

## DIÁLOGO INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS<sup>1</sup>

Rachel Herdy de Barros Francisco<sup>2</sup>  
E-mail: [rachelherdy@terra.com.br](mailto:rachelherdy@terra.com.br)

### SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO. CAPÍTULO 1 - A diversidade cultural como um desafio ao princípio da universalidade dos direitos humanos.** 1.1 *Breve Histórico do Processo de Universalização dos Direitos Humanos.* 1.2 *Os Debates nos Foros Políticos Internacionais.* 1.2.1 *Os Debates entre as Delegações Governamentais na II Conferência Mundial de Direitos Humanos de 1993.* 1.2.2 *O Seguimento dos Debates Após a II Conferência Mundial de Direitos Humanos de 1993.* **CAPÍTULO 2 - Três propostas de diálogo intercultural: um balanço teórico.** 2.1 *Abdullahi Ahmed An-Na'im.* 2.2 *Boaventura de Sousa Santos.* 2.3 *Charles Taylor.* **CAPÍTULO 3 – Concretização do problema: casos de difícil solução.** 3.1 *Restrições ao matrimônio.* 3.2 *Mutilação genital feminina.* **CONCLUSÃO. BIBLIOGRAFIA.**

### INTRODUÇÃO

Os direitos humanos podem ser entendidos como um conjunto de valores consagrados em instrumentos jurídicos internacionais ou nacionais “destinados a fazer respeitar e concretizar as condições de vida que possibilitem a todo ser humano manter e desenvolver suas qualidades peculiares de inteligência, dignidade e consciência, e permitir a satisfação de suas necessidades materiais e espirituais”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Monografia apresentada para a obtenção do grau de Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em julho de 2003, aprovada com nota 10 e vencedora do I Concurso de Monografia em Direitos Humanos do Núcleo de Direitos Humanos do Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Bacharel em Direito e Membro do Núcleo de Direitos Humanos do Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

<sup>3</sup> ALMEIDA, Fernando Barcellos. **Teoria geral dos direitos humanos.** Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1996, p. 24.

Partindo-se da premissa de que os direitos humanos devem possibilitar a manutenção e o desenvolvimento das qualidades peculiares de todo ser humano, a indagação que impulsionou a pesquisa da qual resulta a presente monografia consistiu em saber se a legitimidade do atual paradigma dos direitos humanos encontra-se comprometida em virtude das distintas tradições culturais que não compartilham dos mesmos valores.

Nesse contexto, procurou-se analisar de forma crítica o processo de universalização dos direitos humanos. Foi possível perceber que, ao lado deste, desenvolveu-se uma multiplicação dos direitos do homem<sup>4</sup>. Um dos componentes desse processo de multiplicação de direitos reside na tutela cada vez mais específica do ser humano – *e.g.*, como criança, mulher ou negro<sup>5</sup>. Não obstante a excelência de tal tratamento diferenciado, o processo de multiplicação dos direitos humanos deve esforçar-se no sentido de igualmente contemplar as peculiaridades culturais do ser humano.

A idéia fundamental desta monografia é a de que a universalidade dos direitos humanos, nos termos em que foi alcançada, não reflete um consenso genuíno entre os povos da humanidade. Esse “pecado original” do processo de universalização dos direitos humanos pode ser uma das principais causas das

---

<sup>4</sup> Como bem ensinou Norberto Bobbio, esse processo de multiplicação dos direitos humanos ocorreu de três maneiras: (i) aumentaram os bens merecedores de tutela; (ii) estendeu-se a titularidade de direitos a outros sujeitos que não o homem; e, por fim – o que mais de perto interessa – (iii) o homem passou a ser visto não mais como um ser abstrato, mas na sua especificidade. A propósito, v. BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 68.

<sup>5</sup> Esse fenômeno pode ser facilmente percebido no elenco de instrumentos internacionais aprovado pelas Nações Unidas. Exemplificativamente: A Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher, adotada pela Resolução 34/180 da Assembléia Geral das Nações Unidas em 18/12/1979; A Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, adotada pela Resolução 2.106-A (XX) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 21/12/1965; e a Convenção sobre os Direitos da Criança, adotada pela Resolução L.44 (XLIV) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 20/11/1989. Existem, ainda, convenções igualmente específicas no âmbito dos sistemas regionais de direitos humanos, como, por exemplo, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, adotada pela Assembléia Geral da Organização dos Estados Americanos em 06/06/1994.

constantes violações que ocorrem nos dias de hoje, sobretudo nos países de tradição não-ocidental.

A questão encontra-se estreitamente ligada ao problema da fundamentação absoluta dos direitos humanos. A busca de um fundamento único, absoluto e inquestionável para os direitos humanos é um contra-senso. Tal pretensão não procede em razão da natureza variável dos direitos do homem, como oportunamente asseverou Norberto Bobbio<sup>6</sup>. Os direitos humanos são categorias construídas histórica e culturalmente, de modo que, além de não nascerem “todos de uma vez e nem de uma vez por todas”<sup>7</sup>, nascem em – e para – determinados contextos culturais<sup>8</sup>.

É precisamente por ser a categoria dos direitos humanos histórica e culturalmente localizada, que qualquer tentativa de universalizá-la deverá pautar-se na articulação entre as diferentes experiências históricas, culturais, filosóficas e jurídicas da humanidade. Somente através do diálogo e do respeito mútuo entre as culturas poder-se-á alcançar um consenso normativo de direitos humanos que possua, ao mesmo tempo, legitimidade e aplicabilidade universal. Caso contrário, a fragilidade do consenso obtido poderá, conforme alertado, comprometer a própria implementação dos direitos acordados.

---

<sup>6</sup> BOBBIO, Norberto. *op.cit.*, *passim*. Cf. DORNELLES, João Ricardo. **O que são direitos humanos**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 14-17.

<sup>7</sup> BOBBIO, N. *op.cit.*, p. 5.

<sup>8</sup> A conceito de cultura aqui utilizado é o mais amplo possível: refere-se a toda a estrutura da vida de determinado grupo de pessoas, incluindo tanto as tradições, os costumes e as práticas como as instituições políticas e religiosas. Nas palavras de Bikhu Parekh: “*culture is a historically created system of meaning and significance or, what comes to the same thing, a system of beliefs and practices in terms of which a group of human beings understand, regulate and structure their individual and collective lives*” (PAREKH, Bhikhu. **Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory**. New York: Palgrave, 2000, p. 143). E mais: “*A society’s culture is closely tied up to its economic, political and other institutions. No society first develops culture and then these institutions, or vice versa. They are equally vital to its survival, emerge and develop together, and are influenced by each other*”(PAREKH, B. *op.cit.*, p. 151).

O fato de a universalidade dos direitos do homem estar positivada em todos os tratados e declarações de direitos humanos não conduz à ilação – sob pena de imperdoável ingenuidade – de que os mesmos possuem legitimidade em todas as culturas. E mais: a ratificação universal desses instrumentos internacionais por Estados de distintas tradições culturais pode estar a demonstrar mais uma diplomacia dos direitos humanos do que um verdadeiro comprometimento com as normas neles consagradas.

Em linhas gerais, podem ser identificados, ao menos, dois motivos que demonstram a necessidade de reconstrução do atual paradigma de direitos humanos.

Primeiramente, a constatação de que o atual paradigma reflete um discurso liberal de direitos humanos, de matriz iluminista e racional, cuja idéia basilar remonta à lógica do individualismo. O homem projetado nos tratados e declarações internacionais é um ser atomizado e pré-social, titular de direitos inatos. Acontece que, conforme se demonstrará ao longo deste trabalho, o homem não é visto sob a mesma ótica em todas as culturas; o homem não é sempre a medida de todas as coisas. Basta cotejar as díspares concepções acerca da origem dos direitos do homem nas diversas tradições culturais – se provenientes de Deus, do cosmos ou da natureza humana – para se questionar o atual paradigma.

Em segundo lugar, as recentes manifestações nos conclaves internacionais de discussão dos direitos humanos, principalmente após a Conferência de Viena de 1993, dão conta de que a universalidade dos direitos humanos é, cada vez mais, desafiada pela diversidade cultural.

Longe de propugnar a não aplicação do princípio da universalidade dos direitos humanos, o presente trabalho visa, ao revés, a examinar de que

maneira seria possível alcançar o tão sonhado consenso legítimo e universal sobre normas de proteção à pessoa humana.

Dessa forma, parece questionável a contraposição da idéia de relativismo cultural à universalidade dos direitos humanos. O que se quer é precisamente superar essa tensão, que fecha as portas para o diálogo intercultural. A posição universalista é altamente etnocêntrica, na medida em que toma os valores de determinada cultura como universais – a experiência brasileira é exemplar neste caso, bastando lembrar o objetivo dos colonizadores do Brasil de propagar a fé cristã entre os aborígenes. Por outro lado, a posição relativista absolutiza as diferenças, e qualquer tentativa de articulação entre as culturas representaria um ato de imperialismo cultural.

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

Apresentado o tema e as premissas metodológicas utilizadas, passa-se à análise do plano de trabalho desenvolvido.

A monografia está estruturada em três capítulos. No Capítulo 1, procurar-se-á demonstrar que a universalidade dos direitos humanos – princípio basilar do Direito Internacional dos Direitos Humanos – encontra-se cada vez mais desafiada pela diversidade cultural da humanidade. Para tanto, o tema será abordado em dois sub-itens, nos quais serão analisados, de forma breve, o processo de universalização dos direitos humanos e os recentes debates de caráter relativista nos foros políticos internacionais desde a

Declaração de Viena de 1993. O objetivo deste capítulo inicial é fornecer um panorama concreto da tensão universalismo-relativismo e, dessa forma, assinalar a necessidade de reconstrução da normatividade jurídica internacional. A construção de uma nova normatividade que represente um consenso legítimo e universal deverá pautar-se no diálogo intercultural.

Apresentado esse cenário, a pesquisa não poderia subtrair-se a um exame teórico dos desafios introduzidos pela diversidade cultural. Assim, o Capítulo 2 transporta a discussão da realidade concreta para o plano puramente abstrato, apresentando três propostas de diálogo intercultural para repensar e recriar o paradigma contemporâneo da teoria e prática dos direitos humanos, a saber:

- (i) a tese da legitimidade cultural, defendida por Abdullahi Ahmed An-Na'im, que aceita a existência do padrão universal de direitos humanos, mas busca o fortalecimento de sua legitimidade dentro das culturas, mediante a luta interna por uma percepção e interpretação “iluminada” dos valores e normas culturais;
- (ii) a sugestão de Boaventura de Sousa Santos de que o diálogo intercultural dos direitos humanos deve ser confiado à hermenêutica diatópica, que consiste, em apertada síntese, na compreensão mútua dos distintos universos de sentido – i.e., *topoi* – das culturas envolvidas no diálogo; e, por último
- (iii) a idéia desenvolvida por Charles Taylor de um consenso genuíno e não forçado sobre normas de direitos humanos em que as diferentes culturas possam encontrar apoio.

A abstração do capítulo anterior dará lugar, no Capítulo 3, a uma abordagem concreta, porém breve e limitada, de duas práticas culturais – que

constituem os chamados “casos difíceis” – contra as quais têm insurgido manifestações de intolerância: as restrições ao matrimônio e a mutilação genital feminina. A abordagem que será feita não esgota os aspectos controvertidos das práticas, mas permite entrever o horizonte em que uma nova orientação dos direitos humanos, calcada no diálogo e no respeito mútuo, seria inserida.

Por fim, insta esclarecer que, diante de referências bibliográficas em distintas línguas estrangeiras, optou-se por uma tradução livre das mesmas no corpo do texto, seguida pela versão original em notas de rodapé.

## **CAPÍTULO 1**

### **A Diversidade Cultural como um Desafio ao Princípio da Universalidade dos Direitos Humanos**

#### **1.1 Breve Histórico do Processo de Universalização dos Direitos Humanos**

O processo de universalização dos direitos humanos, de acordo com o projeto esquematizado entre os anos de 1947 e 1948 pela Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas – à época recém criada pela Carta das Nações Unidas –, compreendia três etapas, a saber: a elaboração de uma declaração universal de direitos humanos, seguida da criação de documentos jurídicos vinculantes e, por último, a adoção de medidas de implementação. O plano era estabelecer uma Carta Internacional de Direitos, que consistiria, conforme as etapas, (i) na Declaração Universal dos Direitos Humanos, (ii) no Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e (iii) no protocolo adicional ao Pacto de Direitos Civis e Políticos.

Com efeito, a universalidade dos direitos humanos foi pela primeira vez consolidada com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Resolução n. 217 A (III), da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. Decorridas pouco mais de cinco décadas desde a sua aprovação, a aplicabilidade universal de suas normas encontra-se ainda hoje em estágio de implementação.

O grupo de trabalho da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, encarregado da redação do Projeto da Declaração Universal de

Direitos Humanos, incluía nacionais dos seguintes países: Bielorrússia, Estados Unidos, Filipinas, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, França e Panamá<sup>9</sup>. Durante a aprovação do texto final, dos cinquenta e oito Estados membros das Nações Unidas no ano de 1948, quarenta e oito votaram a favor, nenhum contra, oito se abstiveram e dois estavam ausentes<sup>10</sup>. Os países que se abstiveram foram: Bielorrússia, Checoslováquia, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, Polônia, Ucrânia, África do Sul, Iugoslávia e Arábia Saudita. Este último entendeu que o artigo 18, que menciona expressamente a liberdade de mudar de religião, não era compatível com a fé islâmica.

Como se vê, foi extremamente restrito o número de países que participaram tanto da elaboração como da aprovação da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948<sup>11</sup>. Além disso, como se demonstrará a seguir, não houve um consenso desde o início quanto às normas que deveriam ser positivadas nos instrumentos internacionais de direitos humanos, inclusive quanto ao eventual sucesso desse objetivo.

Ainda na primeira fase, no ano de 1947, a Comissão de Direitos Humanos estava considerando eventuais propostas e sugestões para a elaboração da Declaração Universal de Direitos Humanos, que seria adotada no ano seguinte. Na oportunidade, o Conselho Executivo da Associação

---

<sup>9</sup> V. CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos volume III** [I]. Porto Alegre: Fabris, 2003, p. 907, nota 15.

<sup>10</sup> Cf. PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 145, nota 181; STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000, p. 139; CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos volume I** [II]. Porto Alegre: Fabris, 1997, p. 37.

<sup>11</sup> Naquela época, convém salientar, dois terços da humanidade viviam em territórios coloniais. Veja: ALVES, Lindgren. **A declaração dos direitos humanos na pós-modernidade**. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres\\_100.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres_100.html)>. Acesso em: 12 jun. 2003.

Americana de Antropologia apresentou uma Declaração de Direitos Humanos<sup>12</sup>, na qual ponderou que:

Padrões e valores são relativos à cultura da qual derivam, de forma que qualquer tentativa de formular postulados que brotem de crenças e códigos morais de uma cultura deve, nesta medida, **diminuir a aplicabilidade de qualquer Declaração de Direitos Humanos a toda a humanidade.** (Grifou-se).<sup>13</sup>

Decerto, a ponderação da Associação Americana de Antropologia, cinquenta anos depois, parece ter razão. Os direitos humanos, posto que consagrados universalmente nos instrumentos internacionais, são violados em todo o mundo, sobretudo nos países que não possuem uma tradição liberal-democrática e que, não por coincidência, situam-se fora do grupo de países que participaram da elaboração da Carta Internacional de Direitos.

Antonio Augusto Cançado Trindade manifesta igualmente sua preocupação com a eficácia das normas jurídicas abstratas e universais:

**Se é certo que as normas jurídicas que fizerem abstração do *substratum* cultural correm o risco de se tornarem ineficazes,** é igualmente certo que nenhuma cultura há que se arrogar em detentora da verdade final e absoluta, – e o melhor conhecimento da diversidade cultural pode fomentar esta constatação.<sup>14</sup> (Grifou-se).

Paralelamente, também no ano de 1947, a UNESCO realizava uma pesquisa sobre os principais problemas teóricos que poderiam ser suscitados da elaboração de um documento universal de direitos. Assim, a título de

---

<sup>12</sup> American Anthropological Association. Statement on human rights. **American Anthropologist**, v. 49, n. 4, p. 539-543, out./dez., 1947 *apud* STEINER, H; ALSTON, P. *op.cit.*, p. 372.

<sup>13</sup> “Standards and values are relative to the culture from which they derive so that any attempt to formulate postulates that grow out of the beliefs or moral codes of one culture must to that extent detract from the applicability of any declarations of Human Rights to mankind as a whole” (*Apud* STEINER, H; ALSTON; P. *op.cit.*, p. 373).

<sup>14</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* [I], p. 305.

colaboração com os trabalhos da Comissão de Direitos Humanos, a UNESCO circulou um questionário entre alguns dos principais teóricos da época, contendo questões diversas que poderiam ajudar o trabalho da equipe de redação. Ao encerrar a pesquisa, a Comissão sobre Princípios Filosóficos dos Direitos Humanos da UNESCO elaborou um documento intitulado “Bases de uma Declaração Internacional de Direitos Humanos”, no qual observou “que uma declaração universal confrontar-se-ia com interpretações várias derivadas de distintas filosofias prevaletentes em cada época”<sup>15</sup>.

No tocante à segunda etapa – designadamente, a de elaboração de documentos jurídicos vinculantes –, foram adotados, como já se adiantou, o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos estabelecidos pela Resolução 2200 A, da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966.

Os trabalhos preparatórios dos referidos pactos se estenderam de 1947 a 1966. Durante esses anos, também se discutiu quais direitos mereciam ser positivados em documentos internacionais vinculantes. Assim, a intenção inicial era a elaboração de apenas um pacto que tratasse, de uma só vez, dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Contudo, diante da categorização de direitos resultante das duas ideologias que então se chocavam – era a época da Guerra Fria –, a Assembléia Geral das Nações Unidas decidiu, no ano de 1951, proceder à elaboração de dois pactos<sup>16</sup>.

Através dessa breve análise retrospectiva do movimento de internacionalização (ou melhor, universalização) dos direitos humanos, foi

---

<sup>15</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* [II], p. 37.

<sup>16</sup> Talvez seja por isso que a I Conferência Internacional de Direitos Humanos, realizada em Teerã, de 22 de abril a 13 de maio de 1968 – ou seja, dois anos depois da adoção dos Pactos – tenha enfatizado uma visão integrada dos direitos humanos, ao consagrar a tese da indivisibilidade.

possível perceber que o debate acerca das normas que deveriam ser universalizadas a toda a humanidade, bem como do caráter relativo ou absoluto das mesmas, desenvolveu-se desde o início e em todas as etapas.

Tal debate, que antes se polarizava basicamente no eixo ideológico comunismo-capitalismo<sup>17</sup>, hoje pode ser centrado em diversos eixos, como norte-sul, países desenvolvidos-subdesenvolvidos ou ocidente-orientes. Na verdade, em tempos de globalização, a tentativa de compartimentalizar o debate não faz muito sentido, uma vez que a velocidade e a expansão dos meios de comunicação e do transporte de pessoas não permitem concluir que as distintas expressões culturais provêm de localidades geográficas diversas.

Não se quer aqui, como já foi alertado, propugnar a não aplicação do princípio da universalidade dos direitos humanos, mas tão-somente evidenciar, com base nos debates que vêm sendo travados nos foros políticos internacionais<sup>18</sup>, que este princípio – que, ao lado dos princípios da

---

<sup>17</sup> Apesar de a discussão ter sido travada também entre diversas culturas que não pertenciam a qualquer desses pólos, tais debates não tinham tanta visibilidade como nos dias de hoje.

<sup>18</sup> Paralelamente aos debates políticos internacionais, a questão dos desafios da diversidade cultural ao princípio da universalidade dos direitos humanos vem sendo ventilada também nos foros acadêmicos. Inicialmente, vale ressaltar os recentes debates que ocorreram no III Colóquio Internacional de Direitos Humanos, realizado em São Paulo, de 26 de maio a 6 de junho deste ano. Na mesa denominada *Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e Direitos Cívicos e Políticos*, Flavia Piovesan, Procuradora do Estado de São Paulo, e Emilio Garcia Mendez, Professor da Universidade de Buenos Aires, demonstraram, respectivamente, o embate teórico entre aqueles que defendem o caráter universal, indivisível e interdependente dos direitos humanos e os que propugnam uma abordagem histórica, política e contingente dos mesmos.

Na mesma ocasião, a palestra proferida pelo eminente Professor Henry Steiner, Diretor do Programa de Direitos Humanos da *Harvard Law School*, intitulada “O Estado de Direito e a Construção da Paz”, enfatizou ainda mais a questão. Steiner salientou que um dos maiores desafios atuais à implementação dos direitos humanos reside no fato de que eles envolvem a alteração de determinados padrões culturais, o que não ocorre da noite para o dia.

Em última análise, tais movimentos se inserem no campo do pensamento jurídico crítico, que pode ser entendido, de acordo com Antonio Carlos Wolkmer, “(...) *como a formulação teórico-prática que se revela sob a forma do exercício reflexivo capaz de questionar e de romper com o que está disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado (no conhecimento, no discurso e no comportamento) em dada formação social e a possibilidade de conceber e operacionalizar outras formas diferenciadas, não repressivas e emancipadoras, de prática jurídica*”<sup>18</sup> (WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 2001, p.18).

indivisibilidade e interdependência, constitui o tripé do Direito Internacional dos Direitos Humanos – encontra-se em fervente discussão.

