

# Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência\*

## Human rights, interculturality and resistance rationality

JOAQUÍN HERRERA FLORES

*Director del Doctorado “Derechos Humanos y Desarrollo”, Universidad Pablo de Olavide, UPO, Sevilla-Espanha.*

### RESUMO

---

*O autor discute a teoria dos direitos humanos, a partir de um contexto intercultural, defendendo um universalismo de mesclas como uma nova racionalidade de resistência .*

**Palavras-chave:** *Direitos humanos, multiculturalismo, interculturalidade, Universalismo.*

### ABSTRACT

---

*By considering an intercultural context, the author discusses the human rights theory, defending a mixture universalism as a new resistance rationality.*

**Key words:** *Human rights, multiculturalism, interculturality, universalism.*

---

\* Tradução por Carol Proner, professora de direitos humanos da Faculdades do Brasil.

## INTRODUÇÃO

---

Falar de direitos humanos no mundo contemporâneo supõe enfrentar-se a desafios completamente diferentes dos que enfrentaram os redatores da Declaração Universal de 1948. Em décadas posteriores à “nossa” Declaração, os economistas e políticos keynesianos reformulavam os âmbitos produtivos e geoestratégicos nas bases de uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na inclusão”, política que assentou as bases do chamado Estado de Bem Estar (pactos entre capital e trabalho com o Estado servindo de garantidor e árbitro da distribuição da riqueza). Desde princípios dos setenta até os dias de hoje grande parte desse edifício desmoronou em razão da extensão global de uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na exclusão” e que recebe o nome de neoliberalismo - desregulamentação dos mercados, dos fluxos financeiros e da organização do trabalho, com a conseguinte erosão das funções do Estado). Se na fase de inclusão, os direitos significavam barreiras contra os “desastres” – efeitos não intencionais da ação intencional – que produzia o mercado, na fase de exclusão é o mercado quem dita as normas permitindo, principalmente às grandes corporações transnacionais, superar as “externalidades” e os obstáculos que os direitos e instituições democráticas opõem ao desenvolvimento global e total do mercado capitalista.

Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada. Um mundo no qual 4/5 dos habitantes sobrevivem no umbral da miséria; no qual, segundo o informe do Banco Mundial de 1998, a pobreza aumenta em 400 milhões de pessoas por ano, significando que, atualmente, 30% da população mundial vive (sobrevive) com menos de um dólar por dia – afetando de modo especial às mulheres – e 20 % da população mais pobre recebe menos de 2% da riqueza ao passo que os 20% mais ricos reservam 80% da riqueza mundial. Um mundo no qual, em razão dos planos de (des)ajuste estrutural, impõe-se o desaparecimento das mínimas garantias sociais: mais de 1 milhão de trabalhadoras e trabalhadores morrem por acidente de trabalho, 840 milhões de pessoas passam fome, 1 bilhão de seres humanos não tem acesso a água potável e a mesma quantidade são analfabetos (PNUD, 1996). Um mundo no qual as mortes por fome e doenças evitáveis chegam por ano a cifras iguais às mortes das Torres Gêmeas multiplicadas por 6000 ... Resta evidente que não importam as pessoas, mas unicamente a rentabilidade.

Estas são as cifras do “fim da história”, do final da bipolarização e do triunfo do pensamento e do poder únicos. Cifras que demonstram o desa-

parecimento de milhares de pessoas, condenadas à pobreza mais lacerante e que contemplam, assombrados e indignadas, a ostentação dos países enriquecidos a suas custas. Cifras, pois, que estão na base do que se tem chamado de “surgimento dos tribalismos e dos localismos”: em definitivo, dos fundamentalismos. O “Norte” recebe com surpresa e indignação as demonstrações de raiva e cólera do “Sul”, encerrado na desesperança. Como responder? Pois fechando as fronteiras, construindo fortalezas jurídicas e policiais que impeçam a “invasão” dos desesperados e famintos ... diferentes. O debate político e teórico sobre o multiculturalismo, que ocorre nos países enriquecidos pela ordem global, ao contrário de estarem concentrados nas cifras da miséria e nos efeitos produzidos pela “globalização” das lutas de classe, dedicam-se a bradar contra os perigos culturais que supõem os diferentes, principalmente aqueles que se vêem obrigados a emigrar para melhorar, na medida do possível, suas precárias condições de vida. Já não há luta de classes. Conforme afirma Huntington, há somente “choque de civilizações”. As “profecias” desse autor são reconhecidas e amplificadas pela trama mediática comprometida com a manutenção do *status quo* genocida e aparentemente imutável.

Há 110 anos o poeta de “nossa América” José Martí dizia na primeira Conferência Monetária Internacional Americana: “Quem diz união econômica diz união política. O povo que compra manda, o povo que vende serve; é preciso equilibrar o comércio para assegurar a liberdade”. Quem pode negar que essas palavras, ditadas com o objetivo de cortar o passo aos aterradores abraços do “Big Brother”, possam aplicar-se à situação atual pela qual transcorre a ancestral problemática das migrações e a milenar realidade da convivência e/ou confrontação entre diferentes formas de explicar, interpretar e intervir no mundo. O país que recebe manda, o imigrante, diferente/desigual serve: estamos ante a lei de oferta e demanda aplicada, neste caso, à tragédia pessoal de milhões de pessoas que fogem do empobrecimento de seus países em razão da rapina indiscriminada do capitalismo globalizado. Vejamos os enfoques dominantes nesta matéria: em primeiro lugar, a insistência por parte das autoridades da União Européia de fazer frente à “guerra de imigração ilegal”, adotando medidas puramente policiais tendentes à construção de uma Europa fortaleza que ambiciona, novamente, proteger seu bem estar às custas de suas antigas colônias; em segundo lugar, veja-se a generalização de clichês e estereótipos vertidos sobre os imigrantes, ideológica e interessantemente conhecidos como “ilegais”, ou frases como: “eles vem retirar nossos postos de trabalho e depois não querem trabalhar, e sim protestar”; em terceiro lugar vejamos a falta de

