



O DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS E O DIÁLOGO INTERCULTURAL: EM DEFESA DE UM UNIVERSALISMO PLURALISTA

Gilmar Antonio Bedin*
Aline Michele Pedron Leves**
Laura Mallmann Marcht***

RESUMO

Como efeito da globalização, a coexistência entre civilizações resultou em choques múltiplos e gerou debates intensos entre universalistas e relativistas culturais. Assim, o problema deste artigo é o seguinte: em que medida o Direito Internacional dos Direitos Humanos pode ser pensado como uma forma de superação deste impasse e se tornar um instrumento de fortalecimento da proteção dos direitos humanos na sociedade internacional contemporânea? Tem-se como hipótese que o caminho é o do reconhecimento desses como um mínimo ético global que deve ser observado por todos. A pesquisa foi realizada através do método hipotético-dedutivo e da técnica de pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: Diálogos Interculturais Plurais; Direitos Humanos; Relativismo Cultural; Sociedade Internacional; Universalismo.

THE INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS LAW AND INTERCULTURAL DIALOGUE: IN DEFENSE OF A PLURALIST UNIVERSALISM

ABSTRACT

As an effect of globalization, coexistence between civilizations has resulted in multiple clashes and has generated intense debates between universalists and cultural relativists. Thus, the problem of this article is the following: to what extent can International Human Rights Law be thought of to overcome this impasse and become an instrument to strengthen the protection of human rights in contemporary international society? It is hypothesized that the path is to recognize this as a global ethical minimum that must be observed by everyone. The research was carried through the hypothetical-deductive method and of bibliographic research technique.

* Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-doutorado pela Universidade de Santiago de Chile (USACH). Bacharel em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Professor dos Cursos de Graduação em Direito e dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq: Direitos Humanos, Governança e Democracia (*Mundus*). E-mail: gilmarb@unijui.edu.br.

** Doutoranda e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado em Direitos Humanos – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Bacharela em Direito pela UNIJUÍ. Bolsista de Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisadora integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq: Direitos Humanos, Governança e Democracia (*Mundus*). Advogada (OAB/RS). E-mail: aline.leves@sou.unijui.edu.br.

*** Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado em Direitos Humanos – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Bacharela em Direito pela UNIJUÍ. Bolsista de Mestrado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisadora integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq: Direitos Humanos, Governança e Democracia (*Mundus*). Certificada pela OAB/RS. E-mail: laura.marcht@sou.unijui.edu.br.





Keywords: Plural Intercultural Dialogues; Human Rights; Cultural Relativism; International Society; Universalism.

INTRODUÇÃO

As lições obtidas com a Segunda Guerra Mundial foram muito significativas. Entre estas, destaca-se o aprendizado de que as soberanias nacionais deveriam ser contidas e, como consequência, limitadas. Este processo de contenção precisaria ser realizado por meio da criação de uma organização internacional de âmbito geral (que deu origem à Organização das Nações Unidas) e pelo Direito Internacional, entre outros fatores. Em relação ao Direito Internacional, a ênfase estabelecida foi na proteção dos direitos humanos. Daí, portanto, a adoção, em 1948, da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). O pressuposto fundamental desta iniciativa é que todo o ser humano, independentemente de sua nacionalidade, religião ou grupo étnico, deveria ter os seus direitos e sua dignidade protegidos. Assim, foi criada uma lógica de proteção universal e de justiça global.

Este processo restou ainda mais consolidado com o aprofundamento da interdependência planetária, do multilateralismo decorrente do fenômeno da globalização e com o fortalecimento da proteção dos direitos humanos em razão da chamada Convenção e Plano de Ação de Viena (1993). Em relação ao fenômeno da globalização, pode-se dizer que houve uma significativa transposição fronteiras territoriais dos Estados nacionais por fluxos de múltiplas dimensões e, conseqüentemente, as distâncias entre polos distantes do mundo foram aproximadas e conectadas. Contudo, a globalização provocou, simultaneamente, o choque entre civilizações e culturas distintas, fato esse que gerou, no âmbito teórico, intensos debates e confrontos de ideias entre universalistas e relativistas.

De fato, a universalidade se tornou um problema quando foi transformada em um dogma por algum dos seus defensores. O mesmo também aconteceu com a defesa do relativismo cultural. De fato, muito dos seus teóricos, ao defenderem uma forma de relativismo cultural sem restrições, podem ter contribuído para justificar graves violações de direitos humanos em nome da perpetuação de tradições locais específicas. O certo é que essas duas formas de entender o mundo fundamentam os direitos humanos pautadas em óticas diversas. Tal fundamentação diversa pode ser encontrada nas distintas reações sobre fatos



quotidianos em múltiplos lugares do planeta. No Brasil, pode-se verificar, como um exemplo relevante, a prática do infanticídio indígena. Ao extremo norte da Terra, os esquimós também têm como prática entre suas tribos o infanticídio feminino. Na tradição hindu, a vaca é considerada um animal sagrado. Algumas tribos ainda praticam a antropofagia. Na África e no Oriente Médio, pratica-se a clitoridectomia – mutilação da genitália feminina –, bem como as mulheres são submissas aos homens e não possuem direitos básicos, sendo ainda apedrejadas quando julgadas adúlteras. Diante disso, conforme o que está prescrito na DUDH, todas essas civilizações de culturas heterogêneas, violam normas de direitos humanos.

