

# PARA PENSAR O GUIÃO EMANCIPATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA INTERCULTURALIDADE

## THINKING THE HUMAN RIGHTS EMANCIPATORY GUIDANCE: CONTRIBUTIONS FROM THE INTERCULTURALITY

Andreia Marreiro Barbosa<sup>1</sup>  
Carla Miranda<sup>2</sup>

### RESUMO

O presente artigo parte de um diálogo entre o campo jurídico e antropológico e tem como objetivo apresentar contribuições dessa interlocução para pensar as condições e possibilidades dos direitos humanos servirem para práticas emancipatórias. Para isso, problematizamos o conceito moderno de direitos humanos, que tem como marco jurídico a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em seguida, apresentamos algumas saídas, tendo em vista o diálogo entre os campos, que se identificam com uma propositura intercultural. As propostas apresentadas são a hermenêutica diatópica, de Raimundo Panikkar e Boaventura de Sousa Santos; e o impulso ético, de Rita Segato. Concluimos que a antropologia, nos provocando ao exercício de alteridade, pode colaborar com a construção de uma teoria e prática do direito mais adequada à diversidade da sociedade complexa contemporânea. Consequentemente, pode colaborar também com uma prática emancipatória dos direitos humanos.

**Palavras-chave:** direitos humanos; marcos normativos; antropologia; interculturalidade; práticas emancipatórias.

### ABSTRACT

This article is build from a dialog between the juridical and anthropological field which main goal is to present contributions of this interlocution in order to think conditions and possibilities for Human Rights as an emancipatory activity. For this achievement, we will problematize the modern concept of Human Rights, which juridical mark is the Universal Declaration of Human Rights. Then, we will propose some ideas toward the dialog between fields, which identify themselves as an intercultural intake. Submitted proposals are diatopical hermeneutic of Raimundo Pannikar and Boaventura de Sousa Santos; and the ethical impulse of Rita Segato. We conclude that anthropology, as an alterity exercise, can contribute either to the construction of a juridical theory and use more suitable to the diversity of the complex modern society and for the formation of Human Rights as an emancipatory activity.

**Key-words:** Human Rights; juridical mark; anthropology; interculturality; emancipatory activity.

---

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania (PPGDH) da Universidade de Brasília (UnB). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bacharela em Direito pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI), campus poeta Torquato Neto. Correio eletrônico: andreiamarreiro@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Direito, área de concentração em Direitos Humanos, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Correio eletrônico: carlaedh@gmail.com

## **1 Introdução**

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 1948, é o marco jurídico de uma nova ordem nacional e internacional que buscava assegurar reconhecimento e cumprimento universal e efetivo de direitos e liberdades humanas. Até aquela data, as declarações de direitos eram manifestos nacionais incorporados ao direito positivo interno e que ainda não se utilizavam da expressão “direitos humanos”. Apesar da relevância histórica e filosófica da Declaração Americana (1776) e da Declaração Francesa de Direitos do Homem e do Cidadão (1789), a Declaração de 1948 foi o primeiro documento com esta natureza que se propõem a ter validade universal, portanto, internacional.

A criação da Liga das Nações em 1919, após a Primeira Guerra Mundial, representou um primeiro esforço no estabelecimento de uma organização internacional, mas foi a Segunda Guerra Mundial que impulsionou o processo de universalização e desenvolvimento da concepção contemporânea dos direitos humanos. Para evitar que novas atrocidades fossem cometidas contra a humanidade, os direitos humanos passam a ser tema de “legítimo interesse da comunidade internacional” (PIOVESAN, 2004, p.47).

Para Piovesan (2004) esta concepção inovadora aponta duas importantes consequências. Por um lado, a relativização da noção tradicional de soberania absoluta do Estado, na medida em que são admitidas intervenções no plano nacional em prol dos direitos humanos. Por outro lado, a cristalização da ideia de que o indivíduo deve ter direitos protegidos na esfera internacional, na condição de sujeito de direito.

O reconhecimento do indivíduo como sujeito de direito internacional está fundado na ideia de dignidade humana natural de toda pessoa pelo simples fato de ser humano. Tal fundamentação, de clara inspiração jusnaturalista, foi positivada na Declaração Universal de 1948 para que não se pudesse condicionar a titularidade de direitos a particularismos culturais, como fizera o nazismo preterindo os judeus.

O Plano Mundial de Ação de Viena (1993) reitera a concepção da Declaração de 1948 quando, em seu parágrafo 5º, afirma: “Todos os direitos humanos são universais, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase”. Na avaliação de Cançado Trindade (1998) “compreendeu-se finalmente que a universalidade é enriquecida pela diversidade cultural, a qual jamais pode ser invocada para justificar a denegação ou violação dos direitos humanos”.

Apesar destas determinações, a presente utilização instrumental dos direitos humanos

como arma de arremesso na política internacional (NUNES, 2004, p.18) expõem o paradoxo e ambiguidade desses direitos. A política externa belicosa estadunidense intensificada durante a “guerra ao terror”, ou ainda mais recentemente, a inércia da comunidade internacional ante aos relatos oficiais da ONU sobre o uso de armas químicas sobre a população civil da Síria são apenas alguns fatos que compõe o cenário atual de seletividade dos direitos humanos, e consequentemente questionam sua alegada universalidade.