visão “global” do fenômeno migratório – e da realidade de multiplicidade de formas de vida – ao reduzi-lo a temas como os de identidades culturais – redução que retira a dimensão política – ou de “cupos” (número de imigrantes por ano que podem se regularizar e viver nos países de recepção), que faz com que vejamos a imigração como um problema de simples necessidade de mão-de-obra em épocas determinadas e não como um fenômeno causado pelas injustiças da globalização neoliberal selvagem que vem aprofundando o abismo entre os países ricos e os países pobres. Estes enfoques são as notas que definem a tendência das atuais políticas européias ante a realidade da imigração; notas que seguem o papel pautado de imposição de uma ordem global cuja premissa ideológica explícita é a exclusão e o abandono de quatro quintos da população mundial.

Muitos dos que perdemos algum familiar em seu particular périplo buscando emprego nos Estados de Bem Estar do continente europeu, sabemos da tragédia pessoal que supõe o abandono do país de origem para buscar saídas econômicas para a pobreza. E também conhecemos todas as seqüelas da aculturação e de submissão a condições laborais e de vida indignas que o próprio imigrante se auto-impõe para não chocar com o “cidadão” do país acolhedor. A imigração é um problema de claras conotações culturais, mas, sobretudo, de desequilíbrio na distribuição de riqueza. Se uma só empresa transnacional é possuidora de um produto interior bruto superior a todas as áreas de países subsaharianos; se os povos do Sul sofrem bloqueio em seu desenvolvimento por conta da existência de uma dívida injusta cujo pagamento está “asegurado” pelas instituições globais e multilaterais estranhas ao mínimo controle democrático; e se sobre os países empobrecidos pela rapina das grandes corporações sobrevoam com maior intensidade os verdadeiros problemas meio-ambientais, populacionais e de saúde, está claro que as migrações e as diferenças culturais têm muito mais a ver com a desigualdade social e com os desequilíbrios econômicos entre países do que com as questões bizantinas a respeito do reconhecimento dos outros: os países que compram mandam, dizia Martí.

Se queremos refletir desde esse reconhecimento das especificidades dos outros, devemos partir da convicção expressada nos parágrafos anteriores: os problemas culturais estão estritamente interconectados com os problemas políticos e econômicos. A cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social; ao contrário, é uma resposta, uma reação à forma como se constituem e se desenvolvem as relações sociais, econômicas e políticas em um tempo e um espaço determinados.

Por essa razão, as visões tradicionais do multiculturalismo não crescen-

tam muito aos problemas concretos aos quais nos enfrentamos hoje em dia – veja-se o caso da imigração e suas conseqüências sociais e culturais. Por um lado, temos as propostas multiculturalistas de tendência conservadora – propiciar políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva que aproximem o máximo possível os diferentes (e não os desiguais, ainda quando na maioria dos casos uma classe leva a outra) ao padrão ouro do que se considera normal. De diferentes modos, uma impõe-se à outra e ambas as posições compartilham um ponto de vista universalista abstrato que, como tal, não pode ser questionado, apesar das enormes falhas e das conseqüências desastrosas que estão provocando para a maioria da humanidade. Da mesma forma, as posições multiculturalistas holistas ou, para dizer de outro modo, nativistas ou localistas, tampouco acrescentam a nosso debate, dado o radicalismo na esfera das raízes identitárias ou dos parâmetros religiosos totalizados. Estas posições também terminam defendendo, como veremos mais adiante, algum tipo de universalismo abstrato: se na “idéia” o que prima é a identidade – o que nos separa – mas na prática o que impera é o contrato mútuo e a necessidade de convivência, o que podem aportar estas posições na hora de abordar a realidade plural na qual vivemos ? Não dificultaria ainda mais a exigência cultural do diálogo e a prática social intercultural? Para refletir sobre esses problemas, a partir de uma teoria comprometida com os direitos humanos, devemos fazer uma série de precisões.

## TRÊS VISÕES A RESPEITO DOS DIREITOS HUMANOS

---

A polêmica sobre os direitos humanos no mundo contemporâneo centra-se atualmente em duas visões, duas racionalidades e duas práticas. Em primeiro lugar, uma visão *abstrata*, vazia de conteúdo, referenciada nas circunstâncias reais das pessoas e centrada em torno da concepção ocidental de direito e do valor da identidade. E, em segundo lugar, uma visão *localista* na qual predomina o “próprio”, o nosso com respeito aos dos outros e centrada em torno da idéia particular de cultura e de valor da diferença. Cada uma dessas visões dos direitos propõe um determinado tipo de racionalidade e uma visão de como colocá-los em prática.

