antropologia cultural. Pluralismo jurídico. Multiculturalismo. Teoria jurídica intercultural. Hermenêutica diatópica. Metodologia cosmoteândrica. Práxis diantropológica.

### **ABSTRACT**

The study of anthropology belongs to the foundation of the fundamental axis of the future Law operator. The positivism crisis in the 1960s lead to new methodological approximations and frontier-themes. With technologic globalization and networked societies, cultural globalization expands and discloses the new international scenario with cultural pluralism in all areas of knowledge and human relations. The debate concerning the critical theory of Law and an intercultural approach to Law and Human Rights is as up-to-date, as full of challenges. Inside the study and research centers that regard interculturality and transdisciplinarity amongst cultures, the Laboratory of Juridical Anthropology of Paris, where researchers such as C.Eberhard, Étienne Le Roy, Michel Alliot, R.Vachon, Michel Von de Kerchove, François Ost, Gérard Berthoud emerged, outstands. Its also outstanding in this intercultural dialog, the enlightening participation of Raimon Panikkar, Chandra Muzaffar, Ashis Nandy, Abdullahi Na-Naím, Esteva e M.S. Prakash, S.P.Sinha, T.Todorov, Vanderbinden, Tu Weiming and many others ocidental, oriental, african, australian and latin-american researchers. This article seeks to dialog with all of theses interlocutors and show the importance of the intercultural and diatopic hermeneutic contribution. Instead of the ethnocentric and many times eurocentric optic of ocidental Law, many formulations will come up as the search for a different cultural windows platform, homeomorfic equivalentes, diantropological praxis and the Panikkar contribution, the indian tripple interpretation named cosmotheandric.

**Keywords:** Human rights. Cultural anthropology. Juridic pluralism. Multiculturalism. Intercultural juridic theory. Diatopic hermeneutic. Cosmoteandric methodology. Diantropological praxis.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho, após mostrar a polêmica entre universalistas e relativistas, entre liberais e comunitaristas, aborda o multiculturalismo como temática atual, para depois aprofundar o significado de cultura, diálogo intercultural e interculturalidade. Existiram várias concepções a respeito dos direitos humanos, através dos séculos, conforme mostra a pesquisa sobre a evolução histórica desses direitos. Na matriz cultural greco-romano-medieval-cristã predominou a perspectiva jusnaturalista. Na cultura latino-cristã medieval, a visão teológica dominou. Na época moderna o jusnaturalismo racionalista substituiu em parte o discurso dos direitos naturais inatos. Na idade contemporânea, após 1815, surge a metodologia positivista formal. Só após o esgotamento dos paradigmas greco-romano medieval e empírico-racional-positivista é que, no estudo e pesquisa dos direitos humanos, se aprofundou a análise histórico-dialética, em que os direitos humanos são considerados processos histórico-culturais emancipadores e construções sociais. Na atualidade, com o surgimento do multiculturalismo e da sociedade em redes, é que aparece o diálogo entre as culturas e a hermenêutica diatópica, como proposta metodológica da busca do entendimento entre povos e culturas.

Antes de discutir a temática do título, pretende-se esclarecer o significado de outros dois termos relacionados frequentemente ao debate sobre os direitos humanos: universalidade e relatividade.

Muitos artigos, monografias, dissertações e livros já foram escritos em defesa da universalidade dos direitos humanos, sob os mais diversos argumentos, bem como sobre a relatividade de princípios considerados universais, mas que seriam construções sociais, culturais e políticas.

Universalismo ou relativismo: eis os dois extremos que se buscará esclarecer, antes de aprofundar o tema do presente artigo. Será necessário colocar todas as palavras mais usadas numa peneira e procurar separar a casca do caroço, isto é, eliminar os equívocos e levantar as diversas teorias para um entendimento melhor da temática.

## Universalismo e relativismo

As críticas que alguns autores ocidentais e orientais fazem à tese da Universalidade dos direitos humanos, os quais são propalados nas famosas declarações das Revoluções liberal-burguesas e mesmo na Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, após a segunda guerra mundial, são que este universalismo ahistórico, com a maquiagem do selo do imperialismo ocidental, seria um rolo compressor opressivo com uma visão antropocêntrica e eurocêntrica e que faria parte da síndrome colonialista das potências ocidentais hegemônicas. Inúmeros fatos históricos são apontados como provas destas tentativas de se usar o escudo dos direitos humanos para o exercício camuflado do poder econômico e político sobre os países das órbitas do chamado mundo subdesenvolvido ou com déficit de índices de desenvolvimento humano. (IDH)

Basta lembrar a prática norte-americana durante a guerra fria e as recentes declarações xenofóbicas de Berlusconi e Sarkozy sobre o Tratado de Lisboa que tenta disciplinar a entrada de imigrantes ilegais na União Europeia.

Recentemente, decisões administrativo-jurídicas da União Europeia sobre a entrada e permanência de imigrantes ilegais nos seus territórios tiveram repercussão negativa e reações afirmativas das ideias-força dos direitos humanos que os próprios europeus definem e tutelam, em seus Tribunais internacionais, como universais. Não é mais um único Estado Nacional a fechar as suas fronteiras aos “subdesenvolvidos” do Terceiro Mundo e, até, aos próprios europeus como ciganos, albaneses e romenos, mas é a totalidade dos países-membros da União Europeia.

De fato, muitas vezes o Ocidente usou a tese da tutela e da proteção dos Direitos Humanos e do Direito Internacional, como um monólogo potencialmente opressivo, ignorando os outros povos e as grandes diferenças culturais existente no atual Mapa Mundi. Este é o primeiro extremo que impõe o “universalismo” da visão ocidental, como premissa, no debate sobre a proteção e tutela dos direitos humanos.

Existe o fenômeno da globalização econômica e financeira que induz ao consumismo comercial em todos os países do mundo e

dissemina uma cultura global de novos padrões de comportamento. Mas, um olhar mais acurado mostra a existência de culturas muito enraizadas e grandes diferenças nas cosmovisões e construções sociais nos países asiáticos, africanos, latino-americanos e na Austrália, o que desmonta a aparente homogeneidade do Mercado.