Também no plano nacional temos percebido processos de desregulação de direitos, especialmente trabalhistas, numa tentativa de adaptação às exigências da economia globalizada. A esse respeito, Faria (2004) é bastante enfático:

Parte significativa do que era tido como condição necessária de legitimação de uma ordem social, econômica, política e institucional assentada no reconhecimento da dignidade do homem livre é cada vez mais apontada como obstáculo à livre circulação de capitais (...). Do ponto de vista de sua tutela jurídica os direitos humanos ingressam numa fase regressiva (...). Os direitos humanos podem até continuar existindo no plano jurídico, sobrevivendo como objetos de normas programáticas, mas já não têm condições de ser implementados no plano real. E quando isso eventualmente ocorre, sua aplicação tende a ser seletiva (FARIA, 2004, p. 3-9).

Por outro lado, compõe esse cenário as inúmeras organizações não estatais que no plano nacional ou supra nacional tem nos direitos humanos sua unidade de luta em favor da dignidade humana e das diferentes formas de liberdade. Na América Latina, por exemplo, entre os anos de 1960 e 1980, com a presença de violentas ditaduras militares, o discurso dos direitos humanos foi abraçado por grande parte das esquerdas que viam nessa linguagem potencialidade de luta contra as violações cometidas pelos militares (VENTURA; REIS, 2013).

Conforme Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 240), “é como se os direitos humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo socialismo ou, mais em geral, pelos projetos emancipatórios”, em virtude de uma crise aparentemente irreversível dos projetos que utilizavam a linguagem da revolução ou do socialismo.

Atualmente, tanto no Brasil quanto em outros países latino-americanos, a concepção de direitos humanos tem sido amplamente discutida e disputada pelas autoridades governamentais e pela sociedade civil. O processo de redemocratização institucional e a chegada ao governo de grupos antes perseguidos pelas ditaduras têm mostrado as ambiguidades, tensões e compatibilizações entre o conceito e a efetivação desses direitos.

A relação entre os direitos humanos e a política no Brasil hoje foi colocada em

questão pelas pesquisadoras Deisy Ventura e Rossana Reis em recente artigo de opinião intitulado “Direitos Humanos: um estorvo para as esquerdas?”. As autoras se referiam ao fato de que “um número inquietante de autoridades governamentais não tem hesitado em difundir argumentos gravemente equivocados sobre direitos humanos, com efeitos nefastos não apenas sobre a agenda política, mas também sobre a opinião pública” (VENTURA; REIS, 2013, p. 1), no contexto reivindicatório referente à hidrelétrica de Belo Monte e ao povo Guarani-Kaiowá.

As problemáticas expostas apontam, portanto, para a complexidade da ambiguidade conceitual dos direitos humanos, que ora servem como discurso para legitimar práticas de regulação e opressão, ora como discurso para reivindicação de lutas por transformações sociais (SANTOS, 1989, 2006). No caso, os desafios da globalização econômica que provocam a seletividade política e econômica na garantia de direitos humanos é somada com a diversidade cultural no caso dos Guarani-Kaiowá. Assim como os povos indígenas, tantos outros novos sujeitos de direitos emergem no cenário nacional e internacional dos direitos humanos. Povos tradicionais, negros, mulheres, gays, pessoas com deficiências, crianças, migrantes, e até a própria natureza emergem como novos sujeitos de direitos e nos provocam a repensar o paradigma contemporâneo da teoria e da práxis dos direitos humanos.

Dessa forma, seguindo esta provocação, nos indagamos: Em que medida a linguagem dos direitos humanos serve para práticas emancipatórias? Quais são as condições para que essa noção sirva para uma prática emancipatória em contextos de diversidade cultural? Assim, o objetivo desse trabalho não é necessariamente responder a essas indagações, mas apresentar algumas contribuições do ponto de vista intercultural, fruto das discussões entre os campos antropológico e o jurídico, com vistas a (re) pensar o guião emancipatório dos direitos humanos.

## **2 A problemática do caráter universal dos direitos humanos**

Um dos grandes desafios da linguagem dos direitos humanos hoje, em contextos de diversidade cultural, é a problemática do caráter universal. Panikkar (2004, p. 206, 207, 217), filósofo espanhol, nos ajuda nessa reflexão indagando: “os direitos humanos não são respeitados porque, em sua forma atual, não representam um símbolo universal com força suficiente para evocar compreensão e entendimento? Os Direitos Humanos são uma constante universal? O conceito de Direitos Humanos é universal?”.

Ao enfrentar o desafio da diversidade cultural, os debates sobre os direitos humanos colocam em choque duas visões principais. Por um lado, há uma universalização *a priori*

desses direitos fundamentada na validade e imperatividade dos seus marcos jurídicos: a Declaração Universal, os Pactos Internacionais de Direitos Humanos e a posituação constitucional na forma de Direitos Fundamentais. Toda uma estrutura jurídica de validade internacional e nacional que por si só justificaria a universalidade dos direitos humanos.