Nesse contexto, nota-se uma grande dificuldade em se resolver problemas e conflitos locais com soluções globais, sobretudo, no que concerne à aplicabilidade das normas internacionais de direitos humanos. Na prática, a própria tensão existente entre o Ocidente e o Ocidente, traz à tona alguns questionamentos sobre a possibilidade de o universalismo ser considerado etnocêntrico e, ainda, quais seriam os limites de interferência em sociabilidades com culturas, costumes e direitos distintos. Esses são apenas alguns impasses apresentados como uma forma de instigar a reflexão acerca da temática em tela. De qualquer forma, coloca-se um problema relevante: em que medida o Direito Internacional dos Direitos Humanos pode ser pensado como uma forma de superação desse desafio entre universalismo e relativismo cultural para se tornar um instrumento de fortalecimento da proteção dos direitos humanos na sociedade internacional contemporânea?

A resposta levantada por esta investigação indica que o caminho é o do reconhecimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos como um conjunto mínimo ético global que deve ser observado por todos. Para tanto, o presente artigo científico está estruturado em três seções com objetivos específicos. A primeira, reflete sobre evolução e universalização dos direitos humanos. A segunda seção, por sua vez, apresenta, de forma sucinta, a teorização sobre o direito à diferença. Por fim, a terceira seção, analisa o relativismo cultural e seus pressupostos. A pesquisa aqui delineada foi realizada com a utilização do método hipotético-dedutivo e da técnica de pesquisa bibliográfica e documental indireta.

1 A ORIGEM E A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS



A universalização dos direitos humanos simboliza a conquista da proteção dos direitos para além das fronteiras nacionais. Esta transformação ocorreu mais claramente a partir do Segundo Pós-Guerra Mundial e teve como pressupostos mais relevantes a limitação das soberanias nacionais e, em consequência, evitar a repetição das atrocidades que foram perpetradas contra a humanidade em razão da ascensão dos nazifascismos no Século XX. É que a positivação dos direitos humanos foi historicamente uma forma de limite do poder e de garantia das liberdades impulsionadas pelas grandes revoluções dos séculos XVII e XVIII na Inglaterra, nos Estados Unidos e na França. Nesse sentido, a positivação dos direitos humanos pode ser considerada como “um produto da cultura e da história ocidental, pelo menos até a segunda metade do Novecentos.” (FACCHI, 2011, p. 10). Muito embora a concepção e a origem dos direitos humanos sejam de cunho ocidental e iluminista, estes assumiram outra forma após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e, portanto, seus legados não podem ser desconsiderados. Etienne-Richard Mbaya (1997), em uma palestra proferida na Universidade de São Paulo (USP), referiu a importância de distinguir a tradição ocidental de direitos humanos clássica da abarcada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. O motivo é que a Declaração não ficou restrita aos direitos humanos tradicionais, de viés claramente iluminista e individualista, que privilegiava apenas a elite, mas, incorporou outros direitos importantes.

Dito isso, faz-se necessário entender este processo. O ponto de partida da luta pelo reconhecimento e pela institucionalização dos direitos humanos, como bem lembra Douglas Cesar Lucas (2013), ocorreu no decurso da modernidade. De fato, o conceito de direito humanos, bem como sua institucionalização, estão intrinsecamente interligados com as revoluções liberais do século XVIII (LUCAS, 2010). Com a assinatura da Paz de Westfália, em 1648, que os Estados começaram a ser os maiores produtores de identidades e as vincularam à ideia de nação. Além disso, conectou a população a um determinado território e adotou uma constituição como forma de limitação do poder e como mecanismo para garantir um conjunto de direitos a todos os membros da sua população. Esta se tornou a forma tradicional de proteção dos direitos humanos no mundo moderno.

Historicamente, uma das primeiras manifestações de direitos individuais se encontra na Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776. Nesta Declaração, manifesta-se que os homens são iguais e possuem direitos básicos, como à vida, à liberdade e à felicidade



(BOCO; BULANIKIAN, 2010). Ainda, a expressão “direitos do homem”, fora cunhada pela Revolução Francesa em 1789, “cuja declaração distinguia esses direitos dos do cidadão e afirmava que o homem tem direitos pelo simples fato de o ser, independentemente de sua condição de cidadão.”¹ (BOCO; BULANIKIAN, 2010, s.p.). Tal herança é reflexa na Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu artigo primeiro: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.” (ONU, 2009, p. 4). Assim sendo, nota-se que a igualdade é uma promessa iluminista que se transferiu para o direito através das primeiras constituições, que estruturam de forma valorativa essas Cartas Magnas (COPETTI SANTOS, 2020). É justamente por essa razão que os direitos humanos, por muito tempo, ressaltaram uma *supervalorização* do indivíduo.

Esta tradição somente foi alterada, de forma mais evidente, no Segundo Pós-Guerra Mundial. Com efeito, após o término do maior conflito bélico da história das civilizações, a sociedade internacional necessitou criar soluções e instrumentos de cooperação global para as graves violações de direitos humanos decorrentes do holocausto (SANTOS, 2011). Por essa razão, houve a “inserção da pessoa humana como sujeito de direito internacional”, que “trouxe novos paradigmas, flexibilizando a soberania estatal e concedendo [ao ser humano] um papel central no sistema internacional” (PEIXOTO, 2007, p. 257). Desse modo, pode-se referenciar que a não repetição da história, especificamente em relação ao nazismo enquanto expressão de supremacia de uma cultura – ariana alemã – sobre outras – judeus, negros, ciganos e homossexuais – foi uma das principais preocupações daquele importante período histórico e, conseqüentemente, representou um avanço extraordinário da convergência da sociedade internacional. Tal avanço, contudo, foi, posteriormente, deturpado e passou a ser utilizado como uma forma de demonstração de superioridade da cultura ocidental em relação as outras culturas. Foi essa deturpação que transformou uma conquista multi-civilizatória numa interpretação equivocada da superioridade do ocidente.

