

De intocáveis, castas e darma: reconfigurando os direitos humanos em perspectiva hinduísta.

César Augusto Baldi

Professor de Direito Constitucional II, na Ulbra/Cachoeira do Sul/RS.

Mestre em Direito (ULBRA/RS), Especialista em Direito Público (UNISINOS).

1. O topos do darma e os direitos humanos

Raimon Panikkar estabelece, em relação aos direitos humanos, a seguinte metáfora:

[...] 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 de 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?¹

¹ PANIKKAR, Raimon. 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. 206.

Se é difícil abandonar a referência aos direitos humanos - uma vez que constituem nosso *topos* de referência, é necessário, contudo, “abrir este *topos* ao máximo, para permitir a emergência de laços de encontro, de partilha e de enriquecimento mútuos com outras tradições humanas”.²

A proposta, tal como já delineada acima, busca encontrar equivalentes homeomórficos nas demais culturas, encontrar conceitos, designações ou cosmovisões que manifestem preocupações e aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis.

Os *topoi*, com já nos ensinara a Retórica, são lugares comuns teóricos, premissas fundantes da argumentação que, sendo autoevidentes, permitem a produção de troca de argumentos e, portanto, o diálogo. O deslocamento dos *topoi* fortes de uma cultura para o contexto de outra, contudo, torna-os vulneráveis, porque, recontextualizados, passam a ser vistos como meros argumentos, e não mais como premissas evidentes. . Daí intitular-se “hermenêutica diatópica” (“dia”: através; “topos”: lugares comuns teóricos).

Os argumentos de uma cultura - e esta própria - somente podem ser reconhecidos como incompletos na presença de outra cultura; ou seja, a incompletude de uma cultura somente é perceptível à luz de outra. Daí a metáfora panikkariana da janela por meio da qual visualizamos determinadas questões: a

² EBERHARD, Christoph. Construire le dialogue interculturel: le cas des droits de l'homme.

finalidade é “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro pé noutra”.³

Ora, como bem salientado por Rhoda Howard, se todas as sociedades têm uma concepção de dignidade humana e justiça social, somente uma parcela a traduz em termos de sistemas de direitos, ao passo que a grande maioria rejeita a expressão da dignidade em termos de direitos inalienáveis do ser humano fisicamente individualizado contra a família, a comunidade ou o Estado.⁴

Neste sentido, Panikkar sustenta que, na cultura hindu, a palavra *darma* é, talvez, a mais fundamental e que nos pode ajudar a descobrir um possível símbolo homeomórfico para a concepção ocidental de direitos humanos:

[...] a palavra Darma tem significado plurívoco: além de elemento, dados, qualidade e surgimento, ela significa lei, norma de conduta, o caráter das coisas, direito, verdade, ritual, moralidade, justiça, retidão, religião, destino e muitas outras coisas. Tentar encontrar um denominador comum para todos esses nomes na língua inglesa não nos levaria a parte alguma, mas talvez a etimologia possa nos mostrar a metáfora que se encontra na raiz de muitos significados da palavra. O Darma é aquilo que mantém e dá coesão e, portanto, força, a qualquer coisa dada, à realidade, e, em última análise, 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 é o que 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 com um caráter homogêneo; um elemento é a mínima partícula consistente, espiritual ou material; e assim por diante.

Disponível em <<http://sos-net.eu.org/red&s/dhdi/textes/eber15>> , p. 15.

³ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 257.

⁴ HOWARD, Rhoda. Dignity, community and human rights. In: AN-NA'IM, Abdullahi (ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives, a quest for consensus*. Pennsylvania: University Press, p.91, 1992.

Um mundo no qual a noção de Dharma é central e permeia quase tudo não se preocupa em identificar o "direito" de um indivíduo em relação ao outro, ou do indivíduo frente à sociedade, mas, mais do que isso, com a designação do caráter dármico (direito, verdadeiro, coerente...) ou a-dármico de algo ou de uma ação dentro do complexo antropocósmico da realidade como um todo.⁵

Segundo o autor, o *darma* é primordial, mas ele não existe acima e independentemente do *svadharma*, o *dharma* que é inerente a qualquer ser, e que é, ao mesmo tempo, o resultado do *darma* de todos os outros e uma reação a este *darma*. O ponto de partida não é o indivíduo, mas sim o complexo concatenado do real. O *darma*, assim, é a ordem que mantém o mundo, mas o dever do indivíduo é defender seus direitos e encontrar um lugar na relação com a sociedade, o cosmos e com o mundo transcendental: "com vistas a obter uma sociedade justa, o Ocidente moderno insiste na noção de Direitos Humanos. A fim de obter uma ordem dármica, a Índia clássica insiste na noção de *svadharma*".⁶

Vistos desta perspectiva, os direitos humanos são incompletos porque:

- (i) não são somente direitos do homem individual, o que equivaleria a uma abstração, mas são relativos ao indivíduo como parte intrínseca das relações que constituem o real, dentro de uma estrutura hierárquica;

⁵ PANIKKAR, Ramon. Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental? In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 230-1.

