

**GLOBALIZAÇÃO, MULTICULTURALISMO, CONDIÇÃO HUMANA E A  
PERSPECTIVA DOS DIREITOS HUMANOS  
GLOBALIZATION, MULTICULTURALISM, HUMAN CONDITION AND THE  
HUMAN RIGHTS PERSPECTIVE**

**Viviane Raposo PIMENTA**

**RESUMO**

Num cenário de mudanças constantes – resultado das inúmeras mudanças provocadas pela globalização – busca-se, neste estudo, identificar as contraposições entre o Direito oficialmente instituído e o formalmente vigente e a normatividade emergente das relações sociais. Questiona-se como compreender a emergência de novos sujeitos de direitos, valorizando o pluralismo jurídico que permeia essas relações. O discurso dos direitos humanos conduzido em esfera global parece ter deslocado seu foco do direito das diferentes formas jurídicas de diferentes comunidades étnicas, culturais e religiosas e se ajustado ao direito dos discursos. Mas, o que dizer do fato de que vivemos, já pelo menos desde o início do século XX (senão desde sempre!), em sociedades de híbridos impuros, fronteiriços? (Garcia Canclini, (2008 [1989]). Ora, falar de cultura é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 107). Neste sentido, o objetivo deste estudo é apresentar uma discussão sobre a política dos direitos humanos considerando a orientação hegemônica da globalização que nos trouxe impactos com consequências cruéis sobre a infraestrutura do sistema de proteção social; a rejeição à lógica de exclusão que a globalização imprime e que é impulsionada por critérios exclusivamente políticos e econômicos que leva à precarização da própria vida e a perda do humano inserido neste contexto. Acredita-se, a partir dessas discussões, poder sinalizar para uma política de direitos humanos com âmbito global e legitimidade local. Diante de uma temática permeada por oposições internas optou-se pela abordagem do objeto pelo método dialético, mais especificamente pela dialética da complementaridade, por entender ser este o mais adequado ao enfrentamento desta temática.

**Palavras-chave:** Globalização; Direitos Humanos; Condição Humana; Multiculturalismo

## **ABSTRACT**

In a scenario of constant changes – result of several changes caused by globalization – our aim in this study is to identify disagreements between Law officially and formally established and emerging normativity existing in social relations. It is questioned how to understand the emergence of new subjects, valuing the legal pluralism that pervades these relationships. The human rights discourse conducted in the global sphere seems to have shifted its focus from the right of the different legal forms of different ethnic, cultural communities to set to the right of the speeches. But what about the fact that we have lived at least since the early twentieth century (if not always!) In hybrid impure societies, boundaries? (Garcia Canclini (2008 [1989]). When it comes to culture it comes to difference, boundaries, particularism. How can human rights be simultaneously a global and cultural policy? "(SOUSA SANTOS, 2010, p. 107). Thus The objective of this study is to present a discussion on human rights policy considering the orientation of hegemonic globalization that brought us cruel consequences with impacts on the infrastructure of the system of social protection; the rejection of the logic of exclusion that globalization prints is driven by exclusively political criteria and economic instability that leads to the loss of life and “the human” inserted in this context; the cultural fragmentation and identity politics. It is believed that from these discussions, we could be able to point out to a human rights policy with global scope and local legitimacy. Faced with a theme permeated by internal opposition we have decided to approach the object by the dialectical method, more specifically the dialectic of complementarity, as we understand that this is the most appropriate in addressing this issue.

**Key-words:** Globalization, Human Rights, Human Condition; Multiculturalism

## **INTRODUÇÃO**

Em face da transformação do mundo, a crise da soberania, a transformação do direito internacional em um direito global, surge a necessidade de se ajustar um novo pensamento e uma nova lógica e, assim, uma nova definição da responsabilidade, da ética, da moral e da política. Como o discurso dos direitos humanos, na perspectiva hegemônica do direito global, pode ser levado em consideração por todos os que têm a

tarefa de transformar o direito local? Quais são os limites metafísicos desse pensamento?

Sousa Santos (2008) identifica, pois, uma tensão dialética entre regulação social e emancipação social, para o autor, a emancipação deixou de ser “o outro da regulação social para se tornar o duplo da regulação” (SOUSA SANTOS, 2008, p. 106). Outra tensão observada pelo autor é que embora o Estado apresente-se como um Estado minimalista, ele é, de fato, um Estado maximalista, haja vista que a sociedade civil, considerada como o outro do Estado, acaba por se auto-reproduzir por meio das leis e regulações para as quais parece não haver limites. Assim, temos os direitos humanos de primeira geração concebidos como resultado de uma luta da sociedade civil contra o Estado, principal violador desses direitos, em favor dos direitos cívicos e políticos e, paradoxalmente, a segunda e terceira gerações dos direitos humanos (direitos econômicos e sociais e direitos culturais) chama o Estado a garanti-los.