Nesse sentido, Seyla Benhabib (2006) se pergunta se “o universalismo é etnocêntrico?” Neste texto, a autora revela o medo generalizado existente em outras culturas

¹ Tradução nossa. Texto original: “cuya declaración distinguió esos derechos de los del ciudadano y planteó que el hombre tiene derechos por el solo hecho de serlo, independentemente de su condición de ciudadano.” (BOCO; BULANIKIAN, 2010, s.p).



ou em grupos minoritários ocidentais se a defesa dos direitos humanos consiste em uma proposta homogeneizadora em termos identitários. Isso reflete o temor de haver uma cultura supostamente superior as demais e tida como a “correta” ou a “ideal”, no caso, a cultura europeia. Ainda, essa possibilidade pode pressupor que há um “Ocidente” e há “outros” – não ocidentais. De fato, a tensão entre os códigos binários “nós” e os “outros” apenas agrava o confronto desse debate. Para a cientista política, Benhabib (2006), a universalidade entre os filósofos contemporâneos pode assumir quatro sentidos, quais sejam:

a) A crença de que a existência de uma natureza humana define verdadeiramente quem são os seres humanos – podendo-se citar Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith, Immanuel Kant e Stuart Mill;

b) A existência de uma “crítica da razão impura”, que é defendida por alguns filósofos contemporâneos – Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Jean François Lyotard e Michel Foucault –, na qual o universalismo seria precisamente uma estratégia de justificação. Em contrapartida a esses pensadores, é possível mencionar alguns universalistas não existencialistas, tais como Karl Otto-Apel, Hilary Putnam, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Thomas Scanlon e John Rawls;

c) O universalismo poderia comportar uma dimensão moral que, para além das diferenças, admitiria a criação de um universalismo moral e distinto do cognitivo;

d) A construção de um universalismo jurídico, no qual todos os seres humanos detêm um compêndio de direitos mínimos – nesse sentido, cabem as teorias de Richard Rorty, John Rawls, Jacques Derrida, que buscam separar o universalismo jurídico do existencialismo.

Além disso, Seyla Benhabib (2006) defende que no nível político e as manifestações culturais precisam estar baseadas em direitos universalmente reconhecidos. Também, a autora converge com as ideias de fortalecimento dos diálogos interculturais plurais e complexos. Esta defesa é considerada fundamental, pois intensifica uma visão plural dos direitos humanos. Nesse contexto, conforme Douglas Cesar Lucas (2013, p. 45) a ideia de universalidade defende “a possibilidade de se estabelecer um ponto de partida comum”. É que, como lembra Mbaya (1997, s.p., grifo nosso), os direitos humanos são formados por várias gerações e possuem origens diversas. Nas palavras do autor,



[...] a primeira, concernente aos *direitos civis e políticos*, dominada pela tradição e pela civilização ocidentais; a segunda, que é a dos *direitos econômicos, sociais e culturais*, cuja emergência se dá com as revoluções russa e mexicana; a terceira, a dos *direitos dos povos ou de solidariedade*, refere-se ao direito à autodeterminação, à paz, ao desenvolvimento, ao meio ambiente e à informação que só pode se realizar por meio de um esforço solidário entre os diferentes atores individuais e coletivos, tanto no plano nacional quanto no internacional.

Ainda, Mbaya (1997) destaca a existência de uma quarta geração: *a democracia*. Por meio desta, refere o autor, torna-se possível a concretização do pluralismo. Tal teorização das gerações de direitos ganhou popularidade, entre os juristas, através dos estudos propostos pelo filósofo político Norberto Bobbio (2004), em sua obra “*A Era dos Direitos*”. Contudo, os constitucionalistas discutem até hoje se a terminologia “gerações” é apropriada ou se deveria ser substituída por “dimensões”, uma vez que os direitos de cada geração não se excluem – cada dimensão se complementa, formando uma gama de direitos². No que tange ao viés prático, no entanto, o que realmente deve ser objeto de discussão é a problemática da força obrigatória desses direitos (BOBBIO, 2004). Desse modo, houve, de fato, uma tentativa de solucionar o problema da obrigatoriedade dos direitos humanos em âmbito internacional, a qual se deu por meio da criação de convenções regionais, como por exemplo: a Convenção Americana de Direitos Humanos, a Convenção Europeia dos Direitos Humanos e a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos. Nesse contexto, o papel dos Tribunais Internacionais vem demonstrando ser cada vez mais importante, bem como a atuação da Organização das Nações Unidas (ONU). Pela ONU, fora adotada a tese da universalidade, e, posteriormente, essa também foi ratificada pela Declaração de Viena de 1993 (SANTOS, 2011).

No caso africano, Mbaya (1997) relata que a democracia apresenta grandes dificuldades em tornar-se direta e participativa em razão dos altos índices de pobreza e fome. Para o autor, “é trágico que, na sua fase atual, a África receba do exterior uma ajuda inferior à que obtinha quando servia apenas de tabuleiro de xadrez para as grandes potências.” (MBAYA, 1997, s.p.). À vista disso, pode-se afirmar que o direito ao desenvolvimento e à

² Sobre a cultura dos direitos, é possível citar Érica de Souza Pessanha Peixoto (2007, p. 259): “quando se olha para a degradação ambiental ocorrida nos últimos anos, é fácil perceber que a noção do direito de explorar a natureza, de promover desenvolvimento, de satisfazer interesses, de gerar riquezas deixou de lado o compromisso com o dever de preservação, com a ideia de responsabilidades. Agora, corre-se atrás do prejuízo e, muitas vezes, sem muito sucesso.”



paz é essencial para o rompimento com as sociedades neocolonialistas. Dessa situação deriva a necessidade do fortalecimento da sociedade internacional, uma vez que os países mais ricos deveriam, em tese, cooperar e ajudar os países emergentes, mas, nem sempre o fazem e, quando muito, ainda os exploram. Nota-se que o Direito Internacional, por vezes, tem suas relações pautadas por interesses econômicos e não sociais. Esse cenário torna outro quadro suscetível: a Constituição de democracias fantasmas – países que formalmente demonstram ser democráticos, mas, de fato, não são efetivamente. Portanto, diante do subdesenvolvimento econômico, está posto mais um dos dilemas enfrentados pelos universalistas, qual seja: como concretizar direitos humanos em regiões do planeta nas quais não se tem recursos mínimos para tanto?