⁶ PANIKKAR, Ramon. Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental? In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 232.

- (ii) não são apenas direitos do homem, mas são concernentes à totalidade cósmica do universo, onde os animais, os entes dotados de sensibilidade e as criaturas inanimadas estão implicadas na interação com os direitos do homem;
- (iii) tampouco são somente direitos, mas também deveres, pois os dois aspectos são interdependentes;
- (iv) os direitos do homem não podem ser isolados uns dos outros, compondo um todo harmônico entre si e no que diz respeito com o cosmos e com os deveres correspondentes, e, desta forma, não é possível estabelecer uma lista definitiva de direitos humanos;
- (v) tampouco são absolutos, mas sim intrinsecamente relativos, como relações entre as entidades.⁷

A concepção ocidental, vista deste ângulo, está vinculada a uma correlação simplista entre direitos e deveres, apenas garantindo direitos daqueles de quem pode exigir deveres, enquanto, na tradição hindu, eles estão intimamente ligados. É por isto que, na concepção ocidental de direitos humanos, “é impossível garantir direitos às gerações futuras: não possuem direitos porque não possuem

⁷ PANIKKAR, Ramon. Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental? In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 232-6.

deveres”⁸ e, pelo mesmo motivo, “a natureza não possui direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres”.⁹ Como diz Panikkar: se falamos em leis da natureza, porque não de seus direitos?¹⁰ Mais ainda: se utilizamos a expressão “pluralismo jurídico”, por que não “pluralismo dármico”?¹¹

Tal cosmovisão provavelmente explica porque Upendra Baxi, também indiano, saliente que a concepção de direitos humanos tem excluído três eixos temáticos: (i) a correlação entre necessidades humanas e direitos humanos; (ii) a estreita vinculação ainda existente entre os direitos humanos e uma visão estatocêntrica; (iii) a não-tematização da violência ou da via pacífica como meios de constituição de direitos humanos.¹² Visualizados nesta perspectiva, verifica-se a dificuldade de assumir-se que não somente os Estados podem violar os direitos humanos, mas também os particulares, aí incluídas as grandes empresas transnacionais e, que, portanto, muito do que se pratica em nome da globalização

⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 259.

⁹ Idem, ibidem, p. 259.

¹⁰ PANIKKAR, Ramon. Op. cit., p.223.

¹¹ VACHON, Robert. *Droits de l'homme et dharma*. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/vachondhdharma.htm>>. Acesso em 28 abr.2004. Vide, também: EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 195. No mesmo sentido, Masaji Chiba destacava que o Japão, por exemplo, tinha desenvolvido um pluralismo jurídico de direito oficial e não-oficial e, tanto no período antigo quanto no atual, de elementos jurídicos indígenas e transplantados, uma “cultura legal único entre os principais países em sua região cultural de caráter chinês ou de cultura confuciana”, mas que outras entidades sociolegais deveriam ser reconhecidas: o pluralismo dármico para o direito indiano, incluindo os direitos hindu e budista theravada, o pluralismo da *umma* para o direito islâmico, a justiça informal para diversos direitos indígenas e assim por diante (CHIBA, Masaji. An operational definition of legal culture in view of both Western and non-Western. In: FEEST, Johannes; BLAKENBURG, Erhard. *Changing legal cultures*. Oñati: International Institute for the Sociology of Law, p.104, 1997).

¹² BAXI, Upendra. From the human rights to the rights to be human: some heresies. In: KOTHARI, Smith & SETHI, Harsh. *Rethinking human rights*. Delhi: Lokayan, p. 151-66, 1989.

ou de bloqueios econômicos, causando morte de milhares de pessoas, poderia ser percebido como violação aos direitos humanos. Encontra-se, aí, o germe para considerar, por exemplo, a dívida externa como nova forma de colonialismo, uma reivindicação que tem sido expressa, em foros internacionais, por vários países africanos também.