O segundo extremo é relativizar todos os Direitos Humanos, como se fosse impossível o diálogo e encontro de equivalências existentes entre os povos e culturas. O relativismo de alguns críticos ocidentais e orientais absolutiza as diferenças com a afirmação de algumas práticas fundamentalistas que conduziriam ao enclausuramento e confinamento, como se as diferenças culturais levassem ao ilhamento dos povos e culturas, o que confirmaria a impossibilidade de diálogo e encontro entre povos diferentes. Não se pode generalizar alguns casos episódicos com a afirmação de uma tese relativista absoluta.

Vicente de Paula Barreto (2004, p. 285-286), escrevendo sobre a falsa dicotomia entre universalismo e relativismo, enumera três tipos de “relativismos”, referentes à polêmica dos relativistas contra os universalistas:

- a) O relativismo cultural que afirma o papel determinante das particularidades culturais na formação axiológica dos direitos humanos.
- b) O relativismo epistemológico que nega a possibilidade de se produzir um discurso ético universal.
- c) O relativismo antropológico que mostra a grande variedade e diversidade de grupos e identidades culturais levando a uma pulverização, que a antropologia chamará de pluralismo cultural, com miríades de interpretações de valores.

O relativismo cultural não pode ser confundido com a tese do “particularismo”, defendida por David Miller no livro *On Nationality*, que pressupõe uma volta a valores morais dos atores políticos dentro do cenário do Estado-Nação. (MILLER, D. 1997).

## **Comunitarismo versus liberalismo**

Outra confusão semântica encontrada com frequência no debate entre universalistas e relativistas é o termo “comunitarismo”, que é

utilizado, por alguns, como sinônimo de relativismo. Os pensadores chamados de “comunitaristas” como Aladair Mc Intyre (n. 1929), Michael Sandel (n. 1953) e Amitai Etzioni, se afirmaram nos anos 1990 opondo-se ao liberalismo e às regras e normas universais do direito, que defende o indivíduo isolado como sujeito racional, senhor de si e sujeito de direitos de liberdade, de propriedade e autonomia total. Estes comunitaristas buscam colocar a comunidade como central na reflexão sobre a justiça e são anti-individualistas e antiprocedimentalistas.

Outros autores, como Michael Walzer e Charles Taylor, sem negar algumas ideias dos pensadores anteriores, enfatizam mais o multiculturalismo dentro da sociedade pluralista moderna, o que será objeto de estudo neste trabalho.

Walzer e Taylor buscam uma terceira via entre o Estadocentrismo e o mercadocentrismo, polaridade muito acentuada do início do Estado Moderno que nasceu Estado-Nação absolutista com o surgimento das monarquias nacionais e com as Revoluções burguesas se tornou Estado Liberal Clássico, cujo perfil foi se acomodando às pressões do novo ator sócio-político que surgiu com a revolução operária, e adquirindo várias formas ou modelos até chegarmos hoje ao Estado-Neoliberal.

A sociedade capitalista moderna está centrada no Mercado, isto é, no sistema econômico-financeiro internacional de trocas, que é regulado, parcialmente, pelo Estado Nacional como Poder coativo, influenciado pelos donos do Poder econômico e financeiro.

Hoje em dia, não se podem realizar análises históricas contextualizadas como foram feitas por Arnold Toynbee, Samuel Huntington e Francis Fukuyama, que escreveram sobre a “extinção e declínio de civilizações”, sobre o “choque das civilizações” ou sobre o “fim da história”, sem cair na anti-historicidade, nas afirmações ideológicas da supremacia do homem branco e na visão eurocêntrica e androcêntrica do mundo.

Aliás, sobre Huntington, reage o pensador turco Ahmet Davutoglu da seguinte maneira:

A versão mais acabada desta percepção exclusivista é a categorização de Ocidente-resto de Huntington, que implica necessariamente

uma completa exclusão civilizacional, muito mais abrangente do que as formas tribais e étnicas de exclusões, limitadas no sentido da imaginação e da geografia. O “resto” não é um conceito comum para definir o “outro”, já que este é muito mais abrangente. O “OUTRO” pode ter um conjunto de características independentes e consistentes de uma única tribo nação ou religião, ao passo que o “resto” é um aglomerado de distintas comunidades, nações e civilizações, com conjuntos diferenciados de características. A conceituação de Huntington a respeito do “resto” é uma nova versão que enfraquece outras entidades civilizacionais, semelhante ao conceito de “nativos”. A civilização ocidental, na condição de escolhida, tem o direito de definir a cultura global, enquanto que o “resto” e os “nativos” não devem pretender a reprodução da sua própria cultura tradicional. Este tipo de categorização implica o fim do pluralismo cultural, em nome da cultura global” (2004 p. 110)

## **Cultura, Multiculturalismo e interculturalidade**

Os defensores do multiculturalismo não aceitam o exclusivismo das teses da universalidade e da relatividade. A partir da existência real de um pluralismo saudável em busca de plataformas de equivalências entre culturas e povos, como defende Panikkar, que diz que nenhuma cultura é completa e que, a partir das incompletudes, devemos buscar o encontro entre as diferentes culturas, pois o diálogo supõe sempre o Duólogo, que significa a reciprocidade mútua com o Outro e não a ótica do Poder ou da imposição de padrões culturais localizados no Ocidente ou no Oriente. (PANIKKAR, 1079, p.346).

Assim se recusa a universalidade apriorística da lógica da exclusão em nome dos “direitos inatos” escritos na natureza humana e o relativismo superficial que só enxerga as diferenças como se as culturas fossem uma ilha fechada sem comunicação com outras ilhas e o continente. O Universalismo estava ancorado no naturalismo jusnaturalista teológico ou racionalista. O Relativismo se baseava na desconstrução do paradigma anterior, mas não conseguiu propor uma alternativa teórica, ficou no negativismo.

Esclarecer os conceitos do título do tema, torna-se, agora, imperioso, antes de se avançar no desenvolvimento deste trabalho.

Cabe, portanto, uma tentativa de conceituação do que se entende por “multiculturalismo”, o que se torna urgente diante da confusão

de conceitos relacionados com esta temática, em que se percebem equívocos linguísticos e ideológicos no seu uso corrente.

O primeiro conceito fundamental é: Qual é o significado da Cultura? O conceito mais simples e unânime entre antropólogos é que “cultura é um modo de vida de um povo”.

Outra conceituação na perspectiva da antropologia: Cultura é o processo acumulativo resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores.