Visão abstrata ————— Racionalidade Jurídico/Formal ————— Práticas universalistas  
Visão localista ————— Racionalidade Material/Cultural ————— Práticas particularistas

As duas visões contêm razões de peso para serem defendidas. O direito, visto desde sua aparente neutralidade, pretende garantir a “todos”, e não a uns frente a outros, um marco de convivência comum. A cultura, vista desde seu aparente encerramento local, pretende garantir a sobrevivência de símbolos, de uma forma de conhecimento e de valoração que oriente a ação do grupo para fins preferidos por seus membros. O problema surge quando cada uma destas visões passa a ser defendida apenas por seu lado e tende a considerar inferior as demais, desdenhando outras propostas. O direito por sobre o cultural e vice-versa. A identidade como algo prévio à diferença ou vice-versa. Nem o direito, garantia de identidade comum, é neutral; nem a cultura, garantia da diferença, é algo fechado. Torna-se relevante construir uma *cultura dos direitos* que recorra em seu seio à universalidade das garantias e o respeito pelo diferente. Mas isso supõe uma outra visão que assuma a complexidade do tema que abordamos. Esta visão *complexa* dos direitos humanos é a que queremos desenvolver nestas páginas. Seu esquema respeita a seguinte estrutura:

Visão Complexa ————— Racionalidade de resistência ————— Prática intercultural

Com esta visão, queremos superar a polêmica entre o pretenso universalismo dos direitos e a aparente particularidade das culturas. Ambas as afirmações são produto de visões reducionistas da realidade. Ambas acabam por ontologizar e dogmatizar seus pontos de vista ao não relacionar suas propostas com os contextos reais. Vejamos um pouco mais detidamente as diferenças entre essas três visões dos direitos.

As visões abstrata e localista dos direitos humanos supõem sempre situar-se em um *centro* a partir de onde se passa a interpretar todo o restante. Nesse sentido, passa a ser a mesma coisa analisar uma forma de vida concreta ou uma ideologia jurídica e social. Ambas funcionam como um padrão de medidas e de exclusão. Dessas visões, deriva um mundo desintegrado. Toda centralização implica automatização. Sempre haverá algo que não esteja submetido à lei da gravidade dominante e que deve ficar marginalizada da análise e da prática. É sutil recordar aqui aquela imagem com a qual Robert Nozick justificava metodologicamente seu Estado mínimo: fazer uma foto da realidade elegendo o plano que queremos ressaltar e, no estudo, recortar por todos os lados até chegar à imagem que nos convém. E, pois, o excluído vai ser regido e determinado pelo centro que impusemos ao conhecimento e à ação.

Por esta razão, a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na *periferia*. Centro somente há um. O que não coincida com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. Na realidade tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado.<sup>1</sup> Uma visão a partir da periferia dos fenômenos nos indica que devemos abandonar a percepção de “estar no entorno”, como se fossemos algo afastado ao que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. “Somos o entorno”. Não podemos nos descrever a nós mesmos sem descrever e entender o que é e o que faz o entorno do qual formamos parte. No entanto, nos educaram para nos entendermos e “vivermos” como se fossemos entes isolados de consciência e de ação, postos em um mundo que não é o nosso, que nos é estranho, que é diferente ao que somos e fazemos e, por essa razão, podemos dominar e explorar. Ver o mundo a partir de um pretensso centro supõe entender a realidade material como algo inerte, passivo, algo a que se necessita dar forma a partir de uma inteligência alheia a ela. Ver o mundo a partir da periferia implica entendermo-nos como conjuntos de relações que nos atam, tanto interna como externamente, a tudo e a todos os demais. A solidão do centro supõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias supõe o diálogo, a convivência. Seria o mesmo que comparar a visão panorâmica e fronteira de *La mirada de Ulises* de Theo Angelopoulos, como o simplismo violento e hierarquizador de *Rambo*.

Em segundo lugar, as visões abstrata e localista enfrentam-se a um problema comum: o do contexto. Para aquela, há uma falta absoluta de contexto, vez que se desenvolve no vazio de um existencialismo perigoso por não se considerar como tal, mas fala de fatos e dados “da” realidade. Para a outra, há um excesso de contexto que, ao final, se esfumaça no vazio, provocando a exclusão de outras perspectivas: outro existencialismo que somente aceita o que inclui, o que incorpora e o que valora, excluindo e desdenhando o que não coincide com ele. Dialética abstra-

---

<sup>1</sup> Citemos o exemplo das manifestações expressadas por uma jovem chicana proposta por Renato Rosaldo no seu texto *Cultura y Verdad*: “Concerta-se uma pessoa desenvolvendo uma tolerância frente às contradições, uma tolerância frente às ambigüidades. Aprende a ser índica na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-saxão. Aprende a fazer jogos malabares com as culturas. Possui uma personalidade plural, funciona de modo plural – nada é desejado, nem o bom, nem o mal, nem o horrível, nada é rejeitado, nada abandonado. Não somente vive com as contradições, transforma a ambivalência em algo diferente” (cit. em Feyerabend, P., “Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras” *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 20, 1995). Este texto nos demonstra que hoje em dia os pretensos núcleos centrais das culturas nos ensinam muito pouco a respeito das mesmas; são problemas de limites, de periferias que se tocam uma com outras, as que nos ensinam muito mais acerca do que somos e de onde estamos situados.

to/local que tão magnificamente se expressa nos personagens sombrios e atormentados das novelas de Joseph Conrad.

Em sentido contrário, para a visão complexa, o contexto não é um problema. É precisamente seu conteúdo: a incorporação dos diferentes contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo. Quanto não aprenderíamos sobre direitos humanos escutando as histórias e narrações a respeito do espaço que habitamos expressadas por vozes precedentes de diferentes contextos culturais! Da visão fechada de Conrad, chegaríamos à participação “carnavalesca” e “rabailesiana” da realidade proposta pelo grande Mihail Bajtin.

Por último, as visões abstratas e localistas do mundo e dos direitos nos conduzem à aceitação cega de discursos especializados. Provenha de uma *philosophe* ou de um *chamán*, o conhecimento estará relegado a uma casta que sabe que o universal é que estabelece os limites do particular.

A visão complexa, em sentido oposto, assume a realidade e a presença de múltiplas vozes, todas como o mesmo direito a expressar-se, a denunciar, a exigir e a lutar. Seria como passar de uma concepção representativa do mundo a uma concepção democrática que prima pela participação e pelas decisões coletivas.

Neste sentido, que tipo de racionalidade e de práticas sociais surgem de cada uma destas visões sobre direitos?