Por outro lado, há uma crítica radical da ocidentalidade desses direitos, e por isso, reivindica-se uma relativização de seus conceitos e a primazia das culturas locais. Nessa perspectiva, os direitos humanos são vistos como normativa moderno-ocidental e, portanto, não poderia ser aplicado em contextos culturais diferenciados.

É preciso reconhecer que os direitos humanos não são universais na prática, pois não são garantidos de forma universal a todos os seres humanos e são violados no mundo todo. Mas isso apenas expõe, e não resolve, as fissuras do problema entre a teoria e a prática dos direitos humanos na realidade concreta. Para nós, essas duas posições estão equivocadas: a primeira por ausência de contexto (abstratismo) e a segunda por excesso (localismo).

Concordamos com Herrera Flores (2005) que propõe uma concepção intercultural dos direitos humanos como solução para essa divergência. Nesse sentido, não desejamos cair aqui na dicotomia universalismo *versus* relativismo, mas desvelar as condições de fundação dos direitos humanos, no intuito de ressignificá-los de forma que seja possível pensar na “universalidade das garantias e o respeito pelo diferente” (FLORES, 2005, p. 15).

Na tentativa de responder ao próprio questionamento, Panikkar (2004, p. 207) de antemão problematiza: “faz algum sentido questionarem-se as condições de universalidade quando a própria questão das condições de universalidade em si, está longe de ser universal?”.

O autor faz esse questionamento diante da constatação histórica de que a demanda dos direitos humanos é fundada na faculdade racional do ser humano e foi uma necessidade pelo processo de individualização que significou a modernidade. Isso coloca o discurso dos direitos humanos em sintonia com uma antropologia filosófica ou humanismo individualista. Uma filosofia que dá suporte para a construção das grandes sociedades modernas, e ao mesmo tempo, torna-se alvo de críticas pelas injustiças e exclusões que essas sociedades, na mesma medida, gerou.

Na análise de Panikkar (2004, p. 212-216), a sociedade fundada nesta filosofia tem como pressupostos: 1. a *natureza humana universal* comum a todos os povos e diferente do resto da realidade (separação homem x natureza); 2. a *dignidade do indivíduo*, em que cada um é absoluto e irredutível ao outro (separação indivíduo x sociedade); e 3. a *ordem social democrática*, ou seja, parte-se do princípio de que a sociedade é uma soma de indivíduos “livres”, organizados para conquistar objetivos que, caso contrário, não seriam possíveis. Os

direitos humanos servem principalmente para proteger o indivíduo, contra o Estado e contra a sociedade.

Diante disso, aponta três razões para afirmar que o conceito de direitos humanos não é universal, sendo elas:

a) Nenhum conceito, como tal, é universal, cada um sendo válido basicamente onde foi concebido; b) No vasto campo da cultura ocidental, os próprios pressupostos que servem para situar nossa problemática não são reconhecidos universalmente; c) Da perspectiva intercultural, o problema parece exclusivamente ocidental, ou seja, o que está em jogo é a questão em si. A maioria dos pressupostos e implicações enumerados até aqui não é de questões dadas em outras culturas (PANIKKAR, 2004, p. 216-219).

Dito isso, o autor ratifica que os direitos humanos não são um símbolo universal porque “cada cultura expressa sua experiência da realidade e do *humanum* por meio de conceitos e símbolos adequados àquela tradição e, como tais, não universais, e, muito provavelmente, não universalizáveis”. Por outro lado, defende que os direitos humanos “devem ser reconhecidos como um símbolo universal porque quando uma cultura, como um todo, descobre determinados valores como máximos, estes passam a ter um certo sentido universal” (PANIKKAR, 2004, p. 227-228).

Dessa forma, em consonância com o entendimento de Herrera Flores (2005, p.19), acreditamos que “os direitos humanos são um produto cultural surgido em um contexto concreto e preciso, qual seja, a modernidade ocidental capitalista”. Assim, juntamente com a expansão de outros produtos culturais, a modernidade ocidental capitalista expandiu também os direitos humanos. Analisando este “processo pelo qual determinado fenômeno local estende com sucesso sua influência a todo o globo”, Santos (2004, p. 244) refere-se aos direitos humanos como expressão de um “localismo globalizado”.

Na esteira desse pensamento, Marramao (2007) destaca a relação entre direitos humanos e guerra como um tema bastante importante para discutirmos na atualidade. Ele apresenta como pano de fundo dessa problemática a “pesada hipoteca a uma efetiva universalização dos direitos humanos imposta pela ‘ideologia ocidental’, isto é, de que a razão do Ocidente constitua a autêntica matriz e berço da liberdade e o exclusivo *pattern* do universalismo, frente ao ‘particularismo’ e ‘localismo’ de outras civilizações” (MARRAMAIO, 2007, p. 2).

Nesse sentido, Marramao (2007) afirma que nossa gramática política trabalha com uma operação fundamental, qual seja: a oposição entre ocidente livre e oriente despótico.