Define-se ainda, mais completamente, cultura como um sistema coletivo de sentidos, signos, valores, práticas sociais, processos sócio-políticos, criados historicamente por grupos sociais para estruturar as suas identidades coletivas, como referência vital do seu dia a dia nas relações entre si e com outros grupos.

Interculturalidade significa interface, troca, intercâmbio, reciprocidade, criação de espaços de participação coletiva entre culturas diferentes.

Vera Candau assim define Interculturalidade ou interculturalismo:

O interculturalismo supõe a deliberada inter-relação entre diferentes culturas. O prefixo inter indica uma relação entre vários elementos diferentes: marca uma reciprocidade (interação, intercâmbio, ruptura do isolamento) e, ao mesmo tempo uma separação ou disjuntiva (interdição, interposição, diferença) este prefixo [...] se refere a um processo dinâmico marcado pela reciprocidade de perspectivas. (CANDAU, 2000, p. 3)

Multiculturalismo se define como a existência de uma série de culturas diferentes na mesma sociedade. Para aprofundar as várias concepções deste termo tão utilizado na literatura da antropologia cultural, bem como nos debates sobre direitos humanos, se buscará conhecer mais a fundo o pensamento do canadense Will Kymlicka, (1995, p.124) que é um dos autores que mais se dedicou à pesquisa sobre sociedades multiculturais. A preocupação principal do filósofo canadense é pesquisar o reconhecimento dos direitos de cidadania e o papel desempenhado pela sociedade civil na construção de políticas de identidade e diversos modelos de multiculturalismo. Para ele existem três modelos de cidadania em relação à nacionalidade:



- a) “Nation-building” = construção da nação.
- b) “Differentiated citizenships” = cidadanias diferenciadas.
- c) “Self-governing region” = autogestão territorial.

A tradição marca o primeiro modelo, pois cria uma identidade de nacionalidade e a luta pelos direitos sociais seria coadjuvante na construção da nação e da república democrática. Este seria o modelo republicano francês, que priorizou a assimilação cultural nas suas políticas em relação às culturas das suas ex-colônias.

São conhecidos os fatos sociais e políticos ocorridos na França entre 27 de Outubro e 17 de Novembro de 2005, quando houve distúrbios de jovens migrantes que moram nas periferias em várias cidades francesas. Os críticos ao modelo francês de “dominação cultural” via assimilação e imposição, aproveitaram estes eventos para lembrar que, talvez, o modelo multiculturalista britânico, que prioriza as políticas de integração sem esmagar as diferenças, poderia ser adotado na França.

O multiculturalismo veio trazer desafios ao liberalismo tradicional do Iluminismo que se regia pelo universalismo e pela imutabilidade dos padrões sociais, políticos e jurídicos.

O segundo modelo das cidadanias diferenciadas foi defendido, especialmente, nos anos 60 nos Estados Unidos, pelos movimentos dos direitos civis, como os negros, as feministas, os indígenas, gays, lésbicas e minorias étnicas e religiosas, Kymlicka menciona entre as diversas cidadanias diferenciadas, as minorias nacionais, os metecos (ou estrangeiros radicados no país, mas sem serem nacionalizados), os afro-americanos, os imigrantes temporários em busca de trabalho e os grupos religiosos fundamentalistas.

O terceiro modelo no debate de autogestão territorial sobre multiculturalismo aparece nas minorias nacionalistas como a Catalunha na Espanha e o Quebec no Canadá.

Estes dois países são considerados exemplos de multiculturalismo com autogestão administrativa-política.

A Inglaterra tornou-se um país multicultural com as migrações no século XX, quando a política em relação às outras culturas foi tolerar as diferenças culturais e linguísticas, mas integrando os migrantes das suas ex-colônias no mundo do trabalho.

Na Inglaterra, após os atentados terroristas no metrô de Londres em Julho de 2005, também se levantaram vozes críticas ao modelo multiculturalista inglês, por ser demais tolerante com a diversidade das culturas existente nas políticas de imigração britânica.

Os Estados Unidos seriam um exemplo de multiculturalismo no interior de uma estrutura liberal, com a presença de cidadanias diferenciadas com uma grande diversidade de grupos.

Kymlicka é um multiculturalista liberal, que procura conciliar o liberalismo com os direitos de cidadania cosmopolita das minorias culturais. A sua defesa das políticas e direitos multiculturalistas está fundamentada na cultura societal das minorias mais fracas e dos seus direitos fundamentais.

Olivier Nay (2004, p. 525), assim descreve a posição teórica do pensador canadense:

Como a maioria dos partidários do multiculturalismo, Kymlicka acha que a questão central da vida social é a questão da igualdade: como garantir uma igualdade real entre os indivíduos e os grupos em sociedades marcadas pela diversidade social e cultural? Na linha liberal, ele não faz as suas perguntas sobre a igualdade de condições, mas sim sobre o que Ronald Dworkin chama de “igualdade de respeito e consideração”. Seu objetivo é pôr a teoria igualitária do filósofo canadense ao serviço do reconhecimento das distinções culturais. Para Kymlicka, os pensadores liberais nunca abordaram de maneira satisfatória a questão das comunidades culturais, enquanto estas são realidades sociológicas bem reais, que não podem mais ser ignoradas pelos estados modernos. Se o liberalismo se interessa pelos direitos das mulheres, na verdade ele nunca aprofundou a reflexão sobre as minorias étnicas e nacionais. De fato, a divisão da sociedade em comunidades de origem ou cultura nunca apareceu como um horizonte moral satisfatório para os liberais.

Outro pensador multiculturalista, que também se coloca como comunitarista, é Charles Taylor (n. 953), ele critica o modelo universalista do Estado-Nação e propugna um estado democrático e multicultural e é outro defensor do diálogo permanente com as comunidades culturais e grupos étnicos, que têm os seus direitos fundamentais, que são os pilares de uma sociedade multicultural. Para ele, o homem é um “ser moral” e um “sujeito social” que busca

a sua felicidade na pertença à sua comunidade cultural. Seguindo o filósofo alemão F. Hegel, ele defende uma “moral objetiva” (Sittlichkeit= eticidade) constituída de normas e valores partilhados pela mesma comunidade e ao mesmo tempo, uma “moral subjetiva” (moralitaet) com valores individuais, o que implica na construção do sujeito autônomo e livre, criando a sua identidade e buscando a sua auto-realização. (NAY, 2004, p. 519-521).

