

Luana Hordones Chaves

A QUESTÃO RELIGIOSA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS.

Marília
2007

Luana Hordones Chaves

A QUESTÃO RELIGIOSA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Conselho de Curso de Relações Internacionais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP – Marília, como parte das exigências para obtenção do título de bacharel em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker.

**Marília
2007**

Luana Hordones Chaves

A questão religiosa nas Relações Internacionais

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Conselho de Curso de Relações Internacionais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP – Marília, como parte das exigências para obtenção do título de bacharel em Relações Internacionais.

Data da aprovação: 27/06/2007

Membros da banca examinadora :

Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker (orientador)

Prof. Dra. Célia Aparecida Tolentino

Ms. Caroline Kraus Luvizotto

Aos meus pais que, sem medir esforços, se dedicaram aos meus sonhos renunciando aos deles muitas vezes! A eles, fonte maior de amor, incentivo e apoio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus! Por seu amor, seu cuidado, pela proteção e por todas as suas providências.

Agradeço também aos que estiveram comigo. Muito obrigada por terem dividido espaços e compartilhado épocas que se fizeram em inúmeros sorrisos e deixaram boas saudades!

Quero agradecer a toda minha família que sempre foi fonte de apoio e incentivo! Aos que me ligaram, aos que lembraram e aos que rezaram durante esse tempo.

À Lívia! “Minha flor, meu bebê!” A ela, que amando, aprendi o que é amar!

A todos que participaram direta ou indiretamente da produção deste trabalho! Pelas inquietações postas, pelas tantas conversas propostas, pelas indagações deixadas e mesmo pelas horas de descanso e alegrias tão bem aproveitadas!

Em especial, ao professor Odair, pelos “primeiros socorros” na busca de um tema. À professora Célia Tolentino, por ter me apresentado a sociologia, e então despertado em mim alguma ânsia para os estudos nas relações internacionais. Ao professor Paulo Cunha, por ter me ajudado a fundamentar – embora não sem dor – o caos da política em nosso país. Ao professor Luís Antônio, pelas discussões sempre válidas sobre Direitos Humanos. E, claro, ao meu orientador, professor Poker! Pela sua disposição imediata em me orientar, pela insistência, a paciência e a amizade nessa ‘empreitada’! Pela minha paixão pelo tema estudado e pelas minhas pequeninas capacitações então despertadas, muito obrigada!!!

Com carinho maior, agradeço àquelas que mesmo distantes participaram de todo o trajeto de um sonho que hoje se faz realidade! Thaísa, Bruna e Rê, muito mais que amigas!

Agradeço ao carinho de sempre do tio Renato que, comigo, dividiria esse momento!

Com amor maior agradeço Gabi, Karla, Joyce, Liu, Sarah, Lau, Greice, Carlinha e Naty, pela grande amizade construída!

Agradeço também aos meus amigos e co-orientadores Hermes e Matheus! Por fim, à primeira turma de Relações Internacionais da Unesp de Marília.

*“... todo mundo sabe tudo, todo mundo fala,
mas a língua do mudo ninguém quer estudá-la!”
(Zeca Baleiro)*

RESUMO

Esta monografia tem como objetivo tratar dos conflitos gerados a partir das relações entre diferentes culturas, tendo em vista a questão religiosa como orientadora de ações e relações humanas. Considerando as diferenças entre as concepções de mundo de sociedades tradicionais – determinadas, muitas vezes, pela religião – e os princípios constitutivos da sociedade moderna ocidental, discutimos as dificuldades existentes no âmbito das relações interculturais. Diante da grande diversidade de culturas atuantes no mundo globalizado, abordamos a necessidade de repensar os meios de se construir um diálogo intercultural que sustente harmoniosas relações entre as diferentes sociedades. Questionamos, nesse contexto, tanto a validade quanto a efetividade dos Direitos Humanos como uma linguagem universal do Sistema Internacional. Uma vez construídos historicamente e formulados pelo Ocidente, os Direitos Humanos carregam princípios da modernidade liberal que se contrapõem a modos e a concepções de vida de diversos povos. Tratamos, nesse aspecto, da possibilidade dos Direitos Humanos tornarem-se os instrumentos através dos quais as distâncias culturais possam ser vencidas pela compreensão mútua. A partir desta perspectiva utilizamo-nos de análise bibliográfica e de alguns casos ilustrativos para levantar considerações não só relevantes, mas também urgentes no campo das relações internacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Tradição; Modernidade; Globalização; Direitos Humanos; Diálogo intercultural.

ABSTRACT

The objective of this study is to deal with the conflicts brought by the relationships between different cultures, seeing that the religious issue guides human actions and relations. Considering the differences between the concept of world in traditional societies – many times determined by religion – and the principles which constitute the modern western society, we discuss the difficulties present in the scope of intercultural relations. Facing the great diversity of acting cultures in the globalized world, we deal with the need to rethink the means of building an intercultural dialogue which supports harmonious relationships between the different societies. We question, in this context, the validity and the effectiveness of Human Rights as an universal language of the International System. Once historically built and formed by the West, the Human Rights carry principles of the liberal modernity that go against the concepts and way of life of several peoples. In this sense, we analyze the viability of the Human Rights as an instrument to overcome the cultural distances and to promote mutual comprehension. From this perspective we make use of bibliographic revision and some illustrative cases in order to raise not only relevant but emergency questions in the field of the international relations.

KEYWORDS: Religion; Tradition; Modernity; Globalization; Human Rights; Intercultural Dialogue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A QUESTÃO RELIGIOSA COMO ORIENTADORA DA VIDA HUMANA.....	18
1.1 A religião e a análise de Max Weber	18
1.2 A religião como sistema cultural para Clifford Geertz	25
1.3 A vida religiosa segundo Émile Durkheim	28
2 O TRADICIONALISMO E A MODERNIDADE: QUESTÕES POSTAS À GLOBALIZAÇÃO.....	30
2.1 A concepção do tempo e a organização social tradicional.....	30
2.2 A tradição nas considerações de Giddens.....	33
2.3 A modernidade reflexiva, a globalização e a proximidade do ‘outro’.....	35
2.4 A abordagem de Habermas e a questão do diálogo intercultural.....	38
3 OS DIREITOS HUMANOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS.....	41
3.1 Breve Histórico dos Direitos Humanos.....	41
3.2 A abordagem de Habermas.....	45
3.3 A análise de Boaventura de Sousa Santos.....	52
4 ACERCA DO CONFLITO CULTURAL: PROBLEMÁTICA E CASOS.....	62
4.1 As sociedades e a mídia.....	62
4.2 Alguns casos.....	68
5 PROPOSTAS PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	76
5.1 Os Direitos Humanos como linguagem no sistema internacional.....	76
5.2 O multiculturalismo emancipatório e a hermenêutica diatópica.....	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS.....	92

INTRODUÇÃO

“Não querer ter vaidade é a pior forma de se envaidecer? Não. Acho que estou precisando de olhar sem que a cor dos meus olhos importe, preciso ficar isenta de mim para ver!”
Clarice Lispector

As relações sociais, ponto de partida para todas as construções humanas, são pensadas nos diversos âmbitos das ciências humanas, inclusive nas relações internacionais. Dentro ou fora de dadas comunidades e sociedades, e ainda nas relações entre culturas distintas, as relações humanas se dão por meio da ação comunicativa entre seus membros. Nesse sentido, para a construção de relações pacíficas entre diferentes sociedades faz-se necessário firmar diálogos interculturais baseados na compreensão mútua das partes. Uma vez que o diferente, o estranho e o distante são evidenciados pelo processo de globalização, torna-se imprescindível a escolha de uma linguagem válida para a construção de diálogos que promovam o reconhecimento e a afirmação do ‘outro’ no cenário mundial. Caso insistamos em ‘enxergar’ e conceber o ‘outro’ sob nossas próprias perspectivas e concepções – as quais são histórica e culturalmente determinadas -, tudo o que nos é diferente tornar-se-á, inevitavelmente, objeto de nosso juízo valorativo. Por isso, algumas considerações devem ser feitas na tentativa de se estabelecerem relações humanas proveitosas em um plano de diversidades. Portanto, construir relações de igualdade entre as diferenças exigir-nos-á aquilo que propõe Clarice Lispector: “olhar sem que a cor dos meus olhos importe”.

Nesse aspecto, este presente trabalho tem como objetivo tratar das relações entre as diferentes culturas e dos conflitos gerados a partir dessas; tendo em vista a questão religiosa como orientadora das ações e relações humanas.

Considerando a problemática que envolve nosso estudo: a religião como expressão dos conflitos interculturais, observamos que estes se dão, essencialmente, pelas diferenças existentes entre a modernidade e a tradição. A religião confere valores e significados às concepções de mundo das sociedades tradicionais, que são desconhecidos nas sociedades modernas liberais - ou mesmo irrelevantes à elas -, visto seus princípios constitutivos. Essa pode ser, pois, uma base de conflitos que ocorrem de diferentes formas e que são acentuados nos tempos de globalização.

Nesse contexto, questionaremos a validade dos Direitos Humanos enquanto instrumentos legítimos do sistema internacional, uma vez que, formulados pelo Ocidente, carregam princípios da modernidade que se contrapõem a modos e a concepções de vida de diversas sociedades organizadas tradicionalmente. Ao mesmo tempo, pretende-se também analisar a possibilidade de os conflitos culturais que ocorrem em âmbito internacional poderem ser resolvidos a partir deste mesmo sistema de Direitos, os Direitos Humanos.

Diante disso, nosso estudo tem como proposta abordar as possibilidades de se estabelecerem relações interculturais pautadas em diálogos que sustentem formas pacíficas de solução de conflitos, adequadas às relações entre diferentes sociedades no mundo atual. Nesse aspecto, analisaremos a potencialidade de os Direitos Humanos atuarem como a linguagem utilizada na construção desses diálogos, e ainda como meio de resolução dos conflitos internacionais, sobretudo os interculturais.

Para isso, nos ateremos a uma revisão bibliográfica que parte do campo da sociologia, fundamental para a análise dos demais autores das ciências humanas – que citaremos oportunamente -, e para o estudo tanto dos casos colocados quanto das propostas então referidas.

Tendo apresentado, pois, o tema, sua relevância nos estudos das relações internacionais e as premissas metodológicas utilizadas, passemos à explanação da estrutura da presente monografia.

No primeiro capítulo levantaremos algumas considerações do campo da sociologia e da antropologia sobre a questão religiosa como orientadora das ações e relações sociais e, portanto, como fator determinante na formação cultural. Em seguida, faremos a contraposição das concepções de tempo e espaço para as sociedades modernas e para as tradicionais, a fim de caracterizar cada uma dessas sociedades e também esclarecer as fontes dos impasses surgidos com o contato dessas. Já no terceiro capítulo deste trabalho, nos ateremos à questão dos Direitos Humanos, tratando do seu processo histórico e incitando suas potencialidades como linguagem válida para o mundo globalizado. Tendo visto isso, no quarto capítulo retomaremos as considerações até então feitas ao analisar a atuação da mídia no processo de globalização. Neste momento, abordaremos alguns casos de conflitos gerados a partir de relações entre as diferentes sociedades, ressaltando, nesse contexto, a problemática da linguagem. No quinto, e último capítulo, trataremos de duas propostas em que os Direitos Humanos são pensados - e repensados – tanto como possíveis mediadores do diálogo

intercultural, quanto como os instrumentos através dos quais as distâncias e as diferenças culturais possam ser vencidas pela compreensão mútua.

Colocado isso, ressaltamos que a problemática desta dissertação vai ao encontro da especificidade da relação entre o Oriente e o Ocidente, em que a questão religiosa é a expressão máxima do confronto que se dá entre as sociedades modernas e as tradicionais.

Nesse sentido, a abordagem de Said faz-se de extrema importância para o direcionamento de nossos estudos. Seguem, portanto, algumas considerações da análise desse autor, as quais norteiam todo o desenvolvimento deste trabalho.

Consideremos, primeiramente, a abordagem de Bittar:

Se a lógica moderna sempre opera com cortes e exclusões, essas no passado se processaram culpando o judeu pela crise européia da primeira metade do século XX; ora a falência e a crise do início do século XXI possuirão também seu alvo predileto para a projeção deste animismo da psicologia social a ser drenado em direção a alguma população preferencial: os árabes. Nada disto encontra-se muito distante daquela imagem formada pelo europeu-civilizador e criador do ‘orientalismo’ como forma de justificação cultural da dominação, apontados por Edward Said. A mídia colabora, portanto, com este processo toda vez que age acentuadamente guiada por este *agir estratégico*. (BITTAR, 2006, p. 34, grifo do autor).

Quanto à imagem formada pelo civilizador europeu e também criador do ‘orientalismo’, o que serviu de justificação cultural da dominação – nas palavras de Bittar acima -, a discutiremos a partir da obra de Edward Said (1990): “Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.”

Antes de qualquer coisa, faz-se necessário considerarmos o que significa o termo ‘orientalismo’ para o autor. Ao tomar o orientalismo como um fato político e cultural, o autor apresenta-nos sua abordagem quanto ao tema. Para ele não se trata de um tema ou de um campo de estudos, simplesmente. Relacionado e moldado pelo intercâmbio desigual de poderes político, intelectual, cultural e moral, o orientalismo não apenas representa, mas se torna “uma considerável dimensão da moderna cultura político-intelectual, e como tal tem menos a ver com o Oriente que com o ‘nosso’ mundo – tendo em vista, aqui que nos faz valer como a imagem do ‘outro’.

É antes uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é uma elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é feito de

duas metades, o Ocidente e o Oriente), como também de toda uma série de ‘interesses’ [...]. (SAID, 1990, p. 24).

Nesse sentido, o Oriente é dado, para o autor, não só pela sua localização geográfica e pela sua diferenciação cultural, mas também pela concepção do ‘outro’ que adquiriu na construção político-ideológica do Ocidente.

O Oriente não está apenas adjacente à Europa; é também onde estão localizados os maiores, mais ricos e mais antigas colônias européias, a fonte das suas civilizações e línguas, seu concorrente cultural e uma das suas mais profundas e recorrentes imagens do Outro. (SAID, 1990, p. 13).

Visto isso, temos que a relação Oriente-Ocidente é uma relação que comporta poder e dominação, marcada também por variados graus de uma hegemonia complexa, ou seja, por variadas formas de liderança cultural. Diante disso Said considera: “[...] hegemonia, um conceito indispensável para qualquer entendimento da vida cultural no Ocidente industrial [...]” (1990, p. 19); uma vez que a hegemonia em ação resulta na durabilidade e na força do orientalismo como forma de dominação ocidental. Portanto, a relação Oriente-Ocidente é dependente de uma vantagem relativa deste último, determinando assim, o orientalismo como fato cultural e político. Coloca ainda o autor:

[...] o principal componente na cultura européia é precisamente o que torna essa cultura hegemônica tanto na Europa quanto fora dela: a idéia da identidade européia como sendo superior em comparação com todos os povos e culturas não-europeus. Além disso está a hegemonia das idéias européias sobre o Oriente, que por sua vez reiteravam a superioridade européia sobre o atraso oriental, desconsiderando normalmente a possibilidade de que um pensador mais independente ou mais cético pudesse ter opiniões diferentes sobre a questão. (SAID, 1990, p. 19).

O autor analisa, em sua obra, tomando tais pontos de partida, as experiências britânica, francesa e americana no Oriente, porém considerando-as como unidade dado o caráter dessas experiências – como já colocamos. Nesse contexto, trata da relação de autoridade tanto histórica quanto pessoal na concepção e na construção do orientalismo. A partir da atitude autoritária que, ou vem da localização ou da formação do ponto de vista do orientalista, o Oriente passa a ser dominado e representado pelo Ocidente. Nesse sentido, o autor considera que os trabalhos sobre o Oriente se interligam e se relacionam com escritos antecedentes que

comprometem a análise do orientalista, o qual passa a agir reproduzindo a autoridade em suas abordagens (SAID, 1990).

Quanto à autoridade que se insere no texto orientalista, Said considera-a na forma em que diversos estudiosos relacionam-se com o tema, mantendo certa exterioridade – até pela concepção do ‘outro’ que é criada e carregada de superioridades ao invés da aproximação. Comenta: “O que ele diz e escreve, devido ao fato de ser dito e escrito, quer indicar que o orientalista está fora do Oriente, tanto existencial como moralmente.” (SAID, 1990, p. 32). Portanto, o que é dito e escrito nada mais é que ‘representação’ - enfatiza o autor, como produto da exterioridade -, e não descrições ou relatos antropológicos do Oriente. Ressaltando o caráter autoritário e de superioridade em que se pautam a exterioridade dessa representação, Said coloca ainda: “[...] se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; visto que ele não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente.” (1990, p. 33).

Temos, dessa maneira, que muitas vezes o que se toma por verdade são apenas representações; estas, constituídas a partir de visões, de desvios e de interesses. A ação do orientalista, a partir do momento que representa, passa pela escolha e uso da linguagem com que o faz. Assim, ao representar o Oriente para o Ocidente, o orientalismo tem como necessidade fazer uso de uma linguagem que seja inteligível ocidentalmente. Dessa forma, o orientalismo compromete sua descrição e seu relato, uma vez que a cultura representada concebe-se sob outros signos, outro sistema lingüístico e outros códigos. Nesse aspecto, segue:

Desse modo, todo o orientalismo está fora do Oriente, e afastado dele: que o orientalismo tenha qualquer sentido é diretamente tributário das várias técnicas ocidentais de representação que tornam o Oriente visível, claro e ‘lá’ no discurso sobre ele. E essas representações utilizam-se, para seus efeitos, de instituições, tradições, convenções e códigos consentidos, e não de um distante e amorfo Oriente. (SAID, 1990, p. 33).

Nesse sentido é defendida a idéia de que o Oriente vem a ser um produto da sua condição de subordinação nas relações com a cultura ocidental e, portanto, uma representação produzida pelo Ocidente. O autor, diante desse contexto, coloca também em evidência o papel dos meios de comunicação nos dias de hoje, quando acrescenta:

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia forçaram a informação para moldes cada vez mais

padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e a estereotipação cultural intensificaram o domínio da demonologia acadêmica e imaginativa do ‘Oriente misterioso’. (SAID, 1990, p. 38).

Nesse contexto e ao encontro do nosso estudo, Said aborda a questão da mitificação e da falsa representação do islamismo pelos povos ocidentais:

Três coisas contribuíram para transformar até mesmo a mais simples percepção dos árabes e do islã em uma questão altamente politizada, quase áspera: uma, a história do preconceito popular antiárabe e antiislâmico no Ocidente, imediatamente refletido na história do orientalismo; duas, a luta entre os árabes e o sionismo israelita, e seus efeitos sobre o judeu americano, bem como sobre a cultura liberal e a população em geral; três, a quase total ausência de qualquer posição cultural que tornasse possível, seja identificar-se com os árabes e com o islã, seja discuti-los com isenção. (SAID, 1990, p. 38).

Tendo em vista as diversas associações erroneamente criadas, o racismo e a estereotipação intensificados pelo imperialismo político e ideológico, o autor parte de interesses políticos e humanísticos para uma análise quanto à ascensão, desenvolvimento e consolidação do orientalismo, como é colocado. Para Said a cultura e a literatura não se fazem político ou historicamente inocentes; sendo, portanto, o orientalismo uma verdade cultural e política assim como o é o anti-semitismo. Nesse sentido, o autor discute o tema apoiando-se no decorrer histórico da construção orientalista, o que levanta aspectos importantes para nosso estudo.

Diante do ‘diferente’ Oriente, os ocidentais, a fim de apreender o exótico, criaram imagens para representá-lo; o que determinou a concepção e a formulação do Islã para o mundo ocidental. O Islã tornou-se uma imagem representativa para os cristãos medievais - o que foi feito de forma dramática segundo a análise de Said -, comprometendo assim todo o trato com o tema. Cheio de imagens e associações absurdas referindo-se a sua descrição, e carregado de julgamentos etnocêntricos, tanto o Islã e seu profeta quanto seu povo tornaram-se instrumentos da linguagem e da concepção anti-heróica da Europa. A linguagem usada para descrever o Oriente caracterizava-o como estrangeiro ao mesmo tempo em que o incorporava às assimilações européias – sendo que a Europa fazia-se ator e platéia desse espetáculo orientalista (SAID, 1990).

O Islã era, nesse contexto, uma provocação geográfica e cultural e foi, por isso, descrito com hostilidade e ‘detido’ pelos orientalistas, os quais o tiveram com uma visão tendenciosa e de inferioridade. Nesse sentido, os textos criaram não só conhecimentos, mas representaram a realidade que descreviam produzindo e afirmando um discurso que se perpetuou e até hoje apresenta dificuldades de ser superado. Portanto, tem-se que o Oriente é o que e como foi orientalizado, e não o Oriente como o é na verdade – deixado às apresentações e versões orientais. O Oriente faz-se, pois, preso no tempo e no espaço para o Ocidente, de maneira que este é o agente histórico e relator enquanto aquele reage passivamente. Nesse aspecto, o Islã foi formulado ocidentalmente contrapondo-se ao racionalismo ocidental, e assim permaneceu na visão do Ocidente; o que pode ser confirmado pela opinião da mídia dentro dessa atitude orientalista. O autor comenta as atitudes contemporâneas presentes na imprensa e no senso comum, as quais relatam bem a ideologia hegemônica e o etnocentrismo com que os orientais são tratados: “[...] os árabes, por exemplo, são vistos como libertinos montados em camelos, terroristas, narigudos e venais cuja riqueza não merecida é uma afronta à verdadeira civilização.” (SAID, 1990, p. 117). O autor, como vimos, ateu-se a mostrar que o controle do orientalismo sobre o Oriente esteve presente na Europa desde a Antiguidade determinando uma história cultural, e seguiu como diretriz dos estudos ocidentais no século XIX.

Um ponto relevante na discussão do orientalismo é que os orientais não são tidos como indivíduos próprios de uma história, ou seja, de seu tempo e lugar, mas como identidades coletivas e generalizadas. Nesse mesmo sentido, adverte-nos o autor que não só como identidades coletivas generalizadas, mas são tidos ainda dentre pluralidades humanas que acabam por reduzi-las e por contrapô-las: “[...] a distinção velha de séculos, entre a ‘Europa’ e a ‘Ásia’, ou ‘Ocidente’ e ‘Oriente’ carrega rótulos muito abrangentes [...]” (SAID, 1990, p. 163). Sendo assim, o conhecimento de um orientalista passa por um processo de acumulação seletiva e um consenso de pesquisa, determinando então a reprodução das concepções e das representações criadas dentro desses rótulos e dos desvios já comentados.

Portanto, o orientalismo vem a ser um modo de visão e de estudo regularizado ou orientalizado que, dominado por imperativos, perspectivas e preconceitos político-ideológicos, foram adequados ao Oriente. Como um produto de forças e interesses políticos, o orientalismo apresenta o Oriente como um sistema de representações dentro de um conjunto de forças que acabaram por introduzi-lo na consciência e na cultura ocidental. Nesse sentido, a atitude etnocêntrica para tratar de outras culturas senão a européia marca o caráter

imperialista a que se refere o autor: “[...] o orientalismo é fundamentalmente uma doutrina política imposta ao Oriente porque este era mais fraco que o Ocidente [...]” (SAID, 1990, p. 210).

A questão da imagem do ‘outro’, como já comentamos, é também um marco do orientalismo. Enfatizam-se as distinções entre generalizações dadas dividindo assim entre o ‘nosso’ e o ‘deles’ – seja quanto ao mundo ou à concepção de mundo – sempre em uma designação avaliativa. Tal interpretação muitas vezes corresponde à ação de concebermos o ‘deles’ de acordo com o ponto de vista e em função do que é ‘nosso’. Esse ponto é, pois, característico da atitude de dominação, uma vez que ao dizer do ‘outro’ cria-se uma separação e um distanciamento propícios ao caráter hegemônico e à ação diante do que se crê primitivo e fraco. A imagem do ‘outro’, então construída, cria conhecimentos – no âmbito intelectual e no senso comum - que são traduzidos em atitudes, possibilitando reações diversas de desrespeito e agressão de cunho preconceituoso. Nesse sentido, o orientalismo acaba por deslocar-se, segundo o autor, de uma atitude acadêmica para uma atitude instrumental, como no caso de certos conflitos culturais.