Por sua vez, vista, contudo, a partir do *topos* dos direitos humanos, a concepção dármica é incompleta: (i) dada sua insistência forte na harmonia, oculta injustiças e negligência “totalmente o papel do conflito como caminho para uma harmonia mais rica”; (ii) não estando preocupada com princípios da ordem democrática, liberdade e autonomia, acaba por deixar o indivíduo extremamente frágil para ser “subjugado por aquilo que o transcende”, (iii) tende a esquecer que o sofrimento humano possui uma “dimensão individual irreduzível”.¹³ Tem a vantagem, simultaneamente, de que, pode-se reconhecer que uma sociedade também pode sofrer, e, assim, a luta pelo fim do sofrimento não é uma tarefa individualista, mas sim coletiva.

A partir do diálogo intercultural e da verificação dos pontos fortes e fracos de cada argumentação, a grande tarefa a desempenhar é saber como reconfigurar os direitos humanos, na concepção ocidental, de forma a incluir as incompletudes detectadas. Da mesma forma, como reescrever a concepção dármica, de forma a ter legitimidade e sustentação cultural própria (e, portanto, não imposição

¹³ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 259.

ocidental), reconhecendo suas incompletudes e pontos fracos? E, simultaneamente, o que este contato provoca de alterações em ambas as concepções? Ainda: se o darma é mais abrangente que a noção ocidental de direitos humanos, o que esta pode alterar a concepção hindu ou permitir alterações em outros campos da pluralidade de significado de “darma”? Como bem salienta William Twining: “[...] o diálogo produz mudança. Tanto a interação interna quando a intercultural sempre resultam em alguma coisa que é significativa nova.”¹⁴

É preciso reconhecer, ainda, que a falta de legitimidade cultural é uma das grandes causas de violação de direitos humanos, que, para muitas culturas, são tidos como uma cultura estranha. A pura imposição da cultura de direitos humanos, como costumeiramente defende-se no mundo ocidental - e o Irã, a Turquia e o Afeganistão são bons exemplos - não resolve o problema das violações, antes os agrava. As formas de resistência são sempre enraizadas culturalmente e são inteligíveis, em princípio, dentro destes contextos culturais. Em alguns casos, os direitos humanos terão que ser, efetivamente, reescritos dentro de uma lógica distinta, como forma de terem uma legitimidade cultural que permita a defesa de parâmetros de lutas emancipatórias. O risco do etnocentrismo, considerando que somente existe uma forma legítima de resistência - a ocidental, fica evidente, e não se trabalha em perspectiva intercultural se não se procura a inteligibilidade dentro da própria cultura, sem

¹⁴ TWINING, William. *Normative jurisprudence and cultural relativism*. Tilburg-Warwick Lectures General Jurisprudence, 2000-1. Disponível em:

partir dos pressupostos da nossa. Este é um dos grandes desafios da hermenêutica diatópica: tornar inteligíveis e mutuamente férteis as diversas concepções e formas de emancipação.

2. A reelaboração do hinduísmo: castas, intocáveis e direitos humanos

Assim, por exemplo, usualmente, sustenta-se como problemática a questão dos intocáveis, chamados, atualmente, “dalits”. Ainda que a Constituição indiana de 1949 tenha abolido formalmente as castas, a discriminação remanesce no plano fático. Ashis Nandy entende que

é possível construir um hinduísmo que veja a intocabilidade como uma aberração ou como um acidente da história; é possível construir um hinduísmo que considere a intocabilidade como um produto necessário de algumas partes da cosmologia hindu. A escolha é metafísica e política.¹⁵

Sri Aurobindo, por sua vez, sustenta a necessidade de um esforço de contemporaneidade ao hinduísmo: “a essência do homem cósmico pode agora ser interpretada de um modo totalmente distinto, para responder às situações da vida humana” e, portanto, “o sacrifício do homem cósmico não pode mais ser utilizado para glorificar valores particulares do pensamento teológico que aceitam e reforçam a violência estrutural”. Não sendo necessário atacar os fundamentos do hinduísmo e tendo em conta que a tendência ao exclusivismo “inevitavelmente

<http://www.ucl.ac.uk/laws/jurisprudence/docs/twi_til_3.pdf> p. 36. Acesso em 10 jul.2004.