Coerente com esta epistemologia hegeliana, Taylor (2004, p. 522) defende as “políticas de reconhecimento público” na relação dialógica entre as culturas e o Estado Nacional com todos os componentes da sociedade multicultural. O espaço público é o lugar onde todos os grupos culturais devem procurar dialogar sobre qualquer tema vital para a sua existência individual e coletiva.

Charles Taylor, que situa a fundação do sujeito na interação com o outro, teve o mérito de questionar o individualismo da tradição anglo-saxônica e ocidental como algo desgrudado do chão cultural, como se o sujeito racional cartesiano-baconiano se constituísse um espírito cognitivo, como centro do mundo, sem enraizamentos e pertenças culturais e sem intersubjetividade e alteridade na construção de identidade própria.

O debate que Taylor provoca está relacionado com o ponto fulcral ou o pressuposto ético-filosófico dos direitos humanos fundamentais, cujo fundamento é a dignidade da pessoa humana. Respeitamos o outro, seja quem for, nacional ou imigrante, nativo do Estado-Nação ou estrangeiro, branco ou negro, homem ou mulher. Neste sentido concordamos plenamente com as palavras exatas em português e talvez mais exatas em alemão de Walter Schweidler (2001, p. 11)

A dignidade da pessoa humana é relacional e não uma propriedade<sup>1</sup>

A dignidade é uma condição, um estado, e não um merecimento<sup>2</sup>

A dignidade humana é apenas percebida como dever e não como um privilégio<sup>3</sup>

A dignidade humana pertence, portanto, ao projeto inacabado de nos tornarmos verdadeiramente Humanos, de forma que a sua tarefa (Aufgabe) seja ao mesmo tempo, uma demanda (Forderung) e uma realização (Erfuellung)

Relacionar-se com o Outro é compreender a vida do outro, expressa de forma estruturada culturalmente. Esta vida é um

fenômeno do mundo-vivido (*lebenswelt*) e acontece no plano histórico. Portanto, só compreendemos quando aceitamos a historicidade e alteridade como ela se encontra na outra cultura ou no outro sujeito. Isto é respeitar a dignidade humana.

Discorrendo sobre a contribuição de Taylor ao debate multiculturalista, Andrea Semprini, (1999, p. 103-104) afirma o seguinte:

Compreende-se melhor agora porque a valorização da diferença é parte fundamental das reivindicações multiculturais. Se a identidade individual fica definida por sua inscrição num quadro de pertença, esse quadro representa ao mesmo tempo o potencial e os limites da experiência identitária do sujeito. É somente pelo encontro com outro que esta experiência pode ser enriquecida e transcendida. [...] Uma teoria dialógica da identidade explica enfim a importância da demanda de reconhecimento exigida por numerosos grupos e minorias. [...] As experiências da diferença e do encontro com o outro são sempre enriquecedoras, pois elas representam a própria condição de emergência da identidade.

Os críticos monoculturalistas desta abordagem multiculturalista ironizam os “novos bárbaros” no seu país, dizendo que os emigrantes sempre usam a “estratégia da vitimização” e da “cultura da reclamação”, porque não quiseram se integrar à nova pátria, que deveriam ter adotado como sua, preferindo viver de saudosismos e romantismos culturais.

Na visão liberal-neopositivista e neoliberal de Estado e instituições estatais, existe uma separação entre a esfera pública e privada. Os atores estatais devem permanecer neutros em tudo que corresponde à esfera privada dos indivíduos e de cada cidadão, o que significa isolar as suas identidades particulares como família, religião, relações pessoais, afetivas e sexuais e também a área das “concepções de bem” dos cidadãos. O Estado é essencialmente laico e tem de cuidar da esfera estatal, isto é, daquilo que tem relevância política, como manutenção da ordem, pois o contrato entre os indivíduos e o Estado prevê a defesa da nacionalidade na sua totalidade e não para grupos específicos.

A função do Estado, como entidade jurídica abstrata e neutra,

é garantir, através do Direito e da força da lei, a todos os cidadãos, uma disponibilidade equitativa dos “bens primários” fundamentais, que são condições para a realização de qualquer “concepção de bem” específica e não deve invadir a afirmação das identidades particulares. (Faralli, 2006 p. 79-80)

Segundo Faralli (2006, p. 80) Charles Taylor, que não deixa de ser um liberal, vem da tradição anglo-saxônica que sempre esteve mais integrada à importância da identidade cultural na vida dos indivíduos e o seu pensamento está afinado à tese que afirma ser a cultura um “bem primário”, pois não surge do nada, mas precisa de uma base cultural e social em relação à qual se plasma dialogicamente. A professora de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de Bolonha tira a seguinte conclusão:

Então todos os indivíduos têm interesse essencial num reconhecimento público da sua própria cultura, como aplicação do princípio da igual dignidade de todos os cidadãos perante o Estado e as instituições públicas. Tal objetivo pode ser alcançado quando tanto trabalhando no âmbito da educação, elaborando programas que levem os estudante à compreensão e ao reconhecimento do valor de culturas diferentes da sua, quanto utilizando o instrumento do direito para apoiar as culturas vitais, ainda que minoritárias, no interior de um país. Nesse sentido, falar de “multiculturalismo” significa também falar, como faz Taylor, de “política de reconhecimento”, - os dois termos são muitas vezes usados alternativamente. (FARALLI, 2006, p. 80-81)

Após a crise do positivismo dos anos 60, surgiram novas avenidas para as teorias jurídicas e a maior surpresa para os estudiosos do positivismo jurídico é que justamente o sucessor de Hart na cátedra de Oxford, Joseph Raz, é de origem israelita e filho de uma cultura oriental que há milênios luta pelo resgate da sua identidade cultural.

De acordo com Carla FARALLI (2006, p.133), Raz postula uma filosofia da razão prática que se movimenta entre a filosofia política, a filosofia do Direito e a questão da moralidade e o Direito, baseando-se não na subjetividade, mas na racionalidade, distinguindo entre razões normativas, razões explicativas e razões excludentes. Para ele a filosofia do direito compreende investigações lógico-conceituais, mas a filosofia moral e a filosofia política buscam investigações substantivas. Em defesa de um multiculturalismo liberal, ele

defende a proposta de moralidade política no valor da autonomia, do desenvolvimento dos indivíduos e da liberdade dirigida ao “bem-estar da pessoa”, valorizando o contexto social de pertença e a importância da preservação da identidade cultural das minorias culturais e um pluralismo de valores, num país como a Inglaterra.