Nessa abordagem é importante ressaltar que a diferença entre Oriente e Ocidente refletiu-se e consolidou-se na concepção e na advertência ocidental quanto ao Islã. Muitos estudos relacionam a religião árabe a diversos aspectos senão de cunho religiosos, determinando a cultura e seu povo ao fadado processo de associações e representações tendenciosas e simplistas. A imagem islâmica passa a ser associada a atos políticos, a estereótipos e ao temor hoje alastrado na sociedade ocidental, o que é intensificado pela ação da mídia devido a suas representações, como comenta o autor: “Nos filmes e na televisão o árabe é associado à libidinagem ou á desonestidade sedenta de sangue [...]” (SAID, 1990, p. 291).

Tendo em vista a análise do autor, juntamente com as advertências que nos são propostas para este estudo, tenhamos a abordagem quanto à atitude orientalista como um alerta diante de representações e de ações originadas nessa lógica. Por fim, citemos:

Mas os principais dogmas do orientalismo existem hoje em sua forma mais pura nos estudos sobre os árabes e o islã. Vamos recapitulá-los aqui: um é a absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente, que é racional, desenvolvido, humanitário e superior, e o Oriente, que é aberrante, subdesenvolvido e inferior. Outro é que as abstrações sobre o Oriente, particularmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização oriental ‘clássica’, são sempre preferíveis às evidências diretas extraídas das realidades orientais modernas. Um terceiro dogma é que o Oriente é eterno,

uniforme e incapaz de definir a si mesmo; presume-se, portanto, que um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental é inevitável e até cientificamente ‘objetivo’. Um quarto dogma é que o Oriente, no fundo, ou é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios pardos) ou algo a ser controlado (por meio da pacificação, pesquisa e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que possível). (SAID, 1990, p. 305).

Considerando que toda e qualquer atitude tem conseqüências éticas e políticas, o autor toma o orientalismo e suas repercussões atendo-se aos possíveis conflitos gerados por um orientalismo cheio de vícios. Nessa relação entre estudo e (re) ações, coloca-nos: “O problema, então, é fazer com que o estudo se ajuste à e de certo modo seja moldado pela experiência, que seria iluminada e talvez mudada pelo estudo.” (SAID, 1990, p. 331).

Tendo colocado a problemática a que nos propomos estudar, e visto as importantes considerações de Said diante de tal tema, podemos prosseguir com a leitura dos capítulos, seguindo as abordagens referidas anteriormente.

1 A QUESTÃO RELIGIOSA COMO ORIENTADORA DA VIDA HUMANA

De acordo com a proposta de discutirmos de que maneira a religião orienta a conduta humana - influência a ação do homem e suas relações na sociedade em que vive - faremos uma análise geral sobre as teorias de Max Weber (1946), Clifford Geertz (1989) e Émile Durkheim (1983). Separando-os, pois, de forma sistemática podemos abordar cada obra com suas devidas particularidades e importantes considerações sobre o tema para então termos uma idéia mais completa do que está sendo analisado neste trabalho.

1.1 A religião e a análise de Max Weber

É importante ressaltar, antes mesmo de abordarmos o texto estudado – “A psicologia social das religiões mundiais” (WEBER, 1946) -, o que nos direciona para análise de Weber. O autor defende a idéia de que o indivíduo é sujeito de valores e, portanto, produz racionalidades a partir desses para então determinar sua ação. Em uma simplificada colocação, toda ação parte de um conhecimento que é, por sua vez, processado a partir de valores do indivíduo. Nesse sentido, é fundamental advertir para o fato de todo indivíduo estar inserido num contexto e manter relação direta com a sociedade em que vive. Quaisquer valores nascem em um determinado contexto e são, portanto, reinterpretados e processados pelos indivíduos, e enfim impulsionadores de suas ações.

Diante dessas primeiras considerações pode-se adiantar que a análise do autor, partindo desses pontos, leva-nos a entender como as religiões são fornecedoras e mantenedoras de valores; uma vez que o indivíduo é um ser social ativo em seu contexto cultural. Esta questão é tratada por Weber nas suas considerações quanto à ética religiosa, em que defende a tese de que essa tem o potencial para influenciar, direcionar, ordenar e organizar uma cultura e uma sociedade. É nesse aspecto que toda sua discussão é essencial para o propósito deste trabalho, uma vez que os valores religiosos e a “ética religiosa” são fundamentais para se entender, interpretar e se considerar uma dada sociedade – sociedade, esta, como um sistema formado por indivíduos e ao mesmo tempo formador desses e de seus valores.

Atendo-nos a esta prévia análise, podemos abordar pontos do texto referido anteriormente com a idéia de que, para o autor, a questão da função social e psicológica da

religião – de fornecedora e mantenedora de valores - está diretamente relacionada com a questão do indivíduo e suas relações – a ação e a relação deste com a sociedade e com ele mesmo.

Weber, na obra citada, considera que são cinco as religiões mundiais – Confucionismo, Hinduísmo, Budismo, Islamismo e o Cristianismo – tomando-as em diversos momentos do texto para análise dos pontos discutidos. Dentre essas éticas religiosas de que trata o autor, o Judaísmo é julgado essencial para o entendimento do cristianismo e do islamismo, por conter as condições históricas preliminares e por ter grande significação para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente. No decorrer do texto serão feitas considerações relevantes para nossa discussão, no entanto, tratemos primeiramente de entender a expressão ‘ética econômica de uma religião’: “[...] refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões.” (WEBER, 1946, p. 309).

Diante dessa consideração é advertido no texto que a religião não determina exclusivamente uma ética econômica, sendo um e apenas um dos elementos determinantes desta; ao mesmo tempo em que o modo de vida determinado religiosamente é também influenciado por outros fatores, sejam econômicos ou políticos dentro de certos limites sociais. O autor coloca-nos exemplos de camadas cujo estilo de vida predominou na formação dos aspectos característicos de dadas religiões; vale-nos, nesse sentido, comentar a liderança de uma camada intelectual pequeno-burguesa do Judaísmo, a especificidade urbana em que se desenvolveu o Cristianismo, e a marcante busca pela conquista do mundo num primeiro momento do Islamismo. As influências sociais – políticas ou econômicas de um determinado momento – não perpassam as fontes religiosas – quanto ao conteúdo de anúncio e promessa – no que diz respeito a uma ética religiosa, portanto, tal discussão das influências das camadas sociais não deve ser entendida de outra forma senão dessa – alerta-nos o autor. Em diferentes contextos, as gerações seguintes reinterpretem tais anúncios e promessas religiosas, segundo o autor, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa; o que é colocado no texto como um ajustamento das doutrinas religiosas às necessidades religiosas. A importância que uma modificação nas camadas socialmente decisivas tem para toda religião é, para o autor, equivalente à influência que uma religião exerce sobre o modo de vida de camadas heterogêneas.

Propondo-se a discutir a interpretação da ligação entre ética religiosa e situações de interesse, Weber toma o cuidado de nos alertar que pensar a primeira em função da segunda é cair no materialismo histórico de forma simplista. Começando pela teoria do ressentimento de

Nietzsche¹ - a partir da qual se pode deduzir uma determinação de classe da ética religiosa - o autor aborda a questão do sofrimento que, na ética religiosa, acaba por justificar essa teoria. A problemática da fortuna e, por consequência, dos afortunados que precisam saber que têm 'direito' à sua sorte em contradição aos menos afortunados, a legitimação da boa fortuna apóia-se na concepção de sofrimento na religião, que ao lidar com sinais de culpa, passa a atender necessidades psicológicas gerais. O autor ainda comenta:

Se a expressão geral "fortuna" cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer, será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação, que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos e os sadios. Em suma, a religião proporciona a teodicéia da boa fortuna para os que são afortunados. (WEBER, 1946, p. 314).

Weber adentra na questão do "ascetismo mágico", uma vez que o considera importante na implicação da glorificação do sofrimento e do prestígio das punições. A discussão da religiosidade e algumas considerações são, portanto, norteadas por esse ponto. Faremos um apanhado geral do que nos coloca o autor, para então abordarmos algumas questões e casos específicos. As disposições religiosas coletivas para o sofrimento individual e para a salvação surgem, segundo o autor, de um processo em que o culto da comunidade era direcionado para a coletividade e então o indivíduo voltou-se para um feiticeiro como um conselheiro espiritual; momento este em que o prestígio dos espíritos e divindades referia-se aos milagres e à proteção, levando à formação de uma comunidade religiosa que correspondia à necessidade da salvação dos indivíduos – nas palavras do autor. Daí a transformação do mágico em mistagogo – este como chefe de uma organização – que vinha a encarnar um "ser supra-humano", ou seja, um profeta – intermediário e agente de seu deus. Ainda nessa discussão acrescenta-se: "A anunciação e promessa da religião dirigiram-se, naturalmente, às massas dos que necessitavam de salvação." (WEBER, 1946, p. 315).

Dessa maneira, responsabilizados pelo sofrimento, tanto mágicos como sacerdotes eram requeridos para o aconselhamento e para a confissão dos pecados, a qual era seguida do ato de redenção já comentado, e do pressuposto mito de um salvador. O autor faz ainda duas considerações relevantes para a questão do sofrimento e da legitimidade contraditória entre os afortunados e os não-afortunados: o 'salvador' deveria ter ao mesmo tempo caráter universal e

1- A Teoria do ressentimento (Nietzsche) "considera a glorificação moral da piedade e da fraternidade como uma 'revolta de escravos morais' entre os desprivilegiados, seja em dotes naturais ou oportunidades determinadas pelo destino da vida." (Weber, 1946, p.313).

individual; e o ‘pecado’ apresentava-se como a causa básica das desgraças. Com isso, podia-se explicar e justificar o sofrimento e a injustiça tomando por referência o pecado do indivíduo ou o pecado anterior ao dele – o que vinha com promessas de recompensas futuras, mesmo em outro mundo -; no entanto, com a posterior racionalidade das concepções do mundo a “teodicéia do sofrimento” encontrou dificuldades em se afirmar. O texto retoma a idéia de que as camadas saciadas e favorecidas (afortunadas) neste mundo tinham pouco desejo de ser salvas, mas necessitavam do “aval” para desfrutarem de suas fortunas como mérito; ao tempo em que as camadas menos favorecidas, por sua vez, precisavam da salvação ainda que futura para direcionar ou mesmo amenizar o sofrimento. Neste sentido cita o autor:

[...] a natureza específica dos grandes sistemas éticos e religiosos foi determinada pelas condições sociais de uma natureza bem mais particular do que o simples contraste entre as camadas dominante e dominada.” (WEBER, 1946, p. 320).

Até agora, colocamos em discussão pontos que determinaram o surgimento de éticas religiosas que responderam às demandas individuais e estavam relacionadas a determinados contextos sociais. Como um processo, tanto psicológico quanto social, é visto que as religiões são criadas a partir de uma cadeia de relações – dos indivíduos consigo mesmos e dos indivíduos entre si – e são ainda criadoras dessas relações, as quais perpassam gerações, uma vez que são por elas reinterpretadas, e que se ajustam a diversos contextos, visto não só historicamente, mas também quanto às demandas sociais. Ainda a respeito desse duplo direcionamento da religião – psíquico e social -, o autor levanta uma discussão quanto aos valores sagrados: esses não são apenas voltados para o outro mundo, mas “[...] foram considerados como consagrados e divinos devido ao valor intrínseco dos respectivos estados por eles provocados.” (WEBER, 1946, p. 321).

Quanto às doutrinas religiosas de salvação, as duas concepções – o renascimento e a redenção – são discutidas pelo autor considerando o renascimento mais sujeito ao caráter da camada que o adotou; ao passo que a redenção, como libertação do sofrimento, expressou uma “imagem do mundo” de forma sistemática e racionalizada. Weber segue sua argumentação, provando a importância de tais concepções e, como foi dito inicialmente, a tese de que certa imagem ou idéia conduz à ação humana:

Não as idéias, mas os interesses material e ideal governam diretamente a conduta do homem. As ‘imagens mundiais’ criadas pelas ‘idéias’

determinaram os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. ‘De que’ e ‘para que’ o homem desejava ser redimido e, não nos esqueçamos, ‘podia’ ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo. (WEBER, 1946, p. 325).

O autor ainda adverte-nos quanto ao direcionamento da religião para o mundo irracional, como resultado da forma moderna de racionalizar intencionalmente tanto as concepções, quanto os modos de vida – o que será tratado nas próximas abordagens sobre a modernidade. Neste aspecto, sintetiza tal discussão:

A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências ‘místicas’ do outro. (WEBER, 1946, p. 325).

É comentado no texto, em uma relação entre a religião e os demais campos da vida, que o racionalismo da hierocracia – o qual veio da preocupação com o culto e o mito ou da cura das almas – ao dominar a religião, não só teve por objetivo administrar os valores religiosos, como controlar a atribuição exclusiva dos bens religiosos aos sacerdotes. Nesse sentido, o caráter ritualista, de regras e regulamentos, foi assumido pela religião a partir do momento em que uma burocracia a determinou, e da maneira em que a camada mais influente de cada sociedade a ordenou. O autor aborda alguns pontos neste aspecto: para a camada de guerreiros – à qual se dirigia a profecia do islã - os interesses mundanos se sobressaiam ao misticismo; já a camada camponesa sempre esteve ligada à natureza e à magia; as camadas cívicas, por sua vez, determinaram-se de forma variada, mas mantendo uma tendência para o racionalismo prático em sua conduta, o que uniu a regulamentação ética da vida – pelo tradicionalismo – com o racionalismo tecnológico e econômico.

Passamos, pois, para uma outra discussão do autor que, se atendo à profecia religiosa, divide-a em dois tipos: profecia ‘exemplar’ e profecia ‘emissária’.

A primeira mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática. A segunda dirige suas *exigências* ao mundo em nome de um deus. Naturalmente, essas exigências são éticas; e têm, com freqüência, um caráter ascético preponderante. (WEBER, 1946, p. 328).

Nesse contexto, é considerado que, de forma diretamente proporcional, sendo as camadas cívicas de maior peso, logo são favorecidos os terrenos para religiões que remetem

ações para este mundo. Weber coloca-nos, neste aspecto, a maneira como a religião orienta conduta humana:

Nessas condições, a atitude religiosa preferida pôde tornar-se a atitude do ascetismo ativo, da *ação* desejada por Deus e alimentada pelo sentimento de ser ‘instrumento’ dele, e não a posse da divindade ou a entrega interior e contemplativa a Deus, que aparecia como o valor supremo das religiões influenciadas pelas camadas de intelectuais requintados. (WEBER, 1946, p. 328).

Para o autor, a concepção de um Deus ativo, apresentada pela profecia emissária, dominou as religiões iraniana e do Oriente Médio, como as derivadas dessas no Ocidente; ao passo que a profecia exemplar, a qual defendia a concepção de um ser supremo e estático, predominou-se nas religiões indiana e chinesa. É importante ressaltar, como é feito no texto, que as experiências de salvação foram articuladas uma vez que receberam influências de concepções supra-humana ou imanente de Deus – as quais foram determinadas historicamente. Desta forma, o autor remete ao pragmatismo religioso racional da salvação – o qual se relaciona às imagens de Deus e do Mundo - resultados práticos para o modo de vida, e sintetiza:

Estes comentários pressupõem que a natureza dos desejados valores sagrados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesse interno e o correspondente modo de vida das camadas dominantes e, assim, pela própria estratificação social. Mas o inverso também ocorre: sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*. Sem dúvida não foram sempre, nem exclusivamente, decisivos; mas foram decisivos na medida em que uma racionalização *ética* predominou, pelo menos no que se relaciona com a influência exercida. Em geral, esses valores religiosos também foram, e com freqüência de forma absoluta, decisivos. (WEBER, 1946, p. 330).

Tendo, portanto, acompanhado minuciosamente a linha diretriz do autor, comentemos alguns pontos da questão religiosa; sendo esta, criada e ao mesmo tempo criadora de relações entre os indivíduos na sociedade, e por isso formadora de comunidades – como no caso das Igrejas. O fato de que os homens têm qualificações diferentes é evidenciado na história da religião e, conseqüentemente, na admissão de particularismos religiosos – o autor trata do carisma como determinante dessa posse e da seguida “estratificação de estamentos”. A Igreja vem, desse modo, institucionalizar o dom da graça partindo da atribuição carismática de seus membros; uma vez que busca organizar a religiosidade das massas e monopolizar seus

valores, a fim de evitar autonomias religiosas de demais qualificações. Opondo-se inicialmente à religiosidade das massas, a religiosidade virtuosa viu-se obrigada a se ajustar à vida cotidiana para então ter domínio das massas; o que se fez muitas vezes pela ação preferencial da tradição à racionalização da vida cotidiana – ponto-chave na discussão do tradicionalismo que será abordado neste trabalho. Segundo Weber, a ação dos virtuosos - objetivando modelar a vida prática de acordo com uma possível vontade de deus - se deu tirando tanto a natureza contemplativa do valor supremo e sagrado, quanto o caráter puramente mágico ou sacramental de se alcançar graça. Desta forma, a salvação redirecionava-se da ação contemplativa do mundo para uma ação efetiva neste mundo; esta, ativa e ascética. É ainda considerado no texto o importante papel do ascetismo na determinação religiosa e sua relação com a conduta humana, a qual transferida racionalmente para idéia de vocação passa a ser essencial no alcance da graça. Segue no texto:

No ascetismo do mundo, a graça e o estado escolhido do homem religiosamente qualificado submetem-se à prova na vida diária. Não o fazem na vida cotidiana como existe, mas nas atividades metódicas e racionalizadas de vida de trabalho diário a serviço do Senhor. (WEBER, 1946, p. 332).

Passando por esse debate, Weber faz algumas considerações tipológicas acerca das realizações históricas da ética religiosa julgando-as importantes para se estudar as diferentes éticas econômicas. Nesse sentido é colocada no texto a questão da racionalização da conduta de vida, o que pode tanto significar o domínio teórico da realidade, como a disposição metódica para a realização de um dado fim. Tal racionalismo contrapõe-se ao tradicionalismo, assim considerado pelo autor:

O tradicionalismo refere-se às atitudes tomadas em relação ao dia habitual de trabalho e à crença na rotina diária como normas invioláveis de conduta. O domínio que tem essa base, ou seja, a devoção ao que sempre existiu, será chamado de 'autoridade tradicionalista. (WEBER, 1946, p. 341).

Dessa maneira, as relações de autoridade se dividem entre a autoridade carismática e o domínio tradicionalista. Quanto à primeira, a autoridade depositada em algum membro da comunidade conta com uma área de jurisdição delimitada, como também com a legitimação do domínio carismático baseado nas qualidades extraordinárias desse. Quanto ao domínio tradicionalista, por sua vez, tanto o seu processo de rotinização como o seu caráter irracional é enfatizado - como já comentado – contrapondo-se à racionalização (WEBER, 1946).

Diante da proposta de abordar tal obra, as discussões referentes ao nosso trabalho podem ser consideradas, portanto, de maneira sistemática – como foi feito. Por fim, vale ressaltar apenas que na visão de Weber, as religiões - assim como os homens - devem ser vistas como construções históricas e sujeitas a contradições psicológicas.

1.2 A religião como sistema cultural para Clifford Geertz

O autor, em sua obra “A interpretação das culturas” (GEERTZ, 1989), alerta-nos quanto a sua pretensão de se restringir ao desenvolvimento da dimensão cultural da análise religiosa, e é cuidadoso em apresentar-nos primeiramente o conceito de cultura ao qual se detém:

[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p. 66).

Nesse sentido Geertz considera o símbolo como aquilo que serve como vínculo a uma concepção - uma vez que esta é o significado do símbolo - e trata, pois, da questão religiosa pelo viés cultural colocando-nos importantes considerações do campo antropológico e sustentando a tese de que a religião influencia as condutas e as relações humanas. Os símbolos sagrados, para o autor, funcionam para sintetizar o ‘ethos’ – o que se refere ao caráter e à qualidade de vida de um povo, seu estilo e disposições morais e estéticos - e a ‘visão de mundo’ – a atualidade das coisas e as idéias que se fazem delas. Dentro dessa discussão, é colocado no texto que os símbolos religiosos ao formularem uma congruência básica entre estilo de vida particular e uma metafísica específica mesmo que implícita, acabam por sustentar cada uma delas com a autoridade emprestada do outro. A religião passa a ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica não-real, ao tempo que projeta imagens desta ordem no plano da experiência humana e é, diante dessas considerações, definida pelo autor como:

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas

concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p. 67).

Nesse sentido, os padrões culturais são tidos como sistemas ou complexos de símbolos representando fontes extrínsecas de informações, as quais se tornam vitais uma vez que o comportamento humano não é determinado de forma eficiente pelas fontes de informações intrínsecas. Portanto, os padrões culturais são ‘modelos’ no sentido que por serem conjuntos de símbolos, as relações uns com os outros ‘modelam’ as relações entre as entidades, os processos ou quaisquer ações no sistema físico, orgânico, social ou psicológico mantendo certas relações. A isso o autor acrescenta:

Entretanto, o termo ‘modelo’ tem dois sentidos – um sentido ‘de’ e um sentido ‘para’ – e, embora estes sejam dois aspectos de um mesmo conceito básico, vale a pena diferenciá-los para propósitos analíticos. No primeiro caso, o que se enfatiza é a manipulação das estruturas simbólicas de forma a colocá-las, mais ou menos próximas, num paralelo com o sistema não-simbólico preestabelecido (...) trata-se de um modelo *da* realidade. No segundo caso, o que se enfatiza é a manipulação dos sistemas não-simbólicos, em termos das relações expressas no simbólico (...) é um modelo *para* a realidade. (GEERTZ, 1989, p. 69).

Os padrões culturais discutidos dessa maneira têm, pois, um aspecto duplo intrínseco: dão significado à realidade social e psicológica modelando-se em conformidade a ela, ao tempo que a modelam a eles mesmos. Tendo, os modelos ‘de’ propósito representativo e os modelos ‘para’ propósito funcional, a formulação simbólica torna possível a intertransponibilidade dos modelos, o que é a característica mais distinta da realidade e também evidente no que diz respeito aos símbolos religiosos e aos sistemas simbólicos (GEERTZ, 1989).

Ao tratar das duas disposições induzidas pela religião – ânimo e motivação -, o autor adverte-nos tanto quanto a incapacidade do homem de se confrontar com o caos – pelo qual se sente ameaçado -, quanto à necessidade humana de encontrar suportes nos momentos de sofrimento. Neste aspecto, as disposições religiosas e, por conseqüência, um dado ordenamento religioso e uma dada maneira de sofrer passam a reorientar o pensamento e a ação humana. A crença é, pois, num contexto religioso, impulsionada pela perplexidade, pela dor e pelo paradoxo moral aos quais se vê o homem. Diante disso, Geertz discute a perspectiva religiosa, que dentre outras perspectivas apresenta também um modo de se ver, de se compreender e de construir o mundo, levantando diferenciações em relação ao senso comum, à ciência e a arte. Para o autor, a perspectiva religiosa vai além do senso comum uma

vez que busca completar, aceitar e crer na realidade, e não apenas vivenciá-la. Difere-se também da ciência por questionar a vida cotidiana visando um encontro ao invés de uma análise. E difere-se da arte, por sua vez, ao criar uma atualização real afastando-se da fatualidade.

Geertz (1989, p. 82) então considera: “[...] as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo (o ‘verdadeiramente real’), intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular [...]”.

O autor trata do ritual como um comportamento consagrado no qual símbolos sagrados induzem certas disposições e motivações nos homens, os quais ao conceberem a veracidade das concepções religiosas passam a tê-las como diretrizes da ordem, da existência e do comportamento - uma vez que se refletem na concepção de mundo e, por conseqüência, têm impacto na realidade. É neste aspecto que o autor considera a religião modeladora da ordem social; contudo, adverte-nos para a particularidade do impacto dos sistemas religiosos sobre os sistemas sociais, o que dificulta uma avaliação geral do valor da religião tanto moral, quanto funcionalmente. Considera, pois:

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo *da* atitude – e de outro, das disposições mentais enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo *para* a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, as suas funções social e psicológica. (GEERTZ, 1989, p. 90).