Dentro dessa abordagem, dialoga com o antropólogo Edward Said (1978) para quem “o orientalismo nada mais é do que o efeito da projeção estereotípica sobre os povos extra-ocidentais da construção lógica etnocêntrica subjacente à hendiádis Oriente/Ocidente”. E ainda, com apoio de Karl Jaspers (1949), “a antítese Oriente/Ocidente é um dualismo interno ao Ocidente, totalmente funcional à sua dinâmica de auto-identificação simbólica em nenhum dos povos denominados orientais encontramos nas origens tal dualismo e, logo, a auto-identificação de si mesmos como orientais” (MARRAMAO, 2007, p. 3). Dentro desse contexto, alerta o autor:

O apelo ao universalismo dos direitos humanos arrisca, de fato, a se transformar em uma retórica vazia se não se conjuga com o *pathos* analítico, que visa a determinar conceitualmente e a localizar operativamente as raízes efetivas da violência, do poder e da violação da dignidade da pessoa (MARRAMAO, 2007, p. 7).

Segato (2002) traz uma contribuição fundamental para a discussão, deixando claro que o problema da universalidade é a moralidade ocidental. Para ela, o apelo ao universalismo não é apenas o risco de tornar os direitos humanos uma retórica vazia. Para a autora (SEGATO, 2002), há uma cegueira em relação às próprias práticas e uma “desmoralização da diferença”, uma “alterofobia” gerada no Ocidente pelas práticas de defesa dos direitos humanos.

Um exemplo disso é apresentado no filme *Moolaadé*, de Ousmane Sembène, sobre mutilação genital feminina, geralmente apresentada, de modo demonizante no Ocidente, como uma prática realizada no Oriente. Em estudo sobre a problemática, realizado pela médica María Cristina Álvarez Degregori, entre outras conclusões, destacamos que:

1. (...) se trata de una práctica generalizada em numerosas sociedades del mundo, incluyendo las occidentales, que afecta tanto a mujeres como varones (...)
4. Los nombres con que em Occidente se designam estas intervenciones genitales, **circunscisión, circunscisión profiláctica, mutilación genital femenina, excisión, ablación o genitoplastia correctiva**, según sean sanitárias o rituales, provengan de los países ricos o pobres, o se destinen a varones o mujeres, no son más que una expresión de las racionalidades y tendencias que sustentan la perspectiva de análisis occidental sobre el tema.
8. Las llamadas mutilaciones genitales femininas son mucho más que un objeto de análisis de Occidente, susceptible de una intervención destinada a su erradicación. **Deberían ser tratadas como un precioso instrumento de diálogo y reflexión entre Norte y el Sur, entre ciência y religión, entre hombres y mujeres, entre los derechos humanos y los derechos de las culturas, entre ética y dogma, entre los otros y nosotros, donde las similitudes fueran el punto de encuentro, y las diferencias, apenas una expresión de la diversidad entre sus demônios y los nuestros** (ÁLVAREZ DEGREGORI, 2001, p. 124).

O que verificamos, portanto, é “a equivocada certeza de *superioridade moral* e o nocivo reforço de estereótipos negativos, com consequências frequentemente nefastas e com os custos de vidas” (SEGATO, 2002, p. 215). Ou, em outras palavras, verificamos um verdadeiro *imperialismo moral* da prática ocidental de direitos humanos (HERNÁNDEZ-TRUYOL, 2002; GOTT, 2002).

Nesse sentido, ressaltamos o trabalho no campo antropológico, das etnografias que descortinavam um mundo exótico e distante, com crenças morais tidas por imorais, sendo instrumento de importância fundamental para o fortalecimento do discurso da diversidade moral da humanidade (DINIZ, 2001). Embora a discórdia moral seja constitutiva da vida humana organizada em sociedades, mesmo sabendo que onde houver seres humanos socializados haverá conflito moral, “o pensamento humanista moderno encobre esta condição da vida moral da humanidade pela proposição de projetos de ação que sugerem saídas filosóficas que ignoram a diferença” (DINIZ, 2001, p. 37).

Em outro contexto e do ponto de vista do campo do direito, mas ainda refletindo sobre os desafios dos direitos humanos frente aos contextos culturais diferenciados, Abdullahi A. An-Na'im (2004) analisa os direitos humanos na realidade africana. O autor introduz a questão da colonialidade como um dos limites para a proteção legal de direitos humanos. An-Na'im (2004) explica que:

a proteção legal de direitos bem-sucedida tem seus próprios requisitos e condições. Pressupõe um certo grau de estabilidade política, recursos econômicos, capacidade institucional, e a vontade e habilidade do povo de recorrer aos tribunais para obter a realização dos seus direitos. A proteção legal também pressupõe o predomínio de uma determinada concepção do sistema legal, independência do poder judiciário, e sujeição do poder executivo às determinações judiciais (AN-NA'IM, 2004, p. 432-433).

Assim, como o aparato estatal e os Estados africanos hoje são sucessores das colônias europeias, destaca o autor que “é irrealista esperar que o Estado pós-colonial efetivamente proteja os direitos humanos quando ele é produto da norma colonial que, por definição, é a negação desses direitos” (AN-NA'IM, 2004, p. 441).