## 1.2 Os Debates nos Foros Políticos Internacionais

### 1.2.1 Os Debates entre as Delegações Governamentais na II Conferência Mundial de Direitos Humanos de 1993

A II Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em Viena, de 14 a 25 de junho de 1993 – uma década atrás! –, tinha como objetivo a avaliação global dos avanços logrados na aplicação dos instrumentos internacionais de direitos humanos, bem como a identificação das perspectivas para o século que estava por se iniciar.

O palco em que se realizou a II Conferência Mundial de Direitos Humanos tinha como cenário as profundas transformações ocorridas após o fim da confrontação entre as duas ideologias que até pouco tempo dominavam as relações internacionais – o comunismo e o capitalismo<sup>19</sup>. O mundo encontrava-se num contexto desorganizado de significativas transformações

---

É precisamente esta a tarefa que aqui se propõe: a questão fundamental é como transformar o paradigma atual da teoria e prática dos direitos humanos de forma a conseguir uma articulação entre as diferentes experiências filosófico-jurídicas dos povos da humanidade. É o que se abordará no próximo capítulo.

<sup>19</sup> A propósito, é consentido afirmar que o discurso dos direitos humanos na época bipolar procurava “*dar visibilidade às violações dos direitos humanos não como uma forma de proteção internacional aos indivíduos, mas como uma forma de desacreditar a ordem oposta*”. (CUNHA, José Ricardo. Direitos humanos numa perspectiva pós-moderna?”. In: DINIZ, Andréia; DUDLEY, Deyse; CUNHA, José Ricardo. **Direitos humanos, democracia e senso de justiça**. Rio de Janeiro: Litteris ed./KroArt/Fundação Bento Rubião, 1999, p. 19)..

geopolíticas, aliadas, de um lado, ao recrudescimento dos conflitos étnicos e religiosos<sup>20</sup>, de outro, a uma forte tendência de democratização.

Foi nesse quadro que a Conferência de Viena reuniu representantes de mais de cento e setenta países das mais diversas tradições culturais. Jamais havia ocorrido uma conferência internacional com tamanha dimensão e heterogeneidade. Talvez isso explique o choque de concepções que marcou a abertura dos debates das Delegações governamentais presentes em Viena, conforme se verá a seguir.

Com efeito, o debate que se travou entre as Delegações da China e de Portugal, no plenário e no Comitê Principal da Conferência, assinalou que a tão proclamada universalidade dos direitos humanos, supostamente conquistada com a Declaração Universal de 1948, não era assim aceita por todos. De fato, a simples demonstração de que estes países possuem diferentes percepções acerca da teoria e prática dos direitos humanos bastou para que se considerasse ameaçado um dos pilares básicos do Direito Internacional dos Direitos Humanos: o princípio da universalidade. Conforme constata Christoph Eberhard:

Cada vez se impugna mais sua [dos direitos humanos] universalidade abstrata, pois cada vez resulta mais duvidoso que constituam o horizonte único e último para uma boa vida. Pelo contrário, as tradições culturais não ocidentais a questionam de modo crescente. Na esfera puramente jurídica – que constitui somente a ponta do *iceberg* de tais reflexões – a Conferência Mundial de Viena sobre os Direitos Humanos de 1993 oferece um bom exemplo desta tendência. Ali, um grupo de países da Ásia,

---

<sup>20</sup> A título de exemplificação, vale lembrar o malsinado processo de desintegração da ex-Iugoslávia, ocorrido no ano de 1992, pouco antes da Conferência de Viena de 1993. Ainda, conforme confirma Cançado Trindade: “*tal recrudescimento tem se manifestado em alguns países asiáticos de culturas milenares, assim como nos países (no Oriente Médio e no norte da África) afetados nos últimos anos por avanços de correntes islâmicas fundamentalistas*”. (CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* [I], p. 345).

África e do Oriente Médio criticou o caráter ocidental da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.<sup>21</sup>

A propósito, ainda, a observação de Antonio Augusto Cançado Trindade:

Um dos temas mais abordados – se não o mais abordado – nos debates das Delegações governamentais à Conferência Mundial de Viena foi o da universalidade dos direitos humanos em seus distintos aspectos.<sup>22</sup>

De acordo com a intervenção feita pela Delegação chinesa, os direitos humanos são uma categoria histórica e cultural, na medida em que cada país, de acordo com seu estágio de desenvolvimento, tem um entendimento próprio acerca dos mesmos. Neste sentido, o pronunciamento do porta-voz da China:

O conceito de direitos humanos é produto do desenvolvimento histórico. Encontra-se intimamente ligado a condições sociais, políticas e econômicas específicas, e à história, cultura e valores específicos, de um determinado país. Diferentes estágios de desenvolvimento histórico contam com diferentes requisitos de direitos humanos. Países com distintos estágios de desenvolvimento ou com distintas tradições históricas e *backgrounds* culturais também têm um entendimento e prática distintos de direitos humanos.<sup>23</sup>

A resposta a essa posição de caráter relativista não tardou, como era de se esperar; veio no dia seguinte, na réplica da Delegação de Portugal:

---

<sup>21</sup> “Cada vez se impugna más su universalidad abstracta, pues cada vez resulta mas dudosa que constituyan el horizonte único y último para una buena vida. Por el contrario, las tradiciones culturales no occidentales la cuestionan de modo creciente. En la esfera puramente jurídica – que constituye solamente la punta del iceberg de tales reflexiones – la Conferencia Mundial de Viena de 1993 ofrece un buen ejemplo de esta tendencia. Allí, un grupo de países de Asia, África y el Oriente Medio criticó el carácter occidental de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948” (EBERHARD, Christoph. Derechos humanos y diálogo intercultural [II]. In: GARCIA, Manuel Calvo (Org). **Identidades culturales y derechos humanos**. Madrid: IISJ/Dykinson, 2002. p. 255).

<sup>22</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.*[III], p. 216.

<sup>23</sup> Declaração de Nobuo Matsunaga, enviado do governo japonês e representante do Japão. Viena, 15/06/1993 *apud Ibidem*.

Seria presunção nossa e um claro abuso pensar que, em vez de reconhecer e garantir, a comunidade dos Estados concede ou cria os direitos dos homens. Daqui deriva que o Estado (...) deve respeitar os direitos e a dignidade dos seus cidadãos e que não pode, em nome de alegados interesses coletivos – econômicos, de segurança ou outros – ultrapassar a fronteira que lhe é imposta pela própria anterioridade dos direitos do homem e sua primazia relativamente a quaisquer fins ou funções do Estado. Não o pode fazer nem por motivos que tenham a ver com o poder ou a prosperidade econômica, nem invocando razões aparentemente mais elevadas e de mais puro teor moral, como sejam a religião, as ideologias, as concepções filosóficas ou políticas.<sup>24</sup>

E acrescenta:

É óbvio que este princípio de universalidade é compatível com a diversidade cultural, religiosa, ideológica e que a própria variedade de crenças, de idéias, e de opiniões dos homens é uma riqueza a defender e tem um valor próprio que importa respeitar. Mas argumentar com esta diversidade para limitar os direitos individuais, como infelizmente se registra aqui e além, não é permissível, nem em termos da lógica, nem em termos da moral.<sup>25</sup>

A intervenção da Delegação portuguesa, conforme se depreende dos trechos destacados acima, evidencia um discurso tipicamente liberal. Ao falar que a comunidade dos Estados não cria os direitos humanos, isto é, que eles pré-existem a elas, a primeira coisa que se infere é que a presente alegação retrata fielmente a cultura político-filosófica do liberalismo, isto é, a idéia do indivíduo, atomizado e pré-social, titular de direitos inatos, cuja proteção foi transferida ao Estado, através do contrato social. Àqueles herdeiros dessa tradição, parece óbvio e inconteste que os direitos humanos são inerentes ao homem e anteriores e superiores a qualquer forma de organização política.

---

<sup>24</sup> Declaração de Dr. José Manuel Durão Barroso, Ministro dos Negócios Estrangeiros de Portugal. Viena, 16.06.1993 *apud* CANÇADO TRINDADE. *op.cit.* [II], p. 218.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

Acontece que tal discurso é ininteligível à Delegação da China. A cultura chinesa, de tradição confucionista, não concebe o indivíduo como um ser pré-social, tampouco como a medida de todas as coisas, como o queria a Delegação de Portugal.

Ainda, o argumento de que não é permissível, em termos da lógica, que a diversidade cultural possa limitar os direitos individuais é, *data venia*, lógico. Trata-se de corolário dos princípios da indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos, na medida em que não se pode pretender contrapor direitos culturais a individuais, e vice-versa.

Mas os debates sobre a universalidade dos direitos humanos face às particularidades culturais não se limitaram às intervenções da China e de Portugal. Aliás, as manifestações antagônicas desses dois países serviram apenas para acender o pavio da discussão.

Nesse cenário, posicionaram-se a favor da relatividade dos direitos humanos as Delegações de Cingapura e do Brunei. Foram partidárias do universalismo as Delegações da República Dominicana, do Chile, da Tunísia e, inclusive, da Santa Sé. Vale ressaltar que algumas Delegações de países islâmicos e asiáticos<sup>26</sup>, ainda que tenham tomado a devida precaução de não deixar transparecer a impressão de que estariam contrapondo suas particularidades culturais à universalidade dos direitos humanos, demonstraram um certo ressentimento. Neste sentido, o pronunciamento da Delegação iraniana:

Essa falácia de que uma oportunidade de participação para todos vá conduzir à erosão, qualificação ou enfraquecimento das normas e padrões de direitos humanos tem sua raiz na posição autocrata de uma minoria que já se

---

<sup>26</sup>Especificamente: Irã, Líbia e Arábia Saudita. Esta última invocou a Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, adotada pela Organização da Conferência Islâmica, em 1990.

arrogou o direito ou a responsabilidade de determinar o modelo de comportamento para o resto da humanidade.<sup>27</sup>

Todavia, a despeito de todas essas manifestações – e de forma paradoxal – o discurso de encerramento da Conferência de Viena, em 25 de junho de 1993, assinalou que “um grande mérito da Conferência mundial consistiu em haver **enfim** atribuído a esses princípios ‘autoridade universal’, porquanto diversos deles eram ‘um tanto controvertidos’ no passado”<sup>28</sup> (grifou-se).

E mais: restou positivado, no artigo 5º da Declaração e Programa de Ação que resultou da Conferência<sup>29</sup>, que “**todos os direitos humanos são universais**, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados” e, ainda, que “é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, **independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais**” (grifou-se).

Ora, o entendimento, inclusive positivado, de que a Conferência de Viena enfim alcançou a universalidade dos direitos humanos não é fiel ao verdadeiro palco de discussões que marcou o evento. Melhor seria se o Programa de Ação de Viena tivesse afirmado, sem ingenuidades, que, embora os direitos humanos sejam indubitavelmente um tema global, há que se criar espaços para o diálogo intercultural, a fim de se estreitar o vínculo valorativo entre toda a humanidade e, dessa forma, alcançar a universalidade. Além disso, o mesmo deveria ter ponderado que o reconhecimento das particularidades culturais deve saber distinguir as práticas políticas autoritárias

---

<sup>27</sup> “*The fallacy that an opportunity for participation for all would lead to erosion, qualification or weakening of human rights norms and standards is rooted in a self-righteous position of a few who have already arrogated to themselves the right or the responsibility to set the model of behavior for the rest of humanity*”. (Delegação do Irã *apud* CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.*[II], p. 222).

<sup>28</sup> *Apud* CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* [I], p. 305.

<sup>29</sup> Veja: Resolução 48/121 da ONU.

contrárias aos direitos humanos daquelas que refletem de forma legítima determinada opção política ou econômica, referentes a um substrato cultural específico, ainda que não compartilhado universalmente.

Por fim, ressalte-se – com certa parcimônia – a confissão de Antonio Augusto Cançado Trindade:

Que resta, no processo de universalização dos direitos humanos, um caminho longo a percorrer, é comprovado pelo fato de que, uma vez lançada a iniciativa da convocação da II Conferência Mundial de Direitos Humanos, logo surgiram sinais de inquietação. Foram estes suscitados por eventos recentes, em distintas regiões do globo, que passaram a gerar preocupação quanto aos riscos de minar a noção de universalidade dos direitos humanos. Esta preocupação somente foi superada, a duras penas, nos derradeiros momentos da Conferência Mundial de Viena de 1993.<sup>30</sup>

Será que o foi?

### **1.2.2 O Seguimento dos Debates Após a II Conferência Mundial de Direitos Humanos de 1993**

A Conferência de Viena de 1993 pode ser vista como o marco da tensão universalismo-relativismo. Desde então, elevou-se sensivelmente a preocupação com a questão da diversidade cultural. De lá para cá, em diversas oportunidades, foi retomado o debate acerca dos desafios à universalidade dos direitos humanos<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* [I], p. 338.

<sup>31</sup> A par disso, é bem verdade que no pós-Viena aumentaram as ratificações dos tratados de direitos humanos. Porém, ao contrário do que se supõe, isto está mais a demonstrar a opção de diversos países por uma agenda política internacional de adesão ao discurso – por vezes vazio – dos direitos humanos, do que uma genuína aceitação do padrão universal de direitos do homem, conforme positivado nos instrumentos internacionais sobre a matéria. Basta analisar as inúmeras e graves violações de direitos humanos que ocorrem diariamente nesses países. Tal preocupação foi manifestada por Oscar Vilhena Vieira em palestra intitulada “Relações Sul-Sul e Direitos Humanos”, proferida no III Colóquio

Foi assim que a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, de 5 a 13 de setembro de 1994, retratou a mesma tendência constatada na Conferência de Viena, no ano anterior. Antes mesmo de iniciada a Conferência do Cairo, na 3ª Sessão do Comitê Preparatório, já se confrontavam as diversas concepções acerca dos assuntos que seriam tratados, como, por exemplo, a questão do planejamento familiar, dos direitos reprodutivos e das necessidades sexuais dos adolescentes – assuntos polêmicos até entre pessoas pertencentes a uma mesma cultura.

E o mais interessante é que o evento realizou-se no Egito, país de tradição muçulmana. Ainda assim, para diversos países islâmicos, a proposta da Conferência do Cairo era vista como um exercício amoral e ateu, a ponto de países como a Arábia Saudita, o Líbano, o Iraque e o Sudão boicotarem o evento<sup>32</sup>.

Logo em seguida, no ano de 1995, a IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing, 1995), “talvez em maior escala que os demais conclave do atual ciclo de Conferências Mundiais das Nações Unidas”<sup>33</sup>, abordou a questão da validade das práticas culturais baseadas na inferioridade do sexo feminino. A Plataforma de Ação de Beijing propugnou, em resumida análise, que as práticas culturais que limitam o exercício de direitos da mulher não podem ser invocadas contra a universalidade dos direitos humanos.

No plano regional, os trabalhos preparatórios da Conferência Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, realizada no Belém do Pará, em 1994, reconheceram que “a violência de

---

Internacional de Direitos Humanos, realizado entre os dias 26 de maio e 6 de junho deste ano, na cidade de São Paulo. Vilhena Vieira chega a afirmar que as ratificações aos tratados de direitos humanos são vistas hoje como uma “*moeda de troca nas relações internacionais*”.

<sup>32</sup> A propósito, ver ALVES, J.A.Lindgren. A Conferência do Cairo sobre População. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/alves.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/alves.htm)>. Acesso em: 10 jun. 2003.

<sup>33</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.* [I], p. 352.

gênero existe em grande parte porque a estrutura legal, econômico-social e cultural das sociedades da região a permitem e até a fomentam”.

Não é demais ressaltar, ainda, a assídua participação de diversos países não ocidentais, sobretudo islâmicos, nos trabalhos preparatórios da Convenção sobre os Direitos das Crianças de 1989. À época, houve divergência entre os países participantes com relação aos problemas atinentes à liberdade de religião e à adoção de menores. Contudo, não obstante as divergências, o documento que foi adotado demonstrou que foi possível, através do diálogo intercultural travado nessa esfera, dar voz às propostas dos países islâmicos presentes.

Nesse contexto, o artigo 20 da Convenção sobre os Direitos da Criança, adotada em 20 de novembro de 1989, através da Resolução 44/25 das Nações Unidas, consagra que o afastamento da criança de seu lar deve ser seguido de uma obrigação do Estado de garantir a ela o cuidado adequado, com particular atenção às suas heranças étnicas, religiosas, culturais e lingüísticas. E mais: faz referência expressa à *Kafalah*<sup>34</sup> do direito islâmico, como se vê, *in verbis*:

Artigo 19 – 1. Toda criança, temporária ou permanentemente privada de seu ambiente familiar, ou cujos interesses exijam que não permaneça nesse meio, terá direito à proteção e assistência especiais do Estado.

2. Os Estados Partes assegurarão, de acordo com suas leis nacionais, cuidados alternativos para essas crianças.

3. **Esses cuidados poderão incluir**, *inter alia*, a colocação em lares de adoção, **a kafalah do direito islâmico**, a adoção ou, se necessário, a colocação em instituições adequadas de proteção para as crianças. Ao se considerar

---

<sup>34</sup> A tradição islâmica não permite a adoção, pois a criança muçulmana tem o direito inalienável de ligação direta com a linhagem paterna. No entanto, em alguns casos, permite que uma família assumam a obrigação de cuidar de uma criança que não pertença à sua linhagem. Tal instituto chama-se *kafalah*, que significa garantia.

soluções, prestar-se-á a devida atenção à conveniência de continuidade de educação da criança, bem como à origem étnica, religiosa, cultural e lingüística da criança. (Grifou-se).

Ao se “creditar, em grande parte, ao fato de ter-se levado em conta a diversidade cultural, a ampla aceitação da Convenção sobre os Direitos da Criança prontamente após a sua adoção”<sup>35</sup>, fica claro que a busca de legitimidade cultural do padrão universal de direitos humanos possui relação direta e imediata com a validade e eficácia universal dos instrumentos internacionais que tratam da matéria.

---

<sup>35</sup> CANÇADO TRINDADE, A. *op.cit.*[I], p. 309.

## CAPÍTULO 2

### **Três propostas de diálogo intercultural: um balanço teórico**

“O imperialismo ocidental é a nossa doença, porque continuamos a achar que somos os melhores. Mas também, a duras penas, criamos um antídoto que é a autocrítica. Demo-nos conta do mal que fizemos aos povos e a nós mesmos. Afinal, somos uma cultura e uma religião entre outras. A cura reside no diálogo incansável, na abertura aos outros, na troca que nos enriquece e nos faz humildes”.

- Leonardo Boff

A situação atual de desrespeito aos direitos humanos no mundo, aliada às constantes demandas por reconhecimento das particularidades culturais, conforme demonstrado no capítulo anterior, assinala uma necessidade de reconstrução da normatividade jurídica internacional.

A reconstrução dessa normatividade deverá ser pautada no diálogo e no respeito mútuo entre as culturas. Procurar-se-á demonstrar, no presente capítulo, algumas reflexões sobre as possibilidades de diálogo intercultural, de forma a articular as diferentes experiências filosófico-jurídicas subjacentes às distintas tradições culturais. O estudo proposto é um desafio àqueles que buscam encontrar o tão sonhado consenso normativo que possua, ao mesmo tempo, legitimidade cultural e aplicabilidade universal.

Não se tem a pretensão de exaurir aqui toda a discussão acerca do debate intercultural sobre os direitos humanos – e nem se poderia, uma vez que a complexidade e alcance do tema vão muito além dos esforços empreendidos na elaboração de uma monografia de graduação –, mas tão-somente de tecer algumas considerações que sobre o tema vêm formulando os doutrinadores que perfilham esse campo de estudo.

Nesse cenário, foram escolhidos três autores, quer por seu notório reconhecimento, quer pela especificidade ou pioneirismo de suas proposições, que possuem propostas emancipatórias para repensar e recriar o paradigma contemporâneo da teoria e prática dos direitos humanos.

Embora não tenha sido o objetivo inicial da pesquisa, o resultado acabou por demonstrar considerações teóricas de autores de universos culturais diferentes. Foi construída, pode-se dizer, uma análise multicultural das propostas de diálogo. Assim, entre os estudiosos do tema, foram selecionados o defensor da reconstrução e reinterpretação “iluminada” da cultura islâmica, Abdullahi Ahmed An-Na’im; o precursor do ideal de cosmopolitismo multicultural, Boaventura de Sousa Santos; e, finalmente, o representante do pensamento comunitário canadense, Charles Taylor.

A ordem de apresentação dos autores levou em conta a precedência histórica de suas proposições, uma vez que os mesmos apresentam propostas que trabalham com – às vezes contra – o que foi previamente formulado por seu antecessor.