Portanto, os conceitos religiosos passam a fornecer idéias para além dos contextos metafísicos, ao mesmo tempo em que as crenças avançam a dimensão cósmica e passam a modelar os processos sociais e psicológicos.

Não sendo, nesse sentido, a religião apenas um processo metafísico ou ético, ela se sobressai na fundamentação da ação humana em diferentes contextos, ao passo que um elemento essencial das religiões em geral é a relação dada entre os valores conservados por um povo e a noção de ordem da existência. A interpretação de experiência individual e a orientação de conduta desse indivíduo passam por significados que de forma geral são armazenados em símbolos; logo, os símbolos sagrados têm grande implicação na orientação da conduta humana (GEERTZ, 1989).

Um sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, ao que acrescenta Geertz: “[...] a religião apóia uma conduta

satisfatória retratando um mundo no qual essa conduta é apenas o senso comum [...]” (1989, p. 95). Nesse aspecto, ser apenas senso comum refere-se à congruência simples, fundamental e de via dupla quanto aos significados concedidos entre o ‘ethos’ e a ‘visão de mundo’, entre o estilo de vida e a estrutura da realidade adotada.

Uma vez que o ‘ethos’, o que constrói relações entre o bem e o mal, o sagrado e o profano, a religião e o mundo, o homem e o outro de forma valorativa, e a ‘visão de mundo’ - enquanto aspecto cognitivo - são fundidos pela religião. Portanto, a moralidade e a estética ganham objetividade para a vida humana. Nesse sentido, a religião apresenta diferentes papéis para diferentes indivíduos, épocas e em diferentes culturas; no entanto, segundo a análise de Geertz, ela tenta sempre fornecer orientação a um organismo impossibilitado de viver num mundo que é incapaz de compreender.

1.3 A vida religiosa segundo Émile Durkheim

Tendo em vista o propósito de estudar a religião mais primitiva, cuja sociedade seja organizada de forma mais simples Durkheim (1983), em sua obra “As formas elementares da vida religiosa”, alerta-nos para um postulado essencial da sociologia segundo o qual uma instituição humana não poderia repousar – por conseguinte, não poderia durar - sobre o erro e a mentira; afirmando, assim, que as religiões primitivas então abordadas não podem se apoiar senão no real e exprimi-lo. O autor trata da questão da simbologia colocando: “[...] através do símbolo é preciso saber atingir a realidade que ele figura e que lhe dá sua verdadeira significação.” (DURKHEIM, 1983, p. 206). Dessa maneira é descartada a possibilidade de existirem religiões falsas, visto que todas respondem a condições da existência humana – seja individual, seja social -, e tanto os mitos quanto os ritos traduzem necessidades humanas.

Durkheim ainda justifica seu objeto de estudo considerando necessário partir de um sistema mais simples para compreender as religiões mais recentes e a forma que se deram; uma vez que as diferentes representações fundamentais e atividades rituais apresentam igual significação objetiva e mesmas funções – que são, para o autor, elementos permanentes da religião. O pensamento religioso vem a ser, nesse aspecto, sujeito a progressos na história, mas suas causas embora permaneçam ativas, passam desapercibidas dentro do amplo sistema de interpretações. Faz-se uma consideração fundamental no texto: “[...] a religião é uma coisa

eminentemente social [...]” (DURKHEIM, 1983, p. 212), o que sustenta toda a discussão acerca das ações e relações humanas, como se segue:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1983, p. 212).

Nesse sentido, é pela ação que a sociedade toma consciência de si e pode exercer influência como uma corporação ativa; a ação que domina a vida religiosa parte, então, da sociedade. É levantada no texto a questão da eficácia da religião como uma idéia, e, diante disso, o autor coloca-nos a necessidade de se transferir para a esfera da ação os elementos da vida religiosa visto que não é suficiente pensar neles para que tenham influência sobre a vida humana. Portanto, os sistemas de representações, neste caso as mitologias, assim como os cultos – conjunto de valores que são necessários para renovar os efeitos da fé, e o meio pelo qual ela se cria e se recria – são essenciais para a vida religiosa tendo em vista a verdadeira função da religião: “[...] fazer-nos agir, auxiliar-nos a viver [...]” (DURKHEIM, 1983, p. 222).

É preciso ainda considerar dois pontos da discussão do autor: primeiramente, que as religiões colocam em jogo as potências espirituais já que têm como finalidade agir sobre a vida moral; em segundo lugar, que as religiões têm como característica essencial uma idealização sistemática de um mundo ideal sobre o mundo da realidade, do qual se transporta pelo pensamento. Nesse sentido, Durkheim acrescenta: “[...] uma sociedade não é simplesmente constituída pela massa dos indivíduos que a compõem, pelos movimentos que eles realizam, mas, antes de tudo pela idéia que ela faz de si mesma.” (1983, p. 226). No entanto, os ideais coletivos tendem a individualizar-se, e este ideal pessoal torna-se uma fonte autônoma de ação, segundo o autor. A sociedade necessita, portanto, reforçar e conservar os sentimentos e as idéias coletivas a fim de manter sua unidade e sua personalidade, diante de seu objetivo de exprimir o mundo e, conseqüentemente, agir sobre o indivíduo.

Como já foi comentado, Durkheim defende a religião como um sistema de fatos dados; ou seja, para o autor ela é uma realidade que não pode ser contestada pela ciência enquanto existência, somente quanto à sua competência de conhecer o mundo e o homem. Na religião, embora haja tendência de transformação diante desse aspecto, tanto o culto quanto a fé são eternos. Concluimos, pois: “[...] a fé é antes de tudo impulso para agir e a ciência, por mais longe que se a conduza, permanece sempre a distância da ação.” (DURKHEIM, 1983, p. 233).

2 O TRADICIONALISMO E A MODERNIDADE: QUESTÕES POSTAS À GLOBALIZAÇÃO

2.1 A concepção do tempo e a organização social tradicional

Seguindo a discussão a que nos propomos, ao levantarmos a questão religiosa como elemento marcante da vida humana é possível colocar a questão da tradição em contradição com a racionalidade, e por consequência, com a modernidade, a partir da análise das diversas concepções de mundo advindas das diferentes assimilações do tempo – sendo este um componente fundamental da identidade social.

As representações do tempo são componentes essenciais da consciência social, cuja estrutura reflete os ritmos e as cadências que marcam a evolução da sociedade e da cultura. O modo de percepção e de apercepção do tempo revela inúmeras tendências fundamentais da sociedade e das classes, grupos e indivíduos que a compõe. (GOUREVITCH, 1975, p. 263).

Tendo em vista que o tempo é interpretado por cada sociedade e assimilado - muitas vezes de forma valorativa - por cada cultura, ele passa não só a conter certos significados, assim como a determinar certas práticas sociais. A função do tempo é dada em duas vias refletindo práticas sociais e moldando-as ao mesmo tempo, seguindo o ‘modelo de mundo’ a que serve. Desta maneira, as diferentes formas de percepção e apercepção do tempo são fundamentais para se compreender uma cultura, e esta ao ser analisada a partir desse componente tem de ser vista como processo histórico vivo (GOUREVITCH, 1975).

Nas sociedades primitivas, assim como nas sociedades religiosas o tempo é carregado de valor afetivo e divide-se em um tempo sagrado, de festa, de sacrifício e de reprodução do mito; ou seja, o tempo desenrola-se de maneira cíclica ou mesmo imóvel, e as demarcações entre passado, presente e futuro não são lineares ou desprovidas de interpretações (GOUREVITCH, 1975). A organização social de uma sociedade religiosa apóia-se nas divisões do tempo correspondente “[...] à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade.” (DURKHEIM, 1983, p. 212).

Segundo Gourevitch, “[...] a interpretação do mundo natural e também do mundo social segundo as categorias míticas gera a crença no ‘eterno retorno’ [...]”, o que consiste em – coloca em seguida:

Os atos humanos repetem os fatos realizados outrora pela divindade ou pelo ‘herói cultural’, os antepassados renascem nos descendentes. A consciência do homem primitivo não é orientada para a percepção das modificações: é levada a encontrar o antigo no novo. Por isso, o futuro, para ela, não se distingue daquilo que foi. (GOUREVITCH, 1975, p. 266).

Tal assimilação do passado no que se faz presente – resultante do ‘eterno retorno’ - é tanto uma característica de sociedades tradicionais, quanto um mecanismo dessas visando estabilidade e controle social. Neste sentido, os ritos se realizam sob tais formas de representação do tempo a fim de renovar o culto aos antepassados e os demais arquétipos. O ritual é tido, pois, como ‘elo’ das experiências temporais e agem de maneira a ausentar as diferenças entre passado, presente e futuro. E acrescenta: “[...] as tradições piamente observadas são o passado materializado e perpetuado que domina o presente.” (GOUREVITCH, 1975, p. 267).

Da mesma forma que o tempo é relevante como componente social, a questão do espaço também é comentada nesse aspecto de assimilação valorativa, ou seja, na sua qualificação pela consciência tradicional como formador da experiência vivida. Em discussões oportunas a questão da assimilação de tempo-espaço será retomada no decorrer deste trabalho por se fazer essencial não só na questão das especificidades de sociedades tradicionais, como também na análise do processo de globalização, o que passa a agir sobre as percepções e as fronteiras do tempo e do espaço.

Diante desse debate e tendo em vista o foco conflitivo deste trabalho, vale-nos analisar a concepção de tempo para os muçulmanos. Nesse caso, trata-se de uma sociedade tradicional essencialmente religiosa; cultura à qual Abdelmajid Meziane atribui não só uma especificidade religiosa, como também uma especificidade temporal. Ao tratar da apreensão do tempo na religião islâmica, tal autor adverte-nos de que o árabe é a única língua litúrgica do Islã e nela os tempos verbais giram em torno da ação, a qual pode ser acabada – terminada -, ou inacabada – aberta. Sendo assim, não há para essa concepção cultural a relação clara entre passado, presente e futuro como nós a compreendemos. A concepção de tempo para o islamismo é fragmentária, uma vez que a sucessão de acontecimentos é tida por uma série de ‘instantes’. Conseqüentemente, não há uma só história e sim, histórias – o que é uma

singularidade da cultura muçulmana. Nesse sentido, encontramos no Corão as histórias dos profetas, o que caracteriza tal especificidade muçulmana (MEZIANE, 1975).

A compreensão da questão temporal faz-se, portanto, essencial para se analisar a sociedade muçulmana, sem deixar de ser relevante também para se entender outras formações culturais. A concepção cristã do tempo apresenta, da mesma maneira, referências próprias que interferem tanto na conduta individual quanto na conduta social.

Pattaro (1975, p. 228) traz em seus escritos: “Em primeiro lugar, a certeza de que o tempo é útil e oportuno pertence indubitavelmente à tradição consciente dos cristãos [...]”. A concepção cristã adere ao tempo uma linearidade própria, na qual o tempo não se faz inerte ou de curso cronológico sem metas. O tempo cristão, por ser o ritmo de uma história entre dois pólos – os dois Adventos de Cristo -, é concebido de forma que “se vem de” a fim de “ir para”. Nesse sentido, fé e esperança são atribuídas ao tempo dando, dessa forma, um sentido e uma expectativa aos acontecimentos. Uma vez que os momentos são tidos como etapas de uma caminhada com Cristo, e considerando que tais etapas introduzem o cristão na realidade do seu senhor, o ano litúrgico caracteriza-se pela passagem de um devir perpétuo – na forma de uma espiral sempre aberta. Diante disso, ao indivíduo é apresentado um ritmo, enquanto à comunidade é dada a manifestação do tempo à medida que os homens manifestam a vivência de Cristo através de celebrações (PATTARO, 1975).

Tais considerações são importantes devido a proposta do diálogo intercultural a ser tratada neste trabalho, assim como a seguinte proposta de se questionar a universalidade dos Direitos Humanos como instrumento válido para tal diálogo – o que veremos nas próximas discussões -. Neste sentido, a simultaneidade temporária é um quesito para o surgimento e a eficácia do diálogo entre as diversas culturas, visto que a universalidade pressupõe simultaneidade. As diferentes concepções de tempo, de espaço e de visões de mundo precisam, portanto, ser cuidadosamente analisadas para que possa haver um resultado pacífico e satisfatório nas relações interculturais.

Neste aspecto, é relevante que façamos, paralelamente às concepções muçulmana e cristã, um levantamento da concepção de tempo para a sociedade moderna. Em linhas gerais, dado a ruptura das sociedades primitivas e agrárias em que a visão de mundo cristã e a noção de tempo cíclico predominavam e, conseqüentemente, marcavam nessas sociedades características essencialmente tradicionais, “[...] a Renascença assinala a passagem para uma nova concepção do mundo e para uma nova apercepção do homem por ele mesmo (individualismo e corpo ‘redobrado’, ‘isolado’ do mundo).” (GOUREVITCH, 1975, p.270). À cultura européia que já tinha uma concepção de tempo linear soma-se, na modernidade, a

concepção vazia de significados senão quantitativos, vetoriais e irreversíveis do tempo – o que é um marco da sociedade contemporânea. A divisão em valores equilaventes das parcelas do tempo e a atitude pragmática diante das medidas temporais, e o poder de controle, não só caracterizam como determinam a sociedade moderna.

Ao contradizer as relações tradicionais às relações modernas, a questão da assimilação do tempo é de fundamental importância, uma vez que assim como todos os aspectos da vida, o tempo também foi racionalizado nas sociedades modernas – o que pode ser generalizado, por um primeiro momento, para sociedades ocidentais. Uma vez não determinado valorativamente ou de maneira cíclica, a racionalização do tempo fez com que ele fosse tido como mais um produto da vida humana. Gourevitch então considera:

Pela primeira vez, o homem verificou que o tempo, cujo fluir ele descobria apenas através dos eventos, não pára, mesmo quando não há eventos. Por conseguinte, é preciso economizar o tempo, utilizá-lo racionalmente e empenhar-se por aproveitá-lo com ações úteis para o homem. [...] Não é difícil ver que se compreendeu a significado do tempo à medida que o indivíduo tomava consciência de si e começava a se ver não como ser genérico, mas enquanto individualidade única, quer dizer, enquanto pessoa situada numa perspectiva temporal concreta e desenvolvendo suas capacidades durante o período limitado que lhe era concedido nesta vida. (GOUREVITCH, 1975, p. 282).

2.2 A tradição nas considerações de Giddens

Ao abordar a tradição, a constante referência às sociedades primitivas ou essencialmente religiosas não são apenas vícios, uma vez que “[...] a tradição é a cola que une as ordens sociais pré-modernas.” (GIDDENS, 1995, p. 80). Diante dessa idéia, o autor questiona a repetição como elemento fundamental da tradição, apoiando-se na perspectiva de que a ato de repetir remete-se ao tempo – uma orientação para o passado –, e por isso proporciona o controle do mesmo – o poder de determinar e influenciar o presente, e organizar o futuro - numa dada ordem social.

Na análise de Giddens (1995, p. 81), a tradição é abordada a partir das seguintes considerações: “[...] está ligada à ‘memória coletiva’, envolve ritual, está ligada a uma *noção formular de verdade*, possui ‘guardiães’ e tem ainda a força de unir a combinação moral e emocional.”.

Discorrendo acerca desse conceito, por estar ligada à memória, a tradição diz respeito à reconstrução constante do passado em relação ao presente em um processo social ativo, ou seja, a tradição acaba por ser um meio organizador da memória coletiva. Neste sentido, a integridade da tradição necessita de um trabalho contínuo de interpretação e da estrutura dos rituais como meios de se garantir preservação. Uma vez interpretado, o ritual guarda consigo uma linguagem que serve de mecanismo da verdade formulada pela tradição, e então a leva para o campo da prática. Diante disso, a verdade formular provoca reações emocionais quando é eficaz no evento ritualístico, que tem como mediador e ao mesmo tempo agente os guardiães – aqueles que detêm certa autoridade na ordem tradicional. Por fim, o conteúdo normativo ou moral da tradição, os quais são interpretados nas atividades ou orientações dos guardiães, proporciona-lhe um caráter vinculativo. Sustentada por bases psíquicas afetivas, a tradição acaba sendo - tanto para os indivíduos, quanto para as sociedades em que tem papel dominante – invasiva, na medida em que não permite distinções claras e eficazes nas formas e fontes de condutas ou de concepções (GIDDENS, 1995).

Vale-nos comentar ainda que a conexão entre o ritual e a verdade formular que as práticas e interpretações dos guardiães proporcionam é o que confere à tradição o poder de inclusão seguido do poder de exclusão. A tradição é, assim, um meio de identidade pessoal e coletiva. Em um processo de recapitulação e reinterpretção a tradição proporciona identificações que são importantes para a sustentação. Comenta o autor:

A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. (GIDDENS, 1995, p. 100).

Nessa perspectiva, o autor considera as fortes ligações emocionais criadas pela tradição como resultado dessa preocupação psicológica com a questão da identidade. Para ele, qualquer ameaça à integridade da tradição é vista como uma ameaça direta à integridade do sujeito, o que pode gerar desconexões de ordem fundamental para a manutenção tradicional. A questão da identidade é dada, portanto, como um laço repleto de significações entre os indivíduos e suas coletividades, o que nos remete a preocupações e cuidados maiores ao lidar com culturas dominadas por aspectos tradicionais.

2.3 A modernidade reflexiva, a globalização e a proximidade do ‘outro’

Tal discussão parte da contraposição da modernidade à tradição e dos questionamentos quanto à formação de sociedades desprovidas de elementos tradicionais uma vez que se acredita no pensamento puramente iluminista e científico como meio capaz de orientar e responder as demandas da vida humana. Neste contexto, consideremos o debate sobre destradicionalização que segue:

Hoje em dia, falar em destradicionalização parece, de início, estranho, sobretudo em razão da ênfase que algumas formas do pensamento pós-moderno colocam no retorno à tradição. Entretanto, falar de destradicionalização não significa falar de uma sociedade sem tradições – longe disso. Ao contrário, o conceito refere-se a uma ordem social em que a tradição muda seu *status*. Em um contexto de cosmopolitismo global, as tradições precisam se defender, pois estão sempre sendo contestadas. É de particular importância, neste aspecto, o fato de o ‘substrato oculto’ da modernidade, envolvendo tradições que afetam os gêneros, a família, as comunidades locais e outros aspectos da vida social cotidiana, ter ficado exposto e submetido à discussão pública. As implicações desse fato são profundas e ao mesmo tempo de âmbito mundial. (BECK, ULRICH, 1995, p. 8).

Modernidade reflexiva é, pois, um conceito que remete à forma em que a modernidade confronta-se a si mesma, uma vez que se torna objeto da razão passando a ser avaliada a partir de seus princípios constitutivos – igualdade e liberdade. Desta maneira, as consequências de se priorizar tais princípios vão além do que a modernidade pode responder de maneira simplista, visto que as discussões atuais sobre Estado, organizações internacionais, globalização, multiculturalismo e interdependência econômica - seguida de várias problemáticas próprias do período em que estamos vivendo – estão sujeitas a reconsiderações quanto a sua validade e sua eficácia no Sistema Internacional.

Nas discussões de Weber, a tradição é contrária à racionalidade, no que remete à capacidade e disposição dos homens para adotar certos tipos de conduta racional. Para o autor, pode haver racionalizações em todas as culturas e em seus diversos setores, no entanto, advindas de fins e valores próprios, essas racionalizações são diversas. Então, adverte-nos que é preciso reconhecer as peculiaridades da racionalidade ocidental tendo em vista sua origem que combina fatores responsáveis pela atribuição universal de seus valores e significados. No mesmo sentido em que para Weber a tradição é contraditória ao que é racional, para Giddens a tradição pressupõe uma verdade que é contrária à indagação racional. Nesse sentido, a

verdade formulada pela tradição é tanto conseqüente do ritual e contém valor afetivo, quanto é contrária à verdade discursiva racionalmente, de cunho objetivo, prático e em constante construção (GIDDENS, 1995).

Visto que a tradição diz respeito à organização de tempo e de espaço, a globalização ocorre em sentido contrário sendo marcada pela sedimentação do tempo por conseqüência da reestruturação do espaço. Num mundo de comunicação global instantânea, o 'outro' não pode mais ser tido como inerte, uma vez que as diferentes culturas entram em contato. O 'outro' não só existe como coexiste; não só atua como exerce influência tornando, portanto, o diálogo possível (GIDDENS, 1995).

Diante dessa discussão - sobre um período de transição marcado pelo sentimento de desorientação e mal-estar coincidente com o fim do século - faz-se necessário não só críticas e apontamentos para certa revisão da ostentosa iniciativa Iluminista e outras, como também novas propostas e considerações daqueles que estudam e atuam no cenário internacional. A modernidade reflexiva é marcada, segundo Giddens, pelo risco e pela imprevisibilidade constantes, o que vem caracterizar uma sociedade moderna sem poder de domínio do tempo, do mundo e da vida humana, ao mesmo tempo em que vem propor novos desafios para os que estão lidando com essa realidade.

Como viemos desenvolvendo neste capítulo, a difícil forma de relacionamento entre estruturas de relações e ações sociais reguladas pelas tradições – portanto, pelas sociedades religiosas -, e as estruturas modernas de racionalidade institucional com bases na igualdade e na liberdade – essencialmente o Direito – é tanto complexa quanto necessária. Esse é, portanto, mais um desafio apresentado pela sociedade moderna global.

Neste sentido, Giddens (1995) discute a tradição uma vez que, dissolvida e reconstruída pela modernidade, persistiu e foi importante para legitimação do poder nas sociedades que dominava. Os processos de abandono, de desincorporação e de problematização da tradição são, para o autor, processos de mudança intencional que podem ser conectados à radicalização da modernidade; o que, junto à difusão extensiva das instituições modernas, universalizadas por meio dos processos de globalização, são tidas como duas esferas de transformação na nova agenda das ciências sociais.

Nesse contexto de modernidade enquanto experiência global nota-se uma relação direta entre as decisões do cotidiano e os resultados globais, assim como as atividades locais – ou seja, as ações e relações locais – sofrem interferências distantes e são influenciadas por essas (GIDDENS, 1995). Em uma cadeia em que o local e o global influenciam-se mutuamente e, muitas vezes instantaneamente, a questão da comunicação remete não somente

à interconexão entre diferentes regiões e culturas do globo, como também à inevitável convivência dessas e o seguinte processo de reconhecimento do ‘outro’ que tal aproximação exige.

É neste aspecto que as relações entre as sociedades modernas ocidentais - fundadoras das instituições internacionais e formuladoras das propostas de convivência; propostas estas, que se crêem universais -, e as sociedades não-ocidentais e marcadas pelo tradicionalismo devem ser analisadas e reconsideradas tendo em vista as especificidades históricas e culturais de cada caso. Para isso, tanto as vias unilaterais de diálogo, quanto os estereótipos culturais devem ser afastados a fim de se ter relações sustentáveis e de constante reconhecimento do ‘outro’ nas suas próprias experiências e concepções; haja vista que toda concepção de mundo almeja ser universalizada por se acreditar válida, ao mesmo tempo em que só pode haver universalidade quando há simultaneidades, como já citado.

O deslocamento e a reapropriação de povos, de identidades e de culturas, uma vez que imersos num sistema de comunicação global, aproximação e reconhecimento dos diferentes faz-se de maneira desenfreada e até mesmo desconfortante. A mídia, em tempos de globalização da informação, age ora a favor do processo de democratização e de intersecção cultural dos povos, ora na construção de imagens que acentuam diferenças e oposições desses. A compressão do tempo e do espaço acentuada pelos meios de comunicação favorece o processo de aproximação daquilo que se mantinha distante, ou seja, a necessidade de relação com o ‘outro’ (BITTAR, 2006).

Habermas também trata consciência do espaço e do tempo uma vez que essa “[...] é afetada de um ou outro modo pelas novas técnicas de transmissão, armazenamento e elaboração de informações.” (2001, p. 57). Neste ponto, a autor considera a intensificação da mídia com o surgimento da fotografia, do cinema, do rádio e da televisão – no século XX – e, ainda considerando a Internet nesta relação de comunicação de massa global, coloca-nos:

As distâncias espaciais e temporais não são mais ‘vencidas’; elas desaparecem sem deixar marcas na presença ubíqua de realidades duplicadas. A comunicação digital finalmente ultrapassa em alcance e em capacidade todas as outras mídias. [...] Ainda é difícil de se avaliarem as conseqüências mentais da Internet, cuja aclimatação no nosso mundo da vida resiste de um modo mais enérgico do que a de um novo utensílio doméstico. (HABERMAS, 2001, p. 58).