Afirma o mestre George Steiner que “os que submergem a grandes profundidades contam que, chegando a certo ponto o cérebro humano se vê possuído por uma ilusão de que é novamente possível a respiração natural. Quando isso ocorre, o mergulhador retira a escafandro e se afoga. Torna-se bêbado com uma narcose fatal chamado de *vertige des grandes profondeurs* ... Daí os intentos sistemáticos e legislativos para (chegar a) uma finalidade acordada”. O texto, retirado do enigmático livro *Presencias reales*, demonstra o horror que produz a multidimensionalidade do real e as infinitas possibilidades de interpretação que existem. Tanto as visões abstratas como as localistas abominam o contínuo fluxo de interpretações e re-interpretações. Cada uma por seu lado procuram colocar um *ponto final* hermenêutico que determine a racionalidade em suas análises e propostas.

Por um lado, a visão abstrata sistematiza seu “ponto final” sobre as premissas de uma racionalidade formal. Ocupar-se unicamente da coerência inter-

na das regras e sua aplicação geral a diferentes e plurais contextos resulta ser uma armadilha conceptual e ideológica para não nos afundarmos, para não sentirmos a vertigem da pluralidade e a incerteza da realidade e, desta forma, ser um álibi bem estruturado para as pretensões universalistas. Em última instância, o formalismo é um tipo básico de determinismo. Dado que a “estrutura” de nossa linguagem e, supostamente, de nosso pensamento está submetida a regras, deduz-se que a realidade está “estruturada” do mesmo modo. Se a realidade resiste à forma, pior para a realidade. Como consequência da concepção isolada do eu com respeito ao mundo e do próprio corpo, o formalismo reduz a ação cultural à intervenção sobre palavras e símbolos, nunca sobre a realidade material ou corporal. O mundo e o corpo são vistos sempre como algo separado, alheio ou, quando menos, problemático. Palavras sobre palavras. Transformação de palavras, de símbolos. Nunca incidindo sobre o transfundo real do qual formamos parte essencial. A partir dessa visão abstrata e essa racionalidade formal, o único que parece significativo é o que pode ser “anotado” simbólica ou numericamente. Não se trata do problema que produz tratar de fatos sociais como coisas, e sim como fazer para que os fatos sociais cheguem a ser coisas. O formalismo supõe um endurecimento da realidade capaz de permitir quantificar e “representar” em um “molde prefixado” a riqueza e a mobilidade social. Há somente um passo desde a consciência da complexidade à “statistical objetification”. Tudo isso significa que, embora a realidade seja muito mais ampla que a lógica ou a estatística, estas deveriam servir àquela e não ao contrário.<sup>2</sup>

Ao reduzir a racionalidade à coerência interna de regras e princípios, a visão abstrata dos direitos esquecerá algo muito importante para o entendimento da sociedade e dos direitos: as regras e princípios reconhecidos juridicamente estarão submetidos às exigências de coerência e de falta de lacunas internas. Mas, por sua vez, esta racionalização do real em

---

<sup>2</sup>O exemplo do que vimos criticando encontra-se na monografia de Salais, Baverez y Reynaud, *La invención del paro en Francia. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980*, publicado pelo Ministerio de Trabajo, Madrid, 1990. O “endurecimento” da realidade que supõe o formalismo e a quantificação não são casuais e nem estão separados dos interesses de poder: ver Serverin, E., *De la jurisprudence en droit privé: théorie d'une pratique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, no qual se analisa o trábalo de taxonomia e de classificação abstrata da realidade por parte do poder judicial; e, também, Daston L., “The domestication of risk: mathematical probability and insurance, 1650-1830” en Krueger, L., (edit.), *The Probabilistic Revolution: Volumen I, Ideas in History*, MIT Press, Cambridge MA, em relação à funcionalidade das análises estatística com o surgimento e a consolidação das empresas de seguros de vida. Cfr., o interessante ensaio de Alain Desrosières “How to Make Things Which Hold Together: Social Science, Statistics and the State”, en Wagner, Wittrock y Whitley (edit.), *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines, Sociology of the Sciences Yearbook*, vol. XV, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 195-218 (existe trad. cast. en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 20, 1995, pp.19-31)

termos jurídicos não terá em consideração a “irracionalidade das premissas” sobre as que se sustentam e as quais pretende conformar desde sua lógica e sua coerência. Este é o limite de todo “garantismo jurídico”, de toda invocação formal ou neutral do Estado de direito, de toda política representativa. Se a realidade se rege pelo mercado e neste não existe mais racionalidade que a mão invisível, essa racionalidade irracional não poderá ser regida pela racionalidade racional do direito, a menos que esse cumpra a missão de “garantir”, não as liberdades e direitos dos cidadãos, mas as liberdades e direitos necessários para o mercado, a livre concorrência e a maximização dos benefícios; ou seja, todos aqueles “a priori” do liberalismo econômico e político. Estamos, pois, ante uma racionalidade que *universaliza* um particularismo: o do modo de produção e de relações sociais capitalista como se fosse o único modo de relação humana. A racionalidade formal culmina em um tipo de prática *universalista* que poderíamos qualificar de *universalismo de partida, a priori*, um pré-juízo ao qual deve adaptar-se toda a realidade. Todos temos direito pelo fato de haveremos nascido. Mas com que direitos se nasce; qual é sua hierarquia interna e quais são as condições sociais de sua aplicação e interpretação constituem-se em matérias que não correspondem à visão abstrata ou, o que significa o mesmo, descontextualizada dos direitos. Ao sair do contexto o formalismo necessita criar uma nova realidade cujos componentes deixam de ser meras abstrações lingüísticas para converterem-se em coisas. Além disso, convertem-se em coisas equivalentes que se sustentam entre si: p.e. suposto de fato e consequência jurídica. A questão não reside em se perguntar se estes elementos são ou não equivalentes e se sustentam ou não entre si (isso significaria cair na armadilha do formalismo), mas em perguntar quem decide tratar a esses elementos como equivalentes e com quês finalidades aparecem como objetos que se sustentam entre si sem referência a seus contextos sociais, econômicos, políticos ou culturais?

