

A NOÇÃO DE JUSTIÇA NAS TESES RELATIVISTAS DOS DIREITOS HUMANOS

THE NOTION OF JUSTICE IN RELATIVIST THESES OF HUMAN RIGHTS

Narciso Leandro Xavier Baez¹

Pós-Doutor em Mecanismos de Efetividade dos Direitos Fundamentais (UFSC)

Janaína Reckziegel²

Doutora em Direitos Fundamentais e Novos Direitos pela Universidade Estácio de Sá/RJ

RESUMO: O presente estudo tem por objetivo discutir as insuficiências teóricas da noção de Justiça nas teorias relativistas dos direitos humanos, por meio da análise de suas bases epistemológicas, bem como as influências que têm exercido sobre as legislações internacional e nacional. Para tanto, analisam-se as três principais correntes relativistas atualmente defendidas: as antropológicas, as epistemológicas e as culturais, expondo-se os seus ar-

gumentos e as consequências que a sua aplicação acarreta no cenário político e social dos países que as adotam. Ao final, apontam-se os problemas e as insuficiências teóricas que as três teorias relativistas apresentam, ressaltando-se os danos práticos e históricos que têm produzido.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos fundamentais; direitos humanos; dignidade humana; teorias da justiça.

¹ Doutor em Direitos Fundamentais e Novos Direitos (UNESA), Estágio com bolsa PDEE CAPES no Center for Civil and Human Rights da University of Notre Dame, Indiana/Estados Unidos (fev./jul. 2011), Mestre em Direito Público, Especialista em Processo Civil, Coordenador Acadêmico-Científico do Programa de Mestrado em Direito e do Centro de Excelência em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC), Juiz Federal da 4ª Região desde 1996.

² Mestre em Direito Público, Especialista em “Mercado de trabalho e exercício do magistério em preparação para a Magistratura” e em “Educação e docência no ensino superior”, Graduada em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade do Oeste de Santa Catarina, Professora e Pesquisadora do Programa de Mestrado em Direito Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC), Advogada e Professora Universitária.

ABSTRACT: *This study aims to discuss the shortcomings of the concept of justice in Relativistic Theories of Human Rights, through the analysis of its epistemological foundations, as well as the influences they have had on the international and national legislation. For this, it analyzes the three main relativistic currents presently held: the anthropological, the epistemological, and the cultural, exposing their arguments and the consequences that its application entails in the political and social landscape of the countries that adopt them. At the end, it shows the problems and shortcomings that the three theoretical relativistic theories present, emphasizing the practical and historical damage that they have produced.*

KEYWORDS: *Fundamental rights; human rights; human dignity; justice theories.*

SUMÁRIO: *Introdução; 1 Relativismo e direitos humanos fundamentais; 2 Bases epistemológicas das teorias relativistas; 3 Críticas às teorias relativistas dos direitos humanos fundamentais; Considerações finais; Referências.*

SUMMARY: *Introduction; 1 Relativism and fundamental human rights; 2 Epistemological bases of relativistic theories; 3 Critical about relativistic theories of fundamental human rights; Concluding remarks; References.*

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo discutir a noção de justiça das teorias relativistas dos direitos humanos fundamentais, com o propósito de entender os seus fundamentos e as suas críticas, apontando, ao fim, as suas insuficiências teóricas. Para tanto, analisam-se as suas bases epistemológicas, bem como as influências que têm exercido sobre as legislações internacional e nacional a respeito dos direitos humanos.

A análise começa com a abordagem das teses relativistas antropológicas, destacando-se os questionamentos que os seus defensores levantaram durante a elaboração da Declaração da ONU, em 1948, e os desdobramentos históricos de sua aplicação. Em seguida, listam-se os argumentos das teorias relativistas epistemológicas, trazendo alguns casos práticos e complexos de sua utilização, mostrando-se como alguns povos nela se sustentam, para, por exemplo, realizar a circuncisão feminina, extraindo o clitóris de meninas, durante a infância. Por fim, abordam-se as teses relativistas culturais, expondo-se os seus principais argumentos e as consequências que a sua aplicação tem acarretado no cenário político e social dos países que as adotam.