2.4 A abordagem de Habermas e a questão do diálogo intercultural

Consideraremos brevemente alguns pontos levantados por Habermas (2001) uma vez que estas primeiras idéias de sua análise correspondem à discussão da globalização a que nos adentramos, e serão também fundamentais para a discussão a que nos ateremos no próximo capítulo: a questão da legitimidade da universalidade dos Direitos Humanos no Sistema Internacional.

Uma vez colocada a globalização da economia, para o autor, o Estado tem sofrido certas intervenções e conseqüente perda dos seus mecanismos de regulação. Sua análise parte da constituição dos Estados Modernos, datada de 1648 com o Tratado de Westfália, e segue de forma sucinta:

Até o século XVII, formaram-se Estados na Europa que se caracterizavam pelo *domínio soberano*, sobre um território e que eram superiores em capacidade de controle às formações políticas mais antigas, tais como os antigos reinados ou as cidades-Estados. Como Estado *administrativo* com uma função específica, o Estado moderno diferenciou-se da circulação da economia de mercado institucionalizada legalmente; ao mesmo tempo, como Estado *fiscal*, ele se tornou dependente também da economia capitalista. Ao longo do século XIX ele se abriu como Estado *nacional*, para formas democráticas de legitimação. Em algumas regiões privilegiadas e sob as condições propícias do pós-guerra, o Estado nacional, que entrementes se tornara um modelo para o mundo, pôde se transformar em Estado *social* - graças à regulação de uma economia política, no entanto, intocável no seu mecanismo de autocontrole. Essa combinação bem-sucedida está ameaçada na medida em que uma economia globalizada foge às intervenções desse Estado *regulador*. As funções do Estado social evidentemente só poderão continuar a ser preenchidas no mesmo nível de até agora se passarem do Estado nacional para organismos políticos que assumam de algum modo uma economia transnacionalizada. (HABERMAS, 2001, p. 69).

Neste debate, a questão do surgimento de instituições supranacionais corresponde à dinâmica da política econômica global que supera as fronteiras dos Estados nacionais e suas funções. Em um regime supranacional, considera Habermas, o número de atores políticos diminui já que passam a ser poucos os que têm capacidade de atuar globalmente. É neste aspecto que as Organizações das Nações Unidas, como regime supranacional, assim como outras organizações governamentais acumulam funções econômicas, sociais e de garantia da paz. Muitas propostas partem de diferentes âmbitos dessas organizações, como nas questões do mercado globalizado e na questão do multiculturalismo e do diálogo intercultural.

A modernidade comentada por Giddens traz consigo riscos e imprevisibilidades, como já foi citado. Neste mesmo sentido Habermas (2001) sugere, uma vez que a população mundial uniu-se involuntariamente em uma comunidade de riscos, uma ‘solidariedade cosmopolita’. Para Habermas não vivemos a perda da solidariedade cívica, ao que ele acrescenta a possibilidade de construção de um patriotismo constitucional e a necessidade de se pensar em viver numa comunidade de Direito. Em um contexto de mercado global e multiculturalismo, no qual não existe mais uma sociedade nem uma base valorativa comum, não sendo o Estado subordinado apenas pelo poder político, mas a interesses econômicos e sujeito a uma teia de relações nota-se uma crise de legitimação pelo Estado na visão de Habermas. Diante dessa perspectiva, a necessidade de uma sociedade civil ativa, seja de movimentos sociais ou de organizações não-governamentais, corresponde à cooperação precisa entre os Estado e ações civis que vão além das fronteiras estatais.

Portanto, a discussão acerca do Estado dado os processos de globalização levam Habermas a tratar de uma sociedade mundial com o desafio político de se tornar uma ‘constelação pós-nacional’. Tendo em vista essas considerações, mantém uma proposta de reconstrução da conexão entre democracia e Direitos Humanos, questionando a legitimação desses últimos enquanto uma concepção nascida no Ocidente. O autor acredita que a melhor solução para o nosso tempo é trabalhar com a universalidade mesmo que se parta de particularidades culturais, e então defende a concepção ocidental de Direitos Humanos argumentando a favor da legitimidade dessa linguagem no cenário internacional.

O diálogo entre as diferentes culturas dar-se-á, para Habermas, apoiado nos princípios constitutivos da modernidade, uma vez que os Direitos Humanos são instrumentos válidos na análise do autor. Esta proposta é debatida por Santos (2003) que sugere a superação de tal mecanismo a fim de se ter uma abordagem mais abrangente na construção do diálogo intercultural – pontos estes, que serão discutidos nos próximos capítulos.

A necessidade do diálogo é, portanto, discutida não só em seus meios, como também nas suas fontes. Giddens trata de tal necessidade dialógica – para o autor, de ‘uma democracia dialógica’ - enfatizando que tanto a emergência da modernidade, quanto a intensificação dos processos de globalização remetem às tradições explicações e justificações de si próprias. Dessa forma, as tradições – então questionadas - só persistem a partir do momento que conseguem se justificar e se manter em um espaço misto e discursivo. A ‘democracia dialógica’ vem a ser, neste aspecto, o reconhecimento da autenticidade do outro enquanto sujeito de formação e de idéias diferentes, mas com o qual é possível ter um debate aberto às opiniões fundamentado em interesse e respeito mútuo (GIDDENS, 1995). Diante dessas

considerações, as diferenças culturais no âmbito global têm dois caminhos possíveis: o choque intolerante e violento, ou a proposta de diálogo.

É nesse sentido que Giddens direciona sua análise a fim de nos alertar quanto à necessidade de se repensar e reestruturar as nossas relações, tendo em vista um contexto de organizações sociais modernas globais, nas quais as autoridades são descentralizadas com o questionamento e a superação das ordens tradicionais, ao mesmo tempo em que os dilemas são redirecionados e recolocados. O autor reforça sua idéia:

Rompendo as aporias do pós-modernismo, podemos enxergar possibilidades de 'democracia dialógica' estendendo-se desde uma 'democracia das emoções' na vida pessoal até os limites externos da ordem global. Como humanidade coletiva, não estamos condenados à irreparável fragmentação nem, por outro lado, estamos confinados à jaula de ferro da imaginação de Max Weber. Além da compulsividade está a oportunidade de se desenvolverem formas autênticas de vida humana que pouco devem às verdades formulares da tradição, mas nas quais a defesa da tradição tem um papel importante. (GIDDENS, 1995, p. 131).

3 OS DIREITOS HUMANOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

3.1 Breve Histórico dos Direitos Humanos

Os direitos humanos, podendo ser entendidos como um conjunto de valores consagrados em instrumentos jurídicos internacionais ou nacionais refere-se a diversas condições e possibilidades destinadas a tratar dos direitos dos homens, como comenta Almeida:

[...] destinados a fazer respeitar e concretizar as condições de vida que possibilitem a todo ser humano manter e desenvolver suas qualidades peculiares de inteligência, dignidade e consciência, e permitir a satisfação de suas necessidades materiais e espirituais. (ALMEIDA, 1996, p. 24).

Antes de abordarmos a questão dos Direitos Humanos, o qual marca o surgimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos (PIOVESAN, 2003), consideraremos três documentos que são antecedentes à Declaração de 1948 que serviram de alicerce a esta.

Ao superar a noção de direitos divino dos reis e reconhecer os direitos naturais de todos os homens, a Declaração de direitos inglesa de 1689 – “Bill of Rights”- é considerada o primeiro documento alicerçante da concepção de direitos do homem. Já em 1789, a Revolução Francesa foi um marco nas sociedades do Ocidente orientando seus passos seguintes. Tendo como propósito gerar um mundo mais equânime sob o lema ‘liberdade, igualdade e fraternidade’, o projeto de universalização contou, neste contexto, com um grande avanço com a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – segundo documento a que nos referimos - feita pela Assembléia Nacional nessa ocasião. O terceiro documento anterior à Declaração de 1948, por sua vez, é a Constituição Americana de 1791, que trata dos limites do Estado e dos campos de liberdade dos cidadãos.

Neste sentido, tanto a Revolução Francesa quanto a Americana foram extremamente importantes para a elaboração da Declaração dos Direitos Humanos, como comenta Lafer:

As duas revoluções inauguraram a época da perspectiva dos governados, a da plena legitimação da visão *ex parte populi*. Assiste-se, como registra Bobbio, à substituição da ênfase na noção de dever dos súditos pela promoção da noção de direitos dos cidadãos. (LAFER, 1999, p. 145).

Tendo em vista o processo histórico em que se deram tais documentos anteriores à Declaração, a exigência contextual de se formular um documento mais centralizador e abrangente sobre as questões dos direitos dos homens é posta claramente com as atrocidades presenciadas na Segunda Guerra Mundial. É sem dúvida, com este conflito que a questão dos direitos humanos ascenderam enquanto tema de reflexão e debate, e foi posto na agenda internacional.

No contexto do pós-Segunda Guerra, portanto, a proposta dos direitos humanos passou a ser discutida na Organização das Nações Unidas a fim de se elaborar uma declaração de caráter universal acerca dos direitos do homem. Tal projeto de universalização dos direitos humanos foi desenvolvido durante os anos de 1947 e 1948 pela Comissão de Direitos Humanos – criada pela Carta das Nações Unidas em 1946² – cumprindo três etapas: a elaboração de uma declaração universal, seguida da criação de documentos jurídicos vinculantes, e por fim, a adoção de medidas de implementação que foram os protocolos adicionais.

A Declaração Universal de Direitos Humanos foi aprovada em 10 de dezembro de 1948 pela Resolução n. 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas. O projeto da Declaração foi redigido pela Comissão de Direitos Humanos, contando com nacionais dos seguintes países: Bielorrússia, Estados Unidos, Filipinas, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, França e Panamá. A aprovação do texto final contou, por sua vez, com quarenta e oito votos a favor dos então cinquenta e oito Estados-membros das Nações Unidas - não houve, nessa ocasião, voto contra -. Com duas ausências, foram oito os países que se abstiveram: Bielorrússia, Checoslováquia, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, Polônia, Ucrânia, África do Sul, Iugoslávia e Arábia Saudita³ (TRINDADE, 2003).

É notado, portanto, o restrito número de países que participaram tanto da elaboração, quanto da aprovação da Declaração de Direitos Humanos. Posto isso, não só as críticas a esse instrumento do Sistema Internacional, com também as violações em todo mundo, passam inevitavelmente pelo debate quanto à característica liberal-democrática – marcante da

² A Comissão dos Direitos Humanos (CDH), órgão da ONU, foi criada pela Resolução 5 do Conselho Econômico e Social (ECOSOC) em 1946. De caráter governamental e subordinada ao ECOSOC, a CDH conta atualmente com 53 Estados-membros das diversas regiões do mundo e se reúne anualmente em sessão ordinária de 40 dias nos meses de fevereiro e março em Genebra e em sessões extraordinárias. A CDH tem natureza essencialmente política e visa estabelecer o compromisso dos Estados-membros da ONU com a cooperação internacional para o propósito de promover os direitos humanos o mundo. De acordo com o restrito objetivo de estabelecer parâmetros universais e o seguido controle de sua prática, a CDH apresenta mecanismos de controle, no entanto, sem competência judicial (L. ALVES, 2001).

³ Arábia Saudita entendeu que a liberdade de mudar de religião, expressa no artigo 18 da Declaração, era incompatível com o que professava a fé islâmica.

sociedade moderna –, assim como pela não participação ativa das sociedades de tradição não-ocidental na formulação desses instrumentos. Neste sentido que Augusto Cançado Trindade manifesta-se preocupado com a eficácia das normas jurídicas abstratas de pretensão universal:

Se é certo que as normas jurídicas que fizerem abstração do *substratum* cultural correm o risco de se tornarem ineficazes, é igualmente certo que nenhuma cultura há de se arrogar em detentora da verdade final e absoluta, - e o melhor conhecimento da diversidade cultural pode fomentar esta constatação. (TRINDADE, 2003, p. 305).

Na primeira fase, ou seja, paralela à elaboração da declaração pela Comissão de Direitos Humanos, foi feita pela UNESCO uma pesquisa sobre os principais problemas teóricos que poderiam ser suscitados com a formulação de um documento universal de direitos. Com o propósito de colaborar com a elaboração da Declaração, a UNESCO fez circular um questionário entre alguns dos principais pensadores da época, o qual continha “[...] questões acerca das relações entre direitos de indivíduos e de grupos em sociedades de tipos diferentes e em circunstâncias históricas distintas [...]” (TRINDADE, 1997, p. 35). Com o encerramento desse estudo, a Comissão sobre Princípios Filosóficos dos Direitos Humanos da UNESCO publicou um documento intitulado “Bases de uma Declaração Internacional de Direitos Humanos”, o qual comenta “[...] que uma declaração universal confrontar-se-ia com interpretações várias derivadas de distintas filosofias prevaletentes em cada época.” (TRINDADE, 1997, p. 37).

Quanto à elaboração de documentos jurídicos vinculantes – a segunda fase –, estendeu-se de 1947 a 1966 a preparação dos Pactos estabelecidos em 16 de dezembro de 1966 pela Resolução 22000 A da Assembléia Geral das Nações Unidas. A adoção dos dois Pactos de Direitos Humanos – o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – é resultante das ideologias conflitantes no contexto da Guerra Fria, o que foi uma medida encontrada pela ONU diante do confronto e da clara divisão de categorias de direitos da época.

O debate surgido no contexto de bipolarização, acerca de eixos ideológicos distintos – comunismo-capitalismo -, não só dificultou a elaboração de um só Pacto de Direitos Humanos, como fez surgir o debate quanto à universalização de tais direitos a toda a humanidade, tendo em vista a diferenciação de valores e prioridades entre os dois pólos. A mesma discussão sobre a validade universal dos direitos humanos encontra-se hoje pautada em diversos eixos – e não só dividido em dois pólos – como norte-sul, países centrais e periféricos, ocidente-orientes. O princípio da universalidade dos direitos humanos é, pois,

discutido uma vez que o processo de universalização não reflete um consenso genuíno entre os povos da humanidade (TRINDADE, 2003).

É tanto contextual, como referente às diferentes abordagens e concepções que os direitos humanos são divididos em três gerações distintas. Os direitos de primeira geração – direitos de liberdade – surgiram com a demanda da burguesia que ascendia na Europa a partir do século XII, assim como resposta à crise da sociedade estamental que visava liberdade de expressão e de participação política (ISHAY, 2004). Neste contexto, direitos civis – os quais se referem à igualdade dos homens perante a lei e à liberdade ilimitada desses senão pela lei - e os direitos políticos – quanto à capacidade de exercer representação política - foram incorporados à ordem jurídica. Tendo em vista a reivindicação burguesa e o rompimento da ordem até então vigente, e a influência dos processos revolucionários da França (de 1789) e dos EUA (1779), tais direitos inauguraram o Estado de Direito.

Os direitos de segunda geração – direitos de igualdade -, por sua vez, têm origem com a crítica em relação à controvérsia entre a igualdade proclamada na Revolução francesa e a realidade de desigualdades existentes (ISHAY, 2004). Com o surgimento da classe operária, após a Revolução Industrial da Inglaterra, a reivindicação de direitos econômicos, sociais e culturais resultou na crítica marxista assim como na formulação dessa ordem de direitos - embora o aparecimento jurídico desses só tenha acontecido em 1917.

O contexto da Guerra Fria enfatizou as diferentes abordagens dessas duas concepções, uma vez que o debate foi intensificado pelas propostas liberal e socialista em conflito. Resultante disso foi, pois, a assinatura dos dois Pactos em 1966.

Já os direitos de terceira geração, os quais não constam nos Pactos da ONU por terem sido discutidos depois da assinatura desses, referem-se aos direitos dos povos – seja individual ou coletivamente – e remetem à fraternidade e à solidariedade. Dallari (2006) enumera-os: direito de existência dos povos, à livre disposição de recursos naturais próprios, direito ao patrimônio natural comum da humanidade, à autodeterminação, à paz, à segurança, à informação, à comunicação e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado – todos esses regidos pelo direito ao desenvolvimento.

Sendo, pois, os direitos humanos e suas diferentes abordagens – na classificação por gerações – nada mais que respostas às demandas de dadas sociedades em um determinado contexto, são cultural e historicamente construídos, o que dificulta a sua pretensão de aceitação plena e de efetividade universal. Tais gerações são não só conexas umas com as outras, como também interdependentes e, juntas, referem-se a uma proposta das relações internacionais e para as relações internacionais.

A fundamentação dos direitos humanos se contrapõe, no entanto, à perspectiva histórico-cultural na qual são construídos os direitos dos homens, uma vez que a primeira almeja veracidade absoluta e inquestionável visando aplicabilidade independentemente dos contextos culturais a que se refere. Neste aspecto, não só os princípios constitutivos do contexto de uma sociedade moderna em que os direitos humanos foram elaborados – racionalidade, individualidade, igualdade e liberdade –, como também os princípios que constituem o tripé do Direito Internacional dos Direitos Humanos – universalidade, indivisibilidade e interdependência – estão sujeitos a indagações e reflexões diante da finalidade de se ter relações sustentáveis entre as diversas culturas do mundo.

Nesse sentido, discutiremos a legitimidade da universalização dos direitos humanos pautando-nos em duas abordagens distintas: de Habermas, que os defende e os legitima como instrumento das relações internacionais; e de Sousa Santos, que os supera a fim de se ter um diálogo intercultural de projeções mais abrangentes.

3.2 A abordagem de Habermas

Na abordagem de Habermas, cujas idéias norteadoras foram antecipadas no capítulo anterior, é discutida a legitimação do Estado Constitucional Democrático e a conexão entre democracia e direitos humanos. Na questão da legitimação do Estado, o autor coloca-nos que tanto sua competência, como sua potência constitui-se sob a forma do direito, no sentido em que as ordens políticas alimentam-se pela legitimidade do direito, o qual, por sua vez, caracteriza-se por reivindicar o merecimento de reconhecimento. Portanto, as ordens estatais e as instituições públicas têm por base o direito – ou seja, exigem reconhecimento. Os Estados Modernos são caracterizados, pois, à medida que a potência política constitui-se sob a forma do direito positivo – aquele que pode ser modificado, mas uma vez colocado, regulamenta e coage (HABERMAS, 2001).

Ao tratar do direito moderno, Habermas discute a introdução de liberdades subjetivas nesse conceito – na medida em que tudo é permitido desde que não seja proibido -, ou seja, comenta a separação entre direito e moral. A moral, segundo o autor, diz respeito a que somos obrigados – dessa maneira os direitos morais derivam de obrigações recíprocas – de forma contrária às obrigações jurídicas que dizem respeito à delimitação legal das liberdades

subjetivas. O direito moderno ao se pautar na separação da moral e do direito acaba por privilegiar, portanto, os princípios dos direitos em detrimento do princípio dos deveres.

Esse debate vai ao encontro das diferenças já comentadas entre a sociedade tradicional e a sociedade estruturada sobre os princípios da modernidade: racionalidade, individualidade, igualdade e liberdade. A partir do momento em que a comunidade jurídica moderna determina tempo e espaço específicos para então reconhecer seus membros como portadores de direitos subjetivos e protegê-los, distingue-se da comunidade moral - de temporalidades próprias e fronteiras indeterminadas - a qual se estende a todas as pessoas assim como às suas histórias de vida. Tal estrutura da comunidade jurídica “[...] reflete-se no modo característico da validade jurídica que limita a faticidade da execução judicial estatal com a legitimação de uma positivação jurídica (que reivindica o status de um procedimento racional) [...]” (HABERMAS, 2001, p. 145). Nesse sentido, o poder estatal passa a garantir não só a positivação jurídica legítima, como também a execução judicial fática devido à validade de uma norma jurídica, como discutido.

O direito moderno comporta, pois, tanto as leis de liberdades subjetivas quanto as leis coativas, ao passo que o Estado garante a legalidade do comportamento humano e a legitimidade das regras e de seu cumprimento. À questão da legitimação a teoria política acrescentou a relação entre soberania popular e direitos humanos diante dessa discussão. Tendo em vista que o direito positivado deve se legitimar como meio de proteção igualitária das autonomias individuais, esses dois pontos de vista normativos - soberania popular e direitos humanos - devem ser orientadores legítimos. Quanto ao princípio de soberania popular, que se expressa nos direitos à comunicação e à participação, as quais asseguram a autonomia pública do cidadão, é acrescentada a fundamentação legítima advinda dos direitos humanos - estes últimos garantem aos cidadãos, por sua vez, âmbitos de ação para planos de vida e liberdade privada (HABERMAS, 2001).

O autor segue sua argumentação, comentando a incapacidade da teoria política em equacionar a tensão entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos - naquela mesma discussão incitada quanto à tradição e a modernidade. Para Habermas, a soberania popular está ligada aos direitos humanos uma vez que parte do princípio de que estes últimos devem almejar a legitimidade das regulamentações com as quais os antigos podem concordar desde que participem dos discursos racionais. Nos discursos racionais, afirma o autor, os participantes tentam convencer uns aos outros visando atingir visões comuns, o que levaria, pois, à construção de um diálogo aberto às diferentes concepções e aos diversos povos desde

que pautado nos princípios modernos, ou seja, numa linguagem racionalizada: o código jurídico.

É nesse sentido que o autor coloca-nos: “[...] o nexu interno, procurado entre os direitos humanos e a soberania popular, consiste, portanto, no fato de os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para a formação da vontade política racional.” (HABERMAS, 2001, p. 148).

Seguindo sua análise, ao comprovar que os cidadãos são sujeitos do discurso e, portanto, portadores de direitos subjetivos institucionalizados e reivindicados sob a forma de direitos civis, o autor coloca que “[...] as autonomias privada e pública pressupõem-se reciprocamente.” (HABERMAS, 2001, p. 149). Então, o nexu entre a democracia e o Estado de direito faz-se visto a indivisibilidade dos direitos fundamentais liberais e políticos. Nesse mesmo aspecto, os direitos civis e os direitos de liberdade individuais são essenciais para a construção de uma sociedade democrática e da efetivação do discurso entre as culturas e entre os Estados.

Os direitos humanos, sendo jurídicos em sua forma e morais em seu conteúdo, relacionam-se duplamente, como coloca o autor: “[...] como normas morais com tudo ‘que porta o rosto humano’, mas como normas jurídicas protegem as pessoas individualmente apenas à medida que elas pertencem a uma comunidade jurídica – via de regra, são cidadãos de um Estado nacional.” (HABERMAS, 2001, p. 150). Nesse contexto, a tensão entre o sentido universal dos direitos humanos e as diversas condições locais de efetivação desses acaba por gerar uma série de discussões acerca da validade e da aplicabilidade, acompanhadas ainda de críticas direcionadas à concepção ocidental dos direitos humanos.

Como uma proposta universal, os direitos humanos devem valer de modo ilimitado para todas as pessoas, no entanto tal objetivo passaria por duas alternativas segundo o autor: a primeira, porém de distante efetivação, diz respeito a que todos os Estados se transformassem em Estados de direito democráticos; já a segunda alternativa remete a cada cidadão do mundo – dentro do projeto cosmopolita – o acesso ao usufruto efetivo dos direitos humanos.

Nesse sentido, a transição de uma ordem de Estados nacionais pra uma ordem cosmopolita é seguida de perigos como o abuso de sujeitos soberanos do direito internacional, e as questionáveis legitimações de instituições supranacionais que ainda dependem de Estados detentores de poder no cenário mundial. Diante disso, Habermas levanta considerações:

Nesta situação lábil é verdade que os direitos humanos oferecem o único fundamento de legitimação dentre todos os reconhecidos para a política da

comunidade dos povos; quase todos os Estados adotaram o teor da carta dos direitos humanos da ONU. No entanto, a validade universal, o conteúdo e a precedência dos direitos humanos permanecem controversos. (HABERMAS, 2001, p. 151).

O discurso dos direitos humanos é, pois, acompanhado da crítica à forma de legitimação política nascida no Ocidente ao se referir às outras culturas. A essa crítica, que o autor considera antes de tudo uma crítica da razão e do poder, remete-se o imperialismo ocidental e as questões ideológicas que este encobre. Contudo, a análise de Habermas vem advertir para o fato de que o racionalismo ocidental – no qual se fundamenta os direitos humanos – caracteriza-se justamente por distanciar-se das tradições – inclusive das ocidentais – a fim de expandir perspectivas.