Neste sentido, se o Estado democrático tem como fundamentos a afirmação da Liberdade e da Igualdade, falta-nos, já no século XXI, o valor fundamental da fraternidade, sobre o qual pouco se ouve falar. Assim, liberdade e igualdade devem ser (re)pensadas segundo o valor fundamental da fraternidade que pode constituir “a chave por meio da qual podemos abrir várias portas para a solução dos principais problemas hoje vividos pela humanidade...” (MENDES, s/d, p. 2).

De qualquer forma, Sousa Santos (2010) afirma que a história dos direitos humanos e de sua positivação, portanto dos direitos fundamentais, não foi uma conquista emancipatória, mas uma forma de regulação capitalista, uma vez que acabou por legitimar exclusões sociais, políticas e culturais, embora tenha-se tentado apresentar os direitos humanos sob um enfoque despolitizado e desideologizado (Warat, 1997).

Na atualidade, busca-se uma (re)legitimação dos direitos humanos em escala global, no entanto, mais uma vez, o que se nota é a racionalidade ocidental excludente, haja vista que busca lidar com toda uma complexidade dos direitos humanos sob um único enfoque, uma única visão, limitando assim toda e qualquer possibilidade de categoria epistemológica que não seja a do Ocidente. (Warat, 1997).

Faz-se necessária uma abordagem dos direitos humanos e dos direitos fundamentais de forma crítica para que se possa compreender os verdadeiros motivos de dominação global e, com isso, os “mecanismos de inclusão pela exclusão” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 87 ). O discurso dos direitos humanos tornou-se a base de sustentação ideológica do liberalismo mundial, na medida em que acabam por servir

para a relegitimação política do liberalismo global – globalização hegemônica – acarretando na exclusão social e na exclusão das minorias culturais, étnicas e sociais em face dos valores capitalistas globais. Assim, a compreensão desta condição excludente deste discurso pode funcionar enquanto instrumento de afirmação de contra-arbitrários culturais, ou seja, de arbitrários culturais contra hegemônicos, e esboçar caminhos alternativos em relação aos arbitrários da cultura dominante. Nos dizeres de Chartier:

As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificação e de delimitações não é, portanto, afastar-se do social [...] muito pelo contrário, consiste em encontrar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais. (CHARTIER, 1990, p. 18)

Mediante o mascaramento da tentativa de homogeneização, e, portanto, de uma universalização, geram-se novas identidades, abstraídas dos conflitos político-sociais vigentes. Acredita-se que, a partir das discussões relacionadas aos direitos humanos, à condição humana, ao multiculturalismo e aos contra-arbitrários culturais, pode-se apontar para uma política de direitos humanos com âmbito global e legitimidade local.

Neste sentido, este artigo está dividido em 3 (três) partes, na primeira parte procurar-se-á apresentar algumas reflexões teóricas acerca do humano, para isto abordar-se-á a condição do humano. Na segunda parte trataremos das questões relacionadas ao multiculturalismo e às culturas locais, enquanto que na terceira parte buscaremos discutir as questões relacionadas ao discurso hegemônico da globalização dos direitos humanos, e aos direitos humanos-fundamentais inseridos num mundo globalizado, porém com legitimidade local. Ao final, a guisa de não conclusão, apresentaremos algumas considerações finais.

## **1. A CONDIÇÃO HUMANA E OS DIREITOS HUMANOS**

Quando nos referimos aos direitos humanos estamos categorizando e atribuindo alguns direitos que são fundamentais aos “seres humanos” para que possamos construir uma sociedade, que se pretende cada vez mais global, que seja livre de qualquer tipo de violência, preconceitos, aviltamento, exploração e miséria. Dito desta forma, parece-nos tratar de algo óbvio, pois os seres humanos, independentemente de suas inúmeras diferenças biológicas e culturais, são merecedores de igual respeito “é o reconhecimento universal de que, em virtude dessa igualdade, ninguém – nenhum indivíduo, gênero,

etnia, classe social, grupo religioso ou nação – pode afirmar-se superior aos demais.” (COMPARATO, 2011, p.13)

No entanto, Arendt (2007) nos alerta sobre a necessidade de distinguirmos e definirmos quais aspectos dos “seres humanos” estão sendo considerados e por que lhes são atribuídos alguns direitos que são fundamentais. Qual o critério supremo das ações humanas? Não poderia ser outro senão o próprio homem, mas como definir esse critério, ou, quem é o homem? O homem torna-se, então, em si mesmo, o principal objeto de análise e reflexão. Entra-se em cena a introspecção nos subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções, de caráter irracional e incontrollável. O homem aparece, aos seus próprios olhos, como um problema, um obstáculo à compreensão, uma dificuldade proposta à razão humana.