Na realidade africana, portanto, em vez de guião emancipatório, o moderno paradigma dos direitos humanos hoje serve para manutenção do *status quo* político e econômico e não possibilita o reconhecimento das violações cotidianas que atingem a vasta maioria das pessoas e grupos que estão sujeitos à jurisdição do Estado pós-colonial africano. Nas palavras do autor: “Em contraste com sua associação anterior com a descolonização, os

direitos humanos associaram-se com a recolonização” (AN-NA’IM, 2004, p. 443).

An-Na’im (2004) sugere que os defensores dos Estados africanos e dos direitos humanos procurem realizar maior implementação dos direitos humanos na África pós-colonial por meio de outras estratégias, além da proteção legal. É o que ele chama de “fazer mais com menos”, ou seja, “fazer mais” pela implementação dos direitos humanos “com menos” dependência da proteção legal desses direitos.

Assim, apesar de serem os direitos humanos um produto da cultura ocidental que enfrenta o desafio da moralidade da ocidentalidade e da colonialidade do contexto de seu surgimento, renunciar a proclamá-los ou colocá-los em prática seria agravar ainda mais as condições de vida das populações que sofrem com a exclusão provocada pelo “sistema mundo moderno capitalista” (WALLERSTEIN, 1990) hegemônico. Retomando a análise de Santos (2004), a complexidade dos direitos humanos reside no fato de que eles podem ser concebidos e praticados também como globalização contra-hegemônica a que o autor chama de cosmopolitismo, ou seja, “solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica”.

A possibilidade de um guião emancipatório para os direitos humanos exige, portanto, a superação do humanismo abstrato que mantém a universalidade destes direitos no plano das ideias, mas se realiza na prática de forma seletiva. As questões abertas pela diversidade cultural, pelo reconhecimento de outras sociabilidades e outras noções de direitos humanos, pode colaborar com sua resignificação concreta, prática e histórica. Um diálogo intercultural entre essas noções pode contribuir com o reconhecimento mútuo de incompletudes e na busca de complementaridades que possa ajudar a gerar uma civilização mais humana. Na opinião de Panikkar:

Devem-se criar espaços para que outras tradições do mundo se desenvolvam e formulem suas próprias visões homeomórficas correspondentes ou opostas aos “Direitos” ocidentais (...). Essa é uma tarefa urgente, caso contrário, a sobrevivência de culturas não-ocidentais seria impossível, e mais impossível seriam as alternativas viáveis ou mesmo complemento razoável. Aqui é fundamental o papel de uma abordagem filosófica intercultural (PANIKKAR, 2004, p. 237).

### **3 Contribuições a partir da interculturalidade**

Trazemos neste item duas contribuições do campo antropológico para a realização de um diálogo intercultural dos direitos humanos. *A priori* pode parecer difícil o diálogo entre o

projeto universal – ou ainda que seja, universalizante - dos direitos humanos e uma ciência que tem o relativismo como marca ao afirmar a variedade de perspectivas culturais e dos conceitos de bem.

Ocorre que a própria antropologia atualmente reconhece as sociedades complexas que vivemos e, diante disso, não há que se pensar em totalidade ou homogeneidade de culturas exóticas, mas sim em interconexão entre diversidades. Além disso, com a hegemonia da forma política Estado-moderno “até mesmo as culturas consideradas mais distantes, segundo a perspectiva ocidental, têm de dialogar e negociar seus direitos nos foros estabelecidos por seus respectivos Estados nacionais” (SEGATO, 2002, p. 216). Sendo assim, há uma ampliação de objetos<sup>3</sup> de estudo para a antropologia e um deslocamento da tarefa do antropólogo diante desse novo contexto.

No mesmo sentido, Segato (2002) sugere ainda a revisão de como os antropólogos entendem a noção de relativismo. Segundo a autora,

de fato, recorremos frequentemente ao relativismo de forma um tanto simplificada, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. **Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam** (SEGATO, 2002, p. 217, grifo nosso).

A antropóloga analisa que é a partir dessas fissuras que os direitos humanos podem entrar na comunidade moral, apoiando grupos de interesse internos particulares. A autora reconhece que expor as divergências do grupo pode ser um risco de fragilização e desintegração coletiva e consequente debilitação de seus interesses comuns e de sua unidade na resistência política. Ainda assim, é necessário negociar a unidade, a partir da articulação entre os discursos dos direitos humanos e os interesses e aspirações dissidentes de alguns membros (SEGATO, 2002).

A compreensão das relatividades internas e da fissura dos aparentes consensos de

---

<sup>3</sup> Richard Wilson (1997, p. 13) exemplifica estes novos objetos sugerindo que cabe ao antropólogo [...] estudar a interconexão e a interação dos processos legais que operam em diferentes níveis. Isto pode incluir o estudo de como a legislação dos direitos humanos vai enquadrando e dando forma às ordens normativas locais e como estas, por sua vez, resistem ou se apropriam da legislação internacional [...], como os atores sociais desenvolvem formas distintas de usar a lei transnacional em tribunais nacionais para constituir um caso como um ‘caso de direitos humanos’ [...], como discursos normativos baseados nesses direitos são produzidos, traduzidos e materializados em uma variedade de contextos.

valores, ou seja, a compreensão de que há variadas concepções de bem e ainda que internamente a elas há diversidades morais é um pressuposto necessário ao diálogo intercultural. Não faz sentido falar em interculturalidade diante de uma unidade moral universal pressuposta, por isso, falar em direitos humanos interculturais exige superar o imperialismo moral dos direitos humanos no ocidente e compreender a parcialidade dessa visão, assim como a parcialidade de qualquer outra concepção de bem.