¹⁵ NANDY, Ashis. Evaluating utopias: considerations for a dialogue of cultures and faiths. In: NANDY, Ashis. *Traditions, tyranny and utopias*. New York: Oxford University Press, p.7, 1988.

conduziria à decadência”, o pensador hindu afirma que uma visão de futuro deve ter em conta os potenciais irrealizáveis de cada ser humano, “e a separação em quatro papéis ou castas transforma-se em um episódio transitório”, devendo-se ver cada indivíduo como, existencialmente, “o repositório de todas as qualidades humanas derivadas das quatro tradicionais divisões sociais” e, portanto, as quatro qualidades e papéis criam uma nova forma de consciência: “cada hindu será, simultaneamente, um brâmane, um kshatriya, um vaishya e um sudra, refletindo, então, a ordem cósmica no profundo da experiência humana”.¹⁶

Por outro lado, a adesão a outra identidade religiosa (budismo, islamismo, siquismo ou mesmo cristianismo) e a negação da tradição têm sido parte da estratégia dos “dalits”. Em alguns casos, mesmo a nova crença não responde adequadamente aos anseios de melhores condições: os que se convertem ao siquismo, por exemplo, são chamados Mazhbi Sikhs e tratados de forma distinta. Por este motivo, existe, inclusive, um movimento no sentido de formar uma nova identidade religiosa, a partir da ressignificação de figuras e símbolos que ressaltem a humanidade e liberdade: “diferentes grupos de Punjabi dalits tem associado a si próprios com Valmiki (do épico Ramayana) e reverenciado Ravidas (o ‘intocável’ bakhti poeta)”, ou invertido símbolos e tradições como forma de protesto, o que tampouco é novo, uma vez que, durante séculos na Índia, as

¹⁶ SONDHI, M. L. Hinduism's Human Face. In: SONDHI, M. L. & SONDHI, Madhuri Santanam. *The making of modern hinduism*. New Delhi: Har-Anand, p. 22-3, 1999.

castas mais baixas recontavam a história do Ramayana tendo Ravana como herói e Rama como vilão.¹⁷

Ao lembrar que, ainda que as castas, em princípio, sejam hereditárias, isto não determina esta posição de forma exclusiva, porque variável conforme as características individuais:

[...] é a qualidade natural de cada indivíduo, independentemente de sua família de origem, e consiste no conjunto de suas efetivas tendências e atitudes, que se desenvolvem no curso de sua vida e determinam sua capacidade de desempenhar certa função na sociedade.¹⁸

Nesta cosmovisão hindu, cada pessoa é um elemento essencial na harmonia do universo, e, desta forma, o desempenho de outra função poderia abalar o equilíbrio natural. Neste sentido, a crítica hindu vai não contra a hierarquia das qualidades, mas sim para a existência, na sociedade ocidental, de classes, porque, ao contrário daquela, esta é arbitrária, baseada em critérios e fatores puramente materiais e, portanto, ilusórios, como a riqueza e o dinheiro. Esta divisão em classes seria, então, “uma das causas principais das graves perturbações e catástrofes que o mundo ocidental tem conhecido”,¹⁹ por ser “fator de perturbação da ordem natural e social”.

¹⁷ KNOTT, Kim. *Hinduism - a very short introduction*. New York: Oxford University Press, p. 91-2, 2000.

¹⁸ DELL'AQUILA, Enrico. *El dharma en el derecho tradicional de la India*. Salamanca: Universidad de Salamanca, p.39, 1994.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 40.

Arvind Sharma faz uma análise completamente original da questão. Partindo da idéia de que, com a mesma palavra ocidental (“casta”) - aliás, criada pelos portugueses no século XVI - se incluem duas realidades distintas (“varna” e “jati”), salienta que “varnas” constituem as quatro divisões sociais:²⁰ a) brâmanes, que teriam nascido da boca do “Purusa” (Ser Supremo) e, assim, desempenhariam as funções do espírito; b) ksatriyas, saídos dos braços e que realizam as funções administrativas, executivas, judiciais e militares, e cujo representante mais elevado é o rei; c) vaisyas, providos dos quadris e desempenham as atividades econômicas, em especial agricultura, indústria e comércio; d) sudras, que, nascidos abaixo dos pés, deveriam executar todas as atividades necessárias para a existência física dos membros das demais “varnas”, ocupando-se das atividades materiais da sociedade. No que diz respeito à “jati”, constituem grupos fechados, endógamos, baseados na idéia da comensalidade, em número de cerca de três a cinco mil, resultado da miscigenação entre membros das “varnas”, e, assim, o sistema de castas foi resultado da introdução, pelos indo-arianos (que adotavam “varnas”), ao sistema existente nos povos indígenas da Índia (que adotavam a “jati”), ou seja, a imposição do modelo dos primeiros, com as adaptações dos segundos.²¹ As “jati” derivavam do nascimento e eram geográfica e lingüisticamente delimitadas e, em muitos casos, as diferenças estavam presentes nas roupas, nos costumes ou no comportamento: uma “jati” é autogovernada e é responsável pelas atitudes de seus membros.²²

²⁰ Idem, ibidem, p. 41-2.