É a partir do momento em que o ser humano passa a ser considerado em sua igualdade essencial, como ser dotado de liberdade e razão, não obstante as múltiplas diferenças, que são lançados os fundamentos intelectuais para a compreensão da pessoa humana e para a existência de direitos humanos a ela inerentes.

### **1.1. Da condição humana**

Durante milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo capaz de existência política. No entanto, ensina Foucault (2006), o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão.

Foucault (2006) se refere ao início da “Política” de Aristóteles e a discussão sobre a natureza. A natureza de uma coisa é seu estágio final, pensa Aristóteles. Assim se articula a diferença entre o fato de ser vivo e as condições da deliberação política, entre *zôê* e *bios*, entre biologia e política. Segundo o autor, para Aristóteles o que importa não é o fato de ser vivo, mas as condições de superação deste particularismo e da realização do bem comum. O geral tem ‘precedência por natureza sobre o indivíduo’, ou seja, o geral tem a precedência ontológica ‘sobre cada um de nós individualmente’. Foucault (2006) questiona como a política se supera rumo a uma perspectiva biopolítica. Para o autor, este deve ser considerado como um dos sinais mais destacados da modernidade. Este é o projeto da biopolítica de Foucault. Projeto que será continuado e questionado por Hannah Arendt e Chantal Mouffe, dentre outros.

Arendt (2007) apresenta dois conceitos que não são sinônimos, “condição humana” e “natureza humana”. Para apresentar a distinção entre esses dois conceitos, a

autora apresenta um exemplo bastante simples: se os humanos colonizarem a lua ou algum outro corpo planetário, esses humanos vão ter que viver sob novas condições, a sua natureza, no entanto, se manteria intacta, se é que há uma natureza humana. Assim, a natureza humana está presente no interior mesmo dos seres humanos ao passo que a condição humana não.

A distinção entre a natureza humana e a condição humana traz implicações que vão além das discussões acadêmicas e podem levar a erros fundamentais, assim como à adoção de teorias que nos colocarão, inevitavelmente, inseridos numa ou noutra perspectiva relacionada aos direitos humanos. Arendt (2007) afirma que o erro fundamental de assumir que certas características de destaque entre os seres humanos contemporâneos são verdadeiras do *homo sapiens* e, portanto, verdadeiras para todos nós, tem implicações para o modo como pensamos sobre nós mesmos. Para a autora, há uma falta de reflexão crítica adequada - de um verdadeiro espírito científico de investigação - em grande parte devido ao projeto já naturalizando, pois ele se enquadra muito facilmente ao nosso desejo natural de uma verdade conveniente: a de que a forma como o mundo parece é do jeito que tem que ser.

Mas, afirma Arendt (2007), nem tudo sobre nós é inato. Algumas características profundamente marcantes da vida humana são, na verdade, um contingente de toda a história da humanidade e não da nossa biologia. Esses aspectos da 'condição humana' como, a religião, os esportes, a guerra - não são, portanto, passíveis de análise científica, e devem ser estudados de maneira humanista. É óbvio que o esporte não faz parte da natureza humana, no entanto, algumas características da vida humana têm confundido alguns pesquisadores que as consideram como parte da natureza biológica do homem.

Assim, Arendt (2007) inicia seu projeto sobre a política com base no contexto da diferença ontológica de Heidegger. A política faz a diferença, a política cria ontologia, a possibilidade do novo. Talvez por isto, Arendt ainda tenha um certo otimismo pensando a dignidade da política.

Com base nos postulados heideggerianos, Arendt (2007) volta ao mundo grego onde a política nasceu. Os gregos inventaram a política porque foram os primeiros a articular a diferença entre o público e o privado, os primeiros a separar a vida, a natureza política. A vida é ação, diz Aristóteles no início da *Politica*. Sim a vida é ação, diz Arendt (2007), tentando separar a vida de uma elaboração metafísica e ligando a vida à condição humana. Assim, fica clara a inspiração fenomenológica e heideggeriana

em Arendt, pensar a política significa separar-se da metafísica, do essencialismo. Só assim pode aparecer o Novo. A política é, então, para Arendt o lugar da ruptura com a metafísica.