## **2.1 Abdullahi Ahmed An-Na’im**

Para An-Na’im, dentre os diversos fatores responsáveis pelas freqüentes violações dos direitos humanos nos dias de hoje, pode-se destacar a falta ou insuficiência de legitimidade cultural do padrão universal<sup>36</sup>. O padrão universal de direitos humanos, consagrado nas declarações e tratados internacionais sobre a matéria, é estranho aos valores e instituições de

---

<sup>36</sup> O autor chega a mencionar uma série de outros fatores, desde as condições econômicas, sociais e políticas até os ímpetus egoístas dos seres humanos. Contudo, a questão central do seu pensamento tem como ponto de partida a verificação de que a falta de legitimidade cultural interna é um dos fatores significantes que contribui para as graves violações dos direitos humanos.

determinadas culturas – mais especificamente à cultura islâmica, que é o campo de estudos do autor<sup>37</sup>. Por isso, torna-se problemático o respeito aos direitos humanos nessas localidades.

Em meio a tantas controvérsias sobre os valores e normas da cultura islâmica, muito se tem discutido sobre a possibilidade de uma noção islâmica de direitos humanos. Nesse debate, é oportuno recorrer-se à distinção feita por Boaventura de Sousa Santos.

Para Sousa Santos, podem ser identificadas duas posições extremas<sup>38</sup>. De um lado, a posição absolutista ou fundamentalista, do outro, a posição secular ou moderna. A posição fundamentalista<sup>39</sup> entende que os valores contemplados nos escritos sagrados são absolutos e devem ser aplicados pelo Estado islâmico independentemente de qualquer consideração a respeito de sua compatibilidade com as normas internacionais de direitos humanos. No primeiro plano dessa posição encontra-se a validade absoluta da Chária<sup>40</sup>,

---

<sup>37</sup> Além de ser seu campo de estudos, o autor é um muçulmano preocupado com a situação atual de desrespeito aos direitos humanos no mundo muçulmano e determinado a contribuir para o seu melhoramento. Nas palavras do autor: “*As a Muslim, however, I am particularly concerned with the situation in the Muslim world and wish to contribute to its improvement*” (AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. Human rights in the muslim world [I]. In: STEINER, H; ALSTON, P. *op.cit.*, p. 393).

<sup>38</sup> Veja: SOUSA SANTOS, Boaventura de. Por uma concepção multicultural de direitos humanos [I]. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 448.

<sup>39</sup> Os adeptos dessa posição são chamados de conservadores ou islamitas.

<sup>40</sup> É conveniente fazer uma pequena explanação a respeito da cultura jurídica islâmica, para que se possa melhor compreender os termos aqui utilizados.

A sociedade islâmica considera que o homem é um ser falível, ou seja, que não é capaz de reprimir os seus instintos malévolos. Por esse motivo, não se admite qualquer lei criada pelo homem. O ordenamento jurídico deve ser estabelecido por um comando superior – Alah. É o chamado direito revelado ou direito divino, que é transmitido por um profeta.

O direito islâmico, portanto, consiste na Revelação e na Sabedoria divinas. Assim é que o Alcorão (*Qur’an*) anuncia a Revelação, ao passo que as palavras do profeta Maomé, proclamadas na *Sunna* (Tradição), refletem a Sabedoria divina. A *Sunna* passou a ser conhecida posteriormente como *Hadith*, que significa as Tradições do Profeta.

Para uma explicação mais precisa, recorre-se aqui às palavras de John Glissen: “A *Sunna* (=tradição) é o conjunto de actos, comportamentos e palavras de Maomé (e até dos seus silêncios), tal como foram contados pelos seus discípulos; pode comparar-se aos Evangelhos dos Cristãos, relatando a vida

quando desafiada pelos direitos humanos. Já a posição secular ou moderna entende que o movimento muçulmano é tão-somente religioso e espiritual, e não político. Assim, os Estados muçulmanos devem divorciar suas aspirações políticas de qualquer orientação religiosa. Quer dizer, são livres para decidir se aceitam ou não as regras internacionais de direitos humanos, tendo em vista apenas considerações políticas.

A proposta de An-Na'im busca uma saída intermediária nesse debate. O autor procura legitimar a concepção ocidental de direitos humanos dentro do espectro de valores possíveis de reinterpretação e reconstrução da cultura islâmica. Assim, ao invés de renunciar aos valores que informam a tradição islâmica e que, aparentemente, revelam-se incompatíveis com os valores e normas consagrados nos instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, o autor visa a construir em cima deles uma “interpretação iluminada”<sup>41</sup> e alternativa. Trata-se, pois, de uma abordagem religiosa

---

de Jesus. Cada uma das acções de Maomé constitui um *h'adith*, a narração de um facto que pode ilustrar o pensamento do Profeta”. (GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 120).

Já o termo Chária (*Sharī'a*) quer dizer lei, e o seu sentido é o de indicar o bom caminho a ser seguido, através do qual a justiça de Deus pode ser alcançada. A Chária é “o conjunto de normas religiosas, morais e jurídicas contidas no Alcorão e explicitadas pela Tradição/Sunna do Profeta Muhammad” (ARNAUD, André-Jean et al. **Dicionário enciclopédico de teoria e sociologia do direito**. Tradução de Patrice Charles, F. X. Willaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 220). A Chária funciona como parâmetro para uma boa vida e “adquire imediata validade jurídica nos campos do direito de família e hereditário” (BIELEFELDT, Henry. **Filosofia dos direitos humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p 161).

Enquanto que as leis humanas são falíveis, os princípios estabelecidos pelas escrituras sagradas são considerados eternos e universais. Daí resulta uma das características essenciais do direito islâmico, que é a sua validade e imutabilidade no tempo e no espaço, de modo que os crentes que se localizam fora de Estados que adotam o islã como religião oficial permanecem submetidos às regras do direito islâmico. Acontece que para os *Ulemás*, que são os intérpretes autorizados do direito islâmico, embora a Chária seja universal, isto é, válida em todo tempo e lugar, ela não é considerada imutável, pois deve adaptar-se às mudanças ocorridas no tempo – o que é essencial para o projeto de reforma islâmica defendido por An-Na'im.

Por fim, é interessante ressaltar que para os islâmicos a sociedade não pode viver sem uma autoridade. Isso porque os homens “são inimigos uns dos outros” (*Qur'an* XX, 121), e, se não forem controlados por outro homem, a sociedade como um todo corre o risco de se corromper.

<sup>41</sup> “*Enlightened interpretations*”, nas palavras do autor. (v. AN-NA 'IM, Abdullahi Ahmed. Toward a cross-cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment [II]. In: AN-NA 'IM, Abdullahi Ahmed (Ed.).

moderada, que se distancia tanto da atitude fundamentalista como da posição secular<sup>42</sup>. Qualquer das posições polarizadas nesse campo seria desastrosa: a fundamentalista, por não abrir espaço para o diálogo intercultural; a secular, por ser uma pretenciosa ilusão separar o homem de suas identificações. Henry Bielefeldt atesta a posição intermediária do autor:

Assim, é possível encontrar muçulmanos que defendem a imutabilidade da Chária islâmica e, ao mesmo tempo, estão dispostos a trilhar o caminho de abrangentes reformas com interpretação pragmática das diretivas religiosas.<sup>43</sup>

Concretamente, An-Na'im argumenta que a legitimidade cultural do padrão universal de direitos humanos deve ser alcançada em duas etapas: a primeira no plano interno – através de *discursos culturais internos* –, e, em seguida, no plano externo – através de *diálogos interculturais*<sup>44</sup>.

Para aumentar a legitimidade cultural interna, ele explora as possibilidades de reinterpretação e reconstrução dos valores, normas e instituições tradicionalmente consagradas, através do chamado *discurso cultural interno*. O objetivo, conforme já mencionado, é o estabelecimento de interpretações iluminadas, de forma a possibilitar a mudança da posição cultural por forças internas e argumentos legítimos.

Tal movimento seria propulsado por debates acadêmicos, lutas políticas e manifestações artísticas e literárias sobre perspectivas alternativas que

---

**Human rights in cross-cultural perspectives.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p. 21).

<sup>42</sup> A abordagem do autor é muito promissora, levando-se em conta a sugestão de Sousa Santos de que, no contexto muçulmano, “*a energia mobilizadora necessária para um projeto cosmopolita de direitos humanos poderá ser gerada mais facilmente em um quadro religioso moderado*”. (SOUSA SANTOS, *op.cit.* [I], p. 449-450).

<sup>43</sup> BIELEFELDT, H. *op.cit.*, p. 163.

<sup>44</sup> “*Cross-cultural dialogue*”, nas palavras do autor. Diante da inexistência da expressão *cross-cultural* na língua portuguesa, optou-se aqui pelo emprego da palavra *intercultural*, que, além de ser utilizada

demonstrassem que os valores e instituições tradicionalmente consagrados podem e devem ser revistos e reformulados de acordo com a nova realidade. Mas os defensores desse movimento devem demonstrar a validade de seus argumentos à luz dos princípios informadores da própria cultura a que visam transformar<sup>45</sup>. E esse é o ponto fundamental de uma interpretação iluminada legítima que viabilize o discurso cultural interno. Em outras palavras, a luz que “iluminará” o sentido dos valores e das instituições tradicionais só será aceita se partir dos próprios princípios que informam tais valores e instituições.

Com efeito, podem ser destacados alguns reformistas islâmicos liberais que propugnam o discurso cultural interno, como, por exemplo, Norani Othman e Nasr Hami Abu Zaid<sup>46</sup>. Ainda que se trate de uma minoria de intelectuais muçulmanos, os movimentos de discursos culturais internos por eles capitaneados demonstram que é possível haver uma intermediação crítica entre a tradição islâmica e os direitos humanos.

Vale ressaltar que não são apenas os islâmicos que propulsionam o discurso interno. Outras culturas estão também travando discursos internos alternativos. Nesse contexto, destaque-se o trabalho do filósofo budista Sulak Sivaraksa que propõe, a exemplo dos demais, uma interpretação pura e

---

por diversos outros autores que tratam da matéria, parece a mais adequada para exprimir a idéia de diálogo entre as culturas.

<sup>45</sup> *“It is imperative, however, that the proponents of alternative cultural positions on human rights issues should seek to achieve a broad and effective acceptance of their interpretation of cultural norms and institutions by showing the authenticity and legitimacy of that interpretation within the framework of their own culture”* (AN-NA ‘IM, A. *op.cit.* [II], p. 4).

<sup>46</sup> Norani Othman é a porta-voz da “Sisters in Islam” da Malásia, uma organização não governamental islâmica de disseminação dos direitos das mulheres. Othman, em consonância com An-Na’im, visa a incluir a moderna hermenêutica na interpretação do Corão. Segundo ela, os textos sagrados devem ser compreendidos de acordo com nosso tempo e lugar. Já o egípcio Nasr Hamid Abu Zaid é especialista em literatura e igualmente procura entender o significado do Corão de forma contingente, relacionando-o com a realidade histórica atual. A propósito, v. BIELEFELDT, H. *op.cit.*, p. 171- 177.

reformista do Theravada Budismo, a religião majoritária na Tailândia. Tal posição vem sendo chamada de “Budismo Protestante”<sup>47</sup>.

No mesmo sentido, An-Na'im propõe uma nova interpretação da Chária. Para ele, o entendimento atual, estabelecido pelos juristas fundadores da Chária nos séculos VIII e IX, é reflexo do contexto social, econômico e político do Oriente Médio de então. À época, não se considerava a igualdade entre homens e mulheres, fosse no Oriente Médio, fosse na Europa Ocidental. Portanto, é mais do que compreensível – quando não inevitável – que os juristas naquela época interpretassem os escritos sagrados do *Qur'an* e da *Sunna* de acordo com a realidade vigente<sup>48</sup>.

An-Na'im afirma que se o jurista de hoje trabalhar com as mesmas fontes, pode chegar a uma interpretação moderna e iluminada dos escritos sagrados. Essa nova interpretação, assim como ocorreu outrora, seria condicionada pela realidade histórica, social, econômica e política atual. Dessa forma, através de uma nova compreensão acerca dos valores e objetivos da Chária, poder-se-ia chegar a uma interpretação dos escritos sagrados mais condizente com as normas internacionais de direitos humanos.

Tal proposta constitui um exemplar do movimento de discurso cultural interno, i.e, ao menos que a nova interpretação fosse baseada em textos sagrados e estivesse de acordo com o *Qur'un* e o *Sunna* como um todo, não seria possível uma compreensão acerca dos direitos humanos que possuísse legitimidade cultural interna.

---

<sup>47</sup> V. TAYLOR, Charles. Conditions for an unforced consensus on human rights [I]. In: BAUER, Joanne; BELL, Daniel. **The east Asian challenge for human rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 133-137.

<sup>48</sup> V. AN-NA'IM, A. *op.cit.* [I], p.389-397.

A propósito, vale ressaltar que Sousa Santos afirma que a propositura de interpretações alternativas que indiquem as incompletudes culturais é condição *sine qua non* para o diálogo intercultural<sup>49</sup>. Mais adiante será possível verificar, através da análise pormenorizada de sua proposta, que a auto-reflexão das incompletudes culturais – neste caso, por meio do discurso interno – constitui um dos requisitos mais caros à proposta da hermenêutica diatópica por ele desenvolvida.

Como se vê, a tese da (i)legitimidade interna pressupõe que nem todos os indivíduos de uma dada sociedade ou tradição cultural possuam a mesma percepção ou interpretação dos valores, normas e instituições. De fato, a tese implica afirmar que existem grupos que discordam da percepção e interpretação vigentes em determinada sociedade e estão dispostos a mudá-las. Assim, esses grupos possuem – ainda que potencialmente – outras interpretações mais favoráveis aos seus objetivos de justiça; por vezes, aproximam-se de interpretações que se assemelham ao padrão atual de direitos humanos. Na pior das hipóteses, estariam abertos, ao menos, a outras percepções.

Além de o discurso interno ter de demonstrar a validade de seus argumentos à luz dos princípios informadores da cultura que visa a transformar, existe outro requisito essencial para a sua legitimidade: os personagens envolvidos na luta para a conquista desse espaço argumentativo devem ser internos, isto é, pertencentes à comunidade em questão. Se personagens externos que simpatizam com a luta de determinadas culturas comprarem suas causas, fica-se vulnerável à afirmação de que aqueles, na verdade, são agentes de uma cultura alienígena, que visam a consolidar determinado imperialismo cultural. Frustram-se, portanto, os esforços para

---

<sup>49</sup> V. SOUSA SANTOS, *op.cit.* [I], p. 447.

obter a legitimidade de valores e normas alternativas e transformadoras da sociedade em questão.

Nessa linha de raciocínio, o autor acentua certas peculiaridades interessantes no que diz respeito à natureza paradoxal das culturas. Se, por um lado, pode-se destacar a estabilidade das culturas, na medida em que possuem valores tradicionalmente consagrados, por outro, revela-se nítido o seu caráter dinâmico, uma vez que os valores encontram-se em constante processo de contestação e mutação. De fato, os valores de ontem não possuem mais a aceitação de então, como ocorre, por exemplo, em nossa tradição cultural, com questões relacionadas à liberdade das mulheres<sup>50</sup>. O que se tem, pois, é apenas uma estabilidade relativa dos valores culturais, como bem conclui Bhikhu Parekh:

A cultura, portanto, não é uma herança passiva, mas um processo ativo de criação de significados, que não são dados, mas constantemente redefinidos e construídos. Ela tem uma estrutura que direciona e delimita o espectro de novos valores, mas a estrutura é relativamente frouxa e alterável.<sup>51</sup>

Pois bem. Se as culturas possuem uma natureza dinâmica e estão em constante mutação, pode-se influenciar a direção dessa mudança tanto através de esforços internos – a exemplo do que ocorre com a prática do discurso

---

<sup>50</sup> O mesmo não se pode afirmar com relação aos direitos das mulheres no mundo islâmico. Esse tema é bastante polêmico, especialmente quando se trata do ritual de circuncisão feminina, uma das questões mais tormentosas, a meu ver, relativas aos limites da tolerância no diálogo intercultural. Contudo, pode-se adiantar que An-Na'im procura solucionar a questão através de uma abordagem relativista do contexto histórico específico em que a Chária – o sistema jurídico e religioso do islã – foi criada. Em outras palavras, o autor argumenta que a Chária deve ser reinterpretada à luz da realidade atual, de forma a se buscar uma nova compreensão acerca de seus valores e objetivos – o que abarcaria a proibição de extirpação do clitóris. Assim, pode-se chegar a uma interpretação dos escritos sagrados mais condizente com a realidade da nossa época.

<sup>51</sup> “*Culture thus is not a passive inheritance but an active process of creating meaning, not given but constantly redefined and reconstituted. It does have a structure which directs and delimits the range of new meanings, but the structure is relatively loose and alterable.*” (PAREKH, B. *op.cit.*, p. 153).

cultural interno –, como por meio de processos externos de diálogo intercultural<sup>52</sup>.

Assim, o discurso cultural interno é apenas o primeiro passo para a conquista da legitimidade cultural do padrão universal dos direitos humanos. A rigor, o discurso interno proporciona o ponto de referência a partir do qual serão construídas as bases do diálogo intercultural dos direitos humanos.

Contudo, há que se ressaltar, mais uma vez, que ambos devem justificar suas pretensões de acordo com os princípios informadores da sociedade em questão. Caso contrário, a cultura correria o risco de perder a sua coerência, restando fracassada, pois, a possibilidade de diálogos.

Cabe ao discurso interno, segundo o autor, estimular a boa-fé, o respeito mútuo e o sentimento de igualdade em relação às culturas alheias. Essa relação positiva visa a dar efetividade ao princípio da reciprocidade<sup>53</sup>, que consiste na conhecida Regra de Ouro de Jesus de Nazaré: “faz aos outros o que deseja que te façam”<sup>54</sup>. Antonio Augusto Cançado Trindade é preciso:

Se cada pessoa reconhecesse os demais como seus semelhantes, já não haveria lugar para a discorda; a partir do dia em que cada um tratasse os próximos como iguais, com o respeito que ensinam todos os credos, já não haveria como pretender contrapor ‘particularismos’ à universalidade dos direitos humanos.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Os processos externos de comunicação entre as culturas intensificaram-se nos últimos anos, em virtude da globalização e do desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação, que representam, portanto, elementos catalisadores das mudanças culturais.

<sup>53</sup> v. AN-NA ‘IM, A. *op.cit.* [II], p. 28.

<sup>54</sup> v. SAGAN, Carl. As Regras do Jogo. In: **Bilhões e bilhões**. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 197-209 *apud* BODIN DE MORAES, Maria Celina. Princípio da solidariedade. In: PEIXINHO, Manuel Messias; GUERRA, Isabella Franco; NASCIMENTO FILHO, Firly **Os princípios da constituição de 1988**. Rio de Janeiro: Lúmen Iuris, 2001, p. 171, nota 16.

<sup>55</sup> CANÇADO TRINDADE. A. *op.cit.* [I], p. 337.

Embora se trate de uma lição de todos os credos, ou seja, de uma regra que possui aceitação universal, conforme assinala Leonardo Boff<sup>56</sup>, ela costuma ser aplicada tão-somente em relação aos membros mais próximos culturalmente. Tal restrição torna-se ainda mais limitada quando se está diante de tradições fundamentalistas, como ocorre com a cultura islâmica. Mas é precisamente nesses casos que não se pode “renunciar ao diálogo, à tolerância e ao uso da razão para mostrar as contradições internas, subjacentes ao discurso e à prática fundamentalistas”<sup>57</sup>.

Eis porque o discurso cultural interno deve estimular a boa-fé, o respeito mútuo e o sentimento de igualdade em relação às culturas alheias, de forma a alargar ao máximo o conceito que se tem de “outros”, possibilitando, assim, a inclusão de todas as culturas nessa categoria. Significa dizer que o diálogo intercultural tem como pressuposto o respeito à integridade das culturas; trata-se de um respeito mútuo e sensível às necessidades de legitimidade interna das culturas envolvidas.

Por ser um processo mútuo, é de extrema importância para o sucesso do diálogo intercultural que o discurso interno ocorra simultaneamente em todas as culturas. Afinal, é através dele que as culturas tomarão consciência de suas incompletudes e reconhecerão reciprocamente outras respostas, o que, por sua vez, despertará a vontade de dialogar.

Com relação ao diálogo intercultural – que, como visto, é uma etapa complementar ao discurso interno –, é consentido afirmar que o tempo para

---

<sup>56</sup> Boff afirma o mesmo, mas em sentido negativo: “*Por detrás do fundamentalismo político vigora uma experiência dolorosa de humilhação e de prolongado sofrimento. Procura-se infligir a mesma coisa ao outro, o que é manifestamente contraditório à regra de ouro testemunhada por todas as religiões da humanidade: ‘Não faças ao outro o que não queres que te façam a ti’*”. (BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 48).