Nesse sentido, os direitos humanos formulados pela sociedade ocidental vêm primeiramente servir de orientação para a mesma, uma vez que agiu de forma a fazer com que as sociedades ocidentais incluíssem grupos reprimidos e marginalizados. Diante da concepção de igualdade de direitos, grupos excluídos puderam reivindicar reconhecimento dentro de Estados democráticos de direito a partir dessa lógica racional dos direitos humanos. Portanto, por serem os direitos humanos a expressão de uma razão ocidental eles aceitam reivindicações e promovem inclusões, o que seria impossível dentro de uma lógica tradicional marcada pela afetividade e conservação, e não pela defesa de direitos iguais e de liberdade.

Habermas alerta-nos que a autocrítica do Ocidente – inclusive as já referidas críticas da razão e do poder – é muitas vezes apropriada pelos discursos que os ‘outros’ formulam contra a validade dos direitos humanos. A visão de que os direitos humanos foram construídos sob a parcialidade eurocêntrica é invalidada pelo autor, tendo em vista que ele considera que outras culturas e regiões estão hoje expostas aos desafios da modernidade social de modo semelhante ao que ocorreu com a Europa no contexto histórico da formulação do Estado constitucional e dos direitos humanos. A isso acrescenta Habermas: “Na disputa quanto à interpretação adequada dos direitos humanos, não se trata de se desejar *modern condition*, mas sim de uma interpretação dos direitos humanos que seja justa com o mundo moderno *também do ponto de vista de outras culturas*.” (HABERMAS, 2001, p. 153). Em seguida, coloca que: “[...] a controvérsia gira sobretudo em torno do individualismo e do caráter secular dos direitos humanos que se encontram centrados no conceito de autonomia.” (HABERMAS, 2001, p. 153).

Diante disso, o autor argumenta que o modelo de legitimação ocidental parte da proposta da conexão entre direitos de liberdade e os civis, de forma que cidadãos livres e iguais decidam em conjunto como regulamentar a vida em comum por meio do direito

positivo e de modo legítimo. A essa proposta ele remete três implicações: que hajam relações horizontais dos cidadãos e que sejam aparato estatal; que se crie uma associação de pessoas jurídicas individuais portadoras de direitos subjetivos; e que os direitos humanos não sejam dados como morais, e sim como direito de natureza jurídica que tenham como base entidades legislativas.

Portanto, os direitos humanos são defendidos pelo autor como código de validade universal nas questões interculturais. Habermas, nessa discussão, não desfaz do talhe individualista e da fundamentação secular dos direitos humanos, ao contrário, enfatiza que são justamente esses dois pontos que acabam por acentuar o valor autônomo e a validade dos direitos humanos enquanto linguagem no sistema internacional – sem os quais não se poderia ter um discurso aberto e eficaz a todas as culturas.

A crítica ao talhe individualista dos direitos humanos que partem de sociedades orientais, sociedades de formação tradicional, de sociedades religiosas e de sociedades de princípios coletivistas fazem objeções à concepção ocidental moderna, a qual conta com a primazia dos direitos em comparação aos deveres, com certa hierarquia comunitária e com um direcionamento contrário à coesão social da comunidade – segundo tais sociedades não-ocidentais (HABERMAS, 2001).

Para o autor, uma sociedade tradicional não só concede primazia à comunidade em detrimento dos indivíduos e não reconhecem uma distinção entre direito e ética, como também tem por base as obrigações e não os direitos. Nesse sentido, as tradições seriam entendidas como incompatíveis com a compreensão individualista do direito, o que para Habermas é considerado um erro. O autor trata dos direitos subjetivos e da proteção da liberdade de cada cidadão que a concepção individualista dos direitos humanos traz consigo. A crítica, segundo o autor, pode ser instrumentalizada de maneira a desrespeitar a integridade de indivíduos pertencentes a sociedades onde o Estado democrático de direito não se concretizou, mas em que a economia já se encontra globalizada e conseqüentemente, as relações interculturais se acentuaram. O não-cumprimento dos direitos dos homens far-se-iam desse modo justificáveis? Comenta o autor:

Daí a alternativa decisiva não se colocar de modo algum no âmbito cultural, mas sim no socioeconômico. As sociedades asiáticas não podem se aventurar em uma modernização capitalista sem levar em conta a eficiência de uma ordem jurídica individualista. Não se pode querer uma coisa e não a outra. Do ponto de vista dos países asiáticos, a questão não é se os direitos humanos como parte de uma ordem jurídica individualista são conciliáveis com tradições culturais próprias, mas sim se formas tradicionais de

integração política e social podem ser adaptadas aos imperativos dificilmente recusáveis de uma modernização aceita por inteira, ou podem ser afirmadas com ela. (HABERMAS, 2001, p. 156).

A hierarquia comunitária de que trata a crítica individualista dos direitos humanos é tida pelo autor como uma intenção estratégica de legitimação política do autoritarismo de ditaduras promovedoras do desenvolvimento - o que vale para a discussão da precedência dos direitos humanos. Nesse sentido, governos que violam direitos fundamentais e direitos civis políticos justificam-se aos países ocidentais por meio de direitos sociais e culturais. Para Habermas, argumentos funcionais - citados abaixo - não devem ser convertidos em argumentos normativos:

Eles vêm-se autorizados com base no ‘direito ao desenvolvimento econômico’ – compreendido evidentemente em termos coletivos – a ‘suspender’ a concretização do direito liberal à liberdade e do direito político à participação até o país alcançar um patamar de desenvolvimento econômico que permita saciar de modo igualitário as necessidades materiais básicas da população. (HABERMAS, 2001, p. 157).

Nesse aspecto, a implantação dos direitos humanos não deve estar sujeitas a modelos de desenvolvimento autoritário, por mais que tais circunstâncias não sejam propícias à efetividade desses. Os direitos individuais devem ser, portanto, priorizados nesse processo governamental e de desenvolvimento – de forma alguma instrumentalizados por esses - a fim de consolidar a liberdade e a defesa jurídica de todos os homens dentro de uma ordem cosmopolita e então propiciar o surgimento de sociedades democráticas de direito.

Por fim, tratando dos pontos da crítica ao caráter individualista dos direitos humanos, o último refere-se aos efeitos negativos de uma ordem jurídica sobre a coesão social da comunidade. A análise de Habermas dispõe duas considerações a essa questão: uma sob o ponto de vista dos princípios, e outra sob o ponto de vista político. Na primeira consideração, cita: “[...] a alternativa ‘individualistas’ versus ‘coletivistas’ torna-se vazia quando se incorpora aos conceitos fundamentais do direito a *unidade* dos processos postos de individualização e de socialização.” (HABERMAS, 2001, p. 159). Para o autor, as pessoas jurídicas individuais só se dão uma vez que socializadas, ou seja, o individualismo só é compreendido tendo por base a sociedade em que está inserido, em que age e se relaciona. Já do ponto de vista político, Habermas considera que somente a aproximação entre política e direito pode ajudar contra a opressão das ditaduras que promovem o desenvolvimento, concluindo:

É evidente que os problemas de integração que todas as sociedades altamente complexas têm de enfrentar só poderão ser solucionados por meio do direito moderno, se for gerada com base no direito *legítimo* aquela forma abstrata de solidariedade civil que coincide com a efetivação dos direitos fundamentais. (HABERMAS, 2001, p. 159).

Em sua defesa do código jurídico de direitos humanos enquanto linguagem válida e efetiva do cenário internacional, Habermas trata do desafio de legitimação profana dos direitos humanos, em que há a desconexão entre a política e a autoridade divina. Para o autor, a secularização da política, uma vez que os cidadãos políticos são autônomos politicamente, refere-se à secularização de um domínio político desconectado de imagens religiosas e cosmológicas. É nesse sentido que alerta-nos quanto ao perigo da concepção fundamentalista, a qual traz conseqüências de caráter exclusivista de comunidades seja advinda de legitimações religiosas ou de qualquer outra forma de visões de mundo incompatível com a igual inclusão de pessoas independentemente do credo que professam. Portanto o autor considera que:

Do ponto de vista de um Islã, do cristianismo ou do judaísmo, compreendidos de modo fundamentalista, a própria aspiração à verdade é absoluta também no sentido de que, em caso de necessidade, ela deve poder ser imposta por meio da força e violência política. (HABERMAS, 2001, p. 160).

O desafio a que se refere o autor, quanto à legitimação profana dos direitos humanos, vem de determinados contextos em que a neutralização da religião em seu significado público - e na esfera pública conseqüentemente - não atingiu a ordem política. Para Habermas, tal fato marca uma confusão entre as questões normativa e empírica de certas sociedades, e acrescenta:

A diferenciação de uma esfera religiosa separada do Estado pode de fato enfraquecer a influência dos poderes religiosos privatizados; mas o princípio de tolerância não está voltado contra a autenticidade e a reivindicação de verdade dos credos e formas de vida religiosos; ele deve apenas possibilitar a coexistência igualitária dos mesmos no interior de uma comunidade política. (HABERMAS, 2001, p. 161).

Os direitos humanos - de construção histórico-cultural determinada - vieram a responder, segundo o autor, às conseqüências políticas da cisão confessional cristã com que foi marcada a Europa; problema, este, que outras culturas enfrentam atualmente. É colocada ainda, no texto, a necessidade de os atores coletivos da comunidade mundial adotarem normas de vida comuns, uma vez que qualquer posição autárquica estatal não responde mais às conjunturas mundiais.

Portanto, o autor trata os direitos humanos como uma resposta ocidental aos desafios a que todos estão expostos - e não só a sociedade ocidental que os formularam –, sem, no entanto, considerar que esta proposta esteja dada como única ou fechada a novos discursos. Nesse sentido, a legitimação dos direitos humanos como linguagem e instrumento válidos no cenário internacional, na visão do autor, abre uma oportunidade de diálogo e reflexões a fim de esclarecer os ‘pontos cegos’ supostamente existentes. Diante dessas argumentações de que é justamente pelo caráter individualista e pelas fundamentações do Direito dos direitos humanos que estes podem constituir-se em código de validade universal, a análise de Habermas faz-se fundamental para nosso estudo e para as considerações levantadas neste trabalho.

3.3 A análise de Boaventura de Sousa Santos

A análise de Boaventura de Sousa Santos diferencia-se da análise de Habermas por, em um primeiro momento, suspender os direitos humanos como instrumento universal válido das relações internacionais a fim de abordá-los sob uma perspectiva de política progressiva e emancipatória. O autor, envolvido com pesquisas sobre a emancipação social, acredita que é possível reconstruir tal idéia a partir de experiências em áreas de democracia participativa e de multiculturalismo.

Sendo os direitos humanos uma linguagem do sistema internacional que parte do Ocidente, como já colocado, o autor supera tal concepção – ou mesmo modelo proposto – a fim de tratar da dignidade humana, uma vez que esse termo tem maior amplitude na discussão do diálogo intercultural abrangendo diversas culturas de diferentes valores e visões de mundo. Santos, ao considerar o processo da globalização como um evento pluralista – o autor trata das ‘globalizações’ em seu texto -, desvincula o campo político do cultural, o que se faz essencial para entender sua abordagem. A questão da democracia, o poder e a força, para o autor, situam-se no campo político; a tempo que a questão do diálogo entre as culturas e os direitos humanos referem-se ao campo cultural. Nesse sentido, a problemática levantada é que os direitos humanos, da maneira em que são postos, relacionam-se diretamente com o campo da política e ainda com a ‘política exterior’ ocidental; ponto, esse, a que se baseia sua crítica.

Para o autor, a boa relação entre as diversas culturas pode ser construída a partir do respeito à dignidade humana e do reconhecimento do ‘outro’, superando a objetividade dos direitos humanos e propondo um respeito às subjetividades. Neste aspecto, Santos vai de encontro com a análise de Habermas e defende que o princípio da divisão entre os diferentes e os iguais – comum a toda os homens e a todas as culturas – antecede o princípio da racionalidade moderna e, portanto, tem característica e alcance mais universalista que este.

Boaventura de Sousa Santos propõe a transformação paradigmática da concepção dos direitos humanos a partir da sua constatação de que esses não possuem uma matriz universal, questionando assim a legitimidade e a validação desses. De acordo com a análise do autor, o paradigma dos direitos humanos insere-se em um contexto de imperialismo cultural, visto que tanto a formulação da Declaração de 1948 como os documentos anteriores – Bill of Rights (1689), Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e constituição Americana (1791) - encontram-se histórica e culturalmente ligados ao Ocidente. Para ele, é por meio da globalização hegemônica e através da noção de universalismo que os valores ocidentais expandem-se juntamente com as idéias e as formas de organização político-econômica e social – ao que se direciona a crítica de Santos.

Santos considera que os direitos humanos se transformaram, depois da queda do muro de Berlim, na linguagem da política progressista e em uma referência à questão da emancipação. O autor adverte que os direitos humanos estiveram presentes no contexto da guerra fria, o que causou suspeitas quanto ao seu roteiro emancipatório, tendo em vista “[...] duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores do Ocidente, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objetivos do desenvolvimento.” (SANTOS, 2003, p. 429). Neste contexto, com o fim do socialismo e, conseqüentemente, da linguagem da revolução e do socialismo para a política emancipatória nota-se - segundo o autor - a busca dos direitos humanos como uma nova linguagem emancipatória em uma tentativa de preencher o vazio de tais projetos. É, portanto, nesse sentido que Santos constrói sua análise a fim de identificar as condições nas quais os direitos humanos responderiam às questões de política progressiva e emancipatória.

Para o autor, a política de direitos humanos é fundamental para se compreender a crise que afeta a modernidade ocidental nesse início de século; crise, esta, tida por ele como tensões dialéticas. A primeira tensão a que se refere o autor ocorre entre regulação e emancipação sociais, uma vez que “[...] as formas modernas de emancipação social entraram em colapso e parecem ter arrastado consigo as formas de regulação social a que se opunham e procuravam superar [...]” (SANTOS, 2003, p. 430). A política de direitos humanos não só está presa na

questão de se identificar como instrumento de regulação e de emancipação simultaneamente, como precisa superar tal condição. Nas palavras do autor:

Enquanto até o final dos anos 60 as crises de regulação social suscitavam o fortalecimento das políticas emancipatórias, hoje a crise de regulação social – simbolizada pela crise do Estado-Providência – e a crise da emancipação social – simbolizada pela crise da revolução social e do socialismo como paradigma da transformação social radical – são simultâneas e alimentam-se uma da outra. (SANTOS, 2003, p. 430)

Já a segunda tensão dialética ocorre, segundo o autor, entre os elementos que resultaram da luta política moderna: o Estado e a sociedade civil. Para o autor, a tensão já não se dá mais entre o Estado e a sociedade civil, mas “[...] entre interesses e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de Estado e interesses, e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil.” (SANTOS, 2003, p. 431) Dessa maneira, o autor considera problemático o âmbito efetivo dos direitos humanos tendo em vista sua construção histórica e cultural - o que é bastante explícito na questão da divisão de gerações de direitos - e da formulação dos dois Pactos visto o contexto bipolar mundial da época.

É certo que historicamente, nos países do Atlântico Norte, a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como luta da sociedade civil contra o Estado, considerado o principal violador potencial dos direitos humanos, e a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais, direitos culturais, da qualidade de vida etc.) foram concebidas como atuações do Estado, então considerado a principal garantia dos direitos humanos. (SANTOS, 2003, p. 431).

Mas acrescenta o autor:

Contudo, a volatilidade dos domínios do Estado e da sociedade civil mostram, por um lado, que não há nada de irreversível nesta seqüência de gerações e, por outro lado, que não pode ser descartada a hipótese de quem em outros contextos históricos a seqüência possa ser diferente ou até oposta, ou não haja seqüência, mas estagnação. (SANTOS, 2003, p. 431).

A terceira tensão, por sua vez, ocorre entre o Estado-nação e a globalização na análise de Santos. De acordo com o modelo político da modernidade ocidental em que Estados-nação soberanos coexistem em um sistema internacional, a unidade e a escala privilegiada - tanto do controle social quanto da emancipação social – tem sido o Estado-nação. Não obstante, o sistema internacional desprovido de direito impositivo e relativamente anárquico - diferente da força coercitiva do direito estatal - é também cenário de reivindicações e lutas

emancipatórias de âmbito internacional, comportando atores não-estatais. Nesse aspecto, a partir do momento em que o controle social e a emancipação social passam a ser questões de um cenário externo aos limites de cada Estado-nação, e ao mesmo tempo comum a todos os Estados – mesmo que esses estejam sofrendo certa erosão com o processo da globalização -, é “[...] que se começa a falar em sociedade civil global, governo global, equidade global e cidadania pós-nacional.” (SANTOS, 2003, p. 432). Enfatiza o autor:

Neste contexto, a política dos direitos humanos é posta perante novos desafios e novas tensões. A efetividade dos direitos humanos tem sido conquistada em processos políticos de âmbito nacional e por isso a fragilização da Estado-nação pode acarretar a fragilização dos direitos humanos. (SANTOS, 2003, p. 432).

Os direitos humanos que atualmente aspiram a um reconhecimento mundial e são colocados como elemento fundamental na discussão de uma sociedade pós-nacional, retomam a questão do cultural e da religião, na análise do autor, o qual comenta a então inevitável abertura do debate para as questões de fronteiras e de particularismos. Neste sentido, os direitos humanos deveriam ser simultaneamente uma política global e cultural – desafio a eles colocado, pois.

Diante disso, Santos defende a idéia de que a política dos direitos humanos possui um potencial emancipatório, assim como a fragmentação cultural e a política de identidades também possuem. Nesse sentido, o autor tem como objetivo analisar as condições que permitam aderir aos direitos humanos tanto um caráter global como uma legitimidade local, a fim de se ter uma política progressista de direitos humanos. Para melhor abordarmos tal proposta, consideremos primeiramente as questões relevantes quanto à globalização e as suas implicações.

O autor trata das globalizações advertindo-nos, primeiramente, quanto à necessidade de superar as definições que se concentram na questão econômica, em que os atores internacionais são as multinacionais num cenário de intensificação do fluxo de bens, de serviços e dos mercados financeiros. Santos alerta-nos: “[...] privilegia uma definição mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais [e ainda esclarece-nos quanto à sua concepção pluralista do fenômeno da globalização] aquilo que chamamos de globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalização.” (SANTOS, 2003, p. 433). As globalizações, na visão de Santos, são feixes de relações sociais, ou seja, envolvem conflitos

e, conseqüentemente, vencedores e vencidos; sendo que na maioria das vezes são os primeiros que relatam a história – o que nos exige atenção e cautela para análise. Define, então:

A globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival. (SANTOS, 2003, p. 433).

Tal definição implica, de acordo com a abordagem de Santos, dois pontos. Primeiramente, o que acabamos por chamar de globalização vem a ser sempre a globalização bem sucedida de determinado localismo e, em segundo lugar, toda globalização implica localização. Pelo fato de a globalização pressupor uma precedência local, toda tentativa de universalização passa necessariamente por uma concepção cultural específica. Nesse caso, a crítica quanto à legitimidade universal dos direitos humanos tem como foco a sua característica de pensamento especificamente ocidental. A sobreposição de valores ou idéias ‘localizados’ em relação a outras concepções de dignidade humana marcam, pois, a formulação da Declaração de 1948 segundo a análise do autor.

Santos trata da questão da localização alertando-nos de que uma vez identificado determinado processo de globalização, seu sentido e sua explicação somente podem ser obtidos a partir do processo de ‘relocalização’, o qual ocorre simultânea ou mesmo seqüencialmente. Considera, pois: “[...] de fato, vivemos em um mundo de localização quanto em um mundo de globalização [...]” (Santos, 2003, p.434), o que remete à definição duplamente válida no que se refere ao processo de globalização. O autor enfatiza que a preferência por este termo em detrimento do outro acaba sendo “[...] porque o discurso científico hegemônico tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores.” (SANTOS, 2003, p. 434).

A questão do tempo e do espaço associada à globalização, incitada no capítulo anterior, é abordada também por Santos. Considerando a globalização como um processo de compressão de tempo e espaço, o autor a trata como “[...] o processo pelo qual os fenômenos se aceleram e se difundem pelo globo.” (SANTOS, 2003, p. 434). Tal processo não pode, segundo Santos, ser analisado independentemente das relações de poder que respondem pelas diferentes formas de mobilidade temporal e espacial. Nesse sentido, tanto a classe capitalista transnacional, como as classes e grupos subordinados e os turistas agem diretamente na questão de compressão de tempo-espaço, contribuindo, portanto, para o processo da globalização - estando ou não, alguns desses, presos ao seu espaço-tempo local. Desse modo, algumas assimetrias se dão pelo processo de globalização próprio de cada ator ou de cada

lugar; como no caso dos povos que permanecem presos à sua localidade embora contribuindo para tal processo mundial – cultivadores latinos de coca -, e das localidades que permanecem ‘localizadas’ a fim de preservar suas especificidades para atrair o mercado global – cidades turísticas.

O autor considera quatro diferentes modos de produção da globalização, os quais originam quatro formas de globalização, a saber: localismo globalizado, globalismo localizado, cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade. Dessas, as duas primeiras referem-se à globalização hegemônica, ao passo que as duas últimas referem-se à globalização contra-hegemônica, na análise de Santos.

O localismo globalizado é, para o autor, o processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso. O globalismo localizado, por sua vez, é o impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais acabam por ser desestruturadas e reestruturadas de modo a responder tais imperativos. Já o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade, que são dados pela intensificação de interações das arenas globais, comportam os conflitos, as resistências as lutas e as coligações de grupos que se relacionam inevitavelmente. O cosmopolitismo vem a ser, portanto, o conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que reagem aos processos de localismo globalizado - como lutas contra exclusão e discriminação sociais ou contra a degradação do meio ambiente resultante dos processos de globalização – em que estão envolvidos atores não-estatais na maioria das vezes. Já o patrimônio comum da humanidade trata de questões como a sustentabilidade da vida humana na Terra, ou seja, de temas com relação ao globo (SANTOS, 2003).

O autor trata de uma concepção cosmopolita diferente do cosmopolitismo associado às idéias de universalismo desenraizado, de individualismo, de cidadania mundial e de negação de fronteiras territoriais ou culturais – ou seja, do sentido moderno convencional. Na visão do autor, “[...] cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica [...]” defendendo, pois, o cosmopolitismo como um projeto contra-hegemônico, ou seja, “[...] o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a sua subalternização [...]” (SANTOS, 2003, p. 437).

Nesse sentido, Santos discute os direitos humanos sob a perspectiva das condições culturais necessárias para que esses constituam uma forma de globalização contra-hegemônica – um projeto cosmopolita, ou seja, de emancipação social. Então, o autor direciona sua crítica quanto à legitimação dos direitos humanos como universais.

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para operarem como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais. (SANTOS, 2003, p. 438).

Diante dessa abordagem, os direitos humanos somente alcançariam reconhecimento universal se fossem legitimados em âmbito local. Nesse sentido, a relação entre a competência global e a legitimidade local só pode ser dar de forma satisfatória caso os direitos humanos sejam transformados a partir do multiculturalismo emancipatório – o que abordaremos em momento oportuno.

A isso é somado que na sua aplicação os direitos humanos não são universais, podendo ser identificados quatro regimes internacionais de aplicação desses: o regime interamericano, o europeu, o africano e o asiático. Santos, ao fazer ressalvas quanto à universalidade, comenta: “[...] ainda que todas as culturas tendam a definir os seus valores mais importantes como os mais abrangentes, apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. [para ele] A questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.” (SANTOS, 2003, p. 439).

Por serem os direitos humanos construídos a partir de concepções da modernidade, ou seja, carregado de princípios próprios do Ocidente - como já analisamos - trazem consigo o discurso liberal ocidental na Declaração de 1948, na qual os direitos individuais sobrepõem-se aos coletivos, assim como há prioridade aos direitos cívicos e políticos sobre os de segunda geração. Diante dessa questão, a crítica do autor direciona-se de modo a entender que a universalidade sociológica em que se deram os direitos humanos tenha se sobreposto à universalidade filosófica de seus princípios constitutivos. Nesse sentido, ao considerar o conjunto de pressupostos em que são baseados os direitos humanos, o autor coloca:

Uma vez que todos estes pressupostos são claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas, há de averiguar as razões pelas quais a universalidade se transformou em uma das características marcantes dos direitos humanos. (SANTOS, 2003, p. 439).