A modernidade afirma a vida na política, a vida biológica, quer dizer, as condições da sobrevivência, do labor e do trabalho para sobreviver. O projeto político para os gregos não era sobreviver, mas viver bem, realizar o geral na nossa vida. Nesses termos, o mundo moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições de sobrevivência. Hoje, para sobreviver, no contexto do terrorismo, temos que criar as novas formas da autoridade política. Assim, sobreviver ainda é um projeto político, ou melhor dizendo, com Arendt, é um projeto que tentou unir a política com a liberdade e não com a natureza.

Arendt (2007) propõe, então, voltar para a política além da racionalidade. Assim, a autora, mesmo confrontando os gregos e os modernos, não quer afirmar novamente a metafísica da política. Esse é o ponto de encontro entre Hannah Arendt e Chantal Mouffe. No entanto, a inspiração de Mouffe (2000) é diferente, posto que esta não vem da filosofia heideggeriana, mas da experiência psicanalítica, onde o sujeito é sempre a falta, sempre uma condição conflitiva.

Mouffe (2000) também se refere à perspectiva econômica do liberalismo moderno onde a política desaparece. A despolitização é a diagnose que ela, junto à Arendt, vai fazer sobre a modernidade. A condição humana na modernidade para ambas é mais individual e econômica do que política e coletiva. Por isso a modernidade chega só até a democracia representativa e não uma democracia participativa. Diz, então, Mouffe (2000), precisamos repensar a política para articular as condições de uma nova democracia, isto o que vai se chamar de democracia radical.

## **2. MULTICULTURALISMO E A GLOBALIZAÇÃO**

[...] totalizante em suas ambições e global em seu alcance, e no sentido de manter-se assim, concentram-se no que é universalmente válido, varrendo para baixo do tapete tudo o que é subjetivo, ocasional, esporádico ou efêmero. Os chamados *especialistas*, via de regra, abordam os problemas locais com conceitos e categorias de análise formulados *a priori* como globais e sem que se leve em conta as especificidades e todas as diversidades dos ambientes locais. (RAJAGOPALAN, 2005, s/p – tradução nossa)

As ambições universalizantes dos direitos humanos, analisadas por Sousa Santos (2010), levam à fragmentação cultural e da política de identidades. Nesta ordem de

ideias, o autor objetiva reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos humanos no contexto da globalização a partir de uma política progressista que tenha âmbito global e legitimidade local.

Talvez possamos usar aqui – em relação à fragmentação da cultura e da política de identidade promovida pela cultura dominante que impõe seu discurso sobre a cultura dominada em nome de um “direito humano” imposto pela economia e pelo discurso hegemônico – e, quem sabe, possamos aprender, enfim, à custa da tragédia, a lição transmitida por Ismênia – o que foi dito por Barbara Freitag (1992) acerca da *Antígona*, de Sófocles.

De uma mulher frágil, indecisa, covarde, mas consciente da força da lei da *polis*, Ismênia transforma-se em uma mulher forte e decida, que sabe enfrentar o tirano [Creonte] que abusa de seus poderes.

A cartase inicial do espectador (leitor) mediante a atuação dos personagens mais nobres e mais fortes (em especial Antígona) é dissolvida com a sua morte. O espectador, reeducado pela peça, aprende a ter simpatia pelos personagens menos nobres e mais fracos, mas por isso mesmo mais humanos e abertos para a experiência da vida. A nova catarse, no final da peça, ocorre por meio dos sobreviventes: Creonte e Ismênia, ou seja, a vida. Creonte representa a lei da *polis*, e Ismênia ainda a lei do *oikós* [a lei dos deuses]. Mas um e outro sabem da interpenetração dos dois sistemas de valores, das duas formas de lei [...] Nessas duas figuras transformadas pela experiência dolorosa [...] confirma-se a lei moral grega da temperança [...] (FREITAG, 1992, p. 12)

## 2.1. Multiculturalismo

A crítica à globalização cultural já fora denunciada e denunciada nos estudos sobre a indústria cultural e a comunicação de massa. A existência de meios de comunicação capazes de colocar uma mensagem ao alcance de um grande número de indivíduos não basta para caracterizar a existência de uma indústria cultural e de uma

cultura de massa. A indústria cultural é, justamente, fruto da sociedade industrializada, de tipo capitalista liberal ou, ainda, da sociedade de consumo.