Esta visão abstrata induz a reduzir os direitos a seus componentes jurídicos como base de seu universalismo a priori. A prática social por direitos deverá, pois, reduzir-se à luta jurídica. Por muito importante que seja esta luta, dada a função de garantia que o direito pode e deve cumprir, reduzir a prática dos mesmos a árbitros da norma nos levaria a aceitar como princípio essa contradição básica de todo formalismo: racionalidade interna e irracionalidade das premissas. O que ocorre com os que se negam a aceitar essas premissas irracionais, essa lógica do mercado que torna homogêneo tudo o que por ela passa? O mercado necessita de uma

ordem jurídica formalizada que garanta o bom funcionamento dos direitos de propriedade. Essa ordem jurídica, com todo seu fundamento ético e político, é o que se universaliza a priori, deslocando da análise questões tais como o poder, a diversidade ou as desigualdades. É o que constitui o racional e o razoável. Nele coincidem o real e o racional. Síntese final. Unidade de opostos. O universal.

Constitui uma saída a esse universalismo abstrato reivindicar o local, o *particular* ? Em princípio é preciso dizer que, em consequência desse imperialismo do universal a priori, têm surgido vozes que exigem uma volta ao local como reação compreensível frente aos desmandos e abusos de tal colonialismo conceitual. Entretanto, o localismo também se afoga frente à pluralidade de interpretações e, a seu modo, também constrói outro universalismo, um *universalismo de retas paralelas* que somente se encontrarão no infinito do magma das diferenças culturais. O “localismo” sistematiza seu próprio “ponto final” sob as premissas de uma racionalidade material que se resiste ao universalismo colonialista a partir dos pressupostos do “próprio”. Fecha-se sobre si mesmo. Resistindo-se a uma tendência universalista a priori de depreciar as “distinções” culturais com o objetivo de impor uma só forma de ver o mundo, o localismo reforça a categoria de distinção, de diferença radical, com o que, em última instância, acaba defendendo o mesmo que a visão abstrata do mundo: a separação entre nós e eles, o desapareço pelo outro, a ignorância com respeito a que o único que nos faz idênticos é a relação com os outros; a contaminação de alteridade. Daquele universalismo de ponto de chegada, chegamos ao universalismo de retas paralelas, de átomos que somente se encontram quando chocam entre si. É uma reação natural enfrentar-se à eliminação das diferenças que provoca o universalismo abstrato. Mas contrapor a este a existência de essências diferenciais que podem rastrear-se unicamente por uma arqueologia histórica provoca novas distorções ao dedicar-se, no melhor e mais pacífico dos casos, a supor, sem inter-relacionar, formas culturais diferentes. Estamos ante uma postura “nativista”. Ante, por exemplo, os essencialismos da “negritude”, do “latino-americano”, do “feminino”, do “ocidental” ... como formas de absolutizar identidades. Adorar essas identidades essenciais faz-se tão perverso como abominá-las. É deixar a história da humanidade ao arbítrio de essencialidades estranhas à experiência e que podem conduzir ao enfrentamento dos seres humanos entre si. Esta racionalidade “nativista” conduz a uma prática comumente denominada de *multicultural* dos direitos como conclusão necessária de seu universalismo de retas paralelas. O termo “mul-

ticultural” ou não diz nada, dada a inexistência de culturas separadas, ou conduz à suposição, no estilo de um museu, das diferentes culturas e formas de entender os direitos. O multiculturalismo respeita as diferenças, absolutizando as identidades e esfacelando as relações hierárquicas – dominados/dominantes – que ocorrem entre as mesmas. Tal e como qual tem defendido em múltiplas ocasiões Peter McLaren<sup>3</sup>, a visão abstrata, no que concerne à polémica sobre as diferenças culturais, nos conduz a um multiculturalismo conservador: existem muitas culturas, mas somente uma pode considerar-se o padrão ouro do universal. Por sua parte, a visão localista nos conduzirá a um multiculturalismo liberal de tendência progressista: todas as culturas são iguais, não há mais que estabelecer um sistema de quotas ou de “affirmative action” para que as “inferiores” ou “patológicas” possam aproximar-se à hegemonia, mas, ao estilo do politicamente correto, respeitando sempre a hierarquia dominante. Outorgar voz e presença em razão das diferentes posições sociais é uma forma de ocultar a “diferença”, em muitas ocasiões não é mais que uma conseqüência das desigualdades que ocorrem no início ou bem no desenvolvimento do processo de relações sociais.

Há que dar um passo a mais. Como defendeu Lukács, os efeitos mais importantes da implantação do capitalismo em nível conceitual são os da fragmentação e da coisificação do que entendemos separada e isoladamente do contexto. Estamos ante a forma mais sutil de hegemonia. A mesma posição pós-moderna, com sua insistência na falta de discursos globalizadores, não é mais que outra forma, quiçá indireta ou inconsciente, de aceitar essa fragmentação e essa coisificação das relações sociais.