2 A TEORIZAÇÃO DA DIFERENÇA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Lado a lado com a discussão acerca da universalidade dos direitos humanos, situa-se a necessidade de compreensão acerca da teorização da diferença. Essa temática é tão contemporânea que ainda é pouco sensível ao direito e, muitas vezes, é motivo de incompreensão. É que a modernidade privilegiou a igualdade – como *status civitatis* – e não se voltou para a necessidade de garantia do reconhecimento das diferenças no percurso dos três últimos séculos. Isto, na atualidade, transformou-se em um grande problema e permitiu a fixação de um padrão eurocêntrico tradicional de ser humano. Esta conformação não pode ser aceita e a diferença deve ser valorizada. É que os negros não procuram o reconhecimento de sua branquitude, as mulheres não buscam ser masculinizadas, os gays não intentam ser héteros. Eles querem ser reconhecidos em sua singularidade. Por isso, os que não se enquadram no modelo do sujeito ocidental, branco, homem e cristão, lutam para ser quem efetivamente são. Assim, a diversidade global emergida nas últimas décadas em razão dos fluxos migratórios e pelas novas tecnologias impõe à contemporaneidade novos desafios. A diferença, em si, não é um problema atual, contudo o debate ganhou força em razão da visibilidade que a diversidade logrou a partir da década de 1960, com movimentos sociais. Não se busca mais a igualdade, mas, sim, o reconhecimento da diferença.

A luta por reconhecimento das diferenças busca libertar o “outro” de narrativas hegemônicas ou de invasões culturais – que causavam e ainda causam uma heteronomia, ou



seja, uma dominação sobre a visão de mundo daquele que é dominado –, as quais inviabilizam a construção das singularidades constitutivas do ser humano. Ao contrário da igualdade buscada a partir dos séculos XVII e XVIII, na sociedade contemporânea os afro-americanos, indígenas, feministas, homossexuais, “terceiro-mundistas”, dentre outros, reivindicam pelo reconhecimento das suas diferenças socioculturais. Por essa razão, pode-se afirmar que a questão da diferença faz parte “da consciência de si do sujeito moderno” (COPETTI SANTOS; LUCAS, 2016, p. 855). Fato é que, nesse momento atual, o multiculturalismo – ainda que insuficiente – ganha força diante das tentativas de universalidade eurocêntrica. Essa categoria emerge com a formação do movimento “Panteras Negras”, como uma tentativa de reivindicação identitária e, por essa razão, foi seguido por outros movimentos, tais como o feminista e os da comunidade LGBTQIA+ (LUCAS; COPETTI SANTOS, 2019a).

A partir desses acontecimentos sociais amparados em pautas contestatórias em defesa da diversidade e em busca de mais representatividade e direitos – principalmente nos Estados Unidos da América (EUA) –, a teorização da diferença ganhou força e visibilidade, tendo seu clímax no famoso maio de 68. É possível citar, sobre esse período, a influência dos teóricos franceses Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard. Além disso, a revisitação das obras de Friedrich Nietzsche foi fundamental. Isso porque, boa parte do sucesso da ideia da diferença tem origens em sua obra, uma vez que o filósofo rompe com os conhecidos “valores tradicionais” enquanto valores eternos e, ao mesmo passo, inverte a lógica daqueles (COPETTI SANTOS; LUCAS, 2016). Seu principal legado para esta discussão pode ser alicerçado na dicotomia formatada pelo autor entre a vida e a arte apolínea, bem como a vida e a arte dionisíaca e, em consequência, sua abertura para outras formas de pensar. Tal abertura permite o fortalecimento do pensamento pluralista e possibilita espaço para a problematização das ambivalências da modernidade. O mais importante é, contudo, destacar que os acontecimentos políticos da década de 60 do século passado abriram espaço para a produção de dissonâncias sobre os principais pressupostos do projeto iluminista da modernidade. Assim, foi um período histórico muito relevante e que deu origem a uma nova forma de compreensão do mundo, denominada de “pós-modernismo”³.

Esta nova forma de compreensão resgata o conceito de “novos movimentos sociais”, com ênfase na discussão identitária, já que a identidade move o mundo aproximando ou

³ Esta nova forma de pensar pode também ser denominada de neoestruturalista ou pós-estruturalista.



afastando as culturas (LUCAS; COPETTI SANTOS, 2019a). Apesar de parecer inofensiva, pode ser altamente perigosa porque potencializa as aproximações, ao mesmo passo em que as afasta (LUCAS, 2019b). Trata-se, portanto, de um conceito ambivalente, isto é, consiste em uma oposição de permanência, uma continuidade descontínua que une desunindo (LUCAS, 2019b). Aliado às identidades está a ressignificação da ideia de pertencimento. Com efeito, é importante lembrar que o conceito de *communitas*, em referência a Roberto Esposito (2007), é antagônico a *immunitas*: a comunidade se defende daquilo que é divergente da sua identidade. Essa resposta-ação cria uma política da comunidade contra o “outro”, uma lógica do “nós contra eles”, porque “no mesmo instante em que a comunidade defende a homogeneidade cultural e proíbe o ingresso de qualquer coisa que lhe seja estranha, alimenta, com isso, os medos e as incertezas que inicialmente pretendia combater” (COPETTI SANTOS; LUCAS, 2016, p. 853).