Na parte final deste estudo, levantam-se as principais críticas, os problemas e as insuficiências teóricas que as três teorias relativistas apresentam,

mostrando-se os danos práticos e históricos que têm produzido para as vítimas das violações dos direitos humanos fundamentais.

1 RELATIVISMO E DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

A discussão sobre a relativização dos direitos humanos fundamentais, com o intuito de adaptá-los às especificidades políticas, legais e culturais de cada civilização, teve início logo após a promulgação da Declaração de Direitos Humanos da ONU, em 1948, como uma reação à pretensão de universalidade daquele documento, visto que as nações responsáveis por sua concepção passaram a afirmar que os direitos ali proclamados representariam um acordo mundial sobre uma moral universal que deveria ser seguida por todos os povos³.

A partir dessa afirmação, diversas reações foram se opondo à pretensão de universalidade daquele documento, sob o argumento de que ele foi concebido pelo bloco de países vencedores da Segunda Guerra Mundial, o qual proclamou uma lista de direitos representantes das tradições liberais ocidentais, baseadas na filosofia e nos valores morais adotados por essas civilizações⁴. Assim, muitos países começaram a defender que não houve consenso global sobre os valores morais universais naquele documento, pois ficara de fora do texto uma série de valores que fazem parte de outras tradições⁵. Para Tim Murithi, a prova maior dessa dissonância é que a Declaração da ONU esboça um modelo individualista de direitos, típico das sociedades ocidentais, opondo-se expressamente aos valores comunitários adotados pelas culturas que têm na realização coletiva o alcance pleno da dignidade humana⁶.

Deve-se recordar, contudo, que a discussão sobre a pretensão de observância de uma moral universal não surgiu somente após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração da ONU, pois o mesmo debate também teve destaque em outros momentos da história da humanidade. Na Grécia antiga, por exemplo, os Sofistas Protágoras, Górgias e Isócrates questionavam a pretensão de supremacia da cultura grega, sustentando que cada sociedade deveria ser

³ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 10. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 25/6.

⁴ SOUZA, Ielbo Marcus Lobo; KRETSCHMANN, Ângela. A universalidade dos direitos humanos no discurso internacional: o debate continua. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lênio. *Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito: Mestrado e Doutorado*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 122.

⁵ MURITHI, Tim. Ubuntu and human rights. In: SMITH, Rhona K. M.; ANKER, Cristien van den. *The essentials of human rights*. London: Oxford University Press, 2005. p. 341.

⁶ Idem.

livre para eleger os seus próprios valores morais, os quais não podiam sofrer juízos de valor por outras civilizações, fora da cultura em que foram criados⁷.

No mesmo sentido, na China, entre os anos de 460 a.C. e 380 a.C., Lao Tzu, fundador do Taoísmo, também se opunha à unificação moral proposta pelo Confucionismo, em razão do risco de totalitarismo que ela acarretava, defendendo que os seres humanos eram capazes de seguir as suas próprias diretrizes morais, em harmonia, de acordo com a natureza peculiar de cada indivíduo⁸.

No século XVIII, Jeremy Bentham⁹ reacendeu o debate ao criticar o fundamento jusnaturalista defendido pelos revolucionários franceses para a afirmação da universalidade dos direitos do homem, aduzindo que essas ideias eram individualistas e conduziriam as pessoas ao egoísmo. Ele propunha a substituição da teoria do direito natural pela teoria da utilidade, passando-se, com isso, da ficção para o mundo real, onde a felicidade total seria atingida pela realização do interesse geral da comunidade, mesmo que, para isso, fosse necessário sacrificar direitos individuais¹⁰. Bentham sustentava que o papel dos direitos do homem deveria ser o de procurar reconciliação entre o indivíduo e a sociedade, já que os seres humanos somente adquiriam direitos na medida em que suas ações fossem perpetradas em benefício da sociedade como um todo¹¹.