²¹ SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights - a conceptual approach*. New York: Oxford University, 2004, p. 50-1.

²² Idem, Ibidem, p. 51.

Por fim, ainda a categoria dos “intocáveis”, que constituem um grupo separado, abaixo, e cujo contato era considerado poluidor ou contaminante e que pertenciam a distintas “jatis”.

Diante de realidades distintas, por exemplo, Gandhi, que era um hindu ortodoxo,²³ destacava que as quatro divisões constituíam deveres, e não privilégios, não havendo porque se arrogar um *status* mais alto para uma em detrimento da outra: “todos nasceram para servir à criação divina: um brâmane, com seu conhecimento; um ksatriya, com seu poder de proteção; um vaisya, com sua habilidade comercial e um sudra, com seu trabalho corporal”²⁴ Reconhecia, portanto, um “varna darma”, um dever da casta, no qual, contudo, a “intocabilidade” seria uma excrescência da doutrina hindu. Adicionalmente aos deveres particulares ocupacionais, todas as pessoas teriam um “darma” comum de deveres fundamentais, dos quais os mais importantes eram contar a verdade (*satya*) e não causar dano aos seres vivos (*ahimsa*).²⁵

Retomando o desenvolvendo das noções a partir dos textos clássicos do Hinduísmo, Arvind Sharma afirma que, no Upanishad, é possível reconhecer que o “darma” está além e acima da “varna”, não como um “varnadharma”, mas algo

²³ Ele mesmo se designava como “sanatani”, ou seja, um hindu ortodoxo, e era como tal que “afirmava ser, simultaneamente, muçulmano, sique e cristão, e admitia a mesma identidade plural dos que pertenciam a outras fés. O hinduísmo tradicional, o chamado sanathan dharma, era a fonte de sua tolerância religiosa”, e não o secularismo, conforme usualmente se afirma. Neste sentido: NANDY, Ashis. A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 406.

²⁴ SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights - a conceptual approach*, Op. cit., p. 55.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 57.

acima das “varnas” como “darma” e, a partir dos comentários de Sankhara, nota que, quando as quatro “varnas” foram criadas, o foram com a intenção de restringir o exercício de poder arbitrário, a partir do “darma”, que, neste sentido, poderia restringir inclusive o rei.²⁶

Procurando tornar inteligíveis as castas aos olhos ocidentais, Sharma associa o conceito à nacionalidade, que é a dimensão cultural da existência humana associada ao nascimento. Aplicado socialmente, o nascimento determinaria a questão da casta; politicamente, acarretaria a criação do Estado-Nação, e, ao mesmo tempo, se os grupos, organizados politicamente com base na casta, envolveriam uma externa hierarquia de nações, a organização social baseada em castas envolveria uma hierarquia interna: a primeira mais fluida, a última mais ou menos fixa. Vista desta forma, a Índia, a partir da constituição do Estado-Nação, teria um relacionamento do cidadão e do estado a partir da noção de casta.²⁷ Assimilada homeomorficamente à noção de Estado-Nação, as barreiras do livre movimento das pessoas através das fronteiras nacionais seriam um paralelo das restrições de castas, e necessitariam ser rompidas.²⁸

A releitura vai um pouco mais longe. Partindo da noção de “varna-sankara” ou de “jati-sankara”, que significam os casamentos em oposição às linhagens das castas, salienta o fato de que os livros de direito hindu explicam as

²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 62-3.

²⁷ SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights - a conceptual approach*, Op. cit., p. 65.