Além disso, segundo o entendimento de Samuel Huntington (2010, p. 39), as sociedades contemporâneas possuem sempre uma tendência de pensar acerca da existência de dois mundos, posto que estas dividem:

[...] os povos em nós e eles, o grupo que está na onda e o outro, nossa civilização e aqueles bárbaros. Os estudiosos analisaram o mundo em termos de Oriente e Ocidente, Norte e Sul, centro e periferia. Os muçulmanos tradicionalmente dividem o mundo em Dar al-Islam e Dar al-Harb, o reino da paz e o reino da guerra. Essa distinção se refletiu – e, num certo sentido, se inverteu – ao fim da Guerra Fria por estudiosos norte-americanos que dividiram o mundo em “zonas de paz” e “zonas de agitação”. As primeiras abrangiam o Ocidente e o Japão, com cerca de 15 por cento da população mundial, e as últimas compreendiam todos os demais.

Por esse motivo, Lucas (2019b) teme que na contemporaneidade esteja ocorrendo a construção de uma sociedade transescalar, na qual a luta do “outro” se enfraquece diante dos demais, ou seja, “a luta do outro é menos importante diante da minha” (*sic*). Apesar das inúmeras conquistas e avanços obtidos nesse sentido, ainda existem regiões em que a legislação local legaliza o direito de oprimir mulheres e criminalizar a homossexualidade (COPETTI SANTOS, 2019b). Isso ocorre em razão do choque *inter* e *intracultural* no que se refere ao respeito e à proteção dos direitos humanos – que precisam despir-se do caráter universalizador homogeneizante. Contudo, afirmar que determinadas práticas tornam algumas localidades mais atrasadas do ponto de vista social é não compreender que os conceitos



ocidentais não são – e não podem ser – verdades universais. Conseqüentemente, o multiculturalismo demonstra-se um conceito limitado para responder ao problema da diferença e ao choque de civilizações. Destarte, tendo em vista a dificuldade de alcançar transformações no campo prático, houve uma necessidade de institucionalizar o direito a ser diferente.

Em vista disso, faz-se imprescindível reconhecer que as narrativas hegemônicas portam violências – muitas vezes veladas – e pretendem dominar culturas distintas ao tentar “civilizar” o “outro”, o “selvagem”. Essa produção de heteronomias subjuga o sujeito a ver-se como inferior e a reconhecer o dominante como superior, de tal forma que o dominado não perceba a violência que lhe está sendo imposta – consequência, por exemplo, dos fenômenos do colonialismo, imperialismo e capitalismo. Por essa razão, é imperiosa a compreensão da diferença em seu campo social, teórico e institucional, com vistas a romper com as narrativas hegemônicas que possuem pretensões de uma universalização homogênea. Isso porque, como bem refere Douglas Cesar Lucas (2010, p. 142), “não há como negar a diferença sem negar a humanidade. Por outro lado, não há como sustentar a diferença fora da humanidade. Ou seja, é a humanidade a condição mesma para a diferença.”

Diante do exposto, nota-se que a dialética entre o universal e o particular, assim como da identidade e da diferença é um desafio atual e relevante para os direitos humanos (PEIXOTO, 2007). O confronto entre universalistas e relativistas pode parecer paradoxal, uma vez que países signatários de importantes tratados internacionais de direitos humanos acabam, muitas vezes, por violá-los sistematicamente. Do ponto de vista universalista, ademais, os relativistas tendem a justificar suas ações por meio de fundamentalismos religiosos, o que pode ser usados (e tem sido) para justificar ações “dos Estados que violam sistematicamente os direitos individuais”⁴ (BOCO; BULANIKIAN, 2010, s.p.). Assim sendo, faz-se preciso compreender o significado e também os principais argumentos utilizados pelos relativistas culturais contra a defesa da universalidade dos direitos humanos.

⁴ Tradução nossa. Texto original: “pueden ser (y han sido) usadas para la conveniencia o excusa de aquellos Estados que controlan las políticas de desarrollo, y en favor de un poder político que justifica las violaciones sistemáticas a los derechos individuales.” (BOCO; BULANIKIAN, 2010, s.p.).



3 O RELATIVISMO CULTURAL E A ARTICULAÇÃO DE UM UNIVERSALISMO PLURALISTA

Atualmente, pode-se verificar a existência de diversas concepções relativistas. A presente pesquisa tem, contudo, como foco principal o relativismo cultural, o qual está intrinsecamente vinculado à tese da diversidade dos povos e das culturas. Inicialmente, é importante considerar que o relativismo moral não pode ser confundido com o cultural, idealizado por Franz Boas. Nesse sentido, Seyla Benhabib (2006, p. 61) adverte que, por um lado, “a resposta nos debates recentes sobre o relativismo cognitivo e moral quase sempre aponta para uma visão holística das culturas e sociedades como totalidades internamente coerentes e sem suturas.”⁵ Por outro lado, o relativismo cultural não pressupõe uma homogeneidade, muito pelo contrário, sua premissa mais relevante afirma justamente o oposto. Assim, a sua defesa consiste naquela da existência de uma grande diversidade, e, em consequência, nega o etnocentrismo.