No campo das culturas, é considerada como condição para a existência dessa indústria uma oposição entre a cultura dita superior ou valorizada, e a de massa, difundida nos meios de comunicação, apesar dos equívocos envolvidos nessa divisão. Admitida essa divisão, pode-se falar na existência de uma cultura superior, outra média (*midcult*), de valor cultural, mas não estético e uma terceira, de massa (*masscult*, inferior). A segunda distingue-se da terceira, basicamente, por sua pretensão de apresentar produtos que se querem superiores, mas que são, de fato, formas desbastadas daquelas. Ao passo que a *masscult* se contenta com fornecer produtos (mercadorias) sem qualquer pretensão ou alibi cultural. É possível, ainda, estabelecer-se uma oposição entre cultura popular ou local, entendida como os valores ancestrais de um povo ou de uma comunidade específica, e a cultura dita *pop*, outra designação de cultura de massa. Os mesmos excessos de valorização da cultura superior diante da de massa, também são encontrados na defesa da popular diante da *pop*.

Com seus produtos, a indústria cultural busca o reforço das normas sociais repetidas até a exaustão e sem discussão. Em consequência, tem uma outra função: a de promover o conformismo, a alienação. Ela fabrica seus produtos, cuja finalidade é a de serem trocados por moeda; promove a deturpação e a degradação do gosto popular; simplifica ao máximo seus produtos, para obter uma atitude sempre passiva do consumidor; assume uma atitude paternalista, dirigindo o consumidor ao invés de colocar-se a sua disposição.

A cultura de massa da globalização é padronizada, monofônica, homogênea e pasteurizada, a ponto de alguns estudiosos da globalização falarem de Mundo Mc, de “macdonaldização” da cultura, tendo como centro dominante e irradiador o ocidente, branco, masculino, heterossexual, norte-americano: cultura da rapidez, da instantaneidade (*fast food*, *zapping*, *clipping*) e do excesso (*fat food*, megalópoles, *stress*, hipertudo). Por isso se tornaram tão importantes hoje as maneiras de incrementar, os discursos críticos, capazes de lidar com os discursos naturalizados, neutralizados, de maneira a perceber seus valores, suas intenções, suas estratégias, seus efeitos de sentido. Assim, os direitos humanos já não podem ser mais vistos fora da abrangência das ideologias e das significações hegemônicas, como algumas correntes teóricas se habituaram a fazer.

Nos dizeres de Bakhtin (1992 [1952-53/1979]), a compreensão de um discurso deve ser ativa, é uma ação de réplica e não de repetição. Os discursos sobre os direitos humanos conhecem duas modalidades básicas, de transmissão que assimila o discurso de outrem (das regras, dos exemplos): “de cor” e “com suas próprias palavras”. O objetivo da assimilação do discurso de alguém adquire sentido ainda mais profundo e mais importante no processo de formação ideológica do homem, no sentido exato do termo. Aqui, o discurso de outrem se apresenta não mais na qualidade de informações, indicações, regras etc. – ele procura definir as próprias bases de nossa atitude ideológica em relação ao mundo e nosso comportamento, ele surge como a palavra autoritária e como a palavra internamente persuasiva.

Para Hall (2003) “O multiculturalismo refere-se a estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiculturalidade gerados pelas sociedades multiculturais. É normalmente utilizado no singular significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta estratégias multiculturais”. (HALL, 2003, p. 52).

Com base neste conceito, Hall (2003) define alguns tipos de multiculturalismo. Para o autor o multiculturalismo conservador pressupõe a assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria, aceitando-as. O liberal, de cunho econômico, insere a minoria nos padrões da maioria, as diferenças são toleradas no campo privado, no entanto, não são reconhecidas na esfera pública. Na perspectiva do multiculturalismo pluralista cada grupo deve viver em separado, assim, cada qual com sua identidade, não havendo relacionamento com os demais. O multiculturalismo comercial tem como principal argumento o fato de que as diferenças surgem em nichos de mercado, enquanto que o multiculturalismo corporativo visa ao atendimento dos anseios das minorias para estancá-las, neste sentido, supõe o domínio da maioria. O autor defende o multiculturalismo crítico, aquele que interroga as relações de poder e as desigualdades entre os grupos. Nos dizeres de Hall: “na verdade, o multiculturalismo não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado.” (HALL, 2003, p. 52). Assim, o multiculturalismo acaba por descrever uma série de processos e estratégias políticas, que, segundo o autor, estão sempre inacabadas.

## **2.2. Culturas locais – contra-arbitrários culturais**

Como todo fenômeno sócio-histórico, a globalização hegemônica gesta seu polo contrário, a localização, o que leva muitos autores a falarem de *glocalização* ou de *g-localização*. Nos termos de Sousa Santos (2005), “a sociedade contemporânea parece combinar a universalização e a eliminação de fronteiras nacionais, por um lado, o particularismo, a diversidade local, a identidade étnica e o regresso ao *comunitarismo* por outro.” (SOUSA SANTOS, 2005, p. 26).