<sup>57</sup> *Ibidem*.

iniciá-lo não pode ser estabelecido de forma unilateral. Isto é, não basta que dada comunidade perceba sua incompletude e se disponha a dialogar para que o mesmo ocorra. Assim, do mesmo modo que o discurso interno deve ocorrer de forma simultânea, a disposição para o diálogo deve sobrevir concomitantemente em todas as culturas envolvidas. Sobre o assunto, vale ressaltar, desde já, a advertência feita por Sousa Santos:

O tempo do diálogo não pode ser estabelecido unilateralmente. Cabe a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. (...) quando uma dada comunidade se dispõe ao diálogo intercultural tende a supor que a mesma disposição existe nas outras culturas com as quais pretende dialogar. É este precisamente o caso da cultura ocidental, que durante séculos não teve qualquer disponibilidade para diálogos interculturais mutuamente acordados, e que agora, ao ser atravessada por uma consciência difusa de incompletude, tende a crer que todas as outras culturas estão igualmente disponíveis para reconhecer a sua incompletude e, mais do que isso, ansiosas para se envolverem em diálogos interculturais com o ocidente.<sup>58</sup>

A simultaneidade do processo dialógico deve ser vista, no entanto, mais como o ponto de partida do que como a linha de chegada. O momento de cessar o diálogo deve ser deixado à livre e unilateral decisão das culturas, pois não se pode denegar a decisão sobre a reversibilidade do diálogo às comunidades culturais individualmente, uma vez que, se determinada cultura perceber que o diálogo a enfraquece, pode decidir finalizá-lo ou suspendê-lo imediatamente<sup>59</sup>.

Nesse quadro, a proposta de An-Na'im de reconstrução e reinterpretação iluminada das culturas não visa, paradoxalmente, a eliminar ou

---

<sup>58</sup> SOUSA SANTOS, *op.cit.* [I], p. 456.

<sup>59</sup> Para Sousa Santos, é precisamente a possibilidade de reversão que confere ao diálogo intercultural a qualidade de um processo político, de negociação.

subjugar os instrumentos internacionais existentes. Ao contrário, dispõe-se a trabalhar com os mesmos:

Apesar dos problemas com a legitimidade cultural e a eficácia prática dos padrões existentes, poderemos nunca reganhar o chão até então conquistado pelos movimentos internacionais de direitos humanos se esses padrões forem hoje repudiados.<sup>60</sup>

An-Na'im propõe-se a trabalhar com o padrão universal por dois motivos. Primeiro, porque ele serve como ponto de referência para os debates interculturais; algo que se possa concordar, discordar e até modificar<sup>61</sup>. Segundo, porque ele pode ser visto como uma ferramenta jurídica de proteção aos ativistas que pretendem travar discursos culturais internos, especificamente quando suas propostas alternativas vão de encontro aos interesses culturais dominantes.

De fato, os instrumentos internacionais de direitos humanos oferecem ferramentas essenciais para a atuação de ativistas e organizações não-governamentais no discurso jurídico dos direitos humanos. Oferecem, ainda, uma maior publicidade das violações, que, como fator de constrangimento moral e político do Estado violador, surge como um significativo fator de proteção<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> “Despite the problems with cultural legitimacy and practical efficacy of existing standards, we may never regain the ground gained by the international human rights movements thus far if these standards are repudiated today” (AN-NA’IM, *op.cit.* [II], p. 5).

<sup>61</sup> No mesmo sentido: “Por mais que se possa acusar os direitos humanos de produto da cultura ocidental, é relevante sua consagração como foco de aglutinação da diferença. Se a humanidade pretende discutir seu futuro em um equilíbrio entre a homogeneidade e a heterogeneidade, os direitos humanos devem representar a base para o diálogo do cosmopolitismo multicultural” (MELO, Carolina de Campos. **Multiculturalismo e globalização: desafios contemporâneos ao Estado Nacional**. Dissertação para a obtenção do título de Mestre em *Direito Constitucional e Teoria do Estado* pela PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2001, p. 143).

<sup>62</sup> O que ocorreu com Abu Zaid é um exemplo claro disso. Ao sofrer repressões nos países islâmicos em razão de sua exegese crítica do Corão, o escritor foi formalmente condenado pelas cortes egípcias como apóstata e teve seu matrimônio anulado. O caso se tornou público e Abu Zaid recebeu a solidariedade e o apoio da comunidade internacional, inclusive de diversos muçulmanos.

Embora não se rejeite o padrão universal, o diálogo intercultural pode levar – e, de fato, pretende – à revisão dos valores e normas consagrados nos tratados e declarações internacionais de direitos humanos. É o chamado processo de legitimidade retroativa<sup>63</sup> dos padrões universais. Ou seja, o diálogo entre as diversas culturas – e suas múltiplas interpretações acerca dos valores e normas que tutelam a dignidade humana – acarreta a possibilidade de revisões e reformulações dos padrões universais de direitos humanos. Por outras palavras, trata-se de uma legitimidade cultural que se desenvolve retrospectivamente, uma vez que parte do padrão universal ilegítimo em busca de uma legitimidade cultural local. Esse caminho reverso – ou contra-hegemônico, como provavelmente afirmaria Sousa Santos<sup>64</sup> – pode acarretar a alteração do padrão que serviu como ponto de referência, quer dizer, como ponto de partida.

Em resumo, nas palavras do autor:

Eu acredito que um grau suficiente de consenso cultural com relação aos objetivos e métodos de cooperação na proteção e promoção dos direitos humanos pode ser alcançado através do discurso cultural interno e do diálogo

---

<sup>63</sup> “*In other words, I propose a **process of retroactive legitimation** of existing international human rights standards, which involves the possibility, however slight, that revisions and/or reformulations may be necessary. It is precisely my personal belief in the universality of human rights that leads me to suggest that we must seek to verify and substantiate the genuine universality of the existing standards. This exercise will not be credible, however, if we are not open to the possibility of revisions and/or reformulations should the need arise*”. (AN-NA’IM, 1992, *op.cit* [II]; p. 6 – grifos do original).

<sup>64</sup> Para Sousa Santos, o processo de globalização movimenta-se em duas direções opostas: de cima para baixo e de baixo para cima; globalização hegemônica e contra-hegemônica, respectivamente. A globalização hegemônica é a que ocorre quando determinados fenômenos locais são globalizados; costuma-se denominá-la de “McDonaldização” ou “Cocacolonização”. Na contramão, surge o processo de globalização contra-hegemônica, como uma forma de insurreição contra o processo hegemônico de universalização, uniformização e ocidentalização dos valores. A globalização contra-hegemônica vivifica as resistências e lutas dos grupos oprimidos e excluídos, que demandam o reconhecimento de seus particularismos culturais. Daí afirmar-se que o caminho da legitimidade retroativa, nos termos propostos por An-Na’im, encontra-se no eixo da globalização contra-hegemônica, proposta por Sousa Santos. Mais precisamente, o caminho da legitimidade retroativa busca colocar abaixo a pretensa universalidade dos direitos humanos. É, em última análise, uma empreitada subversiva. (v. SOUSA SANTOS, *op.cit.* [I], p. 433-438).

intercultural. O discurso interno é relativo à luta para o estabelecimento de percepções e interpretações iluminadas dos valores e normas culturais. O diálogo intercultural deve ter em mira o alargamento e o aprofundamento do consenso internacional (ou, mais propriamente, intercultural).<sup>65</sup>

Por último, cabe mencionar que o consenso intercultural proposto pelo autor diz respeito às conclusões que podem ser tiradas do processo de legitimidade cultural, e não à justificação dessas conclusões. Para o autor, “o objetivo do discurso interno e do diálogo intercultural é concordar sobre um corpo de crenças para guiar ações que auxiliam os direitos humanos, apesar do desacordo sobre a justificação dessas crenças”<sup>66</sup>. O tema restará mais claro quando for abordada a contribuição de Charles Taylor, que caminha no mesmo terreno, posto que com maior profundidade.

Após o breve exame sobre o pensamento de An-Na'im, pode-se perceber que o autor dispõe-se a repensar o paradigma contemporâneo da teoria e prática dos direitos humanos, sem, contudo, propor grandes rupturas. Em outras palavras, embora constata-se que a legitimidade cultural do padrão universal dos direitos humanos não tenha se desenvolvido desde o início, o autor parte da realidade normativa já existente – ainda que ilegítima – em busca de uma legitimidade local.

Ainda, é de extrema relevância notar que a proposta do autor leva em conta a realidade da cultura islâmica, de modo que deve ser considerada como pertinente a ela. Entretanto, tal fato não deve ser tido como obstáculo à

---

<sup>65</sup> “I believe that a sufficient degree of cultural consensus regarding the goals and methods of cooperation in the protection and promotion of human rights can be achieved through internal cultural discourse and cross-cultural dialogue. Internal discourse relates to the struggle to establish enlightened perceptions and interpretations of cultural values and norms. Cross-cultural dialogue should be aimed at broadening and deepening the international (or rather intercultural) consensus” (AN-NA'IM, A. *op.cit.* [II], p. 27).

<sup>66</sup> “The object of internal discourse and cross-cultural dialogue is to agree on a body of beliefs to guide action in support of human rights in spite of disagreement on the justification of those beliefs” (AN-NA'IM, *op.cit.* [II], p. 28).

aplicação da presente proposta a outras realidades culturais. Mesmo porque, essa não parece ser a intenção do autor. Como visto, An-Na'im trabalha com premissas gerais, que podem ser aplicadas perfeitamente às demais culturas.

Por fim, é importante afirmar que a contribuição de An-Na'im para o embate entre a universalidade dos direitos humanos e os particularismos culturais é menção obrigatória nos estudos que se propõem a trilhar os caminhos do diálogo intercultural.

## 2.2 Boaventura de Sousa Santos

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. Isso porque, o paradigma atual dos direitos humanos encontra-se inserido num contexto de imperialismo cultural<sup>67</sup>, uma vez que nem todas as tradições culturais participaram da elaboração dos instrumentos internacionais de direitos humanos, sobretudo do chamado *International Bill of Rights*<sup>68</sup>. Além disso, é através da noção de universalismo, e por meio da globalização hegemônica, que os valores ocidentais se disfarçam de universais, de forma a permitir a expansão de idéias intimamente ligadas ao legado ocidental: liberalismo, individualismo e mercado.

---

<sup>67</sup> Na verdade, trata-se de uma dominação cultural que remonta a períodos anteriores, tendo em vista que, há séculos, as relações travadas na esfera global caracterizaram-se – e, de fato, ainda se caracterizam – por trocas culturais desiguais.

<sup>68</sup> O *International Bill of Rights*, ou Carta Internacional de Direitos, como já foi dito (v. Capítulo 1), consiste (i) na Declaração Universal de Direitos Humanos, estabelecida pela Resolução 217 A, da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948; (ii) no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e no Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, ambos estabelecidos pela Resolução 2200 A, da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966, e, ainda (iii) nos protocolos adicionais aos dois Pactos anteriores. Vale notar que os Pactos só

Para o autor, a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial da globalização hegemônica deve transformar-se numa nova universalidade, construída de baixo para cima: o cosmopolitismo. Sousa Santos não nega os esforços para universalizar um conjunto de valores que possa ser compartilhado por todas as culturas. Contudo, alerta o seguinte:

Enquanto forem concebidos como direitos humanos 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-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais.<sup>69</sup>

Através de uma abordagem ampla dos pressupostos para a reconceitualização dos direitos humanos e a construção de um diálogo intercultural, o autor propõe o método da *hermenêutica diatópica*<sup>70</sup>, que tem como pedra angular a noção de que não se pode compreender facilmente as construções de uma cultura a partir do *topos* de outra. Assim, através da hermenêutica diatópica, Sousa Santos procura traçar um caminho para superar as dificuldades que surgem do diálogo intercultural. Em outras palavras, se o que se pretende é o diálogo entre as diversas culturas do mundo, os discursos culturais (*dia-logoi*) devem ser recolocados em suas respectivas realidades (*dia-topoi*), de maneira a se tornarem mutuamente inteligíveis.<sup>71</sup> Esse ponto

---

entraram em vigor no ano de 1976, quando se alcançou a ratificação mínima de trinta e cinco países necessária para tanto.

<sup>69</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.* [I], p. 438.

<sup>70</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.* [I], p. 443. Convém asseverar que a proposta da hermenêutica diatópica já foi considerada por Raimon Panikkar, em artigo publicado no ano de 1984. A respeito, veja: PANIKKAR, Raimundo. Is The Notion of Human Rights a Western Concept? **Cahiers Interculture** n. 82, p. 28-47 *apud* EBERHARD, Christoph. **Human rights and intercultural dialogue – an anthropological perspective** [III]. Palestra proferida no *Curso de Verão sobre Identidades Culturais e Direitos Humanos*. Oñati: jul. 9-13, 2001.

<sup>71</sup> “El enfoque diatópico nos invita a realizar un viaje a través de diferentes discursos culturales (*dia-logoi*), reemplazándolos en los diferentes emplazamientos culturales donde emergen (*dia-topoi*). Así, los diversos discursos culturales deben ser reemplazados en sus respectivos mitos subyacentes para hacerlos mutuamente inteligibles. **Para que haya un diálogo intercultural fértil sobre el derecho, no**

será mais bem explicado à frente, conforme forem encadeadas as idéias do autor.

As premissas capazes de levar à transformação teórica e prática dos direitos humanos, de forma a conceitualizá-los e aplicá-los como multiculturais, são as seguintes: (1) a superação da tensão universalismo-relativismo; (2) a constatação de que, embora todas as culturas possuam concepções de dignidade humana, nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos; (3) a verificação de diferentes versões de dignidade humana; (4) a percepção da incompletude das culturas; e, finalmente, (5) a aproximação entre as políticas de igualdade e de diferença. Passa-se, então, à análise pormenorizada dessas premissas.

No tocante à primeira premissa, remete-se aqui ao que foi dito na introdução deste trabalho. Mesmo assim, insta repetir: as posições polarizadas nesse terreno ora conduzem ao tão repudiado etnocentrismo, ora tomam as diversas realidades culturais como absolutas e incapazes de questionamento. Ambas, portanto, inviabilizam o diálogo aqui proposto.

No contexto dos direitos humanos, a posição universalista conduz a um “localismo ocidental globalizado”<sup>72</sup>. Como afirma Sousa Santos, toda tentativa de universalizar ou globalizar valores pressupõe uma procedência local. A globalização pressupõe a localização. Daí afirmar-se que os valores “universais” consagrados nas cartas e tratados internacionais de direitos humanos e a concepção de dignidade humana por eles defendida possuem uma imersão cultural específica: a tradição ocidental.

---

*es suficiente tener conciencia de la originalidad de los procesos socio-jurídicos y las lógicas de diferentes culturas, sino que resulta primordial el reconocimiento de sus visiones, horizontes o universos jurídicos respectivos, así como de sus mitos subyacentes*” (EBERHARD, C. *op.cit.* [II], p. 267-268 – grifou-se).

<sup>72</sup> EBERHARD, C. *op.cit.* [II]; p. 259.

Do mesmo modo, a posição relativista não concebe o consenso. Não se vislumbra a possibilidade de construção de um futuro comum,

tampouco de uma compreensão cultural mútua. Qualquer tentativa nesse caminho representaria a imposição de uma cultura à outra. Por outro lado, é consentido afirmar que a noção de relatividade das perspectivas culturais é de vital importância para o diálogo, uma vez que obriga as respectivas culturas a admitirem a validade dos valores alheios.

Já que o que se procura é precisamente uma perspectiva para a construção de uma concepção de direitos humanos que possa ser compartilhada com as diferentes culturas, ambas as posições devem ser superadas.

Sousa Santos propõe a superação do universalismo através de diálogos interculturais que focalizem questões isomórficas, isto é, questões que, embora oriundas de universos de sentido diferentes, possam ser convergidas numa unidade valorativa<sup>73</sup>. Todavia, há que se preservar, ao máximo possível, as

---

<sup>73</sup> De acordo com o Dicionário Aurélio Século XXI, isomorfismo significa “1. *Alg. Mod.* Correspondência biunívoca entre os elementos de dois grupos que preserva as operações de ambos. 2. *Quím.* Fenômeno apresentado por substâncias diferentes que cristalizam no mesmo sistema com a mesma disposição e orientação dos átomos, das moléculas ou dos íons”. Já a palavra morfismo quer dizer a “aplicação de um conjunto sobre outro, que preserva as operações definidas em ambos” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo aurélio século XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 1143 e 1367). Transpondo essa definição para o nosso campo de estudo, quando se fala que o diálogo deve recair sobre questões isomórficas, o que se quer dizer é que os termos do diálogo proposto por uma cultura devem refletir preocupações que encontrem correspondência

valorações de ambas as posições. Daí afirmar Sousa Santos que o diálogo intercultural sobre os direitos humanos – ou melhor, sobre a dignidade humana – deve empenhar-se em estabelecer exigências máximas de dignidade, e não valores mínimos, o chamado “denominador comum”<sup>74</sup>.

Diversa é a superação do relativismo cultural. Contra este, há que se atentar para os critérios identificadores das políticas culturais internas que possibilitam o progresso da dignidade humana, de forma a diferenciá-las das práticas conservadoras, que, na maioria das vezes, consubstanciam uma política autoritária e de regulação. As práticas progressistas devem ser tidas como válidas e estimuladas por todas as culturas, ao passo que as práticas conservadoras não merecem prosperar. Em última instância, há que se demarcar os limites da tolerância.

A segunda premissa considera que nem todas as culturas concebem a dignidade humana em termos de direitos humanos. É justamente através do foco nas questões isomórficas que o diálogo intercultural poderá encontrar preocupações semelhantes, ainda que expressas sob designações e conceitos distintos.

---

semelhante na cultura com quem se dialoga. Portanto, a busca por preocupações isomórficas entre as diferentes culturas deve procurar estabelecer uma relação biunívoca entre seus elementos. A relação biunívoca pode ser entendida como sendo uma correspondência que se estabelece entre duas culturas distintas, de modo que para cada elemento da cultura *A* haja um co-respectivo elemento da cultura *B*. Por outras palavras, embora as diferentes culturas possuam designações e conceitos próprios, podem ser encontradas preocupações semelhantes.

Note-se que alguns autores referem-se à busca pelo equivalente *homeomórfico*. Neste sentido, afirma Panikkar: “*Homeomorphism is not the same as analogy; it represents a peculiar functional equivalence discovered through a topological transformation. It is a kind of existential functional analogy*” (apud EBERHARD, C. *op.cit.* [I], p. 175).

<sup>74</sup> Além disso, segundo o autor, o debate sobre universalismo e relativismo cultural é intrinsecamente falso, uma vez que todas as culturas são relativas e, ao mesmo tempo, aspiram valores válidos independentemente do contexto de sua enunciação. Sousa Santos joga a tensão universalismo-relativismo para dentro das culturas. Quer dizer: a tensão que antes parecia dizer respeito à visão “externa” que se tem acerca da validade das culturas em si e entre si, passa a representar uma contradição interna e intrínseca a todas as culturas.

Dado que todas as culturas de alguma forma concebem a dignidade da pessoa humana – ainda que algumas delas não possam ser traduzidas em termos de direitos humanos –, é forçoso concluir que existem diferentes versões de dignidade humana. Cada uma dessas versões possui uma determinada amplitude, o que acaba por determinar a sua abertura para as demais tradições culturais. Assim, dentre as diversas versões de dignidade humana de determinada cultura, há que se buscar a que mais largamente aceita as particularidades das demais construções culturais. É que quanto mais amplo for o *círculo de reciprocidade*<sup>75</sup>, mais longe vai o reconhecimento do outro. Configura-se, pois, a terceira premissa<sup>76</sup>.

O reconhecimento do outro assume papel de extrema importância para a formação de uma identidade multicultural, precisamente levando-se em conta a contribuição de Charles Taylor sobre o tema. De acordo com Taylor, em seu famoso ensaio *As Políticas de Reconhecimento*, é através do reconhecimento do que é particular no outro que se constrói a identidade. Ou seja, “a tese é que nossa identidade se molda em parte pelo reconhecimento ou pela falta deste, freqüentemente pelo falso reconhecimento de outros”<sup>77</sup>.

Essa noção de identidade implica afirmar que a vida humana possui uma natureza dialógica<sup>78</sup>. Isto é, a afirmação da identidade do ser humano e

---

<sup>75</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.* [I], p. 455.

<sup>76</sup> Como visto, An-Na'im também aponta para a importância do *princípio da reciprocidade*. Todavia, para ele, não são somente as culturas que possuem diferentes versões de dignidade humana. An-Na'im vai mais longe ao afirmar que nem todos os membros de uma dada cultura possuem as mesmas versões de dignidade humana. Na verdade, trata-se de uma verificação decorrente da noção de *discurso cultural interno*, que implica afirmar que existem grupos que discordam das construções vigentes em determinada cultura e estão dispostos a mudá-las. Portanto, ao se conjugar as duas posições, conclui-se que as culturas são incompletas entre si e em si.

<sup>77</sup> TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition* [II]. In: GUTMANN, Amy. **Multiculturalism**. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 25.

<sup>78</sup> “*This crucial feature of human life is its fundamentally dialogical character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression. For my purpose here, I want to take language in a broad sense, covering not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we*

sua autocompreensão ocorre em contato com o outro – mais precisamente, com outras culturas: “sempre definimos nossa identidade em diálogo com, às vezes em luta contra, as coisas que os outros significantes desejam ver em nós”<sup>79</sup>.