Da mesma forma, Friedrich Hegel¹² e Karl Marx também se opuseram aos direitos naturais inseridos nas declarações liberais burguesas dos séculos XVII e XVIII, e os seus pretensos valores universais, argumentando que os direitos do homem são variáveis, relativos e totalmente dependentes do contexto histórico, político e cultural de cada povo. Marx¹³ chegava a afirmar que os direitos proclamados nesses documentos eram resultado de uma ideologia mística e uma ficção que não ultrapassavam o egoísmo individualista da sociedade burguesa,

⁷ Waterfield, Robin. Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy. 3. ed. *The Heythrop Journal*, v. 50, Issue 3, p. 509, 2009.

⁸ ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997. p. 3.

⁹ BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: MORRIS, Clarence (Org.). *Os grandes filósofos do direito*. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 262.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

¹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right*. Trad. S. W. Dyde. Kitchener: Batoche Books, 2001. p. 23.

¹³ MARX, Heinrich Karl. On the Jewish Question. In: WALDRON, Jeremy. *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London, 1987. p. 147.

a qual os utilizava para promover o seu interesse particular, em contraposição às necessidades da comunidade.

Nesse sentido, deve-se recordar que a discussão sobre a universalidade ou relatividade dos direitos humanos fundamentais também ocupou significativo espaço durante a própria redação do texto final da Declaração da ONU, em 1947. O embate começou quando a Comissão para Bases Filosóficas dos Direitos Humanos da Unesco recebeu as respostas de um questionário que havia enviado para pensadores e filósofos de maior expressão na época, os quais representavam as ideologias de diferentes culturas¹⁴. O objetivo desse questionário era colher fundamentos filosóficos que dessem sustentação teórica para os direitos que seriam proclamados naquele documento, facilitando a sua aceitação em todas as culturas. Contudo, essa tentativa de dar um caráter multicultural e universal ao texto logo enfrentou grande divisão interna na Comissão, pois, com o retorno das respostas do questionário, a matéria se dividiu entre aqueles que concebiam os direitos humanos como naturais e inerentes a todos os seres humanos e, portanto, universais, e aqueles que entendiam que esses direitos eram históricos, variáveis e relativos, sendo dependentes da cultura adotada por cada civilização¹⁵.

Entre as respostas que sustentavam as teses relativistas estava a do antropologista americano Melville Jean Herskovits, o qual apresentou as considerações consolidadas da *American Anthropological Association*, defendendo que os direitos os quais seriam proclamados na Declaração da ONU deveriam respeitar as peculiaridades culturais dos diferentes grupos humanos¹⁶. A justificativa para tal ponderação se baseava no argumento de que os seres humanos não poderiam ser vistos isoladamente, fora das sociedades a que pertenciam, já que elas davam sentido e forma à vida individual¹⁷. Por isso, os direitos humanos fundamentais não poderiam se limitar a estabelecer o respeito à pessoa, individualmente considerada, mas ao ser humano como membro de um grupo social do qual faz parte, já que os modos de vida adotados pela

¹⁴ CROCE, Benedetto. *Declarações de direitos* – Benedetto Croce, E. H. Carr, Raymond Aron. 2. ed. Brasília, Senado Federal, Centro de Estudos Estratégicos, Ministério da Ciência e Tecnologia, 2002. p. 7.

¹⁵ BARRETO, Vicente. *O fetiche dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 20-21.

¹⁶ HERSKOVITS, Melville Jean. Statement on Human Rights: Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations by the Executive Board, American Anthropological Association. *American Anthropologist*, New Series, v. 49, n. 4, p. 539, out./dez. 1947.

¹⁷ Idem.

coletividade são responsáveis por moldar os comportamentos e as crenças de cada indivíduo¹⁸.