Como os próprios termos que compõem a expressão “etnocentrismo” evidenciam, o relativismo cultural acusa os defensores do universalismo de ser uma generalização indevida de uma perspectiva particular, de uma determinada cultura, de um povo específico. Isto acontece, para os seus teóricos, justamente pelo fato de ser impossível uma generalização, uma universalidade. Dito de outra forma, para os relativistas existe uma vasta gama de sistemas morais e de justiça e estes, muitas vezes, entram em choque com outros sistemas de culturais distintos (BOCO; BULANIKIAN, 2010). Daí, portanto, o argumento de que a defesa dos direitos humanos é uma construção etnocêntrica de aplicabilidade limitada (BOCO; BULANIKIAN, 2010). Assim, eles advogam que os direitos estabelecidos pela DUDH são produtos inseparáveis do pensamento iluminista e do pensamento europeu da segunda metade do século XX. Em outras palavras, os direitos humanos são uma construção ocidental de pretensão universal. Assim, como boa parte dos países asiáticos e africanos não participaram da redação da Declaração Universal, alegam que por esse motivo e, também, pelo déficit de

⁵ Tradução nossa. Texto original: “la respuesta em los debates recientes sobre el relativismo cognitivo y moral apunta, casi siempre, a una visión holística de las culturas y las sociedades como totalidades internamente coerentes y sin suturas” (BENHABIB, 2006, p. 61).



adesão dos países não-ocidentais aos tratados e convenções que abarcam matéria dos direitos humanos, o universalismo estaria comprometido em sua imparcialidade (SANTOS, 2011).

Além disso, pode-se verificar que existem diversos outros argumentos a favor do relativismo cultural frente aos direitos humanos. O ponto convergente destes argumentos reside na afirmação da existência de diversas comunidades específicas e que estas são caracterizadas pelo particular e pela cultura local (PEIXOTO, 2007). Portanto, tudo se torna contingente e ocorre uma aceitação de teses historicistas (LUCAS, 2010). Isso significa afirmar que as regras de cada grupo social, suas crenças, valores e costumes comunitários, mesmo que violentos, autoritários e negadores da dignidade humana, são plenamente legítimos perante outras culturas e devem ser integralmente aceitos. Por isso, é importante ressaltar que “todos os modos de vida comunitária deverão, de acordo com o pensamento historicista, ser aceitos pelo simples fato de serem a forma historicamente constituída de organização adotada por determinada coletividade.” (LUCAS, 2010, p. 136).

De acordo com esse entendimento, alguns exemplos como a escravidão e a tortura podem ser considerados práticas legítimas no interior de determinadas coletividades culturais – sendo essa, uma das principais críticas apontadas pelos teóricos universalistas, uma vez que violam um mínimo ético de direitos inerentes à dignidade humana. Ademais, outras questões que versam sobre etnia e sexualidade poderiam incitar graves barbáries no âmbito de grupos radicais, como o neoconservadorismo antiterrorista norte-americano e o neonazismo europeu (LUCAS, 2008). Com a atual crise da democracia liberal e o regresso de movimentos ultranacionalistas à cena do palco político mundial de países como Estados Unidos da América, Brasil, Hungria, Nicarágua, Peru, Filipinas, Polônia, Rússia, Sri Lanka, Turquia e Ucrânia, a discussão entre os ideais do relativismo e do universalismo nunca foi tão pertinente, visto que a proteção universal dos direitos humanos – defendida pelos movimentos globalistas e pelas instituições multilaterais – passaram a ser fortemente criticados da seguinte forma:

- a) a noção de “direitos” inerentes aos seres humanos contrapõem-se à noção de “deveres” proclamada por muitos povos; b) o conceito de direitos humanos é fundado numa visão antropocêntrica do mundo, que não é compartilhada por todas as culturas; c) a visão universal de direitos humanos nada mais é do que uma visão ocidental que se pretende generalizar, traduzindo, portanto, certa forma de imperialismo; d) o universalismo analisa um homem descontextualizado, sendo que o homem se define por seus particularismos (língua, cultura, costumes, valores...); e)



a falta de adesão formal por parte de muitos Estados dos tratados de direitos humanos e/ou a falta de políticas comprometidas com tais direitos são indicativos da impossibilidade do universalismo; f) a proteção de direitos humanos acaba sendo muito mais um discurso utilizado como elemento da política de relações exteriores do que, efetivamente, algo que esteja desvinculado de interesses políticos e econômicos particulares; g) é preciso um grande desenvolvimento econômico para efetivamente proteger e implementar direitos humanos, e essa realidade não se atesta em muitos países “subdesenvolvidos”, o que faz fracassar o discurso universal dos direitos humanos frente às disparidades e impossibilidades econômicas. (PEIXOTO, 2007, p. 258).

Os referidos argumentos relativistas estão fundamentados na filosofia da linguagem, principalmente pelas pretensões de incomensurabilidade, incompatibilidade e intraduzibilidade (BENHABIB, 2006). Mas, o que isto significa concretamente? A incomensurabilidade pode ser vista como uma tentativa de comunicação entre paradigmas culturais, tidos como rivais, e que, por serem incomensuráveis, não conseguem se comunicar. Já a incompatibilidade pressupõe a existência de algo em comum entre dois paradigmas – e, justamente por essa razão, é distinta da primeira. Por sua vez, a intraduzibilidade se refere à problemática da tradução de uma língua – que uma vez traduzida, pode alterar completamente o sentido real do léxico original das palavras e expressões locais (TOZZINI, 2011).