Nesse sentido, Panikkar (2004) vale-se de uma metáfora para expressar seu entendimento: “os Direitos Humanos são como uma janela”.

Os Direitos Humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que por sua vez, enxerga através de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vistas através de uma janela é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for este o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir uma pluralidade de janelas? A última opção favoreceria uma pluralismo saudável (PANIKKAR, 2004, p. 210).

Panikkar (2004) e Santos (2004) propõem a **hermenêutica diatópica** como um procedimento metodológico adequado para a ampliação e diálogo entre os universos de sentido contidos em cada uma dessas janelas, ou seja, para o diálogo intercultural. Assim, se cada universo de sentido é composto por pressupostos de argumentação inquestionáveis (denominados de *topoi*) para a cultura que os pressupõe, o exercício é reduzi-los a argumentos para que sejam passíveis de discussão e inter-relação. Nas palavras do autor:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertence. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter dia-tópico (SANTOS, 2006, p. 256-257).

Não se trata, portanto, de buscar o conceito moderno de direitos humanos em outras culturas, nem mesmo de buscar uma simples analogia. Panikkar (2004, p. 9) explica que se trata de buscar o equivalente homeomórfico, ou seja, um tipo de analogia funcional existencial que nos possibilita acessar o que em outras culturas desempenha o mesmo tipo de função que os direitos humanos desempenham em algumas sociedades ocidentais.

Se, por exemplo, os direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana, devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente – o que só poderá ser feito uma vez que tenham sido construídas bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas. Ou, talvez, devemos questionar como a ideia de uma ordem social e política justa pode ser formulada no âmbito de uma determinada cultura, e investigar se o conceito de Direitos Humanos é particularmente adequado para expressá-la (PANIKKAR, 2004, p. 209-210).

A partir da hermenêutica diatópica Panikkar realizou vários exercícios de diálogo intercultural, também citados por Santos (2004), e identificou, por exemplo, que o *topos* dos direitos humanos na cultura ocidental se relaciona com o *topos* do *dharma* na cultura hindu, o *topos* da *umma* na cultura islâmica e do *Li* na cultura chinesa Confusiana. E exemplifica:

Visto a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos) (...). Por outro lado e inversamente, visto a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu enviesamento fortemente não dialético a favor da harmonia, ocultando assim injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica (SANTOS, 2004, p. 259).

Assim, é a partir do momento que a hermenêutica diatópica possibilita o reconhecimento de incompletudes mútuas que ela permite/provoca o diálogo intercultural. A auto-reflexividade a respeito de nossa incompletude cultural nos provoca a buscar soluções alternativas e nos abre às possibilidades de complementaridade do que outras culturas possam nos ensinar.

Nesse ponto, a hermenêutica diatópica dialoga com a outra contribuição que gostaríamos de trazer para a reflexão sobre os direitos humanos. Trata-se do **impulso ético**, uma contribuição da antropóloga Rita Segato. Ocorre que esse movimento de ampliar as janelas, buscar os equivalentes homeomórficos, é gerado por um terceiro princípio de justiça que, conforme Segato (2002) não é nem a moral nem a lei. Segundo a autora:

O impulso ético é o que nos permite abordar criticamente a lei e a moral e considerá-las inadequadas. A pulsão ética nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam o “contrato” impositivo em que se funda a nação, mas também distanciarmo-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte (SEGATO, 2002, p. 222).

Desse modo, “o *desejo* ético (...) nos possibilita ultrapassar a visão programada de

uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta”. Para a autora, “A ética resulta da aspiração ou do desejo de *mais bem*, de *melhor vida*, de *maior verdade*, e se encontra, portanto, em constante movimento: se a moral e a lei são substantivas, a ética é pulsional, um impulso vital; se a moral e a lei são estáveis, a ética é inquieta”. [...] Com efeito, a ética “constitui o princípio motor da história dos direitos humanos” (SEGATO, 2002, p. 222, p. 228).

Com suporte de Cornell (1995) e de Lévinas (1993), Segato (2002) compreende a ética como uma atitude em relação ao que é alheio, a reflexividade, o estranhamento que o outro nos provoca. E essa é a colaboração da ciência que estuda o “outro” para o movimento da história dos direitos humanos.

Por esse caminho, então, a relatividade trabalhada pela antropologia e as evidências etnográficas da pluralidade de culturas deixam de ser percebidas em posição antagônica com relação ao processo de expansão dos direitos humanos. Justamente na diferença das comunidades morais ampara-se e alimenta-se o anseio ético tanto para conseguir desnaturalizar as regras que sustentam nossa paisagem normativa quanto para dar ritmo histórico à moral, por definição mais lenta e apegada ao costume, e às leis – a princípio, produto da conquista de um território por um vencedor que implanta sua lei mas, a partir de então, do jogo de forças entre os povos que habitam tal território e da negociação no âmbito da nação (SEGATO, 2002, p. 225).