Benedetto Croce¹⁹ também enviou o seu formulário defendendo que as teorias do direito natural desenvolvidas entre os séculos XVI e XIX tornaram-se filosoficamente insustentáveis e não poderiam servir de base para os direitos humanos fundamentais que seriam proclamados naquele documento. O seu principal argumento era o de que esses direitos variavam historicamente e que, por isso mesmo, não podiam ser entendidos como universais, mas tão só como direitos do homem na história, ou seja, direitos aceitos pelos homens em determinados períodos específicos. Para o filósofo italiano, a tentativa das Nações Unidas de criar uma Declaração Universal buscando conciliação entre posições políticas e culturais antagônicas era fútil e impossível, pois resultaria em um texto vazio, composto por expressões genéricas que permitissem se incluir qualquer ideologia, ou, senão, o seu conteúdo acabaria sendo arbitrário, no caso de se optar pela adoção de uma visão cultural predominante sobre as demais.

Benedetto Croce ilustrou suas afirmações, lembrando que a Declaração dos Direitos do Homem da Revolução Francesa de 1789 teve a sua importância histórica nas civilizações europeias e americanas no século XVIII, visto que deu vazão às demandas sociais emergentes naquele período²⁰. Contudo, já não se mostrava suficiente para atender as mesmas civilizações na época da elaboração da Declaração da ONU, pois as necessidades sociais construídas ao longo da história se modificaram²¹. Assim, infere-se que, dentro dessa proposta, os direitos humanos fundamentais não podem ser afirmações eternas, mas respostas construídas a partir dos desafios criados pelas circunstâncias históricas de cada sociedade.

Outra manifestação relativista recebida em 1947 pela Comissão responsável pela elaboração da Declaração da ONU foi a do neurofisiologista

¹⁸ Idem.

¹⁹ CROCE, Benedetto. *The Rights of Man and the Present Historical Situation*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973. p. 93.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

americano Ralph Waldo Gerard²², o qual defendia que os direitos do homem não poderiam ser absolutos, mas relativos, visto que a mais completa liberdade somente é apreciada pela pessoa de acordo como os valores que possui, os quais invariavelmente são moldados pela sociedade em que está inserida. Para Gerard, o homem é capaz de compreender que os seus direitos são um composto de desejos estimulados no grupo em que vive e de restrições decorrentes da própria cultura desse agrupamento.

Por tais motivos, Gerard conclui que os direitos humanos fundamentais devem ser relativos para cada sociedade, sendo que, com a evolução social, assim como ocorre com a evolução das espécies, alguns direitos serão alterados ou até extintos, cedendo lugar para outros surgidos de novas demandas²³. A valoração desses direitos e a forma de desenvolvimento que eles terão, entretanto, vai depender de cada cultura, tal qual ocorre com os organismos vivos, que se desenvolvem diferentemente de acordo com as suas capacidades e exigências do meio em que vivem²⁴. Desse modo, qualquer doutrina que pretenda defender direitos humanos considerando o indivíduo isoladamente, sem levar em conta o grupo social em que ele está inserido, será necessariamente falsa, da mesma forma que qualquer codificação particular e estanque de direitos será imperfeita e rapidamente se tornará ruim²⁵.

Outra resposta relativista recebida pela Comissão de Bases Filosóficas dos Direitos Humanos da Unesco veio de John Lewis²⁶, o qual destacava que a concepção absoluta, inerente e imprescritível de direitos anteriores à sociedade, fundada na natureza humana, seria um mito com origem em um equivocado conceito de direitos humanos, o qual era apropriado somente para a crescente classe industrial do século XVIII. Para ele, esses direitos deveriam se basear nas necessidades humanas, nascidas dentro das contingências de cada grupo social, visto que eles surgiam justamente como resultado de lutas históricas ocorridas no seio de cada civilização, decorrentes do aparecimento de novas forças sociais

²² GERARD, Ralph Waldo. *The Rights of Man: a Biological Approach*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973. p. 206.

²³ Idem, p. 208.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem, p. 209.

²⁶ LEWIS, John. *On Human Rights*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973. p. 54.

que encontraram as suas necessidades circunscritas pelas restrições impostas por uma classe que estava no poder²⁷.