O movimento de localização é visível tanto no campo político-econômico, nas ‘novas’ formas de organização da sociedade civil em organizações não-governamentais (ONGS), associações, cooperativas, dentre outros, como principalmente no campo cultural e das identidades, por meio das indentificações comunitárias agregadas a interesses comuns ou a produção das culturas locais. Fenômenos desse tipo são encontrados nas comunidades locais, assim como nas virtuais. Sendo os ambientes interativos e pouco controlados, prestam-se a novas formas de sociabilidade. Assim, as armas da globalização fortalecem os laços e as contra-hegemonias da localização. A isso, Sousa Santos (2005) chama de globalização ou coligação contra-hegemônica.

Para o autor, há duas formas de resistência: a localização assumida, ou seja, o fomento a iniciativas locais de vários tipos ao redor do mundo, por meio de “espaços de sociabilidade em pequena escala, comunitários [...], regidos por lógicas cooperativas e participativas e a globalização ou coligação contra-hegemônica” (SOUSA SANTOS, 2005, p.72), que não se baseia no incremento e na proteção do local enraizado, embora não negue seu valor estratégico, designando-o como *localização contra-hegemônica*, mas no que o autor chama de as “iniciativas, organizações e movimentos integrantes do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade, com vocação transnacional”, porém ancoradas em “lutas locais concretas. [...] O global acontece localmente. É preciso fazer com que o local contra-hegemônico também aconteça globalmente” (SOUSA SANTOS, 2005, p. 74).

### **3. O DISCURSO HEGEMÔNICO DA GLOBALIZAÇÃO E DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS**

Sobre as questões relacionadas ao discurso hegemônico da globalização e aos direitos humanos fundamentais, dizemos, com Sousa Santos (2005):

As pessoas têm direito a serem iguais sempre que a diferença as tornar inferiores; contudo têm também direito a serem diferentes sempre que a igualdade colocar em risco suas identidades. [...] temos o direito de ser iguais

quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos caracteriza (SOUSA SANTOS, 2005, s/p). Disponível em: <http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/communitas/article/viewFile/204/175> Acesso em 14/03/2013.

Para que esse objetivo seja alcançado, Sousa Santos (2005) sustenta 7 imperativos transculturais, quais sejam: deve haver um aprofundamento reflexivo do sentimento de incompletude; a escolha deve basear-se nas versões mais amplas de dada cultura, as que representam o círculo de reciprocidade mais amplo; a convergência entre as culturas envolvidas deve dar início ao diálogo; cada parte deve decidir sobre a reversibilidade do diálogo; a escolha de parceiros deve se dar por mútuo acordo; os temas abordados devem refletir preocupações isomórficas; deve haver articulação entre as exigências de afirmação da igualdade e de reconhecimento das diferenças.

### **3.1. O discurso hegemônico da globalização**

Sousa Santos (2005) entende ser complexo o processo de globalização haja vista permear múltiplas áreas da vida social, contemplar a revolução das tecnologias e práticas de informação e de comunicação, o aumento exponencial das desigualdades sociais, a recomposição territorial das economias e conseqüente a perda de peso dos espaços nacionais, o protagonismo das empresas multinacionais e instituições financeiras multilaterais e consolidar os estilos de consumo globalizado em detrimento das novas práticas culturais e identitárias.

Nessa linha, Guimarães (2009) pontua que a globalização também gera o estreitamento dos contatos social, político, jurídico e até mesmo cultural; o que não deve configurar como instrumento de hegemonia cultural fundada na dominação de uma cultura pela outra, mas deve se apresentar como fenômeno que torna evidente o multiculturalismo, a frequência de trocas culturais advindas do abandono dos preconceitos negativos e a necessidade de um diálogo intercultural estabelecido de conceitos comuns e de uma ordem jurídica internacional capaz de efetivar uma proteção internacional da pessoa humana sem ferir a identidade tradicional de cada povo.

No que tange a questão da globalização e diversidade Ianni (2004) pondera:

A rigor, a reflexão sobre a sociedade global reabre questões epistemológicas fundamentais: espaço e tempo, sincronia e diacronia, micro e macro, singular e universal, individualismo e holismo, pequeno relato e grande relato. São questões que se colocam a partir do reconhecimento da sociedade global como uma totalidade complexa e problemática, articulada e fragmentada,

integrada e contraditória. Simultaneamente às forças que operam no sentido da articulação, integração e até mesmo homogeneização, operam forças que afirmam e desenvolvem não só as diversidades, singularidades ou identidades, mas também hierarquias, desigualdades, tensões, antagonismos. São forças que alimentam tendências integrativas e fragmentárias, compreendendo nação e nacionalidade, grupo e classes sociais, provincianismo e regionalismo, localismo e cosmopolitismo, capitalismo e socialismo. (IANNI, 2004, p.156).