Por isso, nossa visão complexa dos direitos aposta por uma *racionalidade de resistência*. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – *universalismo de chegada ou de confluência* – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas. Falamos do

---

<sup>3</sup> Cfr. Dentre outros muitos textos, o autor norte-americano discípulo de Paulo Freire, McLaren, P., *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era postmoderna*, Paidós, Barcelona, 1997. Ver também, Douglas Kellner, *Media Culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, Routledge, 1995, esp. cap. 3.

entrecruzamento e não de uma mera superposição, de propostas. O universalismo abstrato mantém uma concepção unívoca da história que se apresenta como o padrão ouro do ético e do político. A luta pelo local nos adverte que esse final da História nos conduz ao renascimento das histórias. Mas não basta rejeitar o universalismo; é preciso denunciar também que quando o local se universaliza, o particular se inverte e se converte em outra ideologia do universal. Ao converter em universal e necessário o que não é mais que um produto da contingência e da interação cultural, o resultado é a verdade absoluta. O universal e o particular estão sempre em tensão. Esta tensão assegura a continuidade tanto do particular como do universal, evitando tanto o particularismo como o universalismo. Dizer que o universal não possui conteúdos prévios não significa que seja um conjunto vazio onde todo o particular se mescla sem razão. Trata-se, em outros termos, de um universalismo que não se interpõe, de um ou outro modo, à existência e à convivência, mas que se descobre no transcorrer da convivência interpessoal e intercultural. *Se a universalidade não se impõe, a diferença não se inibe*; sai à luz. Nos encontramos ao outro e aos outros com suas pretensões de reconhecimento e respeito. E nesse processo – denominado por alguns como “multiculturalismo crítico ou de resistência” –, ao mesmo tempo em que vamos rejeitando os essencialismos universalistas e particularistas, vamos dando forma ao único essencialismo válido para uma visão complexa do real: o de criar condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, o de um poder constituinte difuso que faça a contraposição, não de imposições ou exclusões, mas de *generalidades compartilhadas* às que chegamos (de chegada), e não a partir das quais partimos (de saída).

Não vale acusar, por exemplo, aos países não ocidentais de boicotar as Conferências internacionais de direitos humanos em fins do século XX porque estariam apelando para suas culturas, vez que no processo de todas essas reuniões exige-se, por parte do Ocidente, a inclusão de cláusulas de respeito ao livre comércio e de regras de instituições internacionais de comércio que são impostas a todo mundo empobrecido como se fossem dogmas fechados e situados fora do debate. Como tampouco é válido partir da rejeição a todas as idéias ocidentais sobre direitos humanos como se fossem todas elas produtos do colonialismo e do imperialismo. Negar “absolutamente” a visão ocidental dos direitos humanos acaba gerando, por parte das culturas e dos países que consideram a sua cultura ocidental a única que postula e defende direitos humanos, a afirmação do padrão ouro a partir do qual se identifica a luta pela dignidade humana. Esta

pretensão ao essencialismo ético provoca o auto-desapreço, herdeiro de uma longa tradição não-ocidental de luta pelos direitos humanos. Tanto uma quanto a outra posição partem de universalizações e de exclusões; não partem de processos que nos permitiriam chegar ao conjunto de generalidades que todos poderíamos compartilhar.<sup>4</sup>

Nossa racionalidade de resistência conduz, pois, a um *universalismo de contrastes, de entrecruzamento, de mesclas*.<sup>5</sup> Um universalismo impuro que propõe a inter-relação e não a superposição. Um universalismo que não aceita a visão microscópica que parte de nós mesmos no universalismo de partida ou de retas paralelas. Trata-se de um universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de visão fechada, seja cultural ou epistêmica, a favor de energias nômades, migratórias, móveis, que permitam deslocarmos pelos diferentes pontos de vista sem a pretensão de negar-lhes, nem de negar-nos, a possibilidade de luta pela dignidade humana.

A última esperança para o pensamento – nos lembrava Adorno e seu *Mínima Moralia* – é o olhar que se desvia do caminho trilhado, o ódio e a brutalidade, a busca de conceitos novos ainda não acoplados ao esquema geral. Necessitamos de uma racionalidade sem lar, descentrada e exilada do convencional e dominante. O problema não radica na preocupação pela forma, mas no formalismo. O problema não reside na luta pela identidade, mas no essencialismo do étnico ou da diferença. Ambas tendências outorgam estabilidade ontológica e fixa a algo que não é mais que uma, “outra”, construção humana.

Por isso propomos um tipo de prática, nem universalista e nem multicultural, mas *intercultural*. Toda prática cultural é, em primeiro lugar, um sistema de *superposições entrelaçadas*, não meramente superpostas. Este entrecruzamento nos conduz a uma prática dos direitos inserindo-os em

---

<sup>4</sup> A forma de salientar desses atoleiros é “buscar rasgos que conecten el ‘interior’ de un lenguaje o una teoría o una cultura con su ‘exterior’, y de este modo reducir la ceguera inducida conceptualmente a las causas reales de la incomprensión, que son la inercia, el dogmatismo, la distracción y la estupidez, habituales, normales, corrientes y molientes. No se niegan las diferencias entre lenguajes, formas de arte, costumbres. Pero (habría que atribuirlos) a accidentes de ubicación y/o historia, no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: *potencialmente cada cultura es todas las culturas*” Feyerabend, P., op. cit., p. 50. Ao texto de Feyerabend somente falta fazer uma referência aos interesses econômicos e de poder como causa dos pretensos “encerramentos culturais” para nos servirmos por completo de sua análise.