Ao passar para a esfera da identidade social, Taylor estabelece uma estreita vinculação entre identidade e reconhecimento. Isso porque, é através do reconhecimento das diferenças que se assegura o direito às particularidades culturais que consubstanciam a identidade de cada cultura. Neste exato sentido, não seria arriscado aplicar aqui a noção de formação da identidade através do reconhecimento de Taylor<sup>80</sup> à formação das identidades culturais. A este propósito, ensina Henry Bielefeldt:

Certamente Taylor tem razão, ao lembrar que os seres humanos querem ser reconhecidos, não apenas como tais, mas também em suas características culturais, que lhes conferem identidade individual e social.<sup>81</sup>

Ao se transpor essa lógica para o âmbito das identidades culturais e conjugá-la com a proposta de Sousa Santos, pode-se perceber que ambas se enriquecem reciprocamente. Isso porque, é através do binômio identidade-reconhecimento que a cultura é capaz de se conhecer e tomar consciência da sua incompletude, o que, por sua vez, pode resultar na vontade de dialogar. O tema é abordado em seguida.

---

*define ourselves, including the ‘languages’ of art, of gesture, of love, and the like. But we learn these modes of expression through exchange with others. People do not acquire the languages for self-definition on their own.*” (TAYLOR, C. *op.cit.* [II], p. 32 – grifou-se).

<sup>79</sup> TAYLOR, C. *op.cit.*[II], p. 33.

<sup>80</sup> “*In the case of the politics of difference, we might also say that a universal potential is at its basis, namely, the potential for forming and defining one’s own identity, as an individual and also as a culture. This potentiality must be respected equally in everyone. But at least in the intercultural context, a stronger demand has recently arisen: that one accord equal respect to actually evolved cultures*” (TAYLOR, C. *op.cit.* [II], p. 42).

<sup>81</sup> BIELEFELDT, H. *op.cit.*, p. 209.

Um dos mais problemáticos pressupostos do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica é representado pela quarta premissa. De acordo com o autor, é o sentimento de frustração e descontentamento com a cultura a que se pertence que provoca a curiosidade por respostas mais satisfatórias. Aguçada a curiosidade por outras respostas culturais, desenvolve-se o sentimento de incompletude, que, por sua vez, impulsiona o diálogo entre as culturas e a hermenêutica diatópica. Nesses casos, pode ocorrer – ou melhor, deve ocorrer – uma mudança recíproca nas crenças que têm status de verdade<sup>82</sup>. É o caminho para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos, que pode ser vislumbrado como se segue:

(COMPLETUDE ) FRUSTRAÇÃO E DESCONTENTAMENTO \_ CURIOSIDADE \_ SENTIMENTO DE  
INCOMPLETUDE \_ DIÁLOGO INTERCULTURAL E HERMENÊUTICA DIATÓPICA

Em contrapartida, à medida que progride o diálogo intercultural, aprofunda a consciência da incompletude:

DIÁLOGO INTERCULTURAL \_ APROFUNDA O SENTIMENTO DE INCOMPLETUDE

Pois bem. Trata-se de uma simbiose que proporciona o constante aprofundamento da consciência da incompletude e do diálogo intercultural. A consciência, que antes era difusa, passa a se tornar auto-reflexiva e articulada, à proporção que progride o diálogo entre as culturas. Portanto, se é a consciência da incompletude que dá o primeiro impulso para o diálogo, é a partir deste e da hermenêutica diatópica que as culturas passam a refletir sobre suas construções e a reconhecer as construções alheias.

Mas como se chega à frustração e ao descontentamento com a própria cultura? Conforme a antropóloga Débora Diniz, uma das vias para a frustração

---

<sup>82</sup> Nos *topoi*, como será explicado oportunamente.

cultural ocorre com a experiência do horror trágico<sup>83</sup>. A autora trata do tema em uma instigante reflexão sobre o caso de uma jovem que decide submeter-se tardiamente à circuncisão genital, quando tal prática havia sido abandonada por sua mãe, em virtude da morte de sua irmã. De acordo com a autora:

O pavor pela morte sofrida da filha fez com que Nafa [a mãe] resguardasse Tashi da castração. Mas como a desilusão trágica tem que ser sofrida por cada indivíduo, de nada adiantou o exemplo da conversão religiosa da mãe, como tampouco a experiência do pavor vivido por ocasião da morte de Dura [a irmã].<sup>84</sup>

Em qualquer caso, seja através do diálogo intercultural que aprofunda as incompletudes, seja pela experiência do horror trágico, chega-se às vias de fato para a *metamorfose cultural voluntária*<sup>85</sup>. Mas é certo que a experiência do horror trágico, como se percebe do trecho acima aludido, deve ser vivida pessoal e intimamente por cada ser humano, o que acaba por limitar a sua capacidade de emancipação social.

A percepção da incompletude não é tarefa fácil quando se está dentro da cultura a que se visa contestar. Ou seja, é muito mais fácil perceber a incompletude de determinada cultura quando o sujeito se coloca no exterior dela, a partir de outra perspectiva cultural. Eis o motivo pelo qual se deve adotar o método da hermenêutica diatópica.

---

<sup>83</sup> DINIZ, Débora. Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi. In: NOVAES, Regina; LIMA, Roberto Kant de (Orgs). **Antropologia e direitos humanos**. Niterói: Editora UFF, 2001, p. 35-36.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>85</sup> “A *metamorfose voluntária* pode ser provocada por uma mudança nas crenças com status de verdade, isto é, a desilusão. Esta *metamorfose* pode ocorrer das seguintes formas: a) pela persuasão ou pelo convencimento no confronto de posições morais distintas e no esperado diálogo entre as diferenças; b)...; c) ou ainda desafiada por uma série de fatos dramáticos, provocados pela experiência do horror trágico, como ocorreu com Nafa ao se deparar com a morte de Dura.” (*Idem*, p. 35).

Contudo, é interessante fazer uma pequena digressão para ressaltar a crítica salientada por Sousa Santos de que o argumento da incompletude poderia transformar-se num instrumento de dominação cultural. Isso porque, pode-se sustentar que somente as culturas completas estariam preparadas para participar do diálogo intercultural, uma vez que seriam menos vulneráveis à descaracterização ou assimilação. Se uma cultura que se vê incompleta decide dialogar, corre o risco de perder a sua confiança cultural, de maneira a tornar-se vulnerável e objeto de conquista pelas demais. Dessa forma, a concepção das culturas como entidades incompletas seria utilizada como uma armadilha para a absorção – quiçá extinção – de culturas subordinadas. Recomendar, portanto, a adoção da idéia de incompletude por parte de culturas que foram historicamente descaracterizadas e absorvidas pode parecer, no mínimo, ultrajante.

Em certa medida, a argumentação acima parece convencer. Afinal, as lições históricas de encontros culturais destrutivos podem ser sentidas na nossa própria realidade, onde os povos indígenas foram mortos e retirados de suas terras, e até hoje lutam pela conquista efetiva de seus direitos. Contudo, nos dias de hoje, em que as práticas sociais e culturais ultrapassaram os limites até então delimitados pelos Estados Nacionais, é impossível – senão indesejável – a estratégia do fechamento cultural. Não se pode aceitar de antemão que os processos de comunicação intercultural resultariam na desestruturação e contaminação das culturas. Se isso ocorrer, “o fechamento cultural se transforma na outra face da conquista cultural”<sup>86</sup>.

Configura-se, assim, o dilema da (in)completude cultural: se uma cultura se considera completa, não tem interesse em dialogar com as demais; se admite a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita envolver-se

---

<sup>86</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.* [I], p. 454.

em diálogos interculturais, sujeita-se à conquista cultural, através da absorção e destruição. Ambos os resultados são negativos para o diálogo intercultural. Seja como for, a solução para o dilema da (in)completude deve ponderar a estratégia autodestrutiva do fechamento cultural e a possibilidade de absorção em decorrência do diálogo intercultural. Uma vez que a estratégia do fechamento cultural impossibilita *ab initio* qualquer tentativa de diálogo, deve-se optar, segundo o autor, pela consciência da incompletude e pelo diálogo, mas tão-somente na medida em que não represente uma conquista cultural – o que, como visto, paradoxalmente destruiria a própria noção de diálogo.

Por último, a quinta premissa é a de que as culturas tendem a se organizar com base em dois princípios de natureza hierárquica – a igualdade e a diferença. Assim, as pessoas são normalmente divididas em iguais, de um lado, e diferentes, do outro. De acordo com o autor, não há que se distinguir entre as políticas de igualdade e de reconhecimento das diferenças, a fim de alcançar uma política emancipatória de direitos humanos. Pelo contrário, ambas devem estar intimamente ligadas<sup>87</sup>. A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do conhecido imperativo cultural:

Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes<sup>88</sup> quando a igualdade nos descaracteriza.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> “*Outrossim, a contestação ao assimilacionismo exige um reexame do conceito de igualdade de forma a albergar tratamento diferente para os grupos oprimidos. Trata-se de uma **igualdade social** calcada na participação e inclusão de todos nas instituições sociais e ainda na oportunidade de desenvolvimento de suas capacidades. Na realidade, como restará mais claro no tocante à cidadania diferenciada, a igualdade social não contraria a igualdade formal, mas demonstra sua insuficiência. Afinal, a igualdade não é o oposto da diferença*” (MELO, Carolina de Campos. *op.cit.*, p. 57-58 – grifos do original).

<sup>88</sup> O tema acerca das políticas de diferença é bem explorado pela representante da teoria feminista Iris Marion Young (YOUNG, Iris Marion. *Vida política y diferencia de grupo: una critica del ideal de ciudadanía universal*. In: **Perspectivas feministas en teoria política**. Barcelona, Buenos Aires, México. Coordenação de Carme Castells, 1996). Ao propor o ideal de cidadania diferenciada, a autora afasta-se do ideal moderno de cidadania universal, segundo o qual as particularidades e as diferenças de grupo devem ser ultrapassadas. De acordo com o ideal de cidadania diferenciada, as

Detalhada as premissas para um diálogo intercultural sobre a dignidade humana, passa-se à análise do método da hermenêutica diatópica.

De acordo com Sousa Santos, no diálogo travado entre culturas diferentes, ocorre uma troca de *universos de sentido* diferentes, muitas vezes incompatíveis entre si. Esses universos de sentido consistem em constelações de *topoi*<sup>90</sup> fortes. Ou seja, cada universo de sentido possui seu próprio *topos*, que “são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura”<sup>91</sup>. Em outras palavras, são os locais de onde emergem premissas de argumentação evidentes e irrefutáveis de determinada cultura, sobre as quais deve recair qualquer tentativa de diálogo intercultural.

Para que ocorra o diálogo entre os diversos valores culturais é necessário que os distintos *topoi* sejam reciprocamente compreendidos pelas diferentes culturas envolvidas. Mas a compreensão e utilização dos *topoi* de determinada cultura em outra realidade cultural são muito complexas.

Uma vez que não é impossível a compreensão mútua dos *topoi*, Sousa Santos propõe o método da hermenêutica diatópica para realizar o diálogo

particularidades e as diferenças de grupos não devem ser ultrapassadas, mas reconhecidas e incentivadas, o que, por seu turno, pressupõe a adoção de políticas de diferença.

Por mais que se possa afirmar que a proposta de Young diz respeito ao reconhecimento das diferenças e particularidades de grupos na esfera política nacional, com aplicação territorial delimitada, pode-se entrever a sua aplicação na esfera política internacional (isto é, intercultural) de reconhecimento das diferentes particularidades culturais, mais precisamente no campo do diálogo dos direitos humanos – ainda mais no contexto atual da globalização, em que “o Estado não pode restar como o único lar da cidadania.” (MELO, C. *op.cit.*, p. 142). Dessa forma, valendo-se do ensinamento de Young, pode-se afirmar que o que se deseja é uma verdadeira cidadania global diferenciada.

Taylor também apresenta a noção de que as políticas de dignidade igualitária ou universal e as políticas de diferença não são conflituosas entre si. Segundo o autor, a política da diferença deriva justamente da política de dignidade universal, na medida em que aquela se centra igualmente na preocupação com discriminações injustificadas (TAYLOR, *op.cit.* [II], p. 39).

<sup>89</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.*, p. 458.

<sup>90</sup> “Na sua forma original, os *topoi* caracterizam-se pela sua força persuasiva e não pelo seu conteúdo de verdade. Como já referi, os *topoi* constituem pontos de vista ou opiniões comumente aceita”. (SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica** [II]. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1988, p. 17-18).

entre essas diferentes concepções. Assim, é preciso recolocar os discursos (*dia-logos*) culturais em suas respectivas realidades (*dia-topoi*). É preciso entender os *mythos*<sup>92</sup> que sublinham seus universos de sentido, suas visões de mundo, sua lógica. Porém, os *mythos* não podem ser percebidos através de discursos dialéticos baseados na razão (*logos*), que deslocam a reflexão para uma realidade metafísica. Ao contrário, o que o método da hermenêutica diatópica propõe são discursos entre os *topoi* de cada cultura. Assim:

Os significados não são transferíveis aqui. (...) nós devemos cavar até onde um solo homogêneo ou uma problemática similar apareça: nós devemos procurar os equivalentes homeomórficos – para o conceito de direitos humanos no presente caso.<sup>93</sup>

Por isso é que os diálogos devem focalizar questões isomórficas, pois, não obstante tratar-se de temas provenientes de universos de sentido diferentes, podem ser convergidos numa unidade valorativa.

Para exemplificar a utilização do método da hermenêutica diatópica, Sousa Santos analisa os *topoi* da cultura islâmica e hindu, e a possibilidade de diálogos entre estas e a cultura ocidental. Assim, os direitos humanos vistos a partir dos *topoi* da cultura islâmica e hindu são incompletos. Inversamente, as culturas hindu e islâmica, vistas a partir do *topos* dos direitos humanos, são incompletas. Logo, para que se possa alcançar uma compreensão mútua entre

---

<sup>91</sup> SOUSA SANTOS B. *op.cit.* [I], p. 443.

<sup>92</sup> Para Panikkar, a dimensão do *mythos* é representada pelo horizonte invisível “on which we project our notions of real”. Para ele, “human reality is complex because it is one: you cannot completely cut the logos from myth. You can distinguish but not separate them, since the one nourishes the other, and all human culture is a texture of myth and logos” (*apud* EBERHARD, C. *op.cit.* [I], p. 183).

<sup>93</sup> “Meanings are not transferable here. (...) we must dig down to where a homogeneous soil or a similar problematic appears: we must search out the homeomorphic equivalent – to the concept of Human Rights in this case”. (PANIKKAR, R. *op.cit.*, *apud* EBERHARD, C. *op.cit.* [III], p. 11).

os *topoi*, é preciso que o diálogo se desenvolva “com um pé em uma cultura e outro em outra”.<sup>94</sup>

Qualquer tentativa de diálogo que contrarie as construções de determinados *topoi* está fadada ao fracasso. É fácil imaginar como deve ser difícil explicar ou justificar para outras culturas idéias ou ações que na cultura ocidental são evidentes. Para exemplificar, pode-se pensar a necessidade de se justificar o direito à igualdade para a cultura islâmica, que, de acordo com seu *topos*, justifica a discriminação de mulheres e não-muçulmanos.

Todavia, como já salientado, as culturas, e, portanto, os *topoi*, não são completos. Segundo o autor, é justamente o sentimento de incompletude e frustração que abre as portas para o diálogo. Em contrapartida, uma vez que a partir da própria cultura não se consegue perceber a incompletude de forma articulada e reflexiva, e, dessa forma, desvendar a ausência de sentido de determinadas práticas culturais, a saída é também o diálogo intercultural. Afinal, o diálogo é o ponto de partida ou o ponto de chegada para a construção de uma noção multicultural de direitos humanos?

Para o autor, “a hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local quanto na inteligibilidade translocal das incompletudes”<sup>95</sup>. Pode-se vislumbrar aqui uma correspondência entre a proposta de Sousa Santos e a de An-Na’im, uma vez que ambas confirmam que o diálogo deve ocorrer tanto no âmbito interno das culturas, como nas relações interculturais. Assim é que se pode afirmar que a proposta de Sousa Santos de recolocar os discursos culturais em suas respectivas realidades (*topoi*) assemelha-se ao discurso cultural interno, nos termos formulados por An-Na’im.

---

<sup>94</sup> SOUSA SANTOS, *op.cit* [I], p. 444.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 447.

Além disso, ambos utilizam a noção de incompletude como premissa para o diálogo intercultural. Como já demonstrado, a proposta de An-Na'im implica reconhecer que existem diversas percepções de valores, normas e instituições dentro da própria cultura, contrárias à realidade vigente, que possibilitariam o discurso cultural alternativo e iluminado. Já a proposta de Sousa Santos, aqui apresentada, pressupõe que as culturas em si e entre si são incompletas.

Contudo, para Sousa Santos, é impossível a reinterpretação e reconstrução dos valores, normas e instituições de determinada cultura tão-somente através de discursos culturais internos, uma vez que a reflexão profunda sobre a incompletude cultural só ocorre quando as culturas dialogam entre diferentes *topoi*. Assim, para Sousa Santos:

A hermenêutica diatópica conduzida por An-Na'im a partir da perspectiva da cultura islâmica e as lutas pelos direitos humanos organizadas pelos movimentos feministas islâmicos, têm de ser complementadas por uma hermenêutica diatópica conduzida a partir da perspectiva de outras culturas e, especialmente, da perspectiva da cultura ocidental dos direitos humanos.<sup>96</sup>

Parece, no entanto, que Sousa Santos não considerou a segunda fase da teoria da “legitimidade cultural” de An-Na'im, que ressalta a importância do diálogo e a possibilidade de se desenvolver uma legitimidade retroativa, de modo a alterar o panorama atual dos direitos humanos. Ademais, pode-se afirmar que a hermenêutica diatópica conduzida por An-Na'im entre *topoi* que se localizam dentro da própria cultura possui certa influência externa. É muito difícil acreditar – ainda mais em tempos de globalização – que um discurso

---

<sup>96</sup> *Idem*, p. 451.

cultural interno possa desenvolver-se sem qualquer contato com o resto do mundo<sup>97</sup>.

Finalmente, após essa breve exposição sobre as condições para o diálogo e o método da hermenêutica diatópica, conclui-se que os seguintes imperativos transculturais devem ser aceitos por todos aqueles interessados no diálogo, que constituem, nas palavras do autor, “condições para um multiculturalismo progressista”<sup>98</sup>:

1. o aprofundamento reflexivo do sentimento de incompletude;
2. a escolha das versões mais amplas de dada cultura, ou seja, das que representam o círculo de reciprocidade mais amplo<sup>99</sup>;
3. a decisão para iniciar o diálogo, que deve resultar de uma convergência entre as culturas envolvidas;
4. a reversibilidade do diálogo, que deve ser deixada ao arbítrio de cada parte;
5. a escolha de parceiros por mútuo acordo;
6. a concentração em temas que reflitam preocupações isomórficas; e, por último
7. a articulação entre as exigências de afirmação da igualdade e de reconhecimento das diferenças.

---

<sup>97</sup> Concretamente, a influência de fatores externos no “discurso cultural interno” pode ser observada quando An-Na’im propõe-se a trabalhar com os instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos, como uma forma de garantir proteção aos ativistas que pretendem travar discursos internos que contrariem os interesses locais dominantes.

<sup>98</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.* [I], p. 454.

<sup>99</sup> Sousa Santos cita como exemplo a preservação da visão social-democrata de direitos humanos sobre a liberal, uma vez que aquela consagra os direitos econômicos, sociais e culturais, tão caros ao liberalismo e à economia de mercado. (*Idem*, p. 456).

Em suma, a proposta de Sousa Santos consiste em transformar a concepção de direitos humanos como um localismo globalizado num projeto cosmopolita, de forma a realizar a transformação cosmopolita dos direitos humanos. Procura, assim, traçar o caminho para uma concepção multicultural de direitos humanos, “uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em redes de referências normativas capacitantes”<sup>100</sup>.

Ressalte-se, por fim, que Sousa Santos trata tão-somente dos pressupostos de natureza cultural para o diálogo entre as culturas. Existem, portanto, outras premissas que não foram abordadas pelo autor e que, dessa forma, permanecem aquém da pesquisa realizada – o que está a demonstrar a necessidade de uma abordagem interdisciplinar do tema.

### 2.3 Charles Taylor<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> *Idem*, p. 443.

<sup>101</sup> Importa ressaltar, ainda que de forma superficial, que Charles Taylor é considerado importante representante do pensamento comunitário. Assim, confere prioridade à comunidade em detrimento do indivíduo, uma vez que entende o último como um ser essencialmente cultural. O pluralismo é por ele visto, portanto, como uma “multiplicidade de identidades sociais, específicas culturalmente e únicas do ponto de vista histórico” (CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000, p. 1).

Para os comunitários, justamente pelo fato de não se poder separar as aspirações do indivíduo de sua identidade social e cultural, é impossível elaborar uma concepção de justiça imparcial em relação às multiplicidades de concepções de vida digna. Nessa linha, são muitas as diferenças que os separam do pensamento liberal, do qual John Rawls é um dos maiores expoentes. Todavia, não será abordado aqui o embate entre liberais e comunitários que, embora pertinente ao presente estudo, resultaria numa dispersão de esforços em prejuízo do tema proposto. O que se fará são apenas algumas considerações tópicas necessárias à análise crítica da proposta aqui apresentada.