Souza Santos estabelece dois modos de produção que constituem a globalização hegemônica, o *localismo globalizado* oriundo do “processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso” (SOUSA SANTOS, 2005, p.65) em que a globalização de determinado fenômeno desenvolvido em certa localidade remete à assimilação ou a mudança de costumes, identidades e diversas formas de interação social por parte da comunidade ou localidade influenciada; e o *globalismo localizado* que "consiste no impacto específico nas condições locais produzido pelas práticas e imperativos transnacionais que decorrem de localismos globalizados (SOUSA SANTOS, 2005, p.66), nesse caso as influências exercidas são caracterizadas, como a perda da identidade local, exclusão econômica, exclusão social, soberania entre outras condições locais.

Segundo Martins (1999) a globalização hegemônica tende a acentuar as desigualdades sociais, de modo que as instituições jurídicas buscam, através de mecanismos rígidos, manter a ordem e a segurança que começam a se deteriorar frente à crescente exclusão social que se intensifica.

### **3.2. Direitos humanos – fundamentais inseridos num mundo globalizado com legitimidade local**

“O universal é o local sem parede.” (Miguel Torga apud SOUSA SANTOS, 2010, p.203)

Tendo em vista que o homem não vive feito mônada, mas sempre como membro de um grupo, a dignidade humana em sociedades complexas demanda proteção em todos os seus domínios de projeção, inclusive nos grupos, nas coletividades e mesmo nas nações. Nesse passo, Sampaio (2012, p. 283-284) propõe uma interessante indagação: “pode-se hoje aceitar que os direitos humanos apenas projetam interesses dos indivíduos? Do mesmo modo se deve questionar se são os direitos humanos sempre universais e incondicionados”.

Dentre as diversas perspectivas da concepção universal dos direitos humanos destaca-se aquela que se fundamenta no realismo, segundo o qual, para a plena realização do indivíduo é necessária uma pluralidade de direitos que tutelem as várias dimensões da natureza humana em circunstâncias concretas sendo que sua formatação sofrerá modulações subjacentes ao contexto ao qual esse indivíduo está inserido, o que permite superar o atual debate entre relativismo e universalismo dos direitos humanos (BARZOTTO, 2005).

Guimarães (2009) valendo-se dos ensinamentos de Gadamer (1993) reforça:

todo ser humano pertence à realidade histórica na qual está inserido, e é diretamente influenciado pela tradição, que lhe incute preconceitos norteadores do desenvolvimento de sua racionalidade e que podem obstar (preconceitos negativos) ou fomentar (preconceitos positivos) o diálogo intercultural, ou seja, a fusão de horizontes. A identificação desses dois tipos de preconceitos depende da circunstância que se apresenta, de modo que cada ser humano tem um horizonte, cujas bases se fincam na tradição, que está em frequente processo de transformação na medida em que o contato cada vez mais intensificado entre as culturas faz com que o ser humano coloque constantemente em prova seus preconceitos. (GADAMER, 1975, p. 344-349 *apud* GUIMARÃES, 2009)

A concepção universal multicultural dos direitos humanos perseguida por Sousa Santos (2007) construída a partir do diálogo entre as culturas, em que os direitos humanos devem ser reconceitualizados como multiculturais, encontra no multiculturalismo o pré-condição para uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, os quais constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de direito humanos.

Na atualidade, a contraposição dos “particularismos” culturais à universalidade dos direitos humanos é objeto de debates, todavia, Trindade (2003) entende que a diversidade cultural, bem entendida, não se configura como obstáculo à universalidade dos direitos humanos. As culturas, ao invés de ameaçar ou impedir, antes contribuem à universalidade dos direitos humanos. Segundo o autor, “há que se manter aberto às distintas manifestações culturais, ao mesmo tempo em que cabe envidar esforços para que as distintas culturas se mantenham abertas aos valores básicos subjacentes aos direitos humanos universais.” (TRINDADE, 2003, p. 306)

Para Sousa Santos (2008) é imprescindível superar a discussão entre o universalismo e o relativismo cultural a partir da transformação cosmopolita dos direitos humanos. É cediço que cada cultura possui uma opção distinta de dignidade humana, todavia essas noções são incompletas; o que possibilita um diálogo intercultural para se

chegar a um universalismo de confluência; sustentando, pois, o universalismo como ponto de chegada e não como ponto de partida, obtido a partir do diálogo entre as culturas, que só é possível se cada cultura tomar a consciência de que sua concepção de dignidade humana é incompleta e pode ser complementada a partir dessa interlocução multicultural.