Nesse aspecto, observando a atuação dos direitos humanos na sociedade pós-Segunda Guerra Mundial, o autor alerta-nos para o serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos a que serviram muitas vezes. E ainda hoje a história da política de direitos humanos deixa a desejar quanto a sua efetividade, seja por parte de

Estados autoritários, por práticas econômicas excludentes ou por políticas culturais excludentes. No entanto, movimentos e grupos se organizam para lutar contra violações e exclusões sociais - ao que remete o autor:

Isto quer dizer que, paralelamente aos discursos e práticas que fazem dos direitos humanos um localismo globalizado, têm sido desenvolvidos discursos e práticas contra-hegemônicos que, além de verem nos direitos humanos uma arma de luta contra a opressão independente de condições geoestratégicas, apresentam propostas de concepções não-ocidentais de direitos humanos e organizam diálogos interculturais sobre os direitos humanos e outros princípios de dignidade humana. (SANTOS, 2003, p. 440-441).

Santos, nesse contexto, adere às lutas e às reivindicações contra-hegemônicas um caráter emancipatório, no qual os direitos humanos são instrumentos válidos desde que tidos dentro do projeto do cosmopolitismo, assim como foi discutido. Segue o autor: “A tarefa central da política emancipatória consiste em transformar a conceitualização e a prática dos direitos humanos de um localismo globalizado, em um projeto cosmopolita.” (SANTOS, 2003, p. 441).

Dentro dessa proposta de transformação dos direitos humanos com validade de linguagem e de prática cosmopolita, ou seja, da proposta de conceitualizá-los e aplicá-los como multiculturais, o autor levanta cinco premissas. A primeira diz respeito à superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Para Santos, tanto um, quanto outro são posições filosóficas incorretas. Nesse sentido propõe:

Contra o universalismo, há de se propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação de uma política de desarme, uma política emancipatória de uma política regulatória. (SANTOS, 2003, p. 441).

Já a segunda premissa da transformação cosmopolita dos direitos humanos trata das concepções de dignidade humana - comum a todas as culturas – que nem sempre são tidas nos termos de direitos humanos. Portanto, ressalta o autor, é fundamental que se identifique as preocupações isomórficas entre as diversas culturas a fim de se ter um diálogo mais abrangente.

A terceira premissa é que todas as culturas, como é colocado por Santos, são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana, o que se faz positivo para a construção do diálogo intercultural visando ampliar abordagens específicas. Ao mesmo tempo, somente a partir do diálogo com outra cultura que as incompletudes podem ser percebidas – inclusive as próprias –, uma vez que sob a perspectiva do ‘outro’ a idéia de completude que domina cada cultura é questionada. Dada a pluralidade de culturas e o inevitável contato intercultural em um mundo globalizado, a obtenção da consciência de incompletude cultural não só efetiva a abertura para o diálogo entre culturas como também o solidifica; sendo, pois, uma prévia para a construção de uma concepção multicultural de direito humanos, nas considerações do autor.

A quarta premissa, por sua vez, ao tratar da questão da dignidade humana – o que vai ao encontro das duas premissas anteriores –, defende que todas as culturas têm versões diferentes, sendo algumas mais amplas que outras quanto ao círculo de reciprocidade ou à abertura às outras culturas.

A quinta e última premissa é, segundo o autor, que todas as culturas tendem a distribuir hierarquicamente as pessoas e os grupos sociais a partir dos princípios de igualdade e de diferença, os quais vêm a ser anteriores à questão da racionalidade como elemento comum a todos os homens e a todas as sociedades. O autor os considera, pois:

Um – o princípio da igualdade – opera por intermédio de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estratos socioeconômicos; a hierarquia cidadão/estrangeiro). O outro – princípio da diferença – opera por intermédio da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais). (SANTOS, 2003, p. 443).

Diante disso, segue:

Embora na prática os dois princípios se sobreponham, uma política emancipatória de direitos humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente. (SANTOS, 2003, p. 443).

Consideradas, pois, as premissas para um diálogo intercultural sobre a dignidade humana – o que retomaremos no último capítulo –, o autor defende uma concepção que ao invés de recorrer a universalismos, seja organizada “[...] como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis [...]” (SANTOS, 2003, p. 443). Constituindo-se, dessa maneira, em uma “rede de referências normativas capacitantes”. Santos trata, a partir dessas

reflexões, da ‘hermenêutica diatópica’ como método eficiente na reconstrução da noção universalista de direitos humanos, em que são consideradas as diversas concepções de dignidade humana a fim de se consolidar um diálogo intercultural de aspectos mais abrangentes e menos hegemônicos. Tal proposta é discutida sob a perspectiva do projeto cosmopolita e com a pretensão de um multiculturalismo emancipatório, próprios da análise e do objetivo de pesquisa do autor - o que abordaremos oportunamente no quinto capítulo.

4 ACERCA DO CONFLITO CULTURAL: PROBLEMÁTICA E CASOS

4.1 As sociedades e a mídia

Seguindo a proposta desse estudo, faremos neste capítulo uma análise das relações entre as sociedades tradicionais e as sociedades de características modernas, pautando-nos no uso da linguagem midiática e nos seus desvios – ou mesmo nos ‘vazios’ dessa linguagem -, a fim de abordar casos específicos dentre os eventuais choques culturais que vêm ocorrendo pela dificuldade de se construir pontes harmoniosas entre diferentes culturas. Para isso passemos à retomada de algumas de nossas considerações.

Como vimos na análise de Giddens (1995), “[...] a tradição implica uma visão privilegiada do tempo; mas também tende a exigir o mesmo do espaço [...]” (p.101). Para o autor, a tradição é um meio de identidade e esta, por sua vez, pressupõe um processo constante de recapitulação e reinterpretação exigindo, pois, a união do passado com um futuro antecipado. Segundo o mesmo autor:

Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. Esta preocupação psicológica é uma das principais forças que permitem às tradições criarem ligações emocionais tão fortes por parte do ‘crente’. (GIDDENS, 1995, p. 100).

É nesse sentido que a religião atua em contextos psicológicos e sociais tradicionais, em que valores e crenças são fornecidos e mantidos, acabando por influenciar e conduzir as ações e as relações humanas. A religião como fornecedora e mantenedora de valores passa então a organizar, ordenar e direcionar uma sociedade e uma cultura. O contexto em que nascem e são constantemente reinterpretados os valores determina, pois, as relações individuais e sociais existentes. Dessa forma, com uma lógica psicológica - carregada de afetividade, ou seja, de tradicionalismo -, a qual produz racionalidades – e conseqüentemente ação - a partir de questões valorativas individuais, a religião vem a ser um fator marcante ou até mesmo determinante culturalmente (WEBER, 1946).

Como elemento cultural, a religião atribui valores e diferenciações no tempo e no espaço. Diante disso, vemos que dentre os fatores tradicionais que implicam visões privilegiadas do tempo e do espaço está a religião. Servindo para atribuir valores ao tempo e

ao espaço age diferenciando-os de outras concepções culturais, tanto das que têm valorizações distintas, quanto das que são vazias de significados – como é dado na concepção racional moderna. A religião age, portanto, sob a distinção das categorias de tempo e de espaço, como coloca Durkheim. Tais atribuições religiosas como a classificação temporal – feita valorativamente – e a periodicidade ritualística são funcionais para o ritmo e para a organização coletiva, a fim de manter a regularidade e a estabilidade social. O mesmo se dá com a representação do espaço na sociedade, uma vez que é dividido e diferenciado por atribuições afetivas, gerando a necessidade de identificação espacial para então se ter a coesão social (DURKHEIM, 1983).

Nesse sentido, a religião está intimamente ligada à identidade individual e social, assim como à concepção do espaço e do tempo cultural. Constituindo e construindo concepções valorativas nas questões do tempo e do espaço, a religião age diretamente na vida psicológica do indivíduo e na coesão da sociedade. Sendo assim, a questão religiosa deve ser tida tanto como uma forma de identidade, quanto como um mecanismo de controle do espaço e do tempo. Dessa maneira, a religião é fator-chave na análise de sociedades tradicionais e, muitas vezes, faz-se determinante para essas. É diante dessa discussão que, como já foi incitado, a sociedade moderna entra em conflito com as concepções tradicionalistas. Mediante os princípios de racionalidade e de individualidade, a modernidade constitui-se sem atribuições valorativas apoiando-se apenas em fundamentos de cunho objetivo, ao contrário do subjetivismo intrínseco à tradição. Nesse aspecto, as diferenciações entre as concepções de mundo moderno e tradicional passam, primeiramente, pelas ‘visões de mundo’ – para usarmos o termo de Geertz (1989) – e surtam efeitos múltiplos dificultando as relações entre tais sociedades.

Dentre as dificuldades dessa relação intercultural encontra-se a questão da linguagem como um primeiro ponto a ser analisado a fim de se ter uma correspondência dialógica satisfatória. É justamente por essa análise que nos atemos ao debate acerca dos direitos humanos como possível instrumento das relações interculturais em um cenário de diversidades. Cenário, este, em que a questão cultural se interliga às questões político-econômicas que constituem as relações internacionais acentuando, muitas vezes, as diferenças entre os povos.

Nesse sentido, vale ressaltar que a globalização não só coloca em evidência a necessidade de se construir mecanismos válidos de relações entre as diferentes culturas, como também se faz ator desse cenário de forma dúbia. A globalização é, pois, tanto o processo acentuador da problemática das relações interculturais, como ator nesse cenário de diferentes

culturas – o que muitas vezes acaba por causar distorções e aumentar as dificuldades de diálogo.

A globalização, como a religião, age sobre o tempo e o espaço, porém de maneira contrária. A religião age a fim de controlar o tempo e o espaço, enquanto a globalização age a fim de comprimir-los – como coloca Santos (2003) – ou seja, a fim de torná-los simultâneos e únicos. Sendo assim, a globalização age desconstruindo o que a religião tenta manter. Ao interagir homens de diferentes lugares, rompendo fronteiras e apresentando simultaneamente fatos e dados até então ‘localizados’, a mídia faz-se ator principal do processo globalizador. A mídia age, portanto, na compressão do tempo e do espaço no cenário mundial, tratando da aproximação e da simultaneidade das coisas, apresentando uma ilusão de unicidade dessas. O processo de globalização é, dessa forma, acentuado e evidenciado pela ação da mídia, uma vez que a comunicação trabalha a favor da nova concepção de mundo: o mundo de mercados integrados e tecnologicamente interligado.

As questões políticas e econômicas, assim como as sociais e culturais estão, nesse contexto, fadadas à interdependência diante desse cenário. Sendo assim é necessário que superemos as análises restritas e pontuais de alguma dessas áreas, ou mesmo as análises que descartam os fatores sócio-econômicos para a abordagem das relações internacionais.

Diante da nossa proposta de estudo percebemos que a globalização apresenta novos desafios às questões culturais, e muitos desses desafios advêm da atuação da mídia. Como meio de comunicação de massa, a mídia acaba por interagir homens e sociedades geograficamente distantes e de concepções diversas, mediante linguagens e imagens postas: eis mais uma problemática de nosso estudo.

Como agem tais imagens e linguagens midiáticas sobre diferentes contextos sociais, e qual a repercussão dessa ação direta no processo de globalização? Antes de tudo, ainda é válido lembrar que qualquer linguagem é construída culturalmente trazendo, pois, tanto uma concepção e um caráter localizados, como uma finalidade própria de ação. Nesse sentido, mesmo sendo com a finalidade de representação, a mídia acaba por agir carregada de visões e inteligibilidade próprias, sem contar com os possíveis interesses aqui desconsiderados. Nesse aspecto, tratar da validade de uma linguagem abrangente para o diálogo intercultural faz-se importante quando se trata dos equívocos de linguagens ou ações específicas diante desse cenário de diferenças culturais, o que muitas vezes gera conflitos.

Para tratarmos da atuação da mídia é preciso ressaltar uma importante característica de nosso tempo. Há, segundo Bittar (2006), muita circulação de informação e baixa densidade reflexiva. Tanto a velocidade, como a quantidade de informações comprometem a absorção e

a reflexão das mesmas, o que é potencializado pela prioridade às inovações tecnológicas sobre o aprofundamento no trato com os devidos temas. Nesse sentido, por se preferir a agilidade e a superficialidade à flexibilidade, os meios de comunicação trabalham com uma tecnologia e uma eficácia que muitas vezes facilitam a deturpação dos fatos e temas, ou mesmo o desinteresse por eles. Em uma lógica mercadológica e sob uma perspectiva hegemônica, a mídia acaba por criar versões colocando-as como verdades – o que se torna um perigo, como analisaremos oportunamente.

Por tratar de um jogo de linguagem – incluindo o jogo de imagens - associado a identidades, a mídia passa a representar povos e culturas; o que se faz, muitas vezes, de maneira simplista ou mesmo sob pontos de vista determinados. Criando, em muitos casos, estereótipos que resultam em conflitos, a mídia compromete-se com os efeitos e desvios por ela causados. A comunicação pode, dessa maneira, causar impactos e gerar conflitos se passa a agir de forma maliciosa ou mesmo displicente, ao colocar em contato diversas sociedades – por consequência, diversas concepções de mundo -, dificultando as relações ou até mesmo impedindo a coexistência de diferentes culturas.

A crítica de Habermas vai ao encontro de nossa análise quanto à ação da mídia nesse contexto. Para o autor, vivenciamos uma época de muita informação, porém de pouca comunicação. Para Habermas (2003) o problema tem origem na linguagem que compromete a eficácia comunicacional e conseqüentemente a interação entre os indivíduos, a partir da qual se construiria um ‘racional social’ permitindo assim uma sustentável relação entre as diversas culturas. Estando, entretanto, inserida em uma lógica mercadológica a linguagem fica comprometida e não possibilita a comunicação, criando ‘espaços vazios’ ou mesmo gerando conflitos.

Bittar questiona, nesse aspecto, qual o papel da mídia em tempos de globalização:

Será que a globalização da informação está sendo acompanhada por um papel de democratização e intersecção cultural dos povos, ou será que a mídia tem colaborado para a construção de imagens que acentuam crescentemente mais a oposição dos povos? (BITTAR, 2006, p. 33).

Por considerar as telecomunicações agentes diretos do processo de aproximação das realidades antes remotas ou distantes, o autor adverte-nos quanto à importância da responsabilidade dessas ao tratar de temas fundamentais na construção de uma comunidade cosmopolita. Ainda coloca:

No entanto, a mídia internacional, a pretexto de exercer a narrativa global dos eventos que se processam mundo afora, funcionando na base de suas táticas convencionais e guiada por interesses econômicos inerentes ao capitalismo jornalístico, em tempos de integração informativo-comunicativa, torna-se protagonista de um processo de acentuação de diferenças culturais entre povos e civilizações cujas histórias e valores apontam dissidência. (BITTAR, 2006, p. 33-34)

Bittar ainda ressalta que os povos, antes carentes de informação, agora têm acesso às outras culturas, a outros ‘mundos’ e sabem, portanto, uns sobre os outros. O ‘outro’ não mais se encontra distante; ele está presente e faz-se preciso, então, que seja reconhecido. Entretanto, para este processo de reconhecimento do ‘outro’ talvez nem a mídia nem a sociedade estejam preparadas, ou não tenham se dado conta de que são necessários alguns cuidados.

A partir de informações que podem ser seletivas, guiadas, parciais, fragmentárias ou unilaterais a mídia muitas vezes causa choques entre culturas e gera posições opostas dentro de um cenário em que todos estão em contato. Nesse sentido, Bittar comenta: “diante da impossibilidade de se conhecer a outra cultura senão pelos televisores, acredita-se naquilo que se torna ‘o relato da verdade’”. (2006, p. 34). Essa questão acentua-se gravemente quando relatos parciais ou opinativos são tomados como informativos, ou seja, versões são tomadas como verdades guiando a opinião pública, construindo falsas concepções do ‘outro’, divergindo fatos e interesses e ainda criando estereótipos. Tudo isso passa a acentuar as diferenças entre as culturas e a dificultar o processo de reconhecimento do ‘outro’, assim como passa também a gerar choques desprovidos de propósito senão pela distorção das imagens criadas ao lidar com identidades culturais e suas assimilações.

Diante dessas colocações citemos:

Quando se fala em cultura oriental, em muçulmanos, árabes, Oriente Médio, a consciência geral da opinião pública ocidental a respeito destes povos não é outra: são primitivos, atrasados, bárbaros, e carecem ser guiados pelo Ocidente em direção ao desenvolvimento. Não raro, quando se fala em árabe, fala-se em extremista, homem-bomba, terrorista. As imagens caricatas são a face mais retórica a ser explorada dentro do contexto de insegurança global. Deve haver um culpado! Sempre há um culpado! Quem é o culpado? O muçulmano. (BITTAR, 2006, p. 34).

A abordagem desse autor vai, pois, ao encontro da análise de Said, a qual introduziu nosso trabalho. No entanto, não nos ateremos à questão da necessidade de desmistificação do muçulmano. Apenas alertamos – assim como o fizemos a partir das considerações da obra de Said - para essa questão, uma vez que nosso estudo vem tratar das dificuldades de relações

entre diferentes culturas, sem, no entanto, desfazer das concepções viciadas que muitas vezes travam o desenvolver harmônico dessas relações. Vale-nos considerar, neste momento, que a mídia tanto constrói imagens dificultando o reconhecimento do 'outro', assim como acaba agindo, muitas vezes, de maneira desrespeitosa com as concepções e com os valores de algumas culturas. A mídia, por diversos momentos, é geradora de conflitos com repercussões múltiplas ao tratar de imagens que ela mesma ajudou a criar. Antes de apresentarmos alguns casos que ilustram essa análise, consideremos a discussão que segue diante desses aspectos:

Em primeiro lugar, nem todo árabe é muçulmano. Em segundo lugar nem todo mundo é extremista. Em terceiro lugar, o Islã não é o terrorismo! O Islã é uma religião, e os usos políticos dessa religião devem ser diferenciados dela, pois não devem afetar a imagem, muito menos a do povo que a tem como instrumento de sua fé. Mas a sociedade-espetáculo constrói os seus heróis e anti-heróis e, num mundo cada vez mais dependente de informação veiculada pela mídia, nem toda verdade aí está contida, de modo que toda manipulação se torna possível quando as imagens entram em circulação. (BITTAR, 2006, p. 34).

Dessa maneira, não só os desvios da mídia, como também a linguagem por ela usada comprometem a relação entre os povos. Como a sociedade moderna ocidental domina os meios de comunicação e, sendo assim, o faz partindo de suas concepções e pautada em seus valores e princípios, acaba escolhendo a linguagem e fazendo juízos próprios. Sujeitos à concepção moderna liberal para a representação de seus valores, os povos não-ocidentais permanecem isolados do diálogo e da unicidade de um mundo globalizado, uma vez que se encontram prisioneiros não só do sistema político-econômico como também do sistema de reconhecimento cultural. Muitos dos problemas nesse aspecto encontrados - não nos atendo às questões político-econômicas - dão-se pela dificuldade de relação entre sociedades modernas e culturas tradicionalistas; o que é potencializado ao se referir a tradições religiosas, como é no caso da sociedade islâmica e o conflito com o Ocidente.

Posto isso, consideremos uma passagem:

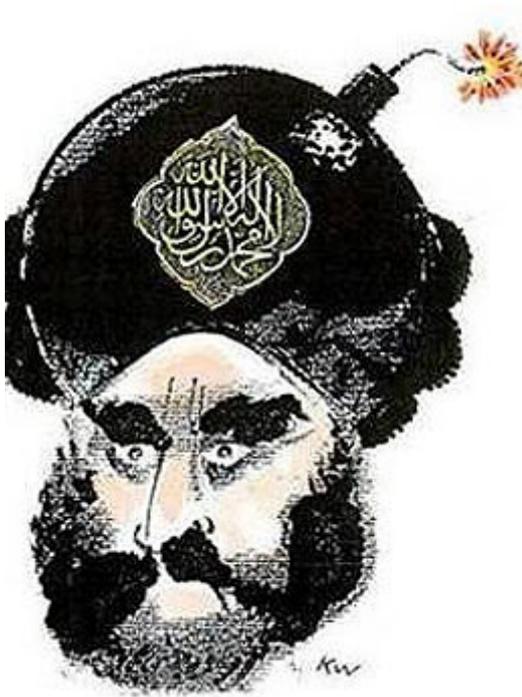
Em nosso contexto, a globalização do imperialismo americano é seguida do imperialismo da informação, mas a globalização também exporta o terror como forma de reação aos modos pós-modernos de dominação. (BITTAR, 2006, p. 35).

4.2 Alguns casos

A proposta desse estudo surgiu com o conflito cultural bastante evidenciado com a publicação de charges do profeta islâmico e suas imediatas repercussões. Em seguida temos duas das várias charges publicadas e reportagens de um jornal de grande circulação e credibilidade, tratando do conflito causado por esse ato. Aqui reproduzimos assim como circulou na mídia – Folha Online -, justamente por tratarmos da atuação e dos embaraços dessa diante de questões culturais.



Fonte: Folha Online, 04 fev. 2006. Disponível em:
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u92253.shtml>
Acessar: “Veja galeria de fotos”



Fonte: Folha Online, 04 fev. 2006. Disponível em:
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u92253.shtml>.
 Acessar: “Veja galeria de fotos”

04/02/2006 - 04h00

Jornal dinamarquês atribui caricaturas à "tradição de humor"

da **France Presse**, em Londres

As charges são parte da "tradição de sátira e humor" da Dinamarca, justificou na sexta-feira à noite um responsável do jornal dinamarquês "Jyllands-Posten", responsável pela publicação de charges do profeta Maomé, que criaram uma grande polêmica.

"Na Dinamarca, temos uma tradição de sátira e humor. Rimos da família real e de Jesus Cristo. Ao publicarmos essas caricaturas, estávamos dizendo à comunidade muçulmana na Dinamarca: nós tratamos vocês como a qualquer outro", explicou o editor-chefe da seção de cultura do "Jyllands-Posten", Fleming Rose, em entrevista à TV britânica BBC.

Rose participou do programa "HardTalk", no qual também esteve presente Ahmed Abu Laban, o religioso árabe que liderou a forte reação aos desenhos na Dinamarca e, depois, na Noruega.

No debate, Laban reconheceu que os violentos protestos registrados nos países árabes em consequência da reprodução das caricaturas por outros veículos europeus causaram "um grave dano" ao Islã.

"Juro, em nome de Deus, que farei tudo que puder para que a violência não chegue, nem se estenda pela Escandinávia", garantiu, acrescentando

que 'qualquer tipo de violência fora ou dentro da Dinamarca causará um grande dano à nossa causa. Vivemos na Europa, buscamos coexistir, gostamos que as pessoas nos ouçam".

O líder árabe explicou que as imagens são ofensivas, porque "Maomé pertence a cada muçulmano e, em todas as culturas, existem símbolos sagrados".

A tradição islâmica proíbe reproduções de imagens de seus profetas e considera que caricaturas são "blasfêmias". Em uma das charges, Maomé aparece vestindo um turbante onde está escondida uma bomba.

As charges --consideradas ofensivas pela comunidade muçulmana-- foram publicadas pela primeira vez em 30 de setembro, no jornal dinamarquês "Jyllands-Posten", e reproduzidas por diversos jornais europeus-- entre eles, da Alemanha, Espanha, França e Noruega.

06/02/2006 - 22h54

Manifestações contra charges de Maomé deixam quatro mortos

da **France Presse**, em Jalalabad (Afeganistão)

Três pessoas morreram nesta segunda-feira na região leste do Afeganistão e outra na Somália durante manifestações contra a publicação de caricaturas do profeta Maomé, informaram autoridades locais.

Vinte afegãos ficaram feridos nas manifestações que explodiram nos quatro cantos do país.

Já um grupo de manifestantes iranianos entrou à força brevemente nesta segunda-feira na sede da embaixada dinamarquesa em Teerã, sendo expulso pela polícia com gás lacrimogêneo, constatou um jornalista da France Presse.