Saliente-se, contudo, que o estudo das teorias de justiça e o respectivo embate entre liberais e comunitários, justamente pelo fato de poder ser transposto sem maiores problemas teórico-científicos para o campo dos direitos humanos, são de grande interesse de quem vos fala.

Em consonância com os demais autores, a proposta de Charles Taylor evidencia sua premente preocupação com a delicada questão da universalização dos direitos humanos face à diversidade cultural dos povos. Enquanto An-Na'im preocupa-se com a legitimidade e exequibilidade dos direitos humanos e Sousa Santos em evitar que ele se transforme numa espécie de localismo globalizado de uma política hegemônica ocidental, Taylor, por sua vez, focaliza sua atenção para a possibilidade de se alcançar um consenso genuíno e voluntário<sup>102</sup>. Quer dizer, um consenso sobre as normas de direitos humanos universais que não tenha de ser forçado.

Para Taylor, um consenso internacional – *i.e.*, intercultural – genuíno e voluntário sobre os direitos humanos assemelha-se à idéia de um consenso sobreposto, nos termos em que foi formulada por John Rawls<sup>103</sup>. Valendo-se dos ensinamentos de Rawls<sup>104</sup>, Taylor busca alcançar um acordo sobre certas normas capazes de governar o comportamento humano que possa ser justificado pelas diferentes e incompatíveis visões de vida digna. Embora diferentes culturas possuam visões fundamentais incompatíveis sobre religião, filosofia, dignidade humana, moral e etc., poder-se-ia alcançar um acordo sobre certas normas a serem reconhecidas e asseguradas em todas elas.

---

<sup>102</sup> “*unforced consensus*”, nas palavras do autor. Veja: TAYLOR, C. *op.cit.* [I], *passim*.

<sup>103</sup> Não se pretende aqui abordar a minúcia a teoria da justiça de Rawls e a noção de consenso sobreposto, uma vez que tais considerações se situam muito além do propósito do presente trabalho. De fato, nem se poderia, uma vez que demandaria estudo profundo e crítico das obras do autor, o que não sucedeu. O que se pretende é tão-somente traçar as noções básicas acerca do consenso sobreposto de forma a melhor compreender e elucidar a proposta apresentada por Taylor. Caso contrário, o presente trabalho correria o risco de se afastar do seu eixo principal, que é a análise das possibilidades e métodos de diálogo intercultural. Por esse motivo, optou-se por tratar da matéria em notas de rodapé.

<sup>104</sup> De acordo com Rawls, a idéia de um consenso sobreposto significa, resumidamente, que as diferentes doutrinas abrangentes e razoáveis, características de uma sociedade livre, democrática e bem-ordenada, endossariam uma única concepção política de justiça. Todas as doutrinas concordariam com o consenso político a partir de suas próprias visões acerca da vida digna. “*Nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico*” (RAWLS, John. **Liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 179).

Ao se transpor a idéia de um consenso sobreposto para o campo dos direitos humanos, pode-se imaginar que, assim como as diferentes concepções abrangentes e razoáveis de cada indivíduo são capazes de endossar determinado consenso político<sup>105</sup> acerca da noção de justiça, as diferentes culturas<sup>106</sup> podem encontrar apoio num determinado consenso internacional sobre normas de direitos humanos<sup>107</sup>. Assim:

Nós concordaríamos com as normas enquanto discordando sobre o porquê que elas são as normas corretas, e nós estaríamos contentes em viver neste consenso, sem sermos perturbados pelas profundas diferenças de crenças subjacentes.<sup>108</sup>

Para melhor compreender a presente proposta, basta mencionar, como exemplo, o direito à vida<sup>109</sup>. Em regra, todas as culturas, ainda que sob certas

---

<sup>105</sup> A expressão “político” é empregada no sentido de neutralidade em relação às visões acerca da vida digna. “Rawls emprega o termo ‘político’ por oposição ao ‘metafísico’, e afirma que sua concepção política de justiça é neutra em relação às diversas visões compreensivas acerca da vida digna” (CITTADINO, G. *op.cit.*, p. 81). Tal entendimento pode ser conjugado com o que Rawls afirma ser um dos pontos principais da idéia de um consenso sobreposto, qual seja, a independência do consenso. Isso significa que um consenso sobreposto de normas de conduta se sustenta em si mesmo e, por esse motivo, expressa uma opção política.

<sup>106</sup> Embora Taylor não se refira expressamente a culturas “abrangentes e razoáveis” – como o faz Rawls em relação às doutrinas que suportam a concepção política liberal de justiça –, vale ressaltar que a aplicação direta e imediata da teoria de um consenso sobreposto nestes termos acabaria por minar a proposta de um consenso universal no campo dos direitos humanos. Isso porque, o pluralismo razoável a que Rawls se refere é resultado da atuação das faculdades da razão humana num contexto de instituições livres e duradouras. Assim, poder-se-ia excluir, de antemão, todas as construções culturais tidas como irracionais, absurdas e agressivas. Nesse sentido, Rawls afirma que, “ao articular uma concepção política de tal maneira que ela possa conquistar um consenso sobreposto, não a adaptamos à irracionalidade existente, mas ao fato do pluralismo razoável, que resulta do exercício livre da razão humana em condições de liberdade” (v. RAWLS, J. *op.cit.*, p. 190).

O que decorre disso é a impossibilidade de se estabelecer um consenso entre todas as culturas do mundo, na medida em que determinadas construções culturais não são aceitas e compreendidas por todos. De fato, são tidas como irracionais e não-razoáveis. Se assim o for, a proposta de um consenso sobreposto irá paradoxalmente delimitar a própria finalidade a que se propõe.

<sup>107</sup> Heiner Bielefeldt também propõe transpor a noção do consenso sobreposto formulado por Rawls para o “entendimento intercultural dos direitos humanos”. (v. BIELEFELDT, H. *op.cit.*, p. 178).

<sup>108</sup> “We would agree on the norms while disagreeing on why they are the right norms, and we would be content to live on this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief” (TAYLOR, C. *op. cit.* [I], p. 124).

<sup>109</sup> Taylor acentua certas peculiaridades intrínsecas à linguagem jurídica de cada cultura. Assim, o conceito de direito subjetivo, central em nossa linguagem jurídica, encontra-se intimamente ligado à

circunstâncias, consagram o direito à vida. Acontece que o fundamento para tanto difere de acordo com as diferentes construções culturais.

Como se vê, tal consenso não abriga o conteúdo das diferentes concepções de vida digna que sustentam, de per si, a norma objeto do consenso, mas significa apenas uma “justaposição da ‘razoabilidade’ das diferentes concepções”<sup>110</sup>. Trata-se, portanto, de um laço que não é inteligível mutuamente, isto é, os adeptos de determinada concepção de vida digna não são capazes de compreender – e nem precisariam – os juízos morais dos demais e seus respectivos vínculos com o consenso.

Taylor acredita que o estabelecimento de uma relação independente entre as normas de conduta que comporiam o consenso e suas distintas e incompatíveis justificativas filosóficas talvez resultasse numa maior facilidade para garantir a universalidade dos direitos humanos<sup>111</sup>.

Todavia, não são apenas as justificativas filosóficas subjacentes que devem ser separadas das normas de conduta, mas, outrossim, as formas legais que inscrevem os direitos e que refletem determinada opção jusfilosófica. Para melhor compreender tal proposta, o autor analisa a linguagem dos direitos, que a seguir se explica.

A linguagem dos direitos envolve, de um lado, uma série de formas legais que inscrevem direitos, do outro, as justificativas filosóficas acerca da

---

idéia do individualismo, típico das sociedades ocidentais. Ao invés de se falar que é errado matar, fala-se que todos têm direito à vida. O direito à vida passa então a ser propriedade de alguém, na medida em que dá à pessoa certo controle sobre sua tutela. Nas palavras do autor, “*that I have a right to life says more than that you shouldn’t kill me. It gives me control over this immunity*” (TAYLOR, C. *op.cit.* [I], p. 127).

<sup>110</sup> CITTADINO, G. *op.cit.*, p. 103.

<sup>111</sup> Porém, admite também o contrário: “*Perhaps in fact, the legal culture could ‘travel’ better if it could be separated from some of its underlying justifications. Or perhaps the reverse is true, that the underlying picture of human life might look less frightening if it could find expression in a different legal culture*” (TAYLOR, C. *op.cit.* [I], p. 126).

pessoa e da sociedade, subjacentes à opção por aqueles direitos. O discurso ocidental dos direitos humanos, por exemplo, ao consagrar uma série de formas legais que inscrevem direitos de caráter individual, atribui prioridade ao indivíduo. Tal fato pode ser vislumbrado, por exemplo, na garantia do *habeas corpus*, que inscreve o direito individual à liberdade, cuja filosofia subjacente é precisamente o individualismo.

Para Taylor, quando as demais culturas contestam o modelo ocidental de direitos humanos, elas têm em mente todo esse arcabouço teórico – as formas legais e suas justificativas filosóficas. Assim, para que se possa superar tal inconveniente, é necessário distinguir os elementos acima, pois há vantagens potenciais em não tomar a linguagem jurídica como “um pacote só”.

Isso porque, a resistência à determinada linguagem de direitos pode ocorrer em somente um dos níveis<sup>112</sup>. É precisamente nesses casos em que tal arcabouço deve ser analisado de forma separada. Além disso, pode haver variações distintas nos dois níveis que apontariam, quem sabe, para o caminho do consenso. Como afirma Taylor:

Quais variações poderíamos imaginar nas justificativas filosóficas e nas formas legais que seriam ainda

---

<sup>112</sup> De acordo com Taylor, algumas resistências à aplicação universal dos direitos humanos ocorrem em razão da opção por agendas políticas que violam as normas internacionais, a exemplo da China. Outras, a seu turno, ocorrem devido à existência de justificativas filosóficas culturais incompatíveis. Nessa linha, o autor faz referência ao discurso ocidental dos direitos humanos que, por ser centrado no *ethos* individualista, é inexequível em determinadas culturas. Assim, é inadmissível para países como a China conceber o indivíduo como sujeito de direitos que poderia se rebelar, inclusive, contra a comunidade.

É interessante ressaltar que o discurso “ocidental” de direitos humanos atual caminha cada vez mais para a proteção da pessoa como sujeito de direitos que possam ser invocados contra quem quer que seja. Nesse sentido, vem-se desenvolvendo o Sistema Interamericano e Europeu de Direitos Humanos. Este último alterou recentemente suas normas de forma a garantir ao indivíduo o direito de acesso direto à Corte Europeia de Direitos Humanos, caso se sinta violado em um de seus direitos humanos fundamentais.

compatíveis com um consenso universal significativo sobre o que mais importa para nós, as normas executáveis?<sup>113</sup>

De maneira a melhor compreender a questão, o autor propõe uma perspectiva tripartida: há que se analisar distintamente as normas objeto do consenso, as formas legais e as justificativas filosóficas subjacentes. As normas do consenso devem ser constantes, ao passo que as formas legais e suas justificativas subjacentes variam de acordo com as culturas.

O que se busca, em última análise, é um consenso universal sobre normas aceitas e executáveis em todas as realidades culturais. Para serem aceitas nas distintas realidades culturais, terão de se basear em justificativas legais amplamente reconhecidas; para serem executadas, terão de encontrar expressão em alguma forma legal universal. Em qualquer dessas hipóteses, o estabelecimento do consenso poderá implicar modificações tanto nas formas legais como nas justificativas filosóficas subjacentes.

Ao tratar das justificativas filosóficas, Taylor utiliza como exemplo o que vem ocorrendo ao longo dos últimos anos na Tailândia. Concretamente, vem se travando uma luta naquele país acerca da possibilidade de se estabelecer interpretações alternativas do Theravada Budismo, a religião majoritária, que sejam compatíveis com os direitos humanos e a democracia<sup>114</sup>. Tal movimento – que, como se sabe, foi denominado de “Budismo Protestante” – propõe um retorno aos ensinamentos originais do Budismo. Um de seus maiores expoentes é o filósofo budista Sulak Sivaraksa, que se preocupa com modelos alternativos de desenvolvimento com base no

---

<sup>113</sup> “*What variations can we imagine in philosophical justifications or in legal forms that would still be compatible with a meaningful universal consensus on what really matters to us, the enforceable norms?*” (TAYLOR, C. op.cit., p. 129).

<sup>114</sup> Para Taylor, será mais fácil a busca pelo consenso se nos restringirmos aos padrões de direitos humanos, sem levarmos em consideração as formas de governo. Contudo, como se sabe, a democracia é hoje vista como um direito humano, uma vez que a Conferência de Viena de 1993 consagrou a interdependência entre democracia e direitos humanos.

*ahisma*, que é o princípio da não-violência, norteador desta filosofia – equivalente, por assim dizer, ao princípio da dignidade humana da cultura ocidental. Através do princípio do *ahisma*, é possível defender o respeito à autonomia pessoal e ao uso mínimo da força. Isso libertaria os tailandeses de qualquer forma de opressão política.

Não obstante suas pretensões reformistas, Sivaraksa se manifesta cético com relação aos instrumentos internacionais das Nações Unidas de proteção aos direitos humanos, pois, “além da dimensão espiritual que, em sua opinião, deve estar em primeiro plano, Sivaraksa sente falta de um comunitarismo que suplante o indivíduo”<sup>115</sup>. Tal fato está a demonstrar que, embora Sivaraksa pretenda reinterpretar o Theravada Budismo de forma a aproximá-lo cada vez mais da noção de direitos humanos, o filósofo budista não se dispõe a partir do padrão atual de direitos humanos, demasiado individualista.

Nesse cenário, o que se vislumbra é a existência de justificativas filosóficas distintas capazes de endossar um mínimo de direitos humanos, dentre eles, o direito ao meio ambiente, a governos não opressores, ao desenvolvimento sustentável e ao respeito à autonomia pessoal. Como se vê, a justificativa filosófica subjacente a esses direitos é, ao mesmo tempo, de um lado, a dignidade da pessoa humana, do outro, o princípio do *ahisma*.

Neste sentido, pondera Taylor:

Isso talvez nos dê uma idéia sobre como um consenso não forçado mundial de direitos humanos possa parecer. Concordância sobre as normas, sim, mas um sentimento profundo de diferença, não familiaridade, nas idéias, nas noções de excelência humana, na retórica e pontos de

---

<sup>115</sup> BIELEFELDT, H. *op.cit.*, p. 186.

referência através dos quais essas normas se tornam objeto de profundo comprometimento para nós<sup>116</sup>.

Este seria o panorama inicial do consenso. Ou seja, no início, o consenso abarcaria a concordância quanto a alguns aspectos de direitos humanos, a despeito das diferentes concepções filosóficas que os sustentam. À medida que o consenso amadurecesse, poderia ocorrer um processo de aprendizagem mútua, de forma a propiciar uma “fusão de horizontes”<sup>117</sup>, em que o universo das concepções filosóficas de um tornar-se-ia menos estranho ao outro<sup>118</sup>. Para tanto, é necessário que se desenvolva uma compreensão mútua entre as culturas.

O desenvolvimento da compreensão mútua deverá ocorrer precisamente para que o consenso não permaneça frágil. Dessa forma, existem, basicamente, dois motivos para que se desenvolva a compreensão mútua: primeiro, porque o consenso nunca será completo; segundo – em razão do primeiro –, porque um consenso contínuo em que se deva periodicamente renovar as normas acordadas é impossível sem o respeito mútuo entre as culturas envolvidas.

Para Taylor, se as partes comprometidas com o consenso acreditam que as fundamentações dos demais são ridículas, inferiores ou falsas, os demais responderão com a mesma hostilidade. A rejeição a determinadas construções culturais resultará no ressentimento e raiva das culturas rejeitadas. Trata-se,

---

<sup>116</sup> “*This perhaps gives us an idea of what an unforced world consensus on human rights might look like. Agreement on norms, yes, but a profound sense of difference, of unfamiliarity, in the ideals, the notions of human excellence, the rhetorical tropes and reference points by which these norms become objects of deep commitment for us*” (TAYLOR, C. *op.cit.* [I], p. 136).

<sup>117</sup> “*Fusion of Horizons*” (*Ibidem*).

<sup>118</sup> É precisamente o que ocorreu com a propagação do princípio do *ahimsa*. Concretamente, o princípio do *ahimsa* inspirou diversas práticas políticas no mundo. Assim, destaca-se a influencia de Gandhi na prática da desobediência civil em diversos momentos históricos do ocidente, como na luta contra a opressão racial norte-americana, capitaneada por Martin Luther King.

pois, de uma rejeição recíproca e viciosa das construções culturais alheias. Tal fato pode ser ilustrado no seguinte esquema:

#### REJEIÇÃO \_ RESSENTIMENTO E RAIVA

O esquema acima parece representar o reverso daquele proposto por Sousa Santos. De acordo com Sousa Santos, o sentimento de incompletude e, por conseguinte, a curiosidade por outras construções culturais, é reforçado à medida que progride o diálogo intercultural; do mesmo modo, o diálogo intercultural é impulsionado e reforçado pela consciência da incompletude. No outro lado da moeda – que ora se avalia –, o sentimento de rejeição a determinadas construções culturais provoca no rejeitado um sentimento de raiva e igual rejeição. Dessa forma, assim como lá se constata uma simbiose que proporciona o constante aprofundamento da consciência da incompletude e do diálogo, aqui se está diante de uma simbiose negativa, em que ambos não cooperam para o consenso. Os dois esquemas se completam de forma lógica.

Em outras palavras, para que se possa desenvolver o sentimento de incompletude, o diálogo e o consenso é necessário que as culturas envolvidas se respeitem mutuamente.

Esse ponto foi igualmente tratado por An-Na'im, ao afirmar que o discurso cultural interno deve estimular a boa-fé, o respeito mútuo e o sentimento de igualdade em relação às culturas alheias. O que se perde nesse círculo vicioso de rejeição recíproca é exatamente “a possibilidade de reinterpretação e re-apropriação que a tradição em si contém”<sup>119</sup>, verdadeiro pressuposto do discurso interno proposto por An-Na'im.

---

<sup>119</sup> “*What gets lost in this struggle is what An-Na'im shows so clearly, the possibilities of reinterpretation and reappropriation that the tradition itself contains*” (TAYLOR, C. *op.cit.*[I], p. 142).

A exigência de respeito e compreensão mútua entre as culturas pode ser inferida da própria noção de reconhecimento formulada por Taylor. O tema do reconhecimento foi anteriormente abordado quando se tratou das premissas para o diálogo intercultural proposto por Sousa Santos. Não obstante, convém lembrar: as identidades pessoais e sociais são construídas a partir do reconhecimento. Assim:

Uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer danos reais, distorções reais, se as pessoas ou sociedades ao seu redor espelharem uma imagem restritiva ou humilhante ou desprezível dos mesmos.<sup>120</sup>

O próprio Taylor confirma tal entendimento:

É claro que o consenso requer que essa extrema distância seja diminuída, que nós cheguemos a compreender melhor nossas diferenças, **que nós aprendamos a reconhecer o que é grande e admirável em nossas diferentes tradições espirituais**<sup>121</sup> (grifou-se).

Não seria arriscado destacar aqui um ponto de contato entre os três os autores. Assim, da mesma forma que o reconhecimento e o respeito mútuo são de extrema importância para Taylor, na medida em que evitam o círculo vicioso de rejeição recíproca<sup>122</sup>, são indispensáveis à proposta de Sousa Santos, uma vez que possibilitam alargar o chamado “círculo de

---

<sup>120</sup> “The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves” (TAYLOR, C. *op.cit.*[II], p. 25).

<sup>121</sup> “It is clear that consensus requires that this extreme distance be closed, that we come better to understand each other in our differences, that we learn to **recognize what is great and admirable in our different spiritual traditions**” (Idem, p. 143).

<sup>122</sup> “The more the outside portrayal, or attempt at influence, comes across as a blanket condemnation of or contempt for the tradition, the more the dynamic of a ‘fundamentalist’ resistance to all redefinition tends to get in train, and the harder it will be to find unforced consensus. **This is a self-reinforcing dynamic, in which perceived external condemnation helps to feed extreme reaction, and hence further reaction, in a vicious spiral.** The world is already dreadfully familiar with this dynamic in the unhealthy relation between the West and the great parts of the Islamic worlds in our time” (Idem, p. 140 – grifou-se).

reciprocidade”, que determina a abertura de cada versão cultural às construções alheias, uma das premissas da hermenêutica diatópica. O mesmo paralelo pode ser feito com a proposta de An-Na’im, uma vez que ele trata igualmente do denominado princípio da reciprocidade, que consiste na conhecida regra de ouro. Ainda que em termos distintos, todos falam da mesma coisa.

Em suma, pode-se ponderar que o reconhecimento, o respeito mútuo e a compreensão entre as culturas envolvidas no consenso confirmam, em todos os casos, a aplicação da regra de ouro universal, agora em sentido negativo: *não faças ao outro o que não queres que te façam a ti.*

Como visto, o reconhecimento, o respeito mútuo e a compreensão deverão desenvolver-se precisamente para que o consenso, a despeito de sua constante formação – ele nunca será completo –, não permaneça frágil.