Como exemplo dessas afirmações, Lewis lembra que as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII ocorreram em razão da expansão dessa nova classe social, que teve as suas necessidades limitadas pelo poder divino dos reis, fato que fez com que se desenvolvesse, em oposição, a tese dos direitos naturais, com o objetivo de se superarem os obstáculos interpostos entre essa nova classe e a satisfação de suas necessidades, a qual implicava a não interferência governamental em suas atividades comerciais²⁸. Nesse sentido, vale lembrar que as Declarações Americana e Francesa trouxeram exatamente um rol de direitos individuais inatos que consagraram a vida, a liberdade, a igualdade e a propriedade como direitos inalienáveis de todos os seres humanos, com o objetivo de afastar qualquer forma de ingerência governamental em suas atividades privadas, tornando clara a conexão da proclamação desses direitos com os interesses e as necessidades contingentes da burguesia emergente naquele período.

Contudo, apesar dos fortes argumentos, as teses relativistas não encontraram espaço na Comissão responsável pela elaboração do texto final da Declaração da ONU, a qual acabou por adotar a tese do universalismo metafísico do direito natural²⁹ como base dos direitos que proclamou, dando início a uma polêmica que se estende até os dias atuais.

Entre os teóricos relativistas contemporâneos destaca-se Norberto Bobbio³⁰, o qual não admite a tentativa de fundamentação absoluta e estanque dos direitos humanos fundamentais, por entender que eles são variáveis de acordo com as mudanças históricas, em especial das decorrentes de mudanças das classes no poder, do surgimento de novas tecnologias e das condições materiais que cada povo dispõe para a realização dessas demandas. Ele exemplifica essa assertiva lembrando que vários direitos os quais eram absolutos no fim do século XVIII, como a propriedade, hoje são submetidos a diversas limitações, tanto na ordem jurídica internacional como nas legislações internas dos países.

²⁷ Idem.

²⁸ Idem.

²⁹ UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973. p 258/9.

³⁰ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 10. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 18.

Outro argumento que defende é que o relativismo também tem contribuído para o surgimento e a proteção de vários direitos do homem, como é o caso das liberdades de pensamento, de crença, de consciência e de religião³¹.

Além disso, para Bobbio os direitos humanos da Declaração da ONU são também heterogêneos, por apresentarem pretensões diversas e até mesmo incompatíveis, fato que impede fundamentação única, pois as justificativas para cada espécie de direito ali inserido são diferentes³². A prova disso é que, enquanto alguns direitos demandam obrigações negativas (não escravizar, não torturar, etc.), outros vão exigir prestações positivas para a sua realização (direito à saúde, direito à educação, etc.), sendo que os fundamentos utilizados para justificar um ou outro grupo serão invariavelmente distintos.

2 BASES EPISTEMOLÓGICAS DAS TEORIAS RELATIVISTAS

Como se observa, o centro das teorias relativistas pode ser sintetizado na ideia de que nada é suficientemente bom ou suficientemente ruim para uma pessoa que possa assumir o mesmo significado para todos os seres humanos, indistintamente, visto que os indivíduos e as sociedades em que estão inseridos não são iguais e apresentam certas peculiaridades antropológicas, epistemológicas e culturais que exigem a construção de direitos compatíveis com essas realidades, fato que não se modifica, mesmo quando se considera a humanidade comum que une as pessoas. Nesse diapasão, essas teorias buscam valorizar a pluralidade moral e cultural, bem como as liberdades delas decorrentes, realizadas mediante o reforço das peculiaridades locais, contrapondo-se à imposição de qualquer forma de monismo moral.

A partir dessas características, Michel Perry³³ salienta que se pode, então, dividir as teorias relativistas sobre os direitos humanos fundamentais em três grandes grupos, de acordo com a justificação que defendem: o primeiro é formado pelas teses relativistas antropológicas, o segundo pelas teses relativistas epistemológicas e o último grupo engloba as teses relativistas culturais.

³¹ Idem, p. 18/19.

³² Idem, p. 18-20.

³³ PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 86.