Assim como a autora, nossa aposta é que a postura ética de “desafio às próprias pressuposições” é a contribuição de uma “antropologia empenhada em mobilizar constantemente o campo da moral e do direito”, mobilização que provoca a abertura das janelas, possibilita o diálogo intercultural e um guião emancipatório dos direitos humanos (SEGATO, 2002, p. 224).

#### **4 Considerações finais**

Ao longo do artigo refletimos sobre os desafios para a linguagem dos direitos humanos servirem para práticas emancipatórias. A ocidentalidade, a pretensão de superioridade moral e a colonialidade questionam o universalismo abstrato dos direitos humanos e nos provocam a pensar os direitos humanos para além do seu marco jurídico. Assim, apesar desses desafios ampliarem as lacunas entre a teoria e a prática dos direitos humanos, a questão não é desqualificá-los e sim lutar pelo seu reconhecimento no plano político e, ao mesmo tempo, buscar uma ressignificação conceitual que possibilite aos poucos inscrever essas conquistas na linguagem dos direitos.

Concordamos com Faria (2004, p. 12) que “as concepções de direitos humanos de natureza não jurídicista vão além da simples denúncia das ilusões homogeneizadoras que permitem à sociedade representar-se sob a imagem de uma ordem integrada, unívoca e coesa, sob a égide de um texto constitucional”. A implementação dos direitos humanos, além da proteção legal, apresentada por Abdullahi An-na’im (2004) e a reflexão acerca do relativismo e das lacunas e fissuras que podem ser acopladas aos direitos humanos em diversas culturas, defendida por Rita Segato, caminham também nesse sentido.

À guisa de conclusão, apresentamos duas contribuições do ponto de vista intercultural fruto das discussões entre os campos antropológico e jurídico com vistas a repensar o guião emancipatório dos direitos humanos: a hermenêutica diatópica (PANIKKAR, 2004; SANTOS, 2006) e o impulso ético (SEGATO, 2002). Sendo assim, inspiradas por estas sugestões, elencamos algumas questões importantes para continuarmos a pensar nas condições para a concretização do guião emancipatório dos direitos humanos em nossos lugares de atuação.

A hermenêutica diatópica ainda deixa em aberto uma questão fundamental para a realização concreta dos direitos humanos em contextos pós-coloniais. Como realizar um diálogo cultural em condições de desigualdade histórica de culturas, quando uma delas é a historicamente vencedora e a outra subordinada? Quais os limites então, desse diálogo intercultural? Concordamos com Santos (2004, p. 268) que negar o diálogo cultural nos leva ao fechamento ou a conquista cultural. Duas alternativas que não alteram o *status quo* que já nos encontramos.

O diálogo intercultural é, então, uma aposta na possibilidade emancipatória, mas não pode ser uma adaptação cega de outras experimentações realizadas em outros contextos. Santos (2004) ressalva que em contextos de sociedades indígenas ou outras subordinadas, a proposta exige análises mais apuradas. E esta é a questão para a nossa realidade brasileira, marcada por miscigenações e relações de poder não muito distantes da colonial.

Assim, torna-se necessário pensar a partir das questões concretas da nossa realidade, pensar o global a partir do local. Entendemos que esse processo tem a ver com o ressaltado por Santos (2006) sobre a tarefa epistemológica na construção de uma concepção de direitos humanos. É produzir conhecimento ou dar visibilidade à produção de conhecimentos outros. Reconhecer o “epistemicídio massivo a partir do qual a modernidade Ocidental erigiu o seu monumento conhecimento imperial” e “ancorar-se numa nova epistemologia do Sul, de um Sul não imperial” (SANTOS, 2006, p. 464). Essa postura de olhar para dentro, para si, para o local, para o chão, para as próprias raízes, para a própria história, nos ajudar a construir um

campo de compreensão que nos possibilita não sermos capturados seja pelo *imperialismo moral*, seja pelo *humanitarismo imperial*.

Sobretudo para nós, do campo jurídico, essa atitude é extremamente necessária e urgente. O exercício da alteridade, o encontro com o outro, que a antropologia nos permite, pode nos ajudar a (re) pensar uma teoria do direito que supere a unicidade moral típica da teoria tradicional do direito. Uma teoria e prática do direito que reconheça a fragmentação de interesses e valores, que consiga construir a unidade na pluralidade marcante das nossas sociedades complexas.

A rigor, o Direito da sociedade moderna, marcada pela diversidade contraditória de expectativas e interesses (complexidade), só constrói sua identidade-autonomia enquanto envolve unidade e pluralidade. (...) Dar as costas às normatividades tópicas decorrentes da fragmentação de interesses e valores significa, para o Direito moderno, deficiência de eficácia e vigência social (NEVES, p. 26).