Além disso, a incomensurabilidade, por exemplo, consiste na premissa epistêmica central da pesquisa de Jean-François Lyotard. Este filósofo francês trabalha com as categorias de discursos existentes no plural, logo, são considerados sistemas heterogêneos e irreduzíveis a um sistema comum e universal. Diante desse contexto, é possível estabelecer um *link* com o problema da diferença quando há “um conflito entre duas partes que não pode ser resolvido de forma equitativa por falta de um critério de juízo comum ou compartilhado e que poderia ser aplicado a ambos os casos.”⁶ (BENHABIB, 2006, p. 66). Mas, a visão lyotardiana provém de uma metafísica de vontade de poder quase nietzschiana, isso porque, conforme o filósofo, na guerra da filosofia da linguagem, não há como submeter categorias de discursos heterogêneas a uma lei universal comum (BENHABIB, 2006). Para Lyotard, falar é lutar.

Com um entendimento contrário, Richard Rorty defende que o embate entre os universalistas e os relativistas é obsoleto. Para ele, diferentemente do defendido pela obra de Seyla Benhabib (2006), é preciso se afastar tanto a incomensurabilidade quanto a

⁶ Tradução nossa. Texto original: “un conflicto entre dos partes que no puede resolverse equitativamente por falta de um criterio de juicio común o compartido que podría aplicarse a ambos casos.” (BENHABIB, 2006, p. 66).



intraduzibilidade radical. Isso porque o autor busca, por meio de uma política liberal, uma justificação para a ciência, a ética e a política, independente das divergências de crença correspondentes a “nossa cultura” e a “outra cultura” em que “as comunidades de solidariedade podem estar etnicamente definidas ou não ...”.⁷ (BENHABIB, 2006, p. 71). Esse é núcleo do pragmatismo político de Richard Rorty. No entanto, isto é uma resposta definitiva? Seyla Benhabib (2006) entende que não. Para ela, a proposta pragmática do autor não pode ser aceita, pois cria um dualismo “eles” e “nós”, ainda, o Rorty esquece que majoritariamente tanto “eles” como “nós” pertencem a mais de uma comunidade; logo, há mais de um *ethnos*, um sentido profundo da forma de viver, que se alteram ao interagirem. Assim, pode-se afirmar que o discurso universalista, respeitando algumas características da ótica relativista cultural, está, na atual sociedade complexa, transformando as formas de funcionamento de determinados povos, alterando seus costumes, etnias, religiões e valores diversos. Neste sentido, lembra a autora que:

Os direitos das mulheres e dos meninos e meninas agora são considerados à luz de uma linguagem moral universalista, independente do contexto, na medida em que se alega, por exemplo, que as mulheres têm o direito a trabalhar e a se manter [economicamente], sem se importar com a religião e a cultura a que pertencem, o trabalho e a prostituição infantis são reprováveis.⁸ (BENHABIB, 2006, p. 83-84).

Notadamente, há um paradoxo entre as relações comunitárias no que tange aos modos de ver e perceber o mundo: “quanto mais entendemos, mais podemos perdoar”⁹ (BENHABIB, 2006, p. 73), havendo, ainda, uma dimensão hermenêutica nas premissas relativistas. Acerca disso, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer percebeu a compreensão como uma interpenetração de horizontes interpretativos, isso porque, nem toda conversação hermenêutica é, em si, pacífica. Nesse caso, é possível citar como exemplo as guerras mais abrangentes, ou, ainda, pequenos conflitos regionais. Desse modo, os debates que envolvem os horizontes culturais, as comunidades de conversação e de interdependência fazem emergir

⁷ Tradução nossa. Texto original: “las comunidades de solidaridad pueden estar étnicamente definidas o no...” (BENHABIB, 2006, p. 71).

⁸ Tradução nossa. Texto original: “Los derechos de las mujeres y de los niños y niñas ahora son considerados a la luz de un lenguaje moral universalista, independiente del contexto, en la medida en que se alega, por ejemplo, que las mujeres tienen derecho a trabajar y a mantenerse, o que sin importar a qué religión o cultura pertenecen, el trabajo y la prostitución infantiles son infames” (BENHABIB, 2006, p. 83-84).

⁹ Tradução nossa. Texto original: “cuanto más entendemos, más podemos perdonar” (BENHABIB, 2006, p. 73).



uma necessidade, qual seja: a criação de uma narrativa que articule um universalismo ético e de cunho pluralista como condição de possibilidade para as relações sociais contemporâneas.

À vista disso, sendo inegável a influência das grandes potências no cenário econômico internacional, não se pode desprezar o quanto os valores desses Estados são reproduzidos pelas demais nações de economias emergentes e em desenvolvimento (PEIXOTO, 2007). Com efeito, a criação e a imposição desses padrões culturais podem contribuir para o crescimento de políticas xenofóbicas e que, por outros meios, fortalecem grupos fundamentalistas religiosos. Dessa forma, de acordo com Peixoto (2007, p. 267, grifo nosso), “o choque de civilizações [resultante do encontro de identidades plurais] também é uma consequência desse processo”, o qual “tornou incontestável a *urgência* do *diálogo intercultural*” no século XXI. Neste novo milênio, de acordo com Huntington (2010, p. 43), “os Estados cada vez mais definem os seus interesses em termos civilizacionais”, isso significa que as nações do globo “cooperam e se aliam com os Estados que têm culturas semelhantes ou em comum e entram em conflito, com maior frequência, com países de culturas diferentes”. Nota-se, assim, que as intenções e as relações estatais são instituídas conforme pressupostos de caráter socialmente cultural.