várias “jatis” como resultado dos casamentos entre as diferentes “varnas”, o que parece indicar que, paradoxalmente, um grande número de “varna-sankara” aconteceu, a despeito de toda a investida contra, existente nos próprios textos hindus. E isto explicar-se-ia, a partir de uma leitura do Mahabharata, porque as distinções de “varnas”, em geral, deveriam ser baseadas nas qualidades ou virtudes, o que poderia ser descrito como “o princípio do equitarismo proporcional: o *status* deve ser igual ou ser em proporção às qualidades ou qualificações, não em função do nascimento”.²⁹ Por outro lado, relendo outro diálogo do mesmo texto védico, era possível ver que todos os seres humanos compartilham de atributos comuns: a fala (*vak*), a atividade sexual (*maithunam*), o nascimento (*janma*) e a morte (*maranam*) e, portanto, todos pertencem a uma mesma “jati”, a da raça humana, ou “manava-jati”. Desta forma, a categoria de “jati” é expandida para incluir “a humanidade inteira”, rejeitando os direitos de uma específica “jati”, pelo fato de todos os seres humanos serem similares e afirmando, também, os direitos de “manava-jati” da humanidade. Se a noção de “varna” conduz ao “iguitarismo proporcional”, a categoria de “jati” conduz a um “iguitarismo radical”.³⁰

Por fim, uma outra via intermediária, no que diz respeito aos “dalits”, tem sido proposta. A partir das noções de carma³¹ e darma, que são compartilhadas

²⁸ Idem, ibidem, p. 72.

²⁹ Idem, ibidem, p. 69.

³⁰ SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights - a conceptual approach*, Op. cit., p. 69-71.

³¹ Carma é entendido, aqui, como um “princípio ativo-reativo de ação”, não uma passiva racionalização do *status quo*, nem uma derrota da racionalização. KHARE, R. S. *Elusive Social Justice, Distant Human Rights: Untouchable Women’s struggles and dilemmas in changing*

indistintamente por hindus, budistas, jainistas e siques na Índia, realiza-se uma releitura da tradição, para que o justo e o injusto, o certo e o errado sejam partes da harmonia pessoal cármica, e os dois conceitos-chave explicam todos os eventos, conduzindo o raciocínio para uma pessoal e social *accountability*.³²

As regras, os usos e significados de carma e darma são fundados na mudança, inclusive quanto ao raciocínio de julgamento: “rigidez na ordem de castas tem geralmente promovido exclusão, enquanto a flexibilidade encoraja a inclusão social” e, portanto, com a uma nova ordem democrática, atraem-se novas reinterpretações nativas. Assim, os reformistas incrementam sua ênfase no “único darma comum” (*sadharana dharma*) sobre o “darma especial” (*visesa dharma*) das leis, rituais e deveres das castas.

O darma comum, desta forma.³³

[...] baseado na identidade espiritual de todas as criaturas, tradicionalmente promove um senso partilhado de cuidado mútuo, de renúncia à violência e ao dano, de busca pela equidade. Tradicionalmente, tem promovido atividades de bem-estar público e atraído reformadores progressistas. Os ativistas de direitos humanos encontram, aqui, uma convergência com o impulso hindu local.

India. In: ANDERSON, Michael R.; GUHA, Sumit. *Changing concepts of rights & justice in South Asia*. New Delhi: Oxford University, 2000, p. 217. Segundo Sinha, o darma é um complexo de ação, conduta, regulação em várias situações e, assim, a força suprema do mundo, e juntamente com carma conduzia a “moksha”, o ciclo da vida, morte e renascimento (SINHA, Surya Prakash. Non-Universality of Law. In: NANDA, Ved P; SINHA, Surya Prakash. *Hindu Law and legal theory*. New York: New York University, 1996, p. 75.)

³² Idem, ibidem, p. 203.

³³ SINHA, Surya Prakash. Non-Universality of Law. Op. cit., p. 204.

Khare distingue quatro categorias de reformistas: enquanto os ortodoxos reconciliam o situacional com o eterno, “reformistas modernos” procuram, seletivamente, abrir o eterno (*sanathan*) carma-darma e as castas sociais às mudanças democráticas, sociais, históricas e políticas e suas contingências (caso de Vivekananda e Gandhi, já citado). Os “reformistas radicais”, por sua vez, refutam a “acomodação de regras e condições de castas” ou perseguem “uma ordem moral alternativa” (como é o caso da visão budista de Ambedkar,³⁴ para os intocáveis). Por fim, um movimento ultra-radical rejeita inteiramente a autoridade moral de carma-darma para favorecer uma alternativa verdadeiramente externa (caso do comunismo de M. N. Roy). Apesar da diferenciação interna, “o darma comum ainda providencia o solo mais ideologicamente forte dentro desta tradição, para todos estes marginalizados, fracos, explorados e reivindicadores”.³⁵ Não é