2.1 TEORIAS RELATIVISTAS ANTROPOLÓGICAS

As teses relativistas antropológicas são aquelas que se opõem à pretensão universal dos direitos humanos fundamentais sob o argumento de que, fora as necessidades biológicas, iguais para todos os seres humanos, não há valores, vontades ou necessidades, especialmente sociais, que sejam comuns a todos os indivíduos³⁴. Isso ocorre porque os atributos da natureza humana são construídos socialmente, de acordo com os fatores morais, econômicos, políticos, sociais e até geográficos sob os quais se formam³⁵. Desse modo, esse desenvolvimento assimétrico leva à formação de uma diversidade de vontades e necessidades tão distintas e distantes que se torna impraticável qualquer tentativa de construção de valores humanos universais.

Como se pode observar a partir desses primeiros argumentos dos defensores das teorias relativistas antropológicas, não há como se defender a existência de uma natureza humana comum ou universal, que é justamente a base das teses universalistas, visto que os indivíduos são seres culturais e, como tais, constroem valores morais específicos, de acordo com o grupo social em que estão inseridos e dentro das contingências históricas de cada época.

Nesse sentido, a Associação Americana de Antropologia defende que os estudos já feitos sobre a natureza humana, em praticamente todas as partes do mundo, deixaram evidente que os seres humanos usam diferentes formas para resolver os seus problemas de subsistência, de regulação social e política, e de outros aspectos pertinentes em sua vida³⁶. Assim, a forma que cada grupo desenvolve ao longo de sua história para o enfrentamento dessas questões gera a produção de práticas tradicionais distintas e, em alguns casos, até mesmo antagônicas, se comparadas entre si, fato que torna impensável a pretensão de uma moral universal, visto que isso importaria em uma cultura tentar convencer a outra de que os valores que elegeram não são os mais desejáveis³⁷. Acrescentam, ainda, que, normalmente, os povos que têm formação cultural distinta tendem a ser tolerantes com os comportamentos de outros grupos, especialmente quando essas atitudes diferentes não conflitam com a área da subsistência, razão pela

³⁴ Idem, p. 65.

³⁵ Idem.

³⁶ HERSKOVITS, Melville Jean. Statement on Human Rights: Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations by the Executive Board, American Anthropological Association. *American Anthropologist*, New Series, v. 49, n. 4, p. 540, out./dez. 1947.

³⁷ Idem.

qual a realização dos direitos humanos fundamentais poderia ser encontrada nas diferentes formas como cada povo realiza a dignidade humana de seus integrantes³⁸.

Todavia, a exceção a essa tendência de aceitação antropológica das diferenças é encontrada na história das civilizações ocidentais europeia e americana, cuja expansão econômica e armamentista, associada com a tradição religiosa de evangelização que desenvolveram, fizeram com que as diferenças culturais encontradas em outros povos fossem vistas como uma chamada à ação uniformizadora de seus valores morais³⁹. Isso ocorreu principalmente no campo filosófico, com o desenvolvimento dos conceitos de liberdade e sobre a natureza universal dos direitos humanos, cujos conteúdos morais passaram a ser utilizados para suprimir alternativas culturais apresentadas pelos demais povos, negligenciando-se, inclusive, as semelhanças de valores que um diálogo intercultural permitiria perceber⁴⁰.

Como se vê, a tentativa de universalização de valores morais de uma cultura sobre a outra não é admissível sob o aspecto antropológico, visto que, para os teóricos dessa corrente, o desenvolvimento dos direitos individuais somente ocorre no espaço cultural em que cada ser humano está inserido. Qualquer imposição de individualização de direitos, considerados abstratamente, isolados desse contexto social, seria artificial e poderia acarretar sérios problemas de violação dos próprios valores que esses pretensos direitos universais buscam proteger, pois a diversidade e liberdade de ideias e de expressão estariam sendo suprimidas por uma uniformização moral, estranha à realidade de certos povos.