Por tais razões, Huntington (2010, p. 405-408) defende que “a segurança mundial requer a aceitação da multiculturalidade global”, haja vista que em todas as civilizações de culturas distintas existem disposições universais, e, é exatamente por isso que os requisitos necessários “para a coexistência cultural exigem uma busca do que é comum à maioria das civilizações. Num mundo multicivilizacional, o caminho construtivo reside em [...] aceitar a diversidade e buscar os aspectos em comum”. Com efeito, a própria cultura consegue encontrar os horizontes da universalização e, ao mesmo tempo, recriar-se em suas singularidades. Resta evidente, então, o paradoxo existente entre as duas teorias analisadas: a universalidade dos direitos humanos, sem considerar as particularidades de cada povo culturalmente distinto, pode tornar-se tão violenta quanto a adoção de uma política relativista que não possui moderação. O cientista político Yascha Mounk (2019) constata que, ao refutar a influência das diversas culturas como parte indispensável de uma sociedade, erguem-se mais fronteiras – nesse caso simbólicas – entre os grupos étnicos e, por conseguinte, violam-se, cada vez mais, inúmeros direitos humanos que são considerados mínimos e essenciais. Logo, a solução não está em “descartar as promessas universais da democracia liberal em prol dos



direitos e deveres enraizados em comunidades étnicas ou religiosas específicas, mas lutar para que enfim sejam colocadas em prática.” (MOUNK, 2019, p. 242).

CONCLUSÃO

Em uma sociedade internacional que, em tese, derrubam-se as fronteiras territoriais dos Estados em razão dos avanços da tecnologia e dos processos oriundos do fenômeno da globalização – o que possibilita a transponibilidade geoespacial por fluxos financeiros e comerciais – é absolutamente incongruente que alguns países continuem a construir muros e/ou cercas para impossibilitar a entrada de determinados seres humanos em seus territórios e, assim, se proteger da ameaça que constitui o “outro” cultural e individualmente diverso. Fato é que esta indisposição com o “outro” bloqueia os processos de integração e, conseqüentemente, fomenta o autoritarismo estatal.

À vista disso, conforme Steven Levitsky e Daniel Ziblatt elucidam na obra “*Como as democracias morrem*” (2018), as atuais formas de sociedade democrática perpassam por um enorme desafio. Este desafio não possui mais a forma tradicional de um pequeno grupo autoritário que viabiliza um golpe de estado, mas, consiste em um lento processo interno de bloqueio do diálogo, bem como do fomento e da adoção de práticas e políticas do “nós” contra “eles”. Com o regresso do nacionalismo extremo, os ataques contra a cultura, a xenofobia e mixofobia aumentaram exponencialmente. Além disso, aqueles que defendem os direitos humanos e o universalismo pluralista, são vistos como traidores da nação. É justamente por essa razão que o diálogo intercultural se faz tão imprescindível.

Esse diálogo pressupõe uma maturidade e disposição para a compreensão das diferenças. Neste contexto, é fundamental refletir tanto sobre a defesa da universalidade dos direitos humanos quanto do relativismo cultural. Com efeito, o fortalecimento da universalidade dos direitos humanos pode continuar a ser feito, desde esteja vinculado ao respeito à diversidade e às singularidades das diversas culturas. Dito de outra forma, o referido universalismo deve ser pluralista. Daí, portanto, faz-se imprescindível ter clareza de que os direitos humanos precisam ser observados e defendidos como um mínimo ético global necessário, sempre tendo em vista a dignidade humana, mas, ainda, sem a pretensão de imposição de um projeto político-cultural hegemônico e homogeneizador da diversidade dos



povos e de suas respectivas culturas. Este é o grande desafio atual do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global**. Buenos Aires: Katz, 2006.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOCO, Rita; BULANIKIAN, Gisela. Derechos humanos: universalismo vs. relativismo cultural. **Alteridades**, México, v. 20, n. 40, p. 9-22, dez. 2010. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 04 set. 2021.

COPETTI SANTOS, André Leonardo; LUCAS, Doglas Cesar. Sobre a Autonomia da Diferença na Filosofia do Direito e suas Repercussões na Razão Prática Jurídica. **Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica**, vol. 2, n. 3, set-dez. 2016.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origen y destino de la comunidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FACCHI, Alessandra. **Breve história dos Direitos Humanos**. Tradução de Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2011.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LUCAS, Doglas Cesar; COPETTI SANTOS, André Leonardo. **A (In)Diferença no Direito. Minorias, diversidade e Direitos Humanos**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019a.

LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença**. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença**. 2008. 266 p. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2008.





LUCAS, Douglas Cesar; COPETTI SANTOS, André Leonardo. Palestra. **Douglas Lucas e André Copetti**, 2019b. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=ImvTreY9Cq8&t=1s>. Acesso em: 05 set. 2021.

LUCAS, Douglas Cesar. O problema da universalidade dos direitos humanos e o relativismo de sua efetivação histórica. **Lex Humana**, v. 1, n. 2, p. 122-150, dez. 2010. Disponível em:

<http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/25/24>. Acesso em: 07 set. 2021.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 30, ago. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200003.

Acesso em: 07 set. 2021.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia**: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. Tradução de Cássio de Arantes Leite e Débora Landsberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ONU - ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 2009. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em: 05 set. 2021.

PEIXOTO, Érica de Souza Pessanha. Universalismo e relativismo cultural. **Revista da Faculdade de Direito de Campos**, ano VIII, n. 10, jun. 2007. Disponível em:

<http://www.uniflu.edu.br/arquivos/Revistas/Revista10/Discente/EricaPeixoto.pdf>. Acesso em: 05 set. 2021.

SANTOS, Natália de França. O infanticídio indígena no Brasil: o universalismo dos direitos humanos em face do relativismo cultural. **Derecho y Cambio Social**, ano 8, n. 25, 2011.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5497970>. Acesso em: 06 set. 2021.

TOZZINI, Daniel Laskowski. **Objetividade e racionalidade na filosofia da ciência de Thomas Kuhn**. 2011. 104 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2011.