Pertencer a uma cultura é, para Joseph Raz, essencial em três sentidos. Em princípio, é só através das práticas e do horizonte de significados fornecido por uma cultura, que os indivíduos podem apreender e discernir as opções que dão sentido a uma vida. Em segundo lugar, compartilhar uma cultura (e, portanto, uma linguagem dada, certa ordem de valores sociais, uma tradição etc...) torna possível a compreensão entre as pessoas e, assim, é um pré-requisito da socialização. Enfim, pertencer a um grupo cultural é um dos mais importantes fatores que determinam o sentido da própria identidade. Para Raz, o Estado liberal, bem longe de ser neutro, deve retomar a função de promotor do bem de seus cidadãos, bem que, como vimos, não é realizável individualmente, separado das comunidades culturais que são as únicas a poder dar um significado, um valor e um reconhecimento à finalidade do sujeito. Daí o papel ativo que o Estado deve assumir para favorecer em seu interior, o desenvolvimento harmonioso de diversas culturas.

Os extremos bipolares: universalismo versus relativismo, liberalismo versus comunitarismo, unidade cultural versus caos cultural, dentro de uma lógica binária não explicam a complexidade do multiculturalismo.

Não existe apenas um ou dois paradigmas de multiculturalismo, mas quatro modelos diferentes, que são, segundo Andrea Semprini, (1999 p. 135-136):

a) modelo político liberal clássico faz uma distinção básica entre esfera pública e privada. A primeira esfera pública é o espaço dos direitos e deveres cívicos, que dá o *status de cidadão-contribuinte* e este espaço é homogêneo, neutro e cego às diferenças como diria Taylor. O espaço particular da pessoa, a sua cultura, crenças, decisões morais e valores ficam relegados à esfera privada íntima. É evidente a ruptura entre as dimensões política e cívica do indivíduo e suas dimensões sociocultural, étnica e identitária. O Estado e os indivíduos atomizados, por meio de um contrato, concordam em estipular regras de convivência, separando o privado do público.

b) O Modelo liberal multicultural é proposto por Will Kymlicka e apresenta em vez da divisão entre duas esferas pública e privada, a divisão em zonas: a primeira zona central “monocultural” do Estado-Nação, na qual todos os grupos participam e a segunda com uma grande quantidade de zonas periféricas, em que cada grupo exerce a sua autonomia.

c) Este modelo permite que os conflitos aflorem e sejam negociados ou resolvidos na zona central através de procedimentos democráticos de decisões e assembleias locais ou grupais, sempre na busca do máximo de coesão e do mínimo de fragmentação.

d) Modelo multiculturalista “maximalista” no qual não se admite a divisão entre as duas esferas pública e privada, nem numa esfera comum, e nem o marco teórico do Estado-Nação, mas se defende a justaposição de vários espaços monoculturais com total autonomia para cada grupo ou minoria cultural, o que levará, de fato, à desintegração social e à anarquia social.

e) O Modelo do multiculturalismo combinado que propõe o gerenciamento das diferenças sociais e econômicas num mundo globalizado em constante mudança. É proposto um novo paradigma, no qual o cosmopolitismo é explorado para marketing comercial, formando um novo mercado consumidor e criando um novo espaço cultural simbólico midiaticizado para promoção do turismo e vendas de produtos típicos de cada região ou grupo cultural.

A pergunta que não cala é se é possível existir um espaço autenticamente multicultural?

A globalização tecnológica, econômica e financeira está provocando mudanças profundas na conjuntura mundial. São os três elementos que não podem ser separados: *as instâncias individuais* (subjetividade, interioridade), *os indicadores socioculturais* (valores, crenças, normas), e *as reivindicações identitárias* (necessidade de reconhecimento e especificidade de cada grupo), que constituem uma semiosfera, isto é, um espaço de sentido, em que a circulação de símbolos é, pelo menos, tão importante quanto a circulação dos bens e outros benefícios materiais.

A complexidade destas questões sobre o multiculturalismo faz parte da crise da modernidade, na qual o universalismo e o mono-

culturalismo ocidentais são desconstruídos e não se encontrou ainda nada para substituir estes paradigmas da racionalidade moderna. Assim, o multiculturalismo é um dos frutos da crise da modernidade. A Escola de Frankfurt criou a teoria crítica da modernidade e da razão instrumental iluminista moderna. Os teóricos frankfurtianos questionaram a fundo o paradigma da racionalidade cartesiana e do empirismo científico baconiano, que foram as matrizes epistemológicas do positivismo sociológico e jurídico franceses, do utilitarismo moral da cultura anglo-americana, do pragmatismo funcionalista norte-americano, do funcional-estruturalismo antropológico e da teoria dos sistemas. A partir daí nasce a teoria crítica em todas as áreas de saber.

### **Hermenêutica diatópica e os direitos humanos**

Após estas incursões na temática complexa do multiculturalismo, é necessário voltar a aprofundar a filosofia da interculturalidade, o diálogo intercultural e a sua relação com os direitos humanos.

A Filosofia da interculturalidade nasce da transdisciplinaridade entre os estudos sócio-antropológicos, a pesquisa histórica, a teologia e a psicologia e se refere a algo originário e primordial no ato de filosofar dentro de um contexto global da ação humana. A filosofia intercultural, como também é chamada, abre um processo novo e inédito, chamado por Raúl Fornet Betancourt de polifônico, pelo contínuo contraste com o outro e a contínua dialética de cosmovisões culturais e experiências históricas diferentes. A filosofia intercultural transporta os atores sociais ao caráter verdadeiramente dialogal. A descoberta da alteridade cultural cria uma hermenêutica dialógica, instaurando uma dialética da intersubjetividade das diferentes identidades culturais, que segundo Antônio Sidekum (2003, pag. 287) se aplica ao ethos da identidade latino-americana:

A Filosofia da interculturalidade tem como tema central, a problemática da identidade, o modo de ser, o modo peculiar de pensar. A interculturalidade implica que o pensar filosófico seja concebido em sua essência, tendo como seu princípio originante enraizado na tradição. A Filosofia tem sempre um caráter cultural muito novo e singular para manifestar-se, pois, ao comunicar o nosso pensamento já o fizemos no meio de uma cultura singular, ou seja, pelo uso de um idioma já nos



revelamos inseridos numa determinada cultura. Por meio da Filosofia da interculturalidade poderemos fundamentar melhor o princípio do ethos da identidade latino-americana, o que implica uma difícil caminhada, pois envolve uma constante renovação da metodologia do estudo e da própria compreensão da identidade.