Porém, o estudo de outras culturas não garante a interculturalidade. Esta é uma importante ressalva que nos traz Segato (2002). Assim, destacamos o papel da ética nesse contexto. É esta postura ética que nos provoca, pesquisadores e profissionais do direito, à abertura intercultural tão necessária à prática emancipatória dos direitos humanos.

o anseio ético é um movimento em direção ao bem não alcançado, uma abertura alimentada pela *presença da alteridade* e que se manifesta na experiência de insatisfação com relação tanto aos padrões morais compartilhados – que nos fazem membros natos de uma comunidade moral – quanto às leis que orientam nossa conduta na sociedade nacional da qual fazemos parte. Em outras palavras, não é outra coisa senão *uma ética da insatisfação*, encontrável entre os cidadãos de qualquer nação e nos membros da mais simples e coesa das comunidades morais, o que constitui o *fundamento dos direitos humanos* (SEGATO, 2002, p. 229).

Por fim, acreditamos que para conseguirmos alargar nossas janelas, é preciso primeiro compreendê-la, para que, a partir do conhecimento da pintura de realidade que nossa janela nos permite enxergar, possamos reconhecer as suas limitações e sejamos capazes de (res) significar a linguagem dos direitos humanos, com vistas a potencializá-la em sua dimensão emancipatória.

## REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ DEGREGORI, María Cristina. **Sobre la mutilación genital femenina y otros demônios**. Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de

Barcelona, 2001.

AN-NA'IM, Abdullahi A. A proteção legal dos direitos humanos na África: como fazer mais com menos. BALDI, César (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro, São Paulo e Recife: Editora Renovar, 2004.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **A proteção internacional dos direitos humanos e o Brasil (1948-1997): as primeiras cinco décadas**. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

CORNELL, Drucilla. "What is ethical feminism?". In: S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell *et alii* (Orgs.). **Feminist contentions. A philosophical exchange**. Nova York e Londres: Routledge, 1995.

DINIZ, Débora. Antropologia e os limites dos Direitos Humanos: O Dilema Moral de Tashi. In: REYES NOVAES, Regina; LIMA, Roberto Kant de. (Org.). **Antropologia e Direitos Humanos**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2001.

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

FLORES, Joaquín Herrera. **Los Derechos Humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Ed. Los libros de la Catarata, 2005.

KYMLICKA, Will. Estados Multiculturales y Ciudadanos Interculturales. In: ZARIQUIEY, Roberto (ed.). **Realidad multilíngue y desafío intercultural -Ciudadanía, política y educación**. Lima: PUC – Perú, GTZ y Ministerio de Educación del Perú, 2003.

GOTT, Gill. Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic. In: HERNÁNDEZ-TRUYOL, Esperanza Berta (Ed.). **Moral Imperialism. A Critical Anthology**. New York and London: New York University Press, 2002.

JASPERS, K. **Vom Ursprung und Ziel der Geschichte**. München: Piper, 1949. (Trad.it., **Origine e senso da história**. Milano: Edizioni di Comunità, 1965).

HERNÁNDEZ-TRUYOL, Esperanza Berta; GLEASON, Christy. Introduction. In: HERNÁNDEZ-TRUYOL, Esperanza Berta (Ed.). **Moral Imperialism. A Critical Anthology**. New York and London: New York University Press, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo del otro hombre**. México: Siglo XXI Editores, 1993.

MARRAMAIO, Giacomo. **Passado e futuro dos direitos humanos – da “ordem pós-hobbesiana” ao cosmopolitismo da diferença**. Manuscrito inédito. Trad. Lorena Vasconcelos Porto. Belo Horizonte, 2007.

MOOLAADÉ. Direção: Ousmane Sembène. Produção: Ousmane Sembène e Thierry Lenouvel. Senegal: IMDB, 2004. 1 Dvd (120 min).

NEVES, Marcelo. **Do pluralismo Jurídico à Miscelânea Social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) de juridicidade da modernidade periférica e suas implicações na América Latina**. Disponível em:

<<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/885>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

ONU. **Declaração e Programa de Ação de Viena de 1993**. In: Portal de Direito Internacional – CEDIN. Disponível em: <<http://www.cedin.com.br>>. Acesso em: 19 nov. 2011.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: BITTAR, Eduardo; ALMEIDA, Guilherme de Assis (orgs). **Minicódigo de direitos humanos**. Associação Nacional de Direitos Humanos (ANDHEP). Secretaria Especial de Direitos Humanos da presidência da República (SEDH). Brasília: Teixeira Gráfica e Editora, 2010.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro, São Paulo e Recife: Editora Renovar, 2004.

PIOVESAN, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

SAID, Edward. **Culture and imperialism**. Nova York: Alfred Knopf, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro, São Paulo e Recife: Editora Renovar, 2004.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os direitos humanos na pós-modernidade**. Direito e Sociedade. Coimbra, n.4, p.3-12, mar. 1989.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais. **Mana – Estudos de Antropologia Social**. Vol 12/1, abril de 2006.

VENTURA, Deisy; REIS, Rossana Rocha. **Direitos Humanos: um estorvo para as esquerdas?** Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1338>>. Acesso em: 09 jan. 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Sistema Mundial Moderno**. Cidade do Porto: Edições Afrontamento, 1990.

WILSON, Richard A. (Org.). **Human rights, culture & context. An- thropological perspectives**. Londres/ Chicago: Pluto Press, 1997.