Vale notar que Taylor procura estabelecer uma relação cronológica entre o consenso e a compreensão, no sentido de que aquele ocorre primeiro. Contudo, como o próprio autor adverte, tal relação não pode ser vista de forma absoluta, uma vez que a ordem poderá inverter-se em determinadas situações. Trocando em miúdos: em determinadas situações, não será possível alcançar o consenso sem uma prévia compreensão das construções culturais envolvidas; em outras, o consenso poderá ocorrer desde logo, mas deverá ser reforçado pela compreensão mútua das culturas.

É consentido advertir que a proposta de Taylor se revela, à primeira vista, contraditória quando comparada àquela desenvolvida pelo próprio em seu famoso ensaio, diversas vezes referido, *As Políticas de Reconhecimento*. Neste, Taylor se opôs à idéia formulada por Ronald Dworkin, um dos maiores filósofos norte-americanos adeptos da posição liberal, de que existem ao

menos dois tipos de comprometimento moral. O primeiro deles poderia ser entendido como um comprometimento substancial, na medida em que se referiria à visão de mundo e de vida digna que todos possuem, ao passo que o segundo diria respeito a um comprometimento procedimental, e se expressaria na noção de que todos têm o direito a igual tratamento e respeito, sem qualquer consideração acerca da substância dessas concepções. Para Dworkin, numa sociedade liberal, há que se garantir somente o segundo comprometimento, conforme o ensinamento de Taylor:

Uma sociedade liberal é aquela que, como sociedade, não adota qualquer visão particular substancial sobre os fins da vida. A sociedade é, mais propriamente, unida em torno de um forte comprometimento procedimental de tratar as pessoas com igual respeito.<sup>123</sup>

À época, Taylor se opôs à idéia de que se deva garantir somente o comprometimento procedimental em todos os casos. Isso porque, segundo ele, existem determinados direitos coletivos de sobrevivência cultural que devem ser preservados para as gerações futuras, o que demandaria uma proteção substancial e parcial do ente estatal<sup>124</sup>. Significa dizer: para a proteção de certos direitos de sobrevivência há que se garantir um comprometimento substancial. Ao se falar única e exclusivamente na proteção procedimental de direitos não seria possível abarcar aqueles que visam à sobrevivência, tal qual o direito da cultura francófona no Quebec<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> “Dworkin claims that a liberal society is one that as a society adopts no particular substantive view about the ends of life. The society is, rather, united around a strong procedural commitment to treat people with equal respect”. (TAYLOR, C. *op.cit.* [II], p. 56).

<sup>124</sup> Em contrapartida, para os liberais como Dworkin e Rawls, “A liberal society must remain neutral on the good life, and restrict itself to ensuring that however they see things, citizens deal fairly with each other and the state deals equally with all” (TAYLOR, C. *op.cit.* [II], p. 57).

<sup>125</sup> A análise da cultura francófona no Quebec é utilizada pelo autor no decorrer do seu ensaio como padrão de referência para a aplicação de sua teoria. Sobre o tema, cf. MELO, C. *op.cit.*, p. 68.

De certa forma, a proposta de um consenso genuíno e não forçado sobre as normas de direitos humanos que não abarca as subjacentes justificativas culturais assemelha-se a um modelo de garantia procedimental de direitos. No entanto, como visto, Taylor se opõe a tal modelo quando se está diante de direitos à sobrevivência cultural. Ora, se se considera que o consenso, visto como um modelo procedimental, não deve deixar de proteger os direitos de sobrevivência – por sinal, essenciais à proteção das particularidades culturais – percebe-se que a proposta em análise não condiz com as ponderações do autor acima aludidas.

Diante dessa aparente contradição, impende concluir: não obstante se trate de um consenso que possa ser endossado pelas diferentes e incompatíveis concepções culturais, ele não deve passar imune às reivindicações coletivas de sobrevivência de determinadas culturas. É precisamente nesses casos em que o consenso deverá aprofundar-se no elemento substancial a ser tutelado, sob pena se dar maior importância à imparcialidade em prejuízo da proteção às identidades culturais.

Na verdade, a crítica pode ir além. A transposição da idéia do consenso sobreposto para o campo do diálogo intercultural implica aceitar a neutralidade cultural, que sempre foi alvo de controvérsias entre liberais e comunitários. De fato, ao se conceber um consenso sobreposto de normas de direitos humanos, é inevitável associá-lo a uma figura neutra a todas as culturas. Em outras palavras, a existência de um modelo normativo neutro em que todas as culturas possam encontrar apoio supõe a transcendência das particularidades culturais. Ocorre que tal neutralidade e transcendência são abertamente criticadas por Taylor.

É precisamente este o ponto crucial contra o qual se volta toda a argumentação comunitária. Quer dizer, para os comunitários – dentre eles

Taylor – não é possível elaborar uma concepção de justiça que seja imparcial às particularidades. Isso porque, como dito, os indivíduos não podem ser separados de suas concepções sociais e culturais. Nessa linha de raciocínio, não seria possível alcançar um consenso imparcial<sup>126</sup>.

Para os comunitários, em face do pluralismo cultural, não resta alternativa “senão abdicar das respostas únicas, verdadeiras e definitivas”<sup>127</sup>. Trata-se de uma concepção que se vincula à metodologia particularista adotada por essa escola, uma vez que não visa a transcender os particularismos históricos, sociais e culturais específicos.

No presente caso, a busca por um consenso sobreposto está a demonstrar mais a opção por uma metodologia construtivista – atribuída aos liberais –, na medida em que busca exatamente “construir uma normatividade objetiva a partir da interação discursiva de uma comunidade racional e razoável, (...), com o objetivo de buscar, ao menos tentar, uma solução para o conflito de interesses... mediante razões válidas.. aceitas por aqueles que participam do diálogo real”<sup>128</sup>.

A despeito dessas observações, a análise da presente proposta demonstra que a transposição da idéia de um consenso sobreposto para o campo dos direitos humanos não se restringiu a uma mera reprodução da teoria de Rawls. Taylor foi além, uma vez que não se conteve com a distinção entre as normas de direitos humanos que consistiriam no consenso e as

---

<sup>126</sup> Assim: “É precisamente contra a possibilidade de solução imparcial dos conflitos de interesse que se volta o comunitarismo, ao afirmar que o particularismo das identidades sociais e o pluralismo dos valores autênticos, mas incompatíveis, nada possibilitam senão desacordos irreduzíveis a qualquer ponto de vista moral, ainda que mínimo. Daí a afirmação de Walzer de que sobre a correção de uma norma não é possível qualquer acordo universal produzido por uma discussão racional. Uma norma é considerada correta ou não, segundo ele, pelo critério exclusivo da sua efetiva aceitação pela comunidade histórica na qual produz efeitos” (CITTADINO, G. *op.cit.* p. 98).

<sup>127</sup> *Idem*, p. 87.

diferentes concepções culturais que a endossariam. Afora a necessária distinção entre tais elementos, o autor acrescenta mais um: as formas legais.

Em suma: o que se propõe é um consenso universal sobre normas de direitos humanos que poderá encontrar apoio seja nas distintas fundamentações filosóficas de cada cultura, seja nas respectivas formas legais. Trata-se, pois, de um consenso cuja aceitação universal torna-se mais fácil, uma vez que se acrescenta um outro elemento de contato entre as culturas, a saber, a forma legal.

Até aqui, foram apresentadas três propostas de diálogo intercultural que, embora não tenham sido expressas sob o mesmo termo e forma, percorrem estradas paralelas que conduzem a saídas alternativas do atual paradigma da teoria e prática dos direitos humanos.

A partir de agora, como já se adiantou (v. Introdução), a idéia é colocar em relevo algumas situações que compõem os chamados “casos difíceis”, de forma a tentar vislumbrar os desafios que as propostas de diálogo desenvolvidas ao longo deste trabalho enfrentarão.

---

<sup>128</sup> Cf. CARRACEDO., José Rubio. **Ética constructivista y autonomía personal**. Madrid: Tecnos, 1992, p. 250 *apud* CITTADINO, *op.cit.*, p. 97.

## CAPÍTULO 3

### Concretização do problema: casos de difícil solução

Não se poderia encerrar o presente trabalho sem uma abordagem concreta, ainda que superficial, de determinadas práticas culturais que têm despertado a intolerância nos últimos anos, sobretudo à luz do atual paradigma dos direitos humanos.

A abordagem concreta dos chamados “casos difíceis”<sup>129</sup> se justifica na medida em que possibilita materializar a discussão que até aqui permaneceu no campo puramente teórico. A concretização da problemática da diversidade cultural face à universalidade dos direitos humanos permite entrever o horizonte em que uma nova orientação dos direitos humanos, calcada no diálogo e no respeito mútuo, seria inserida.

No entanto, é importante frisar, a presente abordagem restringe-se a um exame breve e limitado de apenas duas práticas: as restrições ao matrimônio e a mutilação genital feminina<sup>130</sup>.

Feitas essas considerações, passa-se ao exame dos casos.

---

<sup>129</sup> Casos difíceis, vale dizer, “são aqueles casos de direito para os quais não é possível encontrar uma solução trivial, ou uma única solução, e que portanto deixam a comunidade jurídica perplexa sobre a maneira pela qual eles devem ser resolvidos” (ARAÚJO, Nádia. **Direito internacional privado: teoria e prática brasileira**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 25, nota 54).

<sup>130</sup> Poder-se-ia abordar aqui outros casos difíceis. Exemplificativamente: a tradição, entre os hindus, de jogar o corpo do morto ao mar; a prática, entre os ciganos, de *home-schooling*, por entenderem que a educação moderna aliena seus filhos da comunidade; o fato de comunidades africanas fazerem marcas de cicatrizes na bochecha de suas crianças como parte de uma cerimônia de iniciação; a prática da poligamia, de acordo com os escritos sagrados do islã; as penas cruéis, desumanas e degradantes, como a amputação do braço direito por roubo e a execução por apedrejamento da mulher adúltera; entre outras. No entanto, tal pretensão seria demasiado ampla para um capítulo final de uma monografia, cuja intenção é tão-somente a de demonstrar o caminho tortuoso que o diálogo intercultural e, a longo prazo, um consenso normativo universal dos direitos humanos, deverão percorrer. Não se justificaria, portanto, uma análise pormenorizada de diversas práticas culturais, uma vez que tal esforço demandaria, sob pena de redução do rigor científico, um estudo profundo que não se poderia esgotar nas curtas páginas que se seguem.

### 3.1 Restrições ao Matrimônio

A restrição do direito ao matrimônio pode consistir tanto em limitações impostas em razão do sexo ou da religião, como na prática de casamentos “arranjados” – i.e., forçados – ou sujeitos à aprovação. O primeiro tipo de limitação é comum entre os muçulmanos, ao passo que o segundo é não-raro praticado pelos asiáticos. O fundamento da restrição é diferente em cada uma dessas tradições, conforme se demonstrará.

No tocante ao direito da mulher muçulmana de contrair núpcias, a cultura do islã somente permite que o parceiro escolhido seja um muçulmano. Diferentemente, ao homem é permitido casar-se com uma mulher não-muçulmana, desde que ela pertença a uma religião monoteísta, como, por exemplo, o judaísmo ou o cristianismo. Todavia, não se permite o casamento, seja do homem ou da mulher muçulmana, com uma pessoa atéia ou politeísta.

Como se vê, a restrição ao matrimônio dos muçulmanos tem como fundamento tanto a discriminação entre homens e mulheres, como entre muçulmanos e não-muçulmanos. Como bem observa Henry Bielefeldt:

A avaliação diferenciada de casamentos inter-religiosos de acordo com o gênero do parceiro muçulmano remete a outra área de conflito, qual seja, o valor jurídico diferenciado atribuído ao homem e à mulher.<sup>131</sup>

Tal tratamento diferenciado entre homens e mulheres muçulmanas é ancorado em um dos princípios basilares da Chária, que é a noção de *quawama*, expressa no verso 4:34 do *Qur'an*, que significa autoridade. De

---

<sup>131</sup> BIELEFELDT, H. *op.cit.*, p. 162.

acordo com esse princípio, os homens possuem autoridade sobre as mulheres em razão da superioridade de sua força física e situação financeira<sup>132</sup>.

Sob a ótica do Direito Internacional dos Direitos Humanos, a restrição discriminatória do direito ao matrimônio da mulher viola claramente o artigo 16.1 da Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher<sup>133</sup>, que estabelece expressamente que, com base na igualdade entre homens e mulheres, deve ser assegurado “o mesmo direito de contrair matrimônio”.

No mesmo sentido, explicita a Recomendação Geral n. 21<sup>134</sup>, do Comitê para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW). A Recomendação foi tomada no ano de 1994, em comemoração ao Ano Internacional da Família. O objetivo do CEDAW era analisar três artigos da Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher que refletissem os direitos fundamentais da mulher na esfera familiar. Foi assim que, ao analisar o artigo 16 da respectiva Convenção, o Comitê expressou os seguintes comentários:

15. Se bem que a maioria dos países informa que as constituições e leis nacionais acatam a Convenção, os costumes, a tradição e a falta de cumprimento destas leis na realidade violam a Convenção.

16. O direito de eleger seu cônjuge e a liberdade de contrair matrimônio são essenciais na vida da mulher e para a sua dignidade e igualdade como ser humano.

---

<sup>132</sup> Na verdade, tal princípio é o fundamento de todos os tratamentos diferenciados aplicados à mulher islâmica, como, por exemplo, a obrigatoriedade de uso do véu (*al-hijab*).

<sup>133</sup> Adotada pela Resolução n. 34/180 da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 18/12/1979.

<sup>134</sup> A Recomendação Geral n. 21 foi adotada no 13º período de sessões do CEDAW, em 1994. Na forma do artigo 21.1 da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, cabe ao Comitê formular sugestões e recomendações gerais, com base no exame dos relatórios dos Estados-partes e na informação por estes fornecida.

Em relação à restrição do direito ao matrimônio entre os asiáticos, a prática varia desde a aprovação do(a) esposo(a) livremente escolhido(a) à imposição forçada pelos pais. Embora tal prática não tenha qualquer fundamento religioso – diferentemente da restrição entre os muçulmanos – ela constitui um aspecto importante na vida dos asiáticos. Para eles, o casamento possui chances maiores de ser bem sucedido se aos pais competir a escolha do parceiro. Isso porque, para a cultura asiática, a pessoa é vista como parte integrante da família, de modo que não se pode separar a vida de cada indivíduo da vida familiar. Dessa forma, a escolha do parceiro deve agradar a toda a família, e não somente àquele que será de fato o companheiro.

Com efeito, tanto a restrição ao casamento em razão do sexo ou da religião como a prática de casamentos forçados ou sujeitos à aprovação violam o artigo XVI da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, que garante o direito ao casamento, ao homem e à mulher, sem qualquer restrição, em pé de igualdade:

Art. XVI – Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.

Mas não é só: a restrição ao matrimônio pode ser considerada uma violação do direito à intimidade e à autonomia privada, na forma dos artigos 17.1 e 23.3 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, *in verbis*:

Art. 17.1 – **Ninguém poderá ser objeto de ingerências arbitrárias ou ilegais em sua vida privada**, em sua família, em seu domicílio ou em sua correspondência, nem de ofensas ilegais à sua honra e reputação.

Art. 23.3 - Casamento algum será celebrado sem o **consentimento livre e pleno** dos futuros esposos. (Grifou-se).

Ora, o direito de contrair casamento de forma livre e plena constitui um dos elementos essenciais da vida privada do ser humano. Não seria arriscado concluir – por evidente – que “livre e pleno” denotam, respectivamente, que o casamento não deve ser forçado ou aprovado. Qualquer prática que vise a restringir tal direito representaria uma ingerência arbitrária na vida privada.

Com relação especificamente à prática entre os asiáticos, o que dizer quando é a própria pessoa que deseja que seu futuro parceiro seja escolhido ou aprovado pelos pais? Para Bhikhu Parekh, é correta a proibição de casamentos forçados. Porém, não permitir que os jovens asiáticos que assim o queiram tenham o seu casamento “arranjado” ou aprovado significaria uma interferência cultural injustificada. Assim:

Se jovens asiáticos estão felizes por seus pais escolherem ou os ajudarem a escolher seus esposos, eles optaram por ser escolhidos ou co-escolhidos, e suas opções devem ser respeitadas. Mesmo que eles não tenham feito tal opção conscientemente e estão contentes em razão de uma rotina social em deixar a decisão para seus pais, eles devem ter o mesmo direito que os demais de conduzir suas vidas pessoais.<sup>135</sup>

Para além de a prática ser desejada, consciente ou inconscientemente, pelos próprios jovens asiáticos - ou muçulmanos –, a questão que fica é se a autonomia da vida privada, quando se refere à determinada prática cultural, é um valor que deve ser universalmente garantido pelas normas internacionais de proteção à pessoa humana. E, caso a resposta seja afirmativa, como proceder quando tal direito colidir com outros direitos humanos.

---

<sup>135</sup> “*If young Asians are happy for their parents to choose or help them choose their spouses, they have chosen to be chosen or co-chosen for, and their choices should be respected. Even if they have made no such conscious choices and are content as matter of social routine to leave such decisions to*

### 3.2 A Mutilação Genital Feminina

Um dos temas mais polêmicos – senão o mais – é a conhecida prática da mutilação genital feminina<sup>136</sup>. Tal prática pode ocorrer, em síntese, de três formas, a saber: (i) a *tradicional*, que envolve tão-somente a remoção da ponta do clitóris; (ii) a *clitoridectomia*, que consiste na retirada de todo o clitóris e, em alguns casos, de parte dos lábios vaginais; e, a mais dolorosa e nociva das três, (iii) a *faraônica*, que remove todo o clitóris, os lábios vaginais e costura o que sobrou de um lado da vulva ao outro. Nesta última, o que resta da genitália é apenas um pequeno orifício para a menstruação e urinação:

A mutilação faraônica é a mais radical de todas as formas, pois se extrai toda a genitália, resultando na infibulação, que é, após a mutilação, uma espécie de costura do que resta da genitália. As mulheres e as meninas mutiladas ficam apenas com um orifício para urinar, menstruar e mesmo para dar a luz.<sup>137</sup>

Da forma em que é praticada na maioria dos países que a consagram, a mutilação não toma os devidos cuidados com a assepsia e a anestesia local, tampouco com a esterilização dos instrumentos utilizados – que incluem facas, tesouras, giletes e até cacos de vidro! Desse modo, a cirurgia é muitas vezes seguida de infecções e doenças graves, como tétano. No caso da mutilação faraônica, tanto a menstruação como as relações sexuais são extremamente dolorosas. No momento do parto, é preciso reabrir a vagina e, em caso de demora, o crânio e a coluna do feto podem ser afetados pela pressão.

---

*their parents, they should have the same right as others to run their personal lives*” (PAREKH, B. *op.cit.*, p. 275).

<sup>136</sup> A propósito, vale lembrar que o termo “mutilação” veio a substituir a expressão “circuncisão”, por conta de uma reunião da Organização Mundial da Saúde, em 1990. O termo “circuncisão genital feminina” era preferivelmente empregado pelos antropólogos, na medida em que refletia uma apreciação neutra da prática.

<sup>137</sup> DINIZ, Débora. “Valores universais e direitos culturais” in NOVAES, Regina (org.). **Direitos humanos: temas e perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001, p. 59.

Costuma-se justificar a prática através do argumento de que ela promove a autodisciplina sexual da mulher, a qual corresponde à diminuição do índice de infidelidade feminina. Acrescente-se, ainda, o argumento de que a mutilação higieniza a região genital feminina, cuja aparência é vista como feia e assimétrica. Apesar de a prática ser comum em diversas localidades, não há qualquer referência à mutilação genital no Alcorão, e sobre ela há apenas uma passagem ambígua no *Hadith* – o que é comprovado pelo fato de a mutilação não ser praticada em muitos países islâmicos.

A rigor, pode-se contestar a prática da mutilação genital feminina por diversas frentes. Isto é, o esforço para desacreditá-la pode se basear tanto na sua importância cultural, como nos valores que a sustentam ou nas supostas conseqüências benéficas resultantes. Mais precisamente, o fato de a mutilação genital não ser essencial à tradição islâmica como um todo, de ser discriminatório o controle da sexualidade feminina e de os danos decorrentes da prática afetarem a integridade psicofísica<sup>138</sup> da mulher que a ela se submete – quando não a do feto – constituem fortes argumentos para propugnar a erradicação dessa prática.

Além de tudo, a mutilação da genitália feminina remove uma fonte de prazer da mulher. Por mais que não se fale especificamente no direito ao prazer, não é possível conceber a dignidade da pessoa humana sem felicidade. E, certamente, o prazer é um dos elementos que compõem a “tal” felicidade, seja qual for a cultura a que se pertença.

Nesse contexto, o Comitê para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher, preocupado com a contínua prática da mutilação genital feminina,

---

<sup>138</sup> O termo é utilizado por Maria Celina Bodin de Moraes. Veja: BODIN DE MORAES, Maria Celina. **Danos à pessoa humana: uma leitura civil-constitucional dos danos morais**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

elaborou a Recomendação Geral n. 14<sup>139</sup>, em que afirma, *inter alia*, que os Estados-partes devem “adotar as medidas apropriadas e eficazes destinadas a erradicar a prática da circuncisão genital feminina”.