Outro latino-americano muito citado nos estudos da filosofia intercultural e temática do multiculturalismo é Raul Fornet-Betancourt, (SIDEKUM. A. 2003, p. 309) que constata ser só entre os anos de 1991 e 1995 que houve o surgimento e intercâmbio institucional dos estudos interculturais no campo da filosofia. Foi na Alemanha (Colônia e Aachen), na Áustria (Viena) e na cidade do México que se organizaram entidades acadêmicas e cursos de filosofia intercultural. Mais tarde surgiram cátedras e espaços acadêmicos também em instituições universitárias em Amsterdam e Nairóbi, na África. O Instituto de Estudos Científicos Missionários de Aachen, Alemanha, organizou, a partir de 1995, vários seminários, conferências e congressos internacionais de filosofia intercultural.<sup>4</sup>

Fornet-Betancourt (2003, p. 312) mostra como estas iniciativas de estudos interculturais numa visão transdisciplinar estabeleceram três eixos que podem ser resumidos desta maneira:

- a) Busca de desenvolvimento de uma hermenêutica de alteridade e uma metodologia dialógica intercultural.
- b) Intercâmbio de pesquisas e estudos entre culturas diferentes com o propósito de se criar uma História do Pensamento intercultural entre vários países de culturas diferentes. Na América Latina, de modo especial na área da educação, foram incentivados estudos interculturais da cultura africana e indígena, voltando-se às raízes culturais históricas da formação do povo latino-americano, com as suas múltiplas expressões culturais.
- c) Transdisciplinaridade com outras áreas do saber científico como Antropologia Cultural, psicologia, sociologia, pesquisa histórica, teologia e outras áreas.

Nesta discussão ouviremos primeiro pensadores com raízes

culturais na Ásia ou África, para depois ouvirmos as vozes do Ocidente que comungam da mesma metodologia de pesquisa sobre os direitos humanos.

Será que todas as culturas humanas ou a maioria delas tem alguma idéia parecida com aquilo que no Ocidente entendemos como direitos humanos?

Para responder a esta questão, Raimon Panikkar (BALDI, 2004, p. 208-209) julga importante o uso da mesma metodologia de pesquisa que ele chamará de “hermenêutica diatópica”. (dia= através+ topos= lugar), que ele define como: “Uma reflexão temática sobre o fato de que os “loci” (topoi) de culturas historicamente não relacionadas tornam problemática a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outra e as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas”.

Só haverá diálogo intercultural se o primeiro interlocutor colocar, com clareza, os “*topoi*” da sua cultura para compreender os construtos da outra cultura.

Uma das ferramentas para a efetivação do diálogo intercultural é, segundo Panikkar, que desde 1984 vem escrevendo sobre hermenêutica diatópica, o “equivalente homeomórfico. Ele faz a seguinte colocação: se a cultura ocidental emprega como princípio ou eixo fundante a dignidade da pessoa humana como a base dos direitos humanos, será preciso investigar como a outra cultura se expressa para atender a uma necessidade equivalente. Isto será feito na busca conjunta e intercultural, após construída uma base linguística mutuamente compreensível para ambos interlocutores dialogantes. A abertura mútua para o diálogo intercultural supõe a criação de espaços para intercâmbio das visões homeomórficas dos dois parceiros.

Para ilustrar, com perspicácia oriental, a chamada plataforma de equivalências ou o “equivalente homeomórfico”, Panikkar (BALDI, 2004, p. 210), apresenta uma comparação com janelas com a seguinte formulação:

Os Direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda da outra cultura que, por sua vez, enxerga através

de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vista através de uma janela é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas. A última opção favoreceria um pluralismo saudável.

A hermenêutica diatópica se fundamenta na idéia de que os *topoi* de uma cultura nunca são completos. A incompletude de uma dada cultura poderá ser complementada com os *topoi* de outra cultura através do diálogo intercultural, que significa reciprocidade, respeitando o Outro como ele é e não sob a ótica do Poder e da imposição de padrões culturais de superioridade, mas no mesmo nível de aprendizagem dialogada. É impossível querer reduzir tudo ao Uno, como faz a tese do universalismo exclusivo e do relativismo absoluto.

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topoi* dos direitos humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura indiana, conforme explica o próprio Panikkar. (BALDI, 2004, p. 230-232):

A palavra *dharma* é, talvez, a mais fundamental na tradição indiana, que poderia nos levar à descoberta de um possível símbolo homeomórfico correspondente à noção ocidental de “Direito de Humanos”.

[...]. O *dharma* é aquilo que mantém e dá coesão e, portanto, força, a qualquer coisa dada, à realidade, e em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça mantém o funcionamento das relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia; a lei é o princípio organizador das relações humanas; a religião mantém o universo em existência; o destino é o que nos vincula ao nosso futuro; a verdade é a coesão interna de algo; uma qualidade é aquilo que permeia algo como um caráter homogêneo; um elemento é a mínima partícula consistente, espiritual ou material; e assim por diante [...]. Não há *dharma* universal acima e independente do *svadharma*, o *dharma* inerente a cada ser.

E este *svadharma* é, a um só tempo, resultado da reação ao *dharma* de todos os outros [...]. Nosso ponto de partida não é um indivíduo, mas toda a complexa concatenação do real. Para proteger o mundo, em nome da proteção deste universo, diz *Manu*, o *Svayambhu*, aquele que existe per se, organizou as castas e os deveres. O *dharma* é a ordem da

realidade como um todo, aquilo que mantém o mundo coeso. O dever do indivíduo é manter seus “direitos”, é descobrir seu lugar em relação à sociedade, ao cosmos e ao mundo transcendente.