<sup>5</sup> Nossa proposta é coincidente com a de uma *universalidade analógica, histórica e situada*, proposta por J.C. Scannone em seu texto *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. No mesmo sentido, consulte-se Milton Santos, *Técnica, Espaço, Tempo. Globalização e meio técnico-científico informacional*, Editora Hucitec, São Paulo, 1996, esp. cap. V, pp. 163-188.

seus contextos, vinculando-os aos espaços e às possibilidades de luta pela hegemonia e em estrita conexão com outras formas culturais, de vida, de ação, etc. Em segundo lugar, nos induz a uma prática social *nômade* que não busque “pontos finais” ao acúmulo extenso e plural de interpretações e narrações e que nos discipline na atitude de mobilidade intelectual absolutamente necessária em uma época de institucionalização, regimentação e cooptação globais. E, por último, caminharíamos para uma prática social *híbrida*. Nada é hoje “puramente” uma só coisa. Como afirma Edward W. Said, necessitamos de uma prática híbrida e anti-sistêmica que possa construir “*descontinuidades renovadas e quase lúdicas, carregadas de impurezas intelectuais e seculares: gêneros mesclados, combinações inesperadas de tradição e novidade, experiências políticas baseadas em comunidades de esforços e interpretações (no sentido mais amplo da palavra), e não em classes e corporações de poder, posse e apropriação*”<sup>6</sup> Uma prática, pois, criadora e re-criadora de mundos, que esteja atenta às conexões entre as coisas e as formas de vida e que não nos prive de “outros ecos que habitem o jardim”.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA UMA RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA**

---

Frente a tudo isso, a reflexão sobre a interculturalidade nos conduz a uma *resistência ativa* contra os roteiros que está tomando este tema nos debates contemporâneos. Como exemplo, apliquemos a metodologia exposta ao caso das migrações, uma vez que este é um tema no qual se evidenciam as consequências dos discursos multiculturalistas conservadores ou liberais.

Devemos *resistir*, em primeiro lugar, ao discurso que reduz o tema migratório à luta contra os tráfico ilegais, dado que a postura dos governos na hora de “fornecer papéis” não está de acordo com as necessidades de mão-de-obra necessária (ao menos que o que se pretenda seja manter “sob controle” aos que não possuem outro remédio além de ter que aceitar condições escravizadoras de trabalho e que, por sua vez alimenta e potencializa as redes de tráfico ilegal de pessoas).

---

<sup>6</sup> Said, E. W., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 514. Ver, da mesma forma, Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Cortez Editora, São Paulo, 2000. E José Manuel Oliveira Mendes, “O desafio das identidades” em Boaventura de Sousa Santos (org.), *A Globalização e as Ciências Sociais*, Cortez Editora, São Paulo, 2002, pp. 503-540.

Em segundo lugar, devemos *resistir* a considerar a problemática que demonstram as migrações como um problema policial e de controle de fronteiras. Assistimos a uma generalização de uma nova ordem global substancialmente diferente da ordem internacional de décadas passadas. Cada vez nos regemos menos por tratados e convenções internacionais e mais pelas mãos “bastante invisíveis” dos mercados, transnacionalmente inter-relacionados, e que servem, em última instância, para assegurar a eficiência do sistema frente aos desequilíbrios econômicos, sociais e culturais que, intencionalmente ou não, geram. Como vem afirmando a teoria social contemporânea - se queremos abordar com “realismo” os fluxos migratórios e, com eles, os temas suscitados pelo contato entre culturas – devemos encarar o fenômeno a partir de três reconhecimentos: 1) O mundo mostra-se caracterizado por desequilíbrios profundos, como pode ser visto no tema das liberdades civis e também nos direitos sociais, econômicos e culturais; 2) As fronteiras, sobretudo as fronteiras-fortalezas, são mecanismos essenciais para manter as desigualdades entre nações e; 3) O controle das fronteiras representa a linha crítica de divisão entre o mundo desenvolvido, “o centro” e as periferias econômicas crescentemente subordinadas.

E, em último lugar, devemos *resistir* a entender a “realidade” da imigração e da multiculturalidade como a principal geradora de problemas sociais da época em que vivemos. Torna-se muito fácil, sobretudo após 11 de Setembro, justificar a superioridade do valor da segurança sobre o restante dos valores que inspiram os direitos humanos. E, mais fácil ainda, atribuir ao imigrante ou ao diferente a responsabilidade, transformando-o em um “bode expiatório” no qual situamos nossas frustrações e nossa incapacidade política para resolver os problemas da delinqüência organizada, assim como os problemas derivados dos débeis sistemas de pensão (previdência) que nos asseguram um futuro incerto e problemático. O populismo de extrema direita se nutre dessas incapacidades do Estado de Direito. Contra essa tendência, devemos reconhecer, primeiro, o papel benéfico que em todas as épocas históricas supuseram as migrações, as mesclas, as mestiçagens. E, segundo, fazer chegar à opinião pública as vantagens laborais, fiscais e culturais que a imigração é capaz de produzir.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Por essas razões, deve-se ler com cautela as *Diez tesis sobre la inmigración* propostas por Agnes Heller. Segundo a professora da New School for Social Research, há que se estabelecer “semáforos” de comportamento para evitar o choque entre partes distintas; estes semáforos estariam baseados em um princípio geral: “a emigração é um direito humano, enquanto que a imigração não o é”. Em outras palavras, se alguém quer “sair” não se deve opor nenhum problema já que possui o “direito”; mas se quer “entrar”, já não se trata de direitos, mas de privilégios, os quais devem estar regulados pelos de dentro. O cuidado da leitura, e não a rejeição imediata do que propõe Heller, reside na convicção da necessidade de ações que prevejam

Como nos dizia Martí, a economia deve ser controlada pela política. Mas não por qualquer política, e sim por uma política comprometida não somente com a livre circulação dos capitais, mas também com a livre circulação das pessoas; uma política afastada de qualquer violação dos direitos recorridos nos textos de direitos humanos; uma política, enfim, que nos aporte mecanismos para podermos resistir, imigrantes e residentes, a uma ordem global injusta e desigual.<sup>8</sup> Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam desta visão complexa, desta racionalidade de resistência e destas práticas interculturais, nômade e híbridas para superar os resultados universalistas e particularistas que impedem uma análise comprometida dos direitos já há muito tempo. Os direitos humanos não são unicamente declarações textuais. Tampouco são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-nos abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que