Antes, centenas de manifestantes atacaram a embaixada dinamarquesa em Teerã com coquetéis molotov e pedras, em meio à escalada de protestos contra a publicação das charges do profeta Maomé.

Diversas bombas artesanais foram vistas sendo atiradas por cima dos muros da embaixada, incendiando uma árvore. Pedras também foram lançadas no teto do edifício.

No leste da África os protestos contra a publicação das caricaturas de Maomé ganharam amplitude, sobretudo na Somália, onde um manifestante foi morto nesta segunda-feira e em Djibuti, onde o governo proibiu as importações dinamarquesas em sinal de represália.

No Quênia, vizinho da Somália, a principal organização muçulmana, o Conselho Supremo dos Muçulmanos do Quênia (Supkem), convocou uma manifestação para sexta-feira na capital, Nairóbi.

"Para nós, qualquer insulto contra o profeta é a última coisa que podemos aceitar", declarou à imprensa o secretário-geral do Supkem, Adan Wachu.

Por sua vez, a embaixada da Dinamarca em Nairóbi anunciou em

comunicado esperar que a violência seja contida no Quênia e pediu para os muçulmanos se manifestarem "pacífica" e "dignamente".

Uma minoria importante de quenianos é muçulmana e está localizada principalmente na costa do oceano Índico, um dos principais pontos turísticos do país.

Na Somália, onde uma primeira manifestação pacífica ocorreu na sexta-feira (3) na capital Mogadíscio, houve confrontos nesta segunda-feira entre manifestantes e policiais em Bossaso (nordeste).

A polícia atirou contra os manifestantes, que atiravam pedras, informou um policial sob anonimato. De acordo com a fonte, um manifestante foi morto e vários ficaram feridos.

Segundo outros depoimentos, várias centenas de manifestantes ocuparam as ruas da cidade gritando slogans antiocidentais, sobretudo contra a Dinamarca, após a publicação das caricaturas do profeta por um jornal dinamarquês.

A Somália, país muçulmano pobre do chifre da África, é palco de uma guerra civil que deixou de 300 mil a 500 mil mortos desde 1991.

Em Djibuti, país vizinho da Somália onde 96% da população é muçulmana, os estudantes se manifestaram durante o fim de semana contra as charges. Os incidentes com as forças da polícia deixaram pelo menos três feridos.

Segundo fontes hospitalares, um deles, gravemente atingido por uma granada de gás lacrimogêneo, teve um braço amputado.

Djibuti proibiu as importações de produtos dinamarqueses assim como sua comercialização, segundo um comunicado do Ministério do Comércio e da Indústria.

Líbano

Ontem, os protestos violentos de muçulmanos no mundo pela publicação na Europa das caricaturas chegaram ao Líbano, onde o consulado da Dinamarca foi incendiado e 28 pessoas ficaram feridas, um dia depois dos ataques às embaixadas dinamarquesa e norueguesa.

No Cairo, milhares de estudantes egípcios, comandados pelo xeque Al Azhar, a máxima autoridade do islã sunita, se manifestaram nesta segunda-feira, contra as caricaturas.

"O boicote de todos os países que atacaram o profeta é um dever de toda a nação muçulmana", afirmou o xeque ante os manifestantes.

Os estudantes, reunidos no campus universitário, lançaram palavras hostis contra os países que publicaram as charges de Maomé.

Repúdio aos europeus

Centenas de iranianos jogaram pedras e ovos nesta segunda-feira contra a embaixada da Áustria em Teerã e quebraram os vidros das janelas do prédio durante manifestação para protestar contra a publicação de caricaturas de Maomé na imprensa europeia.

A Áustria ocupa atualmente a presidência rotativa da União Europeia.

Os quase 300 manifestantes, em maioria membros de milícias islâmicas, queimaram bandeiras de países europeus e exigiram o fechamento das representações diplomáticas dos Estados em que a imprensa publicou as charges consideradas ofensivas.

O presidente iraniano, Mahmoud Ahmadinejad, ordenou no sábado (4) a ruptura dos contratos financeiros de seu país com a Dinamarca e os países que publicaram as caricaturas.

O Irã, além disso, chamou para consultas o embaixador da Dinamarca, segundo o Ministério das Relações Exteriores.

Em Bangcoc, mais de 200 pessoas protestaram nesta segunda-feira diante da embaixada da Dinamarca, exigindo desculpas de Copenhague depois da publicação das caricaturas que mostravam o profeta Maomé como um terrorista, informou um diplomata.

Um representante da embaixada qualificou a manifestação, que durou duas horas, de pacífica. Quarenta policiais tailandeses foram enviados ao local para proteger o edifício.

"Boicotem os produtos dinamarqueses", "o governo dinamarquês e a UE devem pedir desculpas", afirmavam alguns manifestantes.

A Tailândia é um país de maioria budista, com 5% de muçulmanos.

A maioria dos muçulmanos vivem nas províncias meridionais do país, perto da Malásia. Há dois anos, esta região é cenário de atos de violência separatista.

Centenas de pessoas também se reuniram nesta segunda-feira diante da embaixada da Dinamarca na Indonésia, o país muçulmano mais populoso do planeta, para manifestar oposição à publicação das caricaturas de Maomé pela imprensa dinamarquesa e alguns jornais europeus.

Trezentos membros do Partido da Justiça e Prosperidade, a formação política muçulmana moderada, se reuniram diante da representação diplomática com cartazes que afirmavam: "O governo dinamarquês deve pedir perdão por difamar o profeta Maomé" e "a liberdade não pede para insultar a religião".

"Em nome do Islã, estamos dispostos a lutar contra todo aquele que insulte o mensageiro de Alá", afirmou um dos líderes do partido, que tem forte apoio nas áreas urbanas do país e que geralmente organiza manifestações pacíficas.

Dezenas de policiais armados protegiam a embaixada, que na sexta-feira foi atacada por membros de um grupo radical. Os manifestantes da semana passada quebraram lâmpadas e jogaram ovos no edifício.

O presidente indonésio, Susilo Bambang Yudhoyono, criticou a publicação das caricaturas por considerá-las um insulto aos muçulmanos de todo o mundo.

No entanto, o governante pediu calma à população e acrescentou que o governo de Jacarta aceitou as desculpas públicas apresentadas pelo primeiro-ministro dinamarquês, Anders Fogh Rasmussen, e pelos editores do "Jyllands-Posten", o primeiro jornal a publicar os desenhos, em setembro de 2005.

Outro caso que podemos considerar, diante dessa abordagem, é a vinculação recente de imagens de símbolos sagrados da religião islâmica em um programa televisivo que surtiu repercussão imediata. Segue reportagem do mesmo jornal – Folha Online - sobre o caso.

26/04/2007 - 11h41

"A Diarista" é alvo de protesto de embaixada árabe

da **Folha Online**

Um capítulo de "A Diarista", exibido pela Rede Globo na terça-feira (17), causou indignação na comunidade árabe que vive no Brasil. Até a Embaixada dos Emirados Árabes Unidos, localizada em Brasília, entrou na briga e criticou o que chama de "abuso" da emissora.



Personagem Marinete (C. Rodrigues), da Globo, quebrou objetos preciosos à cultura árabe

Divulgação

De acordo com a comunidade, apoiada pela embaixada, o episódio em que Marinete (Claudia Rodrigues) trabalha na casa de árabes teve cunho preconceituoso. Um árabe interpretado por André Abujamra tenta comprar Marinete. A moeda de troca seriam camelos.

"Eles abusaram, colocando inclusive imagens do profeta Maomé no episódio. Aquilo foi muito pesado", disse à **Folha Online** Jihan Arar, responsável pelo setor de comunicação da embaixada, que pede uma retratação.

Após a exibição de "A Diarista", surgiram boatos na imprensa carioca de que um convite feito pela embaixada para que a equipe do "Caldeirão do Huck" viajasse ao país havia sido cancelado.

Nesta quinta-feira, a embaixada negou que tenha cancelado a viagem.

Após a publicação desta reportagem, a **Folha Online** teve acesso a uma carta de explicações, na qual um diretor da Globo pede para que a viagem fosse mantida e diz que ["não houve intenção de insultar"](#).

Diante desse fato, a emissora se manifestou instantaneamente com nota no mesmo jornal diante do constrangimento surgido. Segue a matéria correspondente:

"Não foi nossa intenção insultar", diz diretor da Globo a embaixada árabe

da **Folha Online**

Um capítulo de "A Diarista", exibido pela Rede Globo na terça-feira, [causou indignação](#) na Embaixada dos Emirados Árabes Unidos no Brasil e obrigou a cúpula da emissora a fazer uma carta de explicações. A embaixada exigiu pedido de desculpas pelo que classificou de "abuso".



Cláudia Rodrigues interpreta a personagem Marinete na TV Globo

Nesta quinta-feira, a Globo enviou à **Folha Online** uma carta na qual, em tom de desculpas, o diretor da Central Globo de Comunicação, Luís Erlanger, tenta explicar à embaixada que a emissora "se caracteriza por respeitar e estimular toda forma de diversidade".

No episódio em questão de "A Diarista", Marinete (Claudia Rodrigues) trabalha na casa de um árabe que tenta comprá-la. A moeda de troca seriam camelos.

Na carta de "reparo", o diretor da Globo faz um apelo a respeito de um convite de viagem feito ao "Caldeirão do Huck" pela embaixada anteriormente. A viagem estaria em xeque.

"Feito esse reparo, peço ainda que levem em conta que a viagem em questão é de caráter documental e certamente contribuirá para entendermos melhor essa rica cultura e estreitar o relacionamento entre nossos povos."

A ameaça em relação à viagem de Huck ao Oriente Médio havia sido negada pela própria assessoria da Globo nesta quinta-feira.

Leia a carta da Globo à Embaixada dos Emirados Árabes Unidos:

"Prezados Senhores,

A TV Globo se caracteriza por respeitar e estimular toda forma de diversidade. No jornalismo, pratica isso como norma. Mesmo na ficção -- sempre que possível-- procuramos estimular essa mesma proposta.

Até hoje no ar em diversos países do mundo, a novela 'O Clone', um dos maiores sucessos da nossa história é considerado um marco nas relações entre brasileiros e os povos islâmicos.

Ao ceder um consultor para acompanhar nossas gravações, temos certeza de que a comunidade árabe agiu em reconhecimento ao nossos bons propósitos sobre esse tema. Certamente, um episódio absolutamente isolado, em um programa de humor sem a menor intenção de ofender ninguém, será avaliado nas suas devidas proporções.

Sabemos que os povos encaram o humor de forma diferente e esperamos

que entendam que não foi nossa intenção insultar ninguém. Feito esse reparo, peço ainda que levem em conta que a viagem em questão é de caráter documental e certamente contribuirá para entendermos melhor essa rica cultura e estreitar o relacionamento entre nossos povos.

Atenciosamente,
Luís Erlanger
Central Globo de Comunicação / Diretor"

Visto isso, fundamentamos nossa discussão sobre a atuação da mídia no cenário de mundo globalizado. Ao fazerem uso de uma linguagem construída por uma dada sociedade e sob seus princípios, muitas vezes os meios de comunicação não correspondem como mediadores pacíficos das relações entre diferentes culturas. Isso também se deve às ‘falhas’ da linguagem posta como universalmente legítima no trato das relações internacionais, e, sobretudo, das relações interculturais.

Considerando, portanto, a análise incitada anteriormente quanto à validade dos Direitos Humanos nesse contexto, questionaremos sua validade como instrumentos legítimos para a construção de relações pautadas no reconhecimento do ‘outro’ e na compreensão mútua entre sociedades de bases distintas. Os Direitos Humanos serão, então, analisados no próximo capítulo como possíveis meios para o diálogo intercultural. E tendo em vista que os conflitos aqui tratados são acentuados nos tempos de globalização, faremos uso da análise das propostas de Habermas (2001) e Santos (2003).

5 PROPOSTAS PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL

5.1 Os Direitos Humanos como linguagem no sistema internacional

Habermas, em sua obra “A constelação pós-nacional” (2001) – que abordamos no capítulo anterior -, alerta-nos quanto ao problema das sociedades tradicionais. Segundo ele: “[...] mesmo em sociedades comparativamente homogêneas torna-se cada vez mais inevitável uma transformação reflexiva das tradições dogmáticas reinantes que manifestam uma vontade de exclusão.” (HOIBRAATEN⁴, 1993 apud HABERMAS, 2001, p. 161-162). Para o autor tanto as concepções, quanto as linguagens da tradição têm de ser superadas para se ter uma relação sustentável em âmbito internacional. Considerando a eficácia da linguagem objetiva do direito sobre as concepções religiosas para a construção do diálogo intercultural, colocamos ainda:

Partindo das camadas intelectuais cresce a consciência de que as respectivas ‘verdades’ religiosas próprias devem ser levadas a concordar com o saber profano público reconhecido e também defendidas contra outras aspirações religiosas à verdade dentro do mesmo universo discursivo. (HABERMAS, 2001, p. 162).

O autor trata da legitimidade da linguagem ocidental, que parte dos princípios da modernidade como a racionalidade e a igualdade, como resposta aos desafios das relações entre as diferentes culturas dentro de um cenário de mundo interdependente e globalizado. Para ele, o discurso ocidental abre oportunidade de superar as falhas ou mesmo os espaços vagos dentro do debate das relações interculturais. Tendo como proposta a legitimação dos direitos humanos como instrumento das relações internacionais, o autor considera como desafio a desconexão entre a política – dentro da qual os indivíduos devem se conceber e reconhecer uns aos outros – e a autoridade divina – e aspectos próprios das sociedades tradicionais. Nesse contexto, o discurso pautado em teores normativos de ampla abrangência entre as culturas, como o é o discurso moderno ocidental, legitima-se como resposta ao desafio posto ao nosso tempo (HABERMAS, 2001). Tratando da dificuldade de se ter um

consenso – e mais, uma eficácia objetiva - nas relações construídas sob concepções subjetivas de cunho tradicional, segue na análise:

Independentemente do pano de fundo cultural, todos os participantes justamente sabem intuitivamente muito bem que um consenso baseado na convicção não pode se concretizar enquanto não existirem relações simétricas entre os participantes da comunicação – relações de reconhecimento mútuo, de transposição recíproca das perspectivas, de disposição esperada de ambos para observar a própria tradição também com olhar de um estrangeiro, de aprender um com outro etc. (HABERMAS, 2001, p. 162-163).

Uma vez defendido os direitos humanos legitimamente universais, o autor adverte-nos ainda:

Partindo desse princípio, pode-se criticar não apenas leituras parciais, interpretações tendenciosas e aplicações estreitas dos direitos humanos, mas também aquelas instrumentalizações inescrupulosas dos direitos humanos voltadas para um encobrimento universalizante de interesses particulares que induzem à falsa suposição de que o sentido dos direitos humanos se esgota no seu abuso. (HABERMAS, 2001, p. 163).

A análise de Habermas em “A era das transições” (2003) apresenta fundamentos do autor quanto a sua abordagem sobre os direitos humanos como meio de se atingir o diálogo e então, sustentáveis relações entre as diversas culturas. Levantaremos, então, alguns pontos colocados pelo autor nessa obra.

Segundo ele, que trata de direitos políticos dentro da proposta de trabalhar as condições necessárias para se promover a democracia, os direitos humanos seriam uma importante ponte entre a economia, o Estado e a sociedade.

O autor aborda os dois universos racionais da sociedade ocidental, em que se dividem o sistema de mundo – as instituições – e o sistema de vida – da sociedade civil e política, os quais são integrantes do projeto da modernidade e por isso não devem ser tidos separadamente. Nesse sentido, concebe a democracia como essencial para o processo de modernização das sociedades mundiais. Sendo assim, é defendido que, dentro do mundo da ação, a ação política não deve ser instrumentalizada para então ser possível a consolidação e a efetivação da democracia.

⁴ H. Hoibraaten, “Secular Society”, in: T. Lindholm, K. Vogt (orgs.), *Islamic Law Reform and Humans Rights*, Oslo, 1993, pp. 231-57.

Ao tratar de duas formas de se ter o mundo na sociedade ocidental, dos indivíduos sujeitos e da consciência, Habermas (2003) considera o coletivo como a soma de indivíduos, enquanto a consciência vem a ser a somatória de indivíduos que pensam isoladamente. Nesse sentido, por mais que os indivíduos sejam racionais, vivem coletivamente e o social, por sua vez, é irracional. Não havendo uma ponte entre o indivíduo e o coletivo, o social só pode tornar-se racional caso ele se torne político. Diante e a fim disso, Habermas coloca-nos que o social racional só se faz possível com a interação dos indivíduos. Nesse contexto, tem-se que os conflitos se dão no processo de interação. Por isso, à medida que a racionalidade, a presença do 'outro' e o diálogo são introduzidos, o conflito passa a necessitar de normas que o regulamente. Sendo assim, a questão da linguagem é discutida como o meio de interagir os indivíduos; uma vez que a razão por si mesma não o faz, é preciso um instrumento para a interação. Portanto, os direitos humanos, fundamentalizados sob princípios racionais, passam a ser legítimos como o instrumento através do qual podemos nos comunicar.

Para Habermas, a linguagem apresenta duas faculdades: a racional – que é a razão pura - e a comunicativa – a que é deformada pela sociedade. Quanto à deformação da faculdade comunicativa, como já comentamos, ela acaba se dando pelo fato de a própria linguagem ter se tornado um produto do mercado, onde há muita informação, porém pouca de comunicação. Dessa maneira, em um contexto de incapacidades comunicativas e debilidades de linguagem, os conflitos passam a existir, uma vez que a interação entre os indivíduos é comprometida. É nesse sentido que o autor toma o Estado como um espaço em que se pode executar a faculdade comunicativa, mediada pelo direito.

De acordo com a análise do autor, uma esfera pública baseada na comunicação e organizada como um espaço coletivo racionalmente construído – a qual entrou em crise com a ascensão do capitalismo - é possível com a interação dos indivíduos. Sendo assim, a comunicação é o instrumento para se ter tal espaço público. Segundo o autor, se o meio é racional, o fim também é racional: mais uma vez tem-se a legitimação dos direitos humanos na concepção de Habermas. Tendo, pois, os direitos humanos como produto mais paradigmático da consolidação e da expansão da esfera pública – esta como um espaço social racional - a comunicação e seus instrumentos são os meios mais viáveis para a finalidade de interação dos indivíduos.

Partindo do pressuposto de que os atores são racionais, o autor toma como universal a idéia de normatividade para as interações comunicativas da esfera pública; tendo, portanto, a ação comunicativa como um tipo de interação social. Tal ação comunicativa, por envolver

uma ação racional em busca de um consenso, apresenta requisitos de validade. Dentre esses requisitos de validade com os quais a ação comunicativa age estão: a compreensibilidade, a verdade, a veracidade e a exatidão normativa. Nesse aspecto, os direitos humanos não só têm caráter comunicativo, como também estão inseridos dentro das condições para propiciar a democracia. Como um espaço mais amplo do discurso garante uma maior racionalidade dos direitos humanos, uma autonomia dos novos atores do cenário internacional vem a colaborar para a comunicação (HABERMAS, 2003).

Temos ainda que, ao tratar de um contexto de globalização, Habermas considera que o direito da esfera pública envolve o direito à intimidade – civil - e o direito à publicidade – político -, visto que os dois espaços têm sido marcados pela colonização um do outro dificultando o processo da ação comunicativa. Nesse sentido, os direitos humanos devem proteger os indivíduos nesses dois âmbitos: do direito civil e do direito político. Os direitos à intimidade e à publicidade que têm, para o autor, normatividade jurídica só são possíveis por meio do agir comunicativo. E os direitos humanos estão, por sua vez, relacionados à ação, ou seja, têm cunho objetivo e devem ser entendidos como mecanismos concretos de ação. Concebendo, pois, tal ação no campo político, os direitos humanos correspondem-se diretamente com o processo de democratização. O autor trata, dessa maneira, da defesa dos direitos humanos relacionada à concepção de democracia como legado ocidental.

Vimos, portanto, que Habermas (2003) trata dos direitos humanos dentro de um processo de fortalecimento de expansão da esfera pública, a qual não seria de representação de imagens, mas de uma construção coletiva de bases racionais e de meios comunicativos. Nesse sentido, e tratando-se de uma esfera pública de abrangência planetária – a questão da cidadania global – o autor defende que os direitos humanos enquanto instrumento da ação comunicativa devem ser racionais, intersubjetivos e legítimos nesse cenário. Sendo assim, os direitos humanos, para esse autor, devem ser tanto o fundamento para uma cidadania que ultrapasse os limites do Estado, quanto a linguagem para a construção e consolidação do diálogo entre as diferentes culturas.

Por fim, é preciso considerar que para Habermas encontramos-nos diante de uma crise da esfera pública – já mencionada – em que o Estado não corresponde mais com sua função de proteção dos indivíduos e não resolvendo mais todas as questões postas em um mundo globalizado. Para o autor, é através da ação comunicativa – esta, partindo de diversos atores - que incluímos o ‘outro’ que se torna presente no espaço público globalizado. Nesse sentido, os direitos humanos, uma vez legítimos e atuantes em âmbito supranacional, superam as

fronteiras e as ações do Estado. Os direitos humanos como instrumento de validade universal nas relações internacionais orientariam, pois, a inclusão do 'outro' e o reconhecimento de alteridades em um cenário de diversos povos integrados.

5.2 O multiculturalismo emancipatório e a hermenêutica diatópica

Consideraremos, por fim, a proposta de Santos (2003), a qual tem relação direta com a análise abordada no capítulo anterior – quanto ao projeto cosmopolita. Mas antes, levantaremos, nesse mesmo sentido, alguns pontos discutidos por outros autores a fim de determos a idéia como um todo.

Yash Ghai (2003), em seu texto “Globalização, multiculturalismo e Direito”, aborda o que vínhamos considerando como efeitos da globalização. Para esse autor, tanto o racismo quanto o multiculturalismo são produtos da globalização, que passa a estimular a preocupação com as questões de identidade; uma vez que altera o contexto em que estão dispostos homens de localidades diversas colocando-os em contato e criando Estados e sociedades multiculturais. Nesse sentido, o racismo relaciona-se com o imperialismo e o domínio do Ocidente capitalista, agregando certa inferioridade a demais culturas não-ocidentais como é enfatizado: “[...] esta atitude pressupõe uma considerável deturpação e estereotipagem de culturas, como foi simbolizado pelo conceito de ‘orientalismo’.” (GHAÍ, 2003, p.557). O multiculturalismo, por sua vez, é tido pelo autor tanto como um produto da globalização contemporânea, quanto como um “[...] instrumento de luta para combater os legados do racismo e assegurar um sistema social e político mais justo.” (2003, p. 557).

Nesse contexto, uma conscientização ética e cultural surge não só em resposta ao desenvolvimento da sociedade global – esta, de direito Internacional e de mercados econômicos interdependentes -, mas também como um mecanismo de defesa. Diante disso Ghai considera dois pontos: a inferioridade cultural anteriormente criada por imperialismos diversos não tem a mesma eficácia, e a influência homogeneizadora do capitalismo e dos mercados globais sobre as culturas, por sua vez, deve ser reconhecida. Nesse aspecto o autor ainda comenta possíveis efeitos da ação capitalista em sociedades organizadas em modos tradicionais:

Há muitas evidências de que o capitalismo de mercado tende a quebrar e eventualmente a destruir a propriedade comunal ou comum da terra, e com isso os laços e a coesão da comunidade. Ele introduz novos valores que desenraízam modos tradicionais de pensar e agir. Quebra a família nuclear ou ampliada, em torno da qual estão estruturados valores e rituais centrais da cultura. Conduz a novas formas de trabalho e a novos modelos de organização. (GHAI, 2003, p. 558).

Ao encontro da nossa análise de que o modo de vida e a coesão das sociedades tradicionais são diretamente atingidos com as relações entre diferentes ‘concepções de mundo’ evidenciadas pelo processo de globalização – o qual parte, em seus diversos âmbitos, da ação da sociedade moderna ocidental -, Ghai ainda discute sobre os influentes meios de comunicação dentro desse processo. Tem-se, pois: “[...] hoje em dia estamos submetidos à poderosa influência dos meios de comunicação social, do cinema e da publicidade internacionais, financiados por marcas e outras formas de direito de propriedade intelectual.” (GHAI, 2003, p. 558).