Uma leitura superficial deste texto dará a impressão de se tratar de uma comparação das idéias teológicas da religião hinduísta com o jusnaturalismo cristão. Mas uma compreensão mais profunda apontará alguns dados importantes da visão indiana para a temática em discussão e para o diálogo intercultural.

1. Os direitos humanos para a cultura indiana não são apenas direitos individuais, pois o indivíduo é apenas um nó, que está inserido e participa da rede de relações que formam o tecido social.

2. Os direitos humanos não são, só, “humanos” do gênero humano, mas estão ligados à realidade cósmica e também aos outros animais que sobrevivem e acompanham o mundo nesta jornada milenar.

3. Os Direitos humanos não são apenas direitos, mas também deveres e ambos são interdependentes.

4. A razão (o logos cartesiano e kantiano) não explica sozinha os direitos humanos, devemos aprender com a linguagem dos mitos e outras narrativas culturais.

Para encerrar esta parte com o pensamento de Panikkar (BALDI, 2004, p. 229), esta é a sua conclusão sobre a metodologia da hermenêutica diatópica:

Resumindo, precisamos de uma nova hermenêutica: a hermenêutica diatópica que só pode ser desenvolvida em um diálogo intercultural. Ela nos mostraria que não podemos tomar *a pars pro Toto*, nem crer que vemos o *totum in parte*. Devemos aceitar o que o nosso parceiro nos diz: simplesmente, que tomamos o *totum pro parte*, quando estamos cientes da *pars pro Toto*, o qual é, com certeza, o que lhe responderemos sem vacilar. É a condição humana e eu não a consideraria como uma imperfeição; mais uma vez este é o tema do pluralismo.

Panikkar propõe uma perspectiva cosmoteândrica da realidade, na qual o cósmico (*kósmos*), o teológico-divino (*Theós*) e o humano (*andrós*), interligados, seriam a base dos Direitos das pessoas buscando diálogo intercultural.

Na mesma linha de reflexão de Panikkar, o turco Ahmet Davutoglu (BALDI, 2004, p. 138) mostra que a construção histórica da Europa seguiu o caminho da unidade na diversidade cultural e que esta ótica está presente também na cultura islâmica e especificamente no Alcorão.

O patrimônio da Europa é a unidade na diversidade, e não a uniformidade ou a hegemonia. Essa unidade na diversidade tem de ser ampliada para o mundo todo, incluindo o Japão, a China, a Índia e as culturas muçulmanas. Cada cultura e cada povo têm algo específico para oferecer à solidariedade e ao bem-estar da humanidade. Tais ideias de unidade na diversidade estão de acordo com o princípio corâmico de *taaruf*, que conecta o ato da criação com a diversidade cultural das civilizações islâmicas.

O malasiano, Chandra Muzaffar, professor da Universidade da Malásia (BALDI, 2004, pag. 313) discorrendo sobre a cultura islâmica concorda plenamente com a interpretação do seu colega de Istambul na Turquia, quando escreve sobre os direitos sociais e civis no Ocidente e no mundo muçulmano.

Assim como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o islã reconhece o direito à formação de uma família, à privacidade, à liberdade de movimento e residência, ao uso do próprio idioma, à prática da própria cultura e à liberdade de religião. A Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos, por exemplo, um documento formulado por um grupo de estudiosos islâmicos em 1981, com base nos valores e princípios do Corão e da Sunnah (a vida do Profeta Maomé), declara, de forma inequívoca, que “toda as pessoas têm direito à liberdade de consciência e culto, de acordo com suas crenças religiosas”. Este artigo da declaração foi, sem sombra de dúvida, influenciado pela injunção corâmica de que não deve existir qualquer coerção religiosa.

Um fato histórico que chamou a atenção de todos os multiculturalistas e da opinião pública mundial, foi a Convenção Mundial do Parlamento das Religiões do mundo, no outono de 1993, no Grand Park em Chicago, onde, após a palestra do Dalai Lama, foi assinada e proclamada, por representantes da maioria das religiões do mundo, a Declaração Interconfessional para uma Ética Global,

documento no qual se afirmavam os princípios morais fundamentais consensuais.

Após ouvir os pensadores não-ocidentais, será enriquecedor ouvir o sociólogo português, Boaventura Souza Santos, que há muitos anos vem pesquisando a questão do multiculturalismo relacionado com os Direitos Humanos e desenvolvendo projetos de pesquisa com parceiros e interlocutores de várias culturas. Ele defende também a hermenêutica diatópica como metodologia para avanços progressivos no diálogo intercultural.

A transformação paradigmática da concepção dos direitos humanos, proposta por Boaventura de Sousa Santos, parte da constatação de que os direitos humanos não possuem uma matriz universal. O paradigma atual dos direitos humanos encontra-se inserido num contexto monocultural ocidental. Desde as Revoluções Liberais imbuídas da ideologia iluminista e da “razão instrumental” da modernidade é que os colonizadores europeus transplantaram os valores do liberalismo individualista para outras culturas. Após os anos 80, por meio da globalização econômica, os valores ocidentais são passados midiaticamente, como se fossem universais, de forma a permitir a expansão de idéias intimamente ligadas ao legado e ideologia neoliberal ocidentais do mercadocentrismo.

O cosmopolitismo proposto pelo cientista social lusitano vai na contramão da mundialização cultural mercadocêntrica. Não se podem negar esforços para universalizar um conjunto de valores que possa ser compartilhado por todas as culturas. Enquanto forem concebidos como direitos universais, os direitos humanos tenderão a operar como “localismo globalizado” e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônicas, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais. Vivemos em um “pluriverso” e não em um “universo” único.<sup>5</sup>

Devemos buscar consenso e o dissenso entrelaçando-se na procura de uma constante reativação crítica e utópica do consenso imposto. É preciso fugir do “localismo ocidental globalizado”. (SOUZA SANTOS, 2006, p.446) Boaventura de Souza Santos chama de hermenêutica diatópica o diálogo entre duas ou mais culturas ou dois referenciais ou lugares (dois *topoi*) como explica:

Num diálogo intercultural, a troca ocorre entre diferentes saberes que refletem 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. [...] A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é vivível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a inspiração 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 – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside seu caráter dia-tópico. (SANTOS, 2006, p. 447, 448)

Outra dimensão muito frisada por Boaventura Souza Santos (BALDI, 2004, p. 250-252) é o potencial emancipatório dos direitos humanos, se estiverem impregnados profundamente pelo pluralismo cultural, numa atitude de busca e diálogo, o que seria de fato cosmopolita. Assim o multiculturalismo seria emancipatório. A tarefa central de uma política de libertação da atualidade será transformar o entendimento e a prática dos Direitos Humanos de um “localismo globalizado” num projeto cosmopolita, o que será mostrado através de algumas premissas para que haja transformação: (BALDI, 2004, p. 250-252). De acordo com ele (Souza Santos, 2006, p. 445-447):

1. A primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Trata-se de um debate intrinsecamente falso.
2. 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
3. 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. (. . .). 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

4. 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.
5. A quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica: princípio da igualdade e princípio da diferença. 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.