³⁴ Ambedkar (1891-1956) foi o principal pensador “dalit” e manifestou divergências profundas com o pensamento de Gandhi, escrevendo, ainda, um projeto alternativo de Constituição indiana. Para ele, a “intocabilidade não era um sistema religioso, mas sim econômico, muito pior que a escravidão”, que mantinha nos trabalhos mais degradantes 60 milhões de indianos (quando a população era de 240 milhões) e negava, na prática, a igualdade perante a lei como princípio, erigindo “um permanente edifício de subalternidade legitimada sobre eles”. Narrando as punições previstas no direito hindu, salientava que a “tradição dos oprimidos” ensina que o “estado de emergência” no qual os oprimidos vivem não é a exceção, mas a regra: “o império do direito sempre coexiste com o reino do terror”, e “o tesouro cultural chamado hinduísmo tem uma origem que não pode ser contemplada sem a existência do terror”. Nestes termos, os direitos assegurados na Constituição (como a proibição da discriminação e o trabalho forçado), não constituíam um limite ao poder do Estado, mas sim da própria sociedade, e que o hinduísmo deveria ser reconfigurado - ou então abandonado - para valorizar a igualdade e dignidade de todos os seres humanos. Uma versão mais detalhada de seu pensamento é possível ser vista em: BAXI, Upendra. *Emancipation as Justice: Babasaheb Ambedkar's Legacy and Vision*. In: BAXI, Upendra; PAREKH, Bhikhu. *Crisis and Change in Contemporary India*. New Delhi: Sage, 1995, p. 122-49.

³⁵ BAXI, Upendra. *Emancipation as Justice: Babasaheb Ambedkar's Legacy and Vision*. In: BAXI, Upendra; PAREKH, Bhikhu. *Crisis and Change in Contemporary India*. Op. cit., p. 204-5.

menos verdade, contudo, que, mesmo entre os “dalits”, a opressão das mulheres é ainda maior, uma “dupla subalternidade”,³⁶ que é ressignificada nestes termos:³⁷

Nós podemos estar no grau mais baixo (atishudra), para a visão dos outros, mas não somos nem desprovidas de orgulho, nem de glória ancestral. Nossa religião não é hindu, budista, islâmica, cristã ou sique. Nós pertencemos somente à ‘manava dharma’- a religião da humanidade. Ninguém está acima. Ninguém pode nos tirar isto.

Vista a questão nestes termos, a ética tradicional de carma-darma serve a práticas e necessidades concretas, sem conduzir, necessariamente, à aniquilação de castas, nem ao completo triunfo da “ordem democrática moderna e secular”.³⁸

Mesmo um autor ocidental como Michael Walzer, hoje defensor da guerra preventiva,³⁹ salienta que “a justiça está plantada nas interpretações distintas de lugares, honra, empregos, coisas de todos os tipos”, de tal forma que “não levar em conta estas interpretações é (sempre) agir de maneira injusta”⁴⁰ e, especificamente quanto aos intocáveis, salienta que um visitante ocidental poderia sustentar aos locais que os seres humanos são criados na “encarnação presente”, e não em futuras. Caso tivesse êxito na argumentação, “entrariam em perspectiva uma série

³⁶ Idem, ibidem, p. 200.

³⁷ Idem, ibidem, p. 210.

³⁸ Idem, ibidem, p. 215.

³⁹ WALZER, Michael. *A guerra em debate*. Lisboa, Cotovia, 2004, em especial: “O objectivo da guerra é sobretudo a prevenção: destruir a rede (terrorista) e impedir a preparação de ataques futuros. Na minha opinião não devíamos pensar que a guerra é uma ‘ação policial’, destinada a levar os criminosos a tribunal. Provavelmente não teremos provas para o fazer; e pode até acontecer que as provas coligidas por meios clandestinos ou pela força das armas em países distantes (...) não fossem admitidas por um tribunal americano; e provavelmente também não o seriam em tribunais internacionais” (p. 152), porque, afinal, “o primeiro objectivo da ‘guerra’ contra o terrorismo não é olhar para trás e retribuir mas sim olhar em frente e prevenir” (p. 153).