Nesse sentido, o autor considera insustentável o argumento de que o capitalismo é compatível com várias formas de cultura, ou que não surte efeitos desconstrutivos sob sociedades tradicionais. Para Ghai:

A globalização modificou de forma fundamental as culturas de muitas regiões periféricas. Ela estabeleceu um novo quadro dentro do qual as culturas podem coexistir, no qual predominam as idéias ocidentais de economia, indivíduo, comunidade e Estado. (GHAI, 2003, p. 559).

Diante dessas considerações que o autor trata das resistências a esse quadro. Sob a distinção entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica, tem-se o projeto de emancipação cultural que parte da contestação de formas de regulação dominantes. Tal projeto – o qual abordaremos cautelosamente adiante – traz consigo algumas questões a serem analisadas como o papel das constituições, das estruturas estatais e dos direitos humanos; sejam como instrumentos de dominação, seja como mecanismos de movimentos emancipatórios. Vale-nos ainda citar o que é colocado por Ghai na sua advertência quanto ao papel dos direitos humanos na posição que ocupam dentro da política internacional.

A complexidade e as contradições da globalização permitem que as suas ideologias, instituições e processos sejam usados tanto para facilitar quanto para combater a globalização. Isto é especialmente óbvio no caso dos direitos humanos. [...] O conceito de direitos humanos, formulado juridicamente como prerrogativa, é geralmente aceito como tendo uma origem ocidental. A tradição dominante de direitos humanos – direitos civis e políticos – vem da filosofia ocidental e está intimamente ligado ao liberalismo, ao individualismo e ao mercado. Os direitos são inerentes ao indivíduo e protegem-no das ações do Estado, não de atores ou das empresas privadas. O predomínio contemporâneo da ideologia e da retórica dos direitos humanos é frequentemente encarado como um instrumento de dominação ocidental, fornecendo um apoio fundamental à globalização. (GHAI, 2003, p. 561-562).

É diante disso que abordaremos o potencial revolucionário dos direitos humanos em um contexto multiculturalista. Veremos, nesse sentido, que contra a diferenciação desigual da identidade, à dominação e ao patriarcado tem-se o multiculturalismo emancipatório e as formas alternativas de justiça e cidadania em um mundo globalizado. Sendo assim, as generalizações e as soluções universais são vistas como perigos postos às questões culturais. Os direitos humanos são, nesse contexto, o desafio de maior coerência e com maior potencialidade para o processo de globalização. Uma vez que a globalização é orientada por princípios individualistas e capitalistas, age fragmentando e destruindo comunidades e produzindo vulnerabilidades. O regime dos direitos humanos enfatiza, por sua vez, a democracia e a ação coletiva e responsável, procurando assegurar a dignidade e o reconhecimento social. Oferecendo uma visão de justiça e solidariedade à globalização, os direitos humanos podem ser tidos, portanto, como instrumentos contra-hegemônicos ou emancipatórios (GHAI, 2003).

É preciso, antes de discutirmos a questão dos direitos humanos, fazermos algumas considerações quanto à definição do termo ‘multiculturalismo’, assim como quanto às possibilidades e às condições de um multiculturalismo emancipatório.

Tratamos de lutas e iniciativas emancipatórias contrárias às eurocentricidades relacionadas a termos como cultura, justiça, direitos e cidadania, na medida em que essas propõem noções tanto mais respeitadoras quanto mais inclusivas na relação entre diferentes concepções de dignidade humana. Nesse sentido, faz-se necessário uma reconstrução de vocabulário, assim como de instrumentos emancipatórios para termos uma nova cidadania dentro do projeto cosmopolita. Diante disso, identificar as incompletudes das diversas culturas, e criar recursos de inteligibilidades mútuas permiti-nos trabalhar com as questões do

multiculturalismo emancipatório com uma perspectiva dialógica mais abrangente – o que vem a ser a proposta da hermenêutica diatópica (NUNES, 2003).

A expressão ‘multiculturalismo’ refere-se não só à coexistência de grupos caracterizados por diferentes culturais, como também se tornou uma maneira de descrever as diferenças culturais em contexto global. O termo multiculturalismo apresenta, portanto, as mesmas dificuldades de definição que o termo ‘cultura’; que pode designar – para colocarmos de forma simplificada – tanto campos do saber de bases valorativas, cognitivas e morais – aí o perigo de se auto-intitularem universais -, quanto totalidades complexas reconhecendo a pluralidade de sociedades. Tendo em vista esses dois modos de se definir ‘cultura’ estabeleceu-se uma distinção entre sociedades modernas ocidentais e sociedades pré-modernas ou orientais; de modo que as primeiras são concebidas como as que ‘têm’ cultura, ao passo que as não-ocidentais são tidas como aquelas que ‘são’ culturas. Mais uma vez podemos notar a evidente relação entre o ‘nós’ e os ‘outros’, o que vai ao encontro da idéia de ‘nosso’ e ‘deles’ comentada por Said (NUNES, 2003).

Tais concepções de cultura, como vimos, trazem consigo concepções eurocêntricas de universalidade e diversidade. Ao mesmo tempo temos que cultura age como fenômeno associado a identificações de membros de uma dada sociedade. Dessa maneira, acaba por tratar também de ‘visões de mundo’ e de significados que geram diferenciações e hierarquizações em contextos locais, nacionais, e transnacionais. Assim, cultura passa a ser vista, no mundo contemporâneo, com definições de identidades e alteridades sendo, portanto, um recurso para a afirmação das diferenças – por um lado –, e para a exigência de reconhecimento – por outro lado. Diante dessas implicações do termo ‘cultura’ temos que o multiculturalismo pode ser descrito, pois, como a existência e a coexistência de uma multiplicidade de culturas que se interinfluenciam tanto dentro quanto fora dos limites dos Estados. Nesse sentido, as críticas e as controvérsias vindas de setores conservadores e de correntes progressistas e de esquerda advêm da sobreposição da idéia de multiculturalismo como descrição de diferentes culturas à idéia de projeto político dessas diferenças culturais (NUNES, 2003).

O multiculturalismo pode, então, ser associado a projetos emancipatórios e contra-hegemônicos, uma vez que as versões emancipatórias se baseiam no reconhecimento da diferença e do direito à diferença, assim como da coexistência. A exploração das possibilidades e potencialidades emancipatórias do multiculturalismo vem, nesse contexto, servindo de pontos de debates e de iniciativas sobre as novas demandas de repensar definições

como: direitos, identidades, justiça e cidadania. É nesse sentido que o debate sobre a concepção eurocêntrica de direitos humanos e suas verdadeiras potencialidades universais é formulado a partir de termos multiculturais (NUNES, 2003).

Considerando o que foi colocado, passemos para a análise do método da hermenêutica diatópica tendo em vista que o multiculturalismo emancipatório trata do reconhecimento das diferenças em uma relação de igualdade, assim como da não produção de desigualdades pelas diferenças. Sempre atentas para superar as concepções eurocêntricas de direitos humanos, cultura, multiculturalismo e cidadania, tanto a identificação de incompletudes, quanto a criação de inteligibilidades mútuas são essenciais na construção do projeto cosmopolita que aborda Santos (2003). Nesse contexto, comenta Nunes:

A defesa da diferença cultural, da identidade coletiva, da autonomia ou da autodeterminação podem, assim, assumir a forma de luta pela igualdade de acesso a direitos ou a recursos, pelo reconhecimento e exercício efetivo de direitos de cidadania ou pela exigência de justiça. (NUNES, 2003, p. 54).

A análise de Santos (2003) tem por objeto o crescente papel do discurso sobre os direitos humanos como vocabulário emancipatório da política progressista, formulando, assim, sua crítica a partir das considerações aqui levantadas. A questão dos direitos humanos no sistema internacional será, pois, abordada diante dessas considerações e sob uma perspectiva emancipatória de multiculturalismo.

Diante da análise das tensões dialéticas da modernidade ocidental e da crise que a atravessa - tratadas no capítulo anterior -, as condições para a apropriação dos direitos humanos em uma política de emancipação, que seja pautada no reconhecimento da diversidade cultural e na afirmação comum da dignidade humana, são abordadas cautelosamente por Santos (2003). Retomando o tema da tensão entre a igualdade e a diferença, o autor considera as diversas concepções de dignidade para distintos contextos culturais, almejando assim reinventar os direitos humanos como linguagem emancipatória. Nesse sentido, as condições para a transformação dos direitos humanos em instrumento do projeto cosmopolita dependem da promoção de diálogos culturais que sejam baseados em 'preocupações isomórficas', assim como em critérios de distinção de políticas progressistas de políticas conservadoras. Tudo isso condiz com o objetivo de tornarmos os direitos humanos universalmente válidos, ou seja, pautados em idéias de dignidade humana advindas de

diferentes culturas e tornadas mutuamente inteligíveis e capacitantes para as relações interculturais através do diálogo (SANTOS, 2003).

Sendo assim, dentro de um contexto imperial da globalização hegemônica, a falsa universalidade dos direitos humanos deve ser transformada em um projeto cosmopolita evitando, pois, que os direitos humanos sejam usados como instrumentos da prática de um localismo globalizado, segundo Santos. Nesse sentido foram consideradas as cinco premissas necessárias a essa transformação - colocadas no capítulo anterior. Sob tais premissas é possível, portanto, promover um diálogo intercultural sobre a dignidade humana e uma concepção tanto mais ampla, quanto mais válida de direitos humanos. Para Santos: “[...] uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes.” (SANTOS, 2003, p. 443).

O método da hermenêutica diatópica pauta-se, para a construção do diálogo intercultural, na troca entre ‘universos de sentido diferentes’ – entre concepções culturais diversas - e não só entre diferentes formas do saber. Temos, nesse aspecto, que “Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes.” (SANTOS, 2003, p. 443). Diante disso, o diálogo far-se-ia segundo diferentes *topoi*, de maneira a se tornar compreensível a todos os membros participantes, tendo em vista que:

Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a troca de argumentos. [...] Compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra é uma tarefa muito difícil e, para alguns, impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, para levar a cabo, uma hermenêutica diatópica [...]. (SANTOS, 2003, p. 443).

É nesse contexto que um procedimento hermenêutico das diversas perspectivas culturais, pautado nos *topoi* de cada cultura acaba sendo tanto mais válido, quanto mais eficaz para a promoção da dignidade humana em âmbitos internacionais. Um grande desafio, no entanto, é lidar com as noções de incompletudes culturais. Nesse sentido adverte-nos o autor: “A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem.” (SANTOS, 2003, p. 444).

Temos visto que as culturas se crêem completas e tal incompletude cultural – que é uma premissa para o diálogo – faz-se, dessa maneira, mais facilmente notada por membros externos de uma dada organização cultural. Diante disso o autor considera como objetivo da hermenêutica diatópica: “[...] ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra.” (SANTOS, 2003, p. 444). Nesse sentido, adverte-nos ainda quanto ao perigo de, diante da aceitação da incompletude, as culturas temam a conquista cultural e por isso se fechem. Considerando a real possibilidade de algumas culturas ao se declararem incompletas sentirem-se sujeitas à conquista, uma vez que a história da humanidade é marcada por relações de dominação e subordinação cultural, o autor trata sobre a necessidade de se superar essa questão.

O dilema da completude cultural pode ser assim formulado: se uma cultura se considera inabalavelmente completa não tem nenhum interesse em envolver-se em diálogos interculturais; se, pelo contrário admite, como hipótese, a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita o diálogo, perde a confiança cultural, torna-se vulnerável e corre o risco de ser objeto de conquista. [...] Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia autodestrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade do diálogo (caso em que se reverteria ao fechamento cultural e, a partir dele, à conquista cultural). (SANTOS, 2003, p. 454).

Podemos, partindo de toda a análise aqui abordada, considerar que tanto as frustrações surgidas, quanto a percepção do ‘outro’ diante do processo de globalização – marcado por uma hegemonia ocidental –, levam à noção de incompletude e ao diálogo entre as diferentes culturas. A partir de uma relação de causa-consequência, tanto as incompletudes percebidas pelo processo da globalização - dado pela percepção do ‘outro’ na compressão do tempo e do espaço -, quanto os diálogos surgidos mediante as diversas relações em um contexto global tornam-se inevitáveis. Dessa maneira, a percepção do ‘outro’ e as frustrações diante do processo de globalização de caráter hegemônico levam à criação de um diálogo e à noção de incompletude entre as diferentes culturas. Ressaltemos, pois, que uma vez que haja diálogo, as incompletudes poderão ser notadas; ao mesmo tempo em que sendo notadas as incompletudes, o diálogo dar-se-á em seguida, desde que a hermenêutica diatópica seja direcionadora desse processo. As relações interculturais construídas a partir da hermenêutica diatópica tornam-se, visto isso, sustentadoras e promovedoras do reconhecimento do ‘outro’ e

da afirmação comum da dignidade humana. E o diálogo intercultural toma, assim, proporções válidas para a construção de um projeto cosmopolita correspondente à proposta de multiculturalismo emancipatório.

Nesse sentido, coloca-nos o autor:

A hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam por intermédio do aprofundamento da reciprocidade entre elas. (SANTOS, 2003, p. 451).

Por fim, é válido considerar as condições postas por Santos na construção de um multiculturalismo emancipatório que conta com o método hermenêutico então discutido. A consciência de incompletude, dado o momento da frustração e da percepção do ‘outro’ como já vimos, faz-se essencial para que haja “[...] o impulso individual ou coletivo para o diálogo intercultural [...]” (SANTOS, 2003, p. 455), e a partir disso, o reconhecimento de outras culturas. Nesse mesmo sentido, a busca de versões mais amplas para tratar as questões culturais, assim como a progressão da hermenêutica diatópica tornam-se também condições para o processo de emancipação multicultural (SANTOS, 2003).

Outro ponto discutido pelo autor é que: “[...] tal diálogo [intercultural] só é possível por intermédio da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes.” (SANTOS, 2003, p. 452). Diante disso, faz-se também uma condição para o multiculturalismo emancipatório que o tempo do diálogo não seja unilateralmente estabelecido. Nesse sentido, é preciso que seja consensual a proposta do diálogo, ou seja, que as culturas participantes estejam dispostas a compartilhar temas e a construir pontes entre elas. Como já incitamos, a questão de preocupações isomórficas faz-se, dessa maneira, fundamental para uma maior participação de culturas distintas no diálogo - mesmo que sob *topoi* diferentes. (SANTOS, 2003)

Por último temos como condição posta pelo autor: “*Da igualdade ou diferença á igualdade e diferença.*” (SANTOS, 2003, p. 458). Essa questão é discutida – e já a tratamos anteriormente – a partir do princípio considerado de validade máxima por Santos: da diferenciação e hierarquização entre iguais e diferentes. Tal princípio é defendido, pelo autor, como universal a todas as culturas; em contraposição à defesa da racionalidade, posta por alguns estudiosos e ponto de partida na análise de Habermas. Atento às concepções rivais de

igualdade e diferença surgidas a partir desse princípio vinculativo hierarquizado das sociedades em geral, Santos coloca-nos: “O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença.” (SANTOS, 2003, p. 458).

Sendo, portanto, competência da hermenêutica diatópica transformar os direitos humanos em uma política cosmopolita contrária à atuação desses dentro de um localismo globalizado, consideremos, finalmente, a citação a seguir:

A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. (SANTOS, 2003, p. 458).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"...eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa."

João Guimarães Rosa

Tendo discutido a problemática a que nos propomos neste trabalho, diante das considerações feitas no decorrer do texto, observamos não só a relevância de se estudar os conflitos culturais sob a perspectiva da diversidade de concepções de mundo – inclusive as religiosas -, como também a necessidade de se conhecer o “outro” a partir de seus próprios valores. Isso se deve, portanto, à superação de juízos de valor pré-determinados ou mesmo estereotipados, afim de se ter uma ação comunicativa que vise o reconhecimento e a afirmação dos diferentes povos.

Podemos retomar o que foi colocado por Clarice Lispector como sendo o maior desafio posto à sociedade moderna em tempos de globalização: “olhar sem que a cor dos meus olhos importe”. A coexistência das diversas sociedades em um contexto de tempo e espaço comprimidos pelo processo globalizador - o qual é intensificado pela ação da mídia - exige-nos perceber a atuação do “outro” no cenário mundial e, por conseguinte, reconhecê-lo dentro de suas particularidades. Não basta, pois, que tenhamos uns aos outros como atores concomitantes nas relações internacionais. É preciso dar legitimidade à existência do “outro”. Isso só se torna possível quando conhecemos o que nos é distante, diferente ou estranho partindo de suas próprias concepções, conhecendo suas visões de mundo e seus valores. Enxergar o “outro” sem partir de campos de visão determinados e pré-estabelecidos culturalmente faz-se, portanto, essencial para o reconhecimento e a afirmação dos diversos povos.

Vale ressaltar, diante disso, que o reconhecimento do “outro” exige esforços significativos tanto para a sociedade moderna, como para as sociedades tradicionais. A primeira por agir, muitas vezes, com força hegemônica e sob pretensões iluministas acaba por hierarquizar as demais sociedades relacionando a ‘não-constituição racionalista’ à inferioridade cultural. Já as sociedades tradicionais, determinadas por sistemas de valores e significados de cunho religioso, agem sob princípios de exclusão com todos aqueles que não compartilham de suas ‘verdades’, ou que não vivem suas crenças. Seja por meio da

“excomunicação” ou pela idéia da ‘perdição’ em si, nessas sociedades a deslegitimação do “outro” é pautada em laços afetivos e em visões conservadoras; o que torna ainda mais difícil a validação do diferente e, por conseqüência, o reconhecimento que viabiliza a construção do diálogo.

Considerando que as questões religiosas orientam ações e relações humanas e determinam sistemas culturais, torna-se difícil formular sistemas comunicativos pautados nessas experiências de vida que sejam também inteligíveis no campo secular - ou mesmo o contrário. É preciso, pois, manter um certo afastamento de valores muito particularizados a fim de consolidar um sistema de comunicação e reconhecimento correspondente ao maior número de interlocutores possível.

Tendo em vista tais colocações, entendemos que há uma dúbia relação no desafio posto à sociedade contemporânea: a necessidade do reconhecimento que viabiliza a construção do diálogo e, ao mesmo tempo, a necessidade da construção do diálogo para proporcionar e consolidar o reconhecimento. Ou seja, faz-se necessário reconhecer o “outro” para dialogar, assim como dialogar para reconhecer o “outro”.

Pautadas em seus próprios valores e limitadas a eles, nem as sociedades modernas, tão pouco as tradicionais, estarão prontas para a ação comunicativa exigida em um mundo globalizado de diversidades culturais notáveis.

Nesse contexto, a proposta de resolução pacífica dos conflitos gerados a partir das relações entre diferentes culturas deve ser baseada em diálogos que sejam mutuamente compreensíveis e que promovam o reconhecimento do “outro”. Uma vez que todos os membros estejam dispostos ao diálogo e que a linguagem utilizada se faça válida para as partes integrantes, é possível pensar na resolução de conflitos culturais através do diálogo.

A efetividade dos Direitos Humanos é colocada, portanto, como o meio mais promissor para a ação dialógica a que nos referimos. Construídos sob princípios de dignidade humana das sociedades modernas, os Direitos Humanos são, atualmente, o sistema de linguagem mais abrangente no trato da defesa dos direitos do homem.

Superando, pois, as críticas quanto à sua formulação tendenciosamente liberal-ocidental é preciso ainda que estejamos atentos à instrumentalização hegemônica dos Direitos Humanos, e que permaneçamos abertos às diferentes concepções culturais sobre as questões humanas, para assim termos a consolidação de um sistema de reconhecimento e de afirmação correspondente às diversas sociedades.

A possibilidade da construção de um diálogo intercultural com mediação dos Direitos Humanos é defendida, portanto, de maneira que esses sejam utilizados para resolver os conflitos internacionais, sobretudo os conflitos culturais.

A legitimação da linguagem de Direitos Humanos com validade universal para as questões culturais reafirma o campo do Direito como novo paradigma das relações sociais. Através do Direito pode-se pensar os desafios decorrentes do processo de globalização, no qual é inevitável uma crescente intersecção de culturas que exige instrumentos mais amplos na construção de uma ordem pós-nacional – seja sob um projeto cosmopolita, seja sob um multiculturalismo emancipatório.

A possibilidade de os Direitos Humanos serem os instrumentos através dos quais as distâncias culturais possam ser vencidas pela compreensão mútua depende não só da sua legitimação no sistema internacional, como também da sua efetividade nas sociedades modernas ocidentais.

Nesse sentido, ressaltamos que os Direitos Humanos apresentam, em primeiro lugar, um desafio à sociedade moderna ocidental. Uma vez que supere suas diversidades internas e promova a igualdade e o reconhecimento dos “seus outros” – sejam eles marginalizados sócio-economicamente ou pertencentes a comunidades específicas -, a sociedade moderna ocidental legitimará os Direitos Humanos como os meios proporcionadores da homogeneização de direitos e respeitadores das heterogeneidades culturais.

A validade universal dos Direitos Humanos para a construção de diálogos interculturais que promovam o reconhecimento do “outro” e, então, a resolução pacífica dos conflitos gerados a partir das relações entre as diferentes sociedades é, portanto, efetiva a partir do momento em que o uso de uma linguagem comum não implique na descaracterização ou a desintegração das diferentes culturas – mesmo aquelas de formação religiosa.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, F.B. Teoria geral dos direitos humanos. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1996.
- ALVES, J. A. L. *Direitos Humanos, cidadania e globalização*. Lua nova, n. 50, p. 185-206, 2000.
- _____. *Os direitos Humanos como tema global*. Brasília: IBRI, 2001.
- BECK, ULRICH. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- BITTAR, E. C. B. Globalização da discriminação e insegurança mundial. *Política Externa*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 33-44, set./nov. 2006.
- DALLARI, D. *O que são direitos humanos*. Disponível em: <www.dhnet.org.br/direitos/militantes/dalmodallari/index.html>. Acesso em: 9 mar. 2006.
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FOLHA ONLINE. "A Diarista" é alvo de protesto de embaixada árabe. 26 abr. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u70636.shtml>>. Acesso em: 25 maio 2007.
- FOLHA ONLINE. "Não foi nossa intenção insultar", diz diretor da Globo a embaixada árabe. 26 abr. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u70644.shtml>>. Acesso em: 25 maio 2007.
- FOLHA ONLINE. *Veja galeria de fotos. 04 fev. 2006*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u92253.shtml>>. Acesso em: 25 maio 2007.
- GARDET, L. Concepções muçulmanas sobre o tempo e a história. In: RICOUER, P. (org.). *As culturas e o tempo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 229-251.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC editora, 1989.
- GHAI, Y. Globalização, multiculturalismo e direito. In: SANTOS, B. S. (org.). *Reconhecer para libertar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 555-614.
- GIDDENS, A. Apêndice: a vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, ULRICH. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- GOUREVITCH, A.Y. O tempo como problema de história cultural. In: RICOUER, P. (org.). *As culturas e o tempo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 263-283.
- HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

ISHAY, M. R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley, University of California Press, 2004.

LAFER, C. *Comércio, desarmamento e direitos humanos*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MEZIANE, A. A percepção empírica do tempo entre as populações do Magreb. In: RICOUER, P. (org.). *As culturas e o tempo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 252-262.

NUNES, J. A. Introdução: Para ampliar o cânon do multiculturalismo. In: SANTOS, B. S. (org.). *Reconhecer para libertar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

PATTARO, G. a concepção cristã do tempo. In: RICOUER, P. (org.). *As culturas e o tempo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 197-228.

PIOVESAN, F. *Temas de direitos humanos*. São Paulo: Max Limond, 2003.

PRESSE, F. Jornal dinamarquês atribui caricaturas à "tradição de humor". *Folha Online*, 04 fev. 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u92253.shtml>>. Acesso em: 25 maio 2007.

PRESSE, F. Manifestações contra charges de Maomé deixam quatro mortos. *Folha Online*, 06 fev. 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u92348.shtml>>. Acesso em: 25 maio 2007.

SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, B. S. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TRINDADE, A. A. C. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Vol. I. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1997.

_____. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Vol. III. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2003.

WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946.