Estas são as premissas de um diálogo intercultural para que haja transformação nas relações entre as culturas e povos. Será possível uma concepção mestiça de direitos humanos?

Nota-se que um ponto de partida para todos os grupos que pesquisam direitos humanos em uma perspectiva intercultural é a questão da “dignidade da pessoa humana”.

Todas as culturas possuem algum tipo de concepção ou prática relacionada com a dignidade humana. Mesmo sem usar a terminologia “direitos humanos”, algo próximo se encontrará. Por exemplo, buscar uma vida digna, querer uma vida melhor para os seus filhos e parentes, para a tribo, clã ou comunidade circundante.

Todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. Nenhuma cultura dá conta do humano. “Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipadora e multicultural dos direitos humanos” (SANTOS, 2006, p. 446).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os desafios do diálogo intercultural são enormes, de modo especial, quando se estudam os mecanismos de Poder Econômico, político e ideológico que existem em todos os lugares e povos e permeiam profundamente a educação e formação cultural da maioria das pessoas.

As relações culturais são construídas na história social, econômica e política de cada povo e não há como fugir destas injunções do poder. Nunca se pode esquecer que as representações de raça, gênero e classe são produto das lutas sociais e estão carregadas de signos e significações culturais, que se expressam na religião, no folclore, nos costumes, na família e na comunidade.

O diálogo intercultural e a metodologia da hermenêutica diatópica não avançarão sem um bom projeto político de ação planejada e um programa de educação popular para a formação da consciência de cidadania cosmopolita.

Pouco foi dito sobre o diálogo intercultural na América Latina, mas os autores citados, como Raúl Fornet Betancourt, Enrique Dussel, Antonio Sidekum estão dando uma grande contribuição ao debate intercultural e à filosofia da interculturalidade.

No caso do Brasil temos uma história de hibridização cultural *sui generis*, pois desde o início da colonização, apesar do modelo patrimonialista opressor do Estado lusitano, a nossa formação histórica adotou o multiculturalismo como marca indelével, apesar de todas as contradições sociais e econômicas.

## REFERÊNCIAS

ALLIOT Michel, 1995. **Droits de l'homme et autres traditions**, Le Courrier de Juristes Solidarités, Septembre, n°10, p 1 et 6

BALDI, César Augusto (Org. ). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

\_\_\_\_\_. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. In: \_\_\_\_\_. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 33-44.

BARRETO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 279-308.

CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1997. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1999. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1999. v. 3.

CANDAU, Vera M. **Interculturalidade e educação escolar**. Rio de Janeiro GECEC-Grupo de Estudos sobre Educação, Cotidiano e Cultura (s). PUC-RJ 2000)

EBERHARD, Christoph. **Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica**. In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 159-204.

\_\_\_\_\_. **Human rights and intercultural dialogue: na anthropological perspective**. Palestra proferida para o Curso de Verão Identidades Culturais e Direitos Humanos. Oñati: jul. 9-13, 2001.

FALK, Richard. Uma matriz emergente de cidadania: complexa, desigual e fluída. In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 139-159.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University, 1995

LUCAS, Douglas César. Hermenêutica Filosófica e os limites do acontecer do direito numa cultura jurídica aprisionada pelo “procedimentalismo metodológico”. In: LUCAS, Douglas César (Org.) **Olhares hermenêuticos sobre o direito**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

MILLER, David. *On nationality*. Oxford, University Press, 1997.

MONTIEL, Edgar. **A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização**.

NAY, Olivier. **História das idéias políticas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

PANIKKAR Raimundo. La notion des droits de l’homme est-elle um concept occidental?, **Interculture**, Vol. XVII, n. 1, Cahier 82, p 3-27.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-238.

PAREKH, Bhikku “**Non-Ethnocentric Universalism**”, em DUNNE e WHEELER, 1999, *Human Rights in Global Politics*, cit. , pp. 128-159.

PAREKH, B. **Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory**. New York: Palgrave, 2000

PIOVESAN, Flavia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 5. ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.

RAZ, Joseph. J Raz, ‘Multiculturalism: a liberal perspective’. In: N.J.H. Huls & H.D. Stout (eds). **Recht in een multiculturele samenleving** (W.E.J. Tjeenk Willink - Zwolle 1993).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006. v. 4.

\_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 429-461.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru:EDUSC, 1999.

SCHWEIDLER W. **Das Unantastbare**. Beitrage zur Philosophie der Menschenrechte. Munster, 2001.

SIDEKUM. Antonio. **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

## NOTAS

1 Cita-se o alemão para traduzir o pensamento conciso de Walter SCHWEIDLER:

Wuerde ist Verhaeltnis, keine Eigenschaft

2 Wuerde ist ein Status, kein Verdienst

3 Wuerde ist nur Verpflichtung nicht als Privileg wahr enmbar

4 Em 1991 foi criada em Colônia, Alemanha a Sociedade de Filosofia intercultural (Gesellschaft fuer Interkulturelle Philsophie)e em 1994 na Áustria a Sociedade vienense de Filosofia Intercultural (Wiener Gesellschaftfuer Intyerkulturelle Philosophie). Em Aachen na Alemanha foi criado O Instituto de Estudos científicos missionários (Missionswissenschaftliches Institut).

5 A frase foi usada por ESTEVA Gustavo, PRAKASH Madhu Suri, 1998, *Grassroots Post-Modernism - Remaking the Soil of Cultures*, United Kingdom, Zed Books, p. 223 é citada por BALDI EBERHARD como sendo de Prakash p. 168)

Artigo recebido em: 06/05/2008

Aprovado em: 26/06/2008