O mesmo repúdio pode ser verificado no trabalho da Associação de Mulheres Africanas para a Pesquisa e o Desenvolvimento (AAWORD), cujo objetivo é conduzir estudos sobre a libertação do povo africano – particularmente, das mulheres africanas. A AAWORD “condena firmemente a mutilação genital e todas as demais práticas – tradicionais ou modernas – que oprimem a mulher (...)”<sup>140</sup>. Todavia, afirma que se trata de um problema das mulheres africanas, e que não se pode vislumbrar qualquer mudança a esse respeito sem uma ativa participação delas<sup>141</sup>. Não seria arriscado afirmar que tal proposta é um exemplo claro do movimento de discurso cultural interno, nos termos em que foi proposto por An-Na’im.

Para polemizar a questão, vale ressaltar o curioso entendimento de Bhikhu Parekh de que a mutilação tradicional, i.e., a que corta apenas a ponta do clitóris, assemelha-se à circuncisão masculina, que é amplamente aceita. Por esse motivo, o autor argumenta que:

Ao menos que se demonstre que a circuncisão feminina possa causar danos graves, não há qualquer razão óbvia para tratá-la diferentemente. Tudo o que a sociedade é competente para insistir é que ela seja feita por pessoas qualificadas, sob supervisão pública e em condições médicas aceitáveis.<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> Adotada no 9º período de sessões do CEDAW, em 1990.

<sup>140</sup> “AAWORD, (...), firmly condemns genital mutilation and all other practices – traditional or modern – which oppress women and justify exploiting them economically or socially, as a serious violation of the fundamental rights of women”. (STEINER, H.; ALSTON, P. *op.cit.*, p. 419).

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> “Unless female circumcision is shown to cause graver harm, there is no obvious reason to treat it differently. All that society is entitled to insist upon is that it should be done by qualified people under public supervision and medically acceptable conditions” (PAREKH, B. *op.cit.*, p. 276).

De forma a desenvolver ainda mais o raciocínio de Parekh, pode-se acrescentar mais dois elementos imprescindíveis à admissibilidade de tal prática: a ausência de dano ao futuro feto e o consentimento da mulher<sup>143</sup>. Seria o caso de uma mulher que atingiu a maioridade e, em plena consciência de seus atos, decide submeter sua genitália à mutilação tradicional – que não causa danos ao futuro feto –, através de cirurgia realizada em clínica supervisionada pelo poder público, com recursos materiais e pessoais adequados.

No que concerne à preservação da integridade física, será possível entender que tal ato difere-se de uma operação plástica para alterar o formato do nariz, ou de uma lipoaspiração para eliminar as gorduras das nádegas, ou de um implante de silicone para aumentar os seios? Estas práticas são bastante freqüentes entre mulheres brasileiras que atingiram a maioridade e, no entanto, ninguém as contesta sob o argumento de que causam dano à integridade física.

Mais exemplar ainda é a cirurgia de mudança de sexo, que visa a adequar o órgão genital do transexual a sua identidade sexual psíquica<sup>144</sup>. O que ocorre nesses casos é uma verdadeira mutilação da genitália do homem – não só se remove o seu pênis, como se abre uma cavidade similar à vaginal.

A questão dos transexuais foi apreciada pela Corte Européia de Direitos Humanos, em 1992, no caso *B. vs França*<sup>145</sup>. O caso referia-se a um transexual argelino que, submetido à cirurgia de mudança de sexo no Marrocos, teve seu

---

<sup>143</sup> Em 1982, entrou em vigor uma lei na Suécia que proíbe a mutilação genital feminina, ainda que com o consentimento da mulher. Lei similar foi editada no Reino Unido, em 1985. A propósito, v. STEINER, H.; ALSTON, P. *op.cit.*, p. 413.

<sup>144</sup> Ressalte-se a existência da Resolução 1.482 do Conselho Federal de Medicina, que autoriza a cirurgia de mudança de sexo, a título de experimentação. Convém salientar, ainda, a existência de um Projeto de Lei, número 70-B, em tramitação no Congresso Nacional, que prevê a legalização da operação de transgenitalização, seguida da modificação do nome no Registro Civil.

<sup>145</sup> Corte Européia de Direitos Humanos, caso *B. vs França*, n. 13343/87, j. 25/03/1992, por quinze votos a seis.

pedido de retificação de registro negado em 1987 pela justiça francesa, apesar de o ordenamento jurídico francês permitir esse tipo de operação. A Corte Européia, em julgamento pioneiro, entendeu que a falta de modificação do registro constituía uma violação ao art. 8.1 da Convenção Européia de Direitos Humanos, que consagra o direito à vida privada e familiar<sup>146</sup>.

Mais recentemente, outro caso de igual teor foi submetido à apreciação da Corte Européia, no ano de 2002. Dessa vez, a Corte condenou, por unanimidade, o Reino Unido em razão da recusa do governo inglês em redesignar o transexual após a operação de mudança de sexo, novamente com base no direito à vida privada e familiar<sup>147</sup>.

Embora a Corte Européia não tenha apreciado o mérito da cirurgia de mudança de sexo em si, o simples fato de ter garantido o direito à modificação do registro – que ocorre, obviamente, após a operação – parece convalidar a mutilação da genitália masculina ocorrida em ambos os casos. Com base nesse entendimento, poder-se-ia fazer uma analogia desta operação com a prática da mutilação genital feminina, pois, como se sabe, “fatos de igual natureza devem ser regulados de modo idêntico”<sup>148</sup>. A mutilação genital feminina, por ter a mesma natureza da operação de mudança de sexo – já que ambos presumem a mutilação da genitália –, pertenceria igualmente à esfera privada de cada um. Logo, da mesma forma, não se justificaria qualquer tentativa de coibi-la, sob pena de se violar, no âmbito internacional do sistema das Nações Unidas de proteção aos direitos humanos, o artigo 17.1 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, *supra* citado.

---

<sup>146</sup> O artigo 8.1 assim dispõe: “Qualquer pessoa tem direito ao respeito da sua vida privada e familiar, do seu domicílio e da sua correspondência”.

<sup>147</sup> Corte Européia de Direitos Humanos, Caso I vs Reino Unido, n. 25680/94, j. 11/07/2002, por unanimidade.

<sup>148</sup> MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e Aplicação do Direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1984, p. 209.

O que se quer demonstrar com esses casos exemplares – igualmente difíceis – é que, em termos de dano à integridade psicofísica, a mutilação genital feminina em nada difere da operação de mudança de sexo, tampouco de tantas outras práticas que são aceitas pela sociedade ocidental. Se se admite a mutilação do órgão genital masculino por um transexual em pleno exercício de suas faculdades psíquicas, não se poderia proibir a mutilação da genitália feminina, nos mesmos termos, sob pena de se aplicar a dois pesos iguais, duas medidas.

Como se vê, o grande foco de resistências às normas de direitos humanos universais aqui salientado reside em práticas culturais que pertencem à esfera privada da pessoa humana. Com efeito, confirma Cançado Trindade:

É em relação a estes últimos, referentes à esfera da vida privada dos indivíduos, outrora – e em alguns países ainda hoje – regulados pelas tradições culturais e pelas crenças religiosas, que têm se insurgido as objeções à universalidade: é o que ilustra o tratamento dispensado a questões como as da condições da mulher, do direito de casar e divorciar e voltar a casar, da escolha quanto ao planejamento familiar, da proteção das crianças, dentre outras.<sup>149</sup>

Após uma abordagem superficial das práticas aqui relatadas, foi possível observar uma colisão entre direitos humanos. Esse embate pode ser vislumbrado na contraposição entre o direito à autonomia privada, consubstanciado no direito à particularidade cultural, e o interesse da comunidade internacional em erradicar determinadas práticas contrárias às normas internacionais de direitos humanos.

---

<sup>149</sup> CANÇADO TRINDADE, A *op.cit.* [I], p. 346.

Como superar essa tensão é uma das tarefas a ser enfrentada pelas propostas de diálogo intercultural abordadas no capítulo anterior.

## CONCLUSÃO

Num discurso geral sobre os direitos do homem, deve-se ter a preocupação inicial de manter a distinção entre teoria e prática, ou melhor, deve-se ter em mente, antes de mais nada, que teoria e prática percorrem duas estradas diversas e a velocidades muito desiguais.

– Norberto Bobbio

Apresenta-se, a seguir, de forma concisa e ordenada, as principais idéias conclusivas deste trabalho:

1. As normas internacionais de direitos humanos, sobretudo a Carta Internacional de Direitos, não foram acordadas com a participação de toda a humanidade. Refletem, pois, uma opção valorativa específica. Em parte, por esse motivo, a legitimidade do paradigma contemporâneo da teoria e prática dos direitos humanos, conforme se demonstrou no Capítulo 1, encontra-se desafiada cada vez mais pelas demandas de particularidade cultural.
2. O “pecado original” do processo de universalização pode estar comprometendo a validade e aplicabilidade das normas internacionais de direitos humanos. Tal fato pode ser deduzido, *a contrario sensu*, da ampla aceitação da Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança, após ter-se levado em conta as particularidades culturais na redação do texto final<sup>150</sup>.
3. Por outro lado, é cada vez mais questionável o fato de que a ratificação universal dos tratados e declarações de direitos humanos por Estados de

distintas tradições culturais possa representar, na mesma proporção, um comprometimento efetivo com as normas neles consagradas. O discurso atual dos direitos humanos é ambivalente. Significa dizer: o discurso dos direitos humanos vem sendo utilizado, ao mesmo tempo, por movimentos contra-hegemônicos e hegemônicos. Mais precisamente, ele vem sendo invocado tanto por pessoas oprimidas em Estados autoritários como por Estados autoritários contra povos oprimidos, sob a justificativa de intervenção humanitária.

4. Acrescente-se, ainda, a constatação de que os direitos humanos constituem hoje elemento essencial da diplomacia internacional, uma verdadeira moeda de troca nas relações internacionais.
5. Se é certo que vem se desenvolvendo, paralelamente ao processo de universalização dos direitos humanos, um sistema especial de tutela da pessoa humana em suas especificidades<sup>151</sup> – ao qual se denominou processo de multiplicação de direitos, conforme o conceito desenvolvido por Bobbio – é igualmente certo que tal movimento não tem logrado a proteção das particularidades culturais como um dos elementos especificadores do homem.
6. No tocante às recentes discussões sobre o tema da diversidade cultural nos foros políticos internacionais, evidenciadas nos itens 1.2.1 e 1.2.2, foi possível perceber demandas genuínas de reconhecimento da diferença. É imprescindível que, nos futuros conclaves, as vozes dos países dissonantes sejam satisfatoriamente consideradas. Não basta,

---

<sup>150</sup> V. *Supra* p. 21.

<sup>151</sup> Nesse sentido, Flávia Piovesan: “*O sistema especial de proteção de pessoas ou grupos de pessoas realça o processo da especificação do sujeito de direito, no qual o sujeito passa a ser visto em sua especificidade e concreticidade, diversamente do sistema geral de proteção, no qual o endereçado é toda e qualquer pessoa, concebida em sua abstração e generalidade*” (PIOVESAN, F. *op.cit.*, p. 328).

após intermináveis discussões, consignar tão-somente a rejeição ao relativismo cultural nos programas de ação resultantes dessas conferências. Ao revés, é preciso declarar, sem ingenuidades, a necessidade de se criar espaços de diálogo entre as culturas com vistas a estreitar o vínculo valorativo entre toda a humanidade e, dessa forma, alcançar uma universalidade legítima dos direitos humanos.

7. Não se quer aqui propugnar a não aplicação do princípio da universalidade dos direitos humanos – o que colocaria abaixo todo o arcabouço jurídico do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Na realidade, o objetivo nuclear desta monografia, desenvolvido no Capítulo 2, foi o de analisar possíveis caminhos para se alcançar um consenso universal que possuísse legitimidade em todas as tradições culturais.
8. As três propostas de diálogo analisadas possuem pontos de contato e de divergência. A começar pelo último, é consentido lembrar que a proposta do consenso (sobrepuesto) genuíno e não forçado de Charles Taylor, por ser de natureza meramente procedimental, *i.e.*, por não abrigar o conteúdo das diferentes concepções de direitos humanos que o endossam, acarreta a ininteligibilidade intercultural do mesmo. Ao revés, como se demonstrou oportunamente, as propostas de An-Na'im e, principalmente, de Sousa Santos pressupõem a inteligibilidade translocal dos direitos humanos. Ora, é precisamente por isso que se pode falar em diálogo intercultural, cujos pressupostos são o respeito mútuo e a consciência da falibilidade das próprias construções culturais – elementos que só se justificam num processo dialógico. Ademais, o objetivo do método da hermenêutica diatópica é justamente a

“decodificação” e compreensão dos *topoi* de outras culturas, o que a proposta de Taylor não parece permitir.

9. Contudo, a proposta de Taylor não pára por aí. É precisamente na segunda etapa de sua formulação que se pode fazer uma ponte com os demais autores. Explique-se. Com o progresso do consenso, é preciso que ocorra, em certas situações, mudanças nas justificativas filosóficas ou nas formas legais. Nesses casos, o panorama que se desenvolve difere-se do inicial e aproxima-se das propostas de An-Na'im e Sousa Santos, na medida em que pressupõe uma  *fusão de horizontes*, conforme as palavras de Taylor.
10. Neste momento, é possível estabelecer um ponto de contato entre os três autores. Embora não se expressem sob os mesmos termos – An-Na'im fala em boa-fé e respeito mútuo, Sousa Santos em círculo de reciprocidade e Taylor em reconhecimento – todos confirmam a aplicação, nestes casos, da Regra de Ouro.
11. Por outro lado, ao se cotejar as propostas de An-Na'im e Sousa Santos, percebe-se uma relação direta e recíproca entre o discurso interno, que visa a estabelecer “interpretações iluminadas”, e o desenvolvimento auto-reflexivo das incompletudes culturais. Se o desenvolvimento da incompletude permite entrever novas possibilidades de interpretação iluminada, estas, por sua vez, estimulam a consciência da incompletude. Este poderá ser desencadeado por aquele e vice-versa.
12. Em suma: as propostas de diálogo examinadas não são excludentes. Em apertada síntese, pode-se afirmar que o diálogo intercultural proposto pelos três autores aqui abordados apresenta-se como um entendimento articulado entre as distintas concepções culturais de vida digna,

baseado, primordialmente, na Regra de Ouro e na consciência da incompletude cultural. As três propostas visam a conduzir, a longo prazo, ao surgimento de um consenso normativo universal de normas e valores de direitos humanos.

13. No entanto, há que se ter em mente o caráter essencialmente histórico e cultural dos direitos humanos. Assim, uma vez que os direitos humanos refletem uma opção valorativa de determinado momento histórico e contexto cultural e, tendo em vista que estes não são estáticos, o consenso que porventura se alcançará jamais será imutável.
14. Os “casos difíceis” abordados no Capítulo 3 serviram para anunciar algumas das dificuldades que as propostas de diálogo enfrentarão. A questão que se suscitou após o exame das práticas de restrição ao matrimônio e de mutilação genital feminina foi o embate entre o direito à autonomia privada, quando referente à determinada prática cultural, e o interesse da comunidade internacional expresso nos instrumentos de direitos humanos.
15. À luz, ainda, do princípio da indivisibilidade – consistente, vale lembrar, em outro pilar do Direito Internacional dos Direitos Humanos –, como proceder diante dessa colisão de direitos humanos? O problema não é de fácil solução. A recusa de qualquer tentativa hierarquizante entre os direitos humanos implica que a categoria dos direitos culturais deva ser alçada ao mesmo patamar de preocupação e proteção dos direitos e liberdades individuais.
16. Por fim, poder-se-ia arriscar a afirmação de que os esforços para repensar e recriar o atual paradigma dos direitos humanos inserem-se num contexto maior de contestação, que é o da crise da modernidade. O paradigma da modernidade, calcado nas idéias de racionalidade e

universalidade, não é capaz de reconhecer o homem em suas especificidades. Uma nova perspectiva de direitos humanos que leve em conta as particularidades culturais do ser humano mostra-se incompatível com a concepção abstrata do indivíduo racional, atomizado e sujeito de direitos inatos. Tal entendimento não passa, à evidencia, de um desenvolvimento teórico incipiente. Com efeito, para que se pudesse amadurecer mais este ponto, ter-se-ia que iniciar uma nova pesquisa, que se enveredaria por outros caminhos<sup>152</sup>.

17. Encerra-se o presente trabalho com as sábias palavras de Boaventura de Sousa Santos, quando, questionando-se a respeito do caráter utópico de seu projeto, afirma: “Certamente é, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência séria”<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Ver, por todos: CUNHA, J. *op.cit.*, *passim*.

<sup>153</sup> SOUSA SANTOS, B. *op.cit.* [I], p. 458.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Fernando Barcellos de. **Teoria geral dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1996.
- ALVES, J.A.Lindgren. **A conferência do cairo sobre população**. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/alves.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/alves.htm)>. Acesso em: 10 jun. 2003.
- ALVES, Lindgren. **A declaração dos direitos humanos na pós-modernidade**. Disponível em: <[www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres\\_100.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lingres_100.html)>. Acesso em: 12 jun. 2003.
- AN-NA 'IM, Abdullahi Ahmed. Toward a cross-cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment. In: AN-NA 'IM, Abdullahi Ahmed (Ed.). **Human rights in cross-cultural perspectives**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p. 19-43.
- \_\_\_\_\_. Human rights in the muslim world. In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. 2nd Ed. New York: Oxford University Press, 2000, p. 389-397.
- ARNAUD, André-Jean et al. **Dicionário enciclopédico de teoria e sociologia do direito**. Tradução de Patrice Charles, F. X. Willaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.
- ARAUJO, Nádia de. **Direito internacional privado: teoria e prática brasileira**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2000.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BODIN DE MORAES, Maria Celina. **Danos à pessoa humana: uma leitura civil constitucional dos danos morais**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- \_\_\_\_\_. Princípio da solidariedade. In: PEIXINHO, Manuel Messias; GUERRA, Isabella Franco; NASCIMENTO FILHO, Firly. **Os princípios da constituição de 1988**. Rio de Janeiro: Lúmen Iuris, 2001, p. 167-190.

- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos volume I**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos volume II**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de direito internacional dos direitos humanos volume III**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2003.
- CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.
- CUNHA, José Ricardo. Direitos humanos numa perspectiva pós-moderna??. In: DINIZ, Andréia; DUDLEY, Deyse; CUNHA, José Ricardo. **Direitos humanos, democracia e senso de justiça**. Rio de Janeiro: Litteris ed./KroArt/Fundação Bento Rubião, 1999.
- DINIZ, Débora. Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de. **Antropologia e direitos humanos**. Niterói: UFF, 2001.
- \_\_\_\_\_. Valores universais e direitos culturais. In: NOVAES, Regina. **Direitos humanos: temas e perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.
- DORNELLES, João Ricardo. **O que são direitos humanos**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- EBERHARD, Christoph. **Human rights and intercultural dialogue: an anthropological perspective**. Palestra proferida para o Curso de Verão *Identidades Culturais e Direitos Humanos*. Oñati: jul. 9-13, 2001.
- \_\_\_\_\_. Derechos Humanos y Diálogo Intercultural. In: GARCIA, Manuel Calvo. **Identidades culturales y derechos humanos**. Madrid: IISJ/Dykinson, 2002, p. 259-289.
- \_\_\_\_\_. Towards an intercultural legal theory: the dialogical challenge. In: **Social and Legal Studies** n. 10(2). London: Sage Publications, 2001, pp. 171-201.

- ECO, Humberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. 9<sup>a</sup> ed. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Presença, 2002.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER. Os direitos humanos no diálogo intercultural. In: **Cinqüenta anos da declaração universal dos direitos humanos**. São Paulo: Centro de Estudos Konrad Adenauer, 1998.
- MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e aplicação do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1984.
- MELO, Carolina de Campos. **Multiculturalismo e globalização: desafios contemporâneos ao Estado Nacional**. Dissertação para a obtenção do título de Mestre em *Direito Constitucional e Teoria do Estado* pela PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2001.
- PAREKH, B. Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory. New York: Palgrave, 2000.
- PIOVESAN, Flavia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 5<sup>a</sup> ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- RAMOS, André de Carvalho. **Direitos humanos em juízo**. São Paulo: Max Limonad, 2001.
- RAWLS, John. **Liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da. Fundamentando os direitos humanos: um breve inventário. In: TORRES, Ricardo Lobo. **Legitimação dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Sérgio Antonio Fabris, 1988.
- \_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 429-461.

- SOUSA, Rosinaldo Silva de. Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de. **Antropologia e direitos humanos**. Niterói: UFF, 2001.
- STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. 2nd Ed. New York: Oxford University Press, 2000.
- TAYLOR, Charles. Conditions for an unforced consensus on human rights. In: BAUER, Joanne; BELL, Daniel. **The east Asian challenge for human rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy. **Multiculturalism**. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 25-74.
- WILSON, Richard A. (Ed). **Human rights, culture and context**. London: Pluto Press, 1997.
- WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 2001.
- YOUNG, Iris Marion. Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”. In: **Perspectivas feministas en teoría política**. Barcelona, Buenos Aires, México. Coordenação de Carme Castells, 1996.