---

possíveis conflitos interculturais e interclassistas. Mas a questão não reside em levantar obstáculos ou semáforos, mas em construir espaços de mediação no qual possamos transitar estabelecendo novas relações sociais, econômicas e culturais. Que tipo de relações são estabelecidas quando todos estamos detidos ante o semáforo. Não estaríamos voltando a justificar o atomismo social que apenas confia em normas heterônomas que aparentam impor-se a todos de modo igual? Não constituem, os controles aduaneiros e fronteiriços, um semáforo unicamente para uns e não para outros? Daí surge o princípio geral proposto por Heller: a emigração é um direito e a imigração não. Não estamos ante as duas caras de um mesmo fenômeno? Caso queira, vá, ninguém te impedirá já que possui um direito “individual”. Mas se quiser entrar, peça-me permissão e eu decidirei se te autorizo entrar, já que o direito de veto é meu direito “individual” e sua pretensão não é mais que um privilégio “coletivo” que pode chocar com meus interesses “individuais”. Puderam os indígenas norte-americanos, africanos, andinos ... controlar os “privilégios” dos colonizadores que se estabeleceram em suas terras? Podem os camponeses controlar os “privilégios” das grandes empresas transnacionais empenhadas em apoderar-se, sem precisar parar em semáforos de nenhum tipo, de todos seus conhecimentos ancestrais e propô-los em seu próprio benefício? Precisam os capitais financeiros parar em algum semáforo? Não estão sempre no vermelho os semáforos que impedem a mobilidade de milhões de pessoas em busca de saídas à pobreza? *Emigrar é imigrar*. Ambos são direitos humanos na medida que ambos supõem a construção de relações de reconhecimento, de empoderamento e de mediação política. Ao invés de colocar semáforos, lutemos para construir situações de justiça, de solidariedade, de desenvolvimento, de empoderamento. Quando as relações sociais deixem de ser imposição de hegemonias unilaterais e partam para uma situação de equilíbrio e de igualdade, ali começará a assentar-se as bases que evitarão os choques entre as partes. A prática intercultural define-se menos por impor barreiras e mais por construir espaços públicos de mediação, intercâmbio e mestiçagem. Ver Sami Naïr, *Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?*, Santillana, (Punto de Lectura) Madrid, 2002, Prólogo a cargo de Joaquín Estefanía, pp. 9 y ss.

<sup>8</sup> Neste sentido, veja-se os trabalhos de Samir Amin, “Las condiciones globales para un desarrollo sostenible”, Jorge Alonso, “La Democracia, base de la lucha contra la pobreza”, Wim Dierckxsens, “Hacia una alternativa sobre la ciudadanía” y Vandana Shiva, “El movimiento Democracia Viva. Alternativas a la bancarrota de la globalización”, publicados recentemente em español em *Alternativas Sur*, nº 1, Vol. 1 (2002) dedicado ao tema *A la búsqueda de alternativas. ¿Otro mundo es posible?*

permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela particular manifestação da dignidade humana.<sup>9</sup> O único universalismo válido consiste, pois, no respeito e na criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam e potenciem a luta pela dignidade: em outras palavras, consiste na generalização do valor da liberdade, entendida esta como a “propriedade” dos que nunca “existiram” na construção das hegemonias. Desde essa caracterização, é necessário abandonar toda a abstração – seja essa universalista ou localista – e assumir o dever que nos impõe o valor da liberdade: a construção de uma ordem social justa (artigo 28 da Declaração de 1948) que permita e garanta a todas e a todos lutar por suas reivindicações. As violações ocorrem tanto no caso das mulheres condenadas a viver enclausuradas e apartadas dos processos sociais cotidianos, como no caso dos seres humanos condenados pelas políticas colonialistas de destruição de seus países de origem a buscar trabalho em um entorno hostil de um Ocidente-fortaleza. Reivindicar a interculturalidade não se limita, por outro lado, ao necessário reconhecimento do outro. É preciso também transferir poder ( “empoderar”) aos excluídos dos processos de construção de hegemonia. E assim trabalhar para a criação de mediações políticas, institucionais e jurídicas que garantam dito reconhecimento e dita transferência de poder.

Não somos nada sem direitos. Os direitos não são nada sem nós. Nesse caminho não fizemos mais que começar.

<sup>9</sup> Joaquín Herrera Flores, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”; David Sánchez Rubio, “Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión”; Franz Hinkelammert, “El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto”, os três trabalhos publicados em Joaquín Herrera Flores (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 19-78, 215-244, y 117-128 respectivamente. Franz Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *Pasos*, 90, 2000. Raúl Fomet Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao, 2000. Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos* Desclée, Bilbao, 1998, esp. cap. 2, y “Los derechos humanos y la tensión entre universalidad y multiculturalismo”, *Actas del Congreso Internacional en el cincuentenario de la Declaración Universal de los derechos humanos*, Asociación Pro Derechos Humanos, Granada, 1999. Helio Gallardo, *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Tierra Nueva, Quito, 2000. Xabier Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995. Alejandro M. Medici, “El campo de los movimientos críticos de la globalización y las alternativas frente al neoliberalismo”, en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 20, 2002. Norman José Solórzano Alfaro, “Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno: avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos” en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 18, 2001, pp. 283-316. Asier Martínez de Bringas, *Globalización y derechos humanos*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, 15, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001. Luis de Sebastián, “Globalización, exclusión y pobreza” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 194, 2002, número dedicado a “La pobreza. Hacia una nueva visión desde la experiencia histórica y personal”, pp. 55-64. Marfa José Fariñas, “Globalización, ciudadanía y derechos humanos” en *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, 16, 2000.