O debate sobre a universalidade ou multiculturalidade dos direitos humanos ilustra um problema mais geral, o de saber como tornar mensuráveis exigências de dignidade humana formulada em linguagens distintas de direitos e de justiça. Quanto maior for o círculo de reciprocidade definido por uma dada concepção de direitos, tanto maior será a sua capacidade de inclusão de atores e de diálogo e concepções diversos. (SOUSA SANTOS, 2010, p. 62-63)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na medida em que não acreditamos em ciência sem vida, pois para nós fazer ciência não é apenas estabelecer-se nos centros das abstrações, mas sim um modo de intervenção no mundo, e, para tal, nosso objeto de estudo – os direitos humanos e o mundo – não poderia estar fora de nosso cotidiano, não poderia deixar de ser tocado pela vida que nos cerca. Aqui nossos centros (*logos*) e nossas margens (*pathos*) mesclam-se em continuo movimento. Nesse sentido podemos dizer que cientistas, leitores da ciência, sujeitos de mundo compartilham, querendo ou não, do *insider* da vida.

Em relação aos direitos humanos fundamentais é preciso, conforme Souza Santos (2005), criar inteligibilidade recíproca entre as diferentes lutas locais, aprofundar o que têm em comum de modo a promover o interesse em alianças translocais e a criar capacidades para que essas possam efetivamente ter lugar e prosperar.

Neste sentido, o papel do Direito na contemporaneidade seria, então, colocar em diálogo os discursos das diversas culturas locais com as outras culturas, cosmopolitas, patrimoniais, das quais é guardião, não para servir à cultura global, mas para criar coligações contra-hegemônicas, para translocalizar lutas sociais. Para isto, é preciso potencializar o diálogo multicultural, fazendo com que o cidadão seja ético, crítico, protagonista e democrático, sendo multicultural em sua cultura e sabendo lidar com as diferenças socioculturais, localizando o discurso dos direitos humanos em seu espaço histórico e ideológico e desvelando seus efeitos de sentido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, J. A. L. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BAKHTIN, M. M. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1953-3/ 1979].
- CHARTIER, R. *A história cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- COMPARATO, F. K. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. 4ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- FOUCAULT, M. *Historia da sexualidade I*. Rio de Janeiro, 2006.
- FREITAG, B. *Itinerário de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992.
- GADAMER, H-G. *Verdad y método*. Espanha: Sígueme, v 1, 1993.
- GARCIA CANCLINI, N. *Culturas híbridas – Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2008[1989].
- GUIMARÃES, D. S. Análise da importância da concepção universal dos direitos humanos e da sua justicialização ante o multiculturalismo. *Revista CEJ*. Brasília, ano XIII, n. 47, p. 118-126, 2009.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- IANNI, O. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. *Estudos Avançados*. v.8, n.21, ago. 1994.
- LÉVINAS, E. *Entre nós*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1997.
- MARMELSTEIN, G. *Curso de Direitos Fundamentais*. São Paulo: Atlas, 2008.
- MENDES, G. *A Jurisdição constitucional no Brasil e seu significado para a liberdade e a iguldade*. Brasília, s/s. Disponível em: [www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaartigo/discurso/anexo/munter\\_port.pdf](http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaartigo/discurso/anexo/munter_port.pdf) Acesso em: 10 de março de 2013.
- MOUFFE, C. *The democratic Paradox*. London: 2000.
- RAJAGOPALAN, K. The language issue in Brazil: when local knowledge clashes with expert knowledge. In: CANAGARAJAH, A. S. (Org.). *Reclaiming the local in Language Policy and Practice*. New Jersey, Mahawah: Lawrence Erlbaum Publishers, 2005.

SOUSA SANTOS, B. de. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_, Os processos da globalização. In\_\_\_\_\_(org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_, *Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos*. 2008. Disponível em: <http://osinimigosdoestado.blogspot.com.br/2008/08/divulga-se-aqui-o-artigo-por-uma.html> Acesso em: 09 de fevereiro de 2013.

\_\_\_\_\_, *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_, Processos de globalização. In: SANTOS, B. S. (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_, (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WARAT, L. A. *Introdução geral ao direito: O direito não estudado pela teoria jurídica moderna*. Porto Alegre: Safe, 1997.