⁴⁰ WALZER, Michael. *Esferas da justiça; uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 432.

de princípios distributivos (dependendo de como as ocupações fossem redefinidas segundo o novo entendimento das pessoas)”, porque a “pureza ritual”, então, não estaria mais integrada à ocupação dos cargos. Desta forma, sustenta que é possível “um sistema de castas que satisfaça os padrões (internos) de justiça”.⁴¹

Todas estas soluções apontam, portanto, para uma concepção “mestiça” de direitos humanos, seguindo uma intuição de Shiv Visvanathan: “o meu problema é como buscar o melhor da civilização indiana e, ao mesmo tempo, manter viva minha imaginação moderna e democrática”, criando modernidades próprias e buscando uma porção das distintas imaginações profundamente e digerindo-as de um modo distinto.⁴² Um exercício que poderia ser feito por olhos ocidentais desta forma:

[...] como posso manter vivo em mim o melhor da cultura ocidental moderna e democrática e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor da diversidade do mundo que ela designou autoritariamente como não-civilizado, ignorante, residual, inferior ou improdutivo?⁴³

Como destaca Raúl Fonet-Bettancourt, “em cada cultura há uma história de luta pela determinação de suas metas e valores”, o que gera, pelo menos como possibilidade, “não uma, mas uma pluralidade de tradições”. Desta forma, por trás

⁴¹ “Vistos de fora, da nossa própria perspectiva, os brahmins indianos se parecem muito com tiranos - e é o que serão se as interpretações nas quais se fundamenta seu *status* deixarem de ser partilhadas. De dentro, porém, tudo chega até eles naturalmente, por assim dizer, em razão de sua pureza ritual” (Idem, *ibidem*, p. 433).

⁴² VISVANATHAN, Shiv. *Environmental values, policy, and conflict in India*. Disponível em: <http://www.carnegiecouncil.org/media/709_visvanathan.pdf>, p. 21-2. Acesso em: 16 set.2004.

⁴³ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Op. cit., p. 761.

de uma face que se nos oferece uma cultura como “uma tradição estabilizada em um complexo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sistema de crenças, etc, há sempre um conflito de tradições”. Um conflito de tradições que, por sua vez, deve ser lido “como a história que evidencia que em cada cultura há possibilidades truncadas, abortadas, por ela mesma; e que, conseqüentemente, cada cultura pode também ser estabilizada de outro modo como hoje a vemos”.⁴⁴

As estratégias culturais em que são repensados os direitos das mulheres, reconfigurados os valores das sociedades tribais, reavaliada a questão das penas cruéis, a partir de um referencial islâmico, da mesma forma que as lutas dos “intocáveis” no universo cultural hindu ou as lutas para ressignificar os direitos de as mulheres serem ordenadas monjas na tradição budista tailandesa,⁴⁵ são exemplos claros de que é possível optar por uma via alternativa à cultura estabilizada, “seja recuperando a memória das tradições truncadas ou oprimidas na história de seu universo cultural, seja recorrendo à interação com tradições de outras culturas, ou inventando perspectivas novas a partir do horizonte das anteriores”.⁴⁶ Um fenômeno que Raúl Fonet-Betancourt designa como “desobediência intercultural” e que passa pelo reconhecimento de que “identidades culturais são processos conflitivos que devem ser discernidos, e não

⁴⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 185.

⁴⁵ Neste sentido, vide: SUWANBUBBHA, Parichart. Religious Education and Gender issues: difficulties of female ordination in Thailand. In: ALATAS, Syed Farid; GHEE, Lim Teck & KURUDA, Kazuhide. *Asian Interfaith Dialogue: perspectives on religion, education and social cohesion*. Singapore/Washington: Centre for Research on Islamic and Malay Affairs (RIMA)/The World Bank, p. 95-108, 2004.

⁴⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. Op. cit., p. 187.

ídolos a conservar ou monumentos de um patrimônio nacional intocável”.⁴⁷ Isto significa reconhecer que as distintas concepções aqui relatadas mostram a possibilidade e o direito de cada cultura justificar e interpretar os direitos humanos em seus próprios termos, mobilizando suas noções nativas de justiça social e dignidade humana.⁴⁸

Tomando como metáfora a Torre de Babel, poder-se-ia dizer que, ao contrário do que usualmente se entende, esta deve ser reconfigurada, de forma que não seja visto como castigo o fato de todos os povos serem “obrigados” a falar múltiplas línguas, mas sim como uma dádiva pelo fato de, não se falando a mesma língua, os mútuos silêncios e falas terem que ser interpretados, e a própria diversidade e pluralidade serem essenciais ao processo humano, o que demanda um diálogo intercultural. É esse espírito babélico que pauta toda a hermenêutica diatópica: não a busca de uma língua ou cultura única, mas sim a expressão das mais diversas vozes no mesmo processo social.

Sem dúvida alguma, um grande desafio para os dias de hoje.

⁴⁷ Idem, ibidem, p. 188.

⁴⁸ SENTURK, Recep. *Sociology of rights*. Disponível em: <http://www.law.emory.edu/IHR/worddocs/recep2.doc>