Além disso, a sobreposição de uma cultura sobre a outra implica assumir que a cultura subjugada seria moralmente inferior, abrindo espaço para a justificação da sua tutela pelas civilizações “superiores”, fato que é impraticável sobre a ótica antropológica, pois não existem elementos objetivos para medir as culturas de cada povo, no sentido de estabelecer qual é a melhor ou a pior. Desse modo, a imposição dos valores morais de uma civilização sobre a outra não auxilia a proteção e o respeito pelos direitos humanos fundamentais; ao

³⁸ Idem.

³⁹ IGLESIAS, Miguel Ángel Gonzáles. Domingo de Soto: Su Pensamiento Político - Las Dificultades Planteadas con la Conquista de América. In: PASIN, João Bosco Coelho (Org.). *Culturalismo jurídico*. São Paulo 450 anos: Seminário Brasil Espanha. Brasília/DF: Instituto Tancredo Neves, 2004.

⁴⁰ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentalisty. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 116/7, 127.

contrário, acarreta sérias violações à diversidade e à própria dignidade humana dos integrantes dos povos subjugados.

A história da expansão das civilizações ocidentais ilustra muito bem essa situação, pois foi exatamente o que aconteceu com os povos pré-colombianos do Mundo Novo, com as civilizações aborígenes da Austrália e com praticamente todas as tribos africanas, os quais foram desintegrados, humilhados e suprimidos em suas práticas culturais, em nome da imposição de uma hegemonia cultural dominante que trouxe os seus valores “civilizatórios” para essas populações.

Para os relativistas antropológicos, o universalismo moral, em especial aquele proclamado pela Organização das Nações Unidas, em 1948, ressalta uma visão etnocentrista do mundo, pois menospreza os valores humanos das sociedades não ocidentais que possuem costumes próprios⁴¹. Além disso, os valores morais dessa Carta têm servido para que as culturas dominantes julguem os povos estrangeiros por seus padrões e suas práticas, buscando colocá-los em um patamar de inferioridade⁴². Em oposição a essa pretensão, afirmam que não existem direitos humanos absolutos, haja vista que os comportamentos e valores adotados pelas pessoas são relativos, já que se diferem em cada sociedade em particular, alterando-se em decorrência das contingências históricas que enfrentaram⁴³. Por tais motivos, todas as culturas devem ser percebidas como estando no mesmo patamar de importância, não havendo elementos aceitáveis que possam ser utilizados como parâmetro para invalidar as práticas morais que adotam. Nessa teoria, portanto, os direitos humanos fundamentais devem ser contingenciados às práticas culturais de cada civilização.

Outro argumento apresentado pelos defensores dessas teorias é o de que as sociedades são como mosaicos de organismos vivos, sustentados por grupos de seres humanos que se mantêm ativos e coesos, em razão de certas peculiaridades culturais coletivas que construíram para sobreviver⁴⁴. Desse modo, não há

⁴¹ MORSINK, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. *The American Journal of International Law*, University of Pennsylvania, Press, p. 601, 2000.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Nas palavras de Ralph Gerard: “*It must, however, remain true, from the very nature of an organism, that the individual man, na entirety in his own right, and the communal man, a part of the community, exist simultaneously. This is the inescapable dichotomy: [...] each man (with his neighbour) is a component unit of a larger whole, the society, and dedicated to group-survival by basic cooperation with other men in the group*” (GERARD, Ralph Waldo. *The Rights of Man: a Biological Approach*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973. p. 205/6).

como se pensar em direitos humanos individuais, abstratos e superiores a essa realidade fática que sustenta cada pessoa no planeta, visto que o homem e a coletividade a que pertence formam um todo indissolúvel e inseparável⁴⁵. Por causa dessas características, vê-se que os direitos e também os deveres dos seres humanos não podem ser concebidos de forma absoluta, sem levar em conta o quadro coletivo a que pertencem, mas, ao contrário, devem permanecer sempre relativos e coerentes aos valores morais que sustentam o meio em que vivem, evitando-se, com isso, o desagregamento e o próprio falecimento do organismo social que lhes fornece os meios para sobrevivência.

Fica evidente, portanto, que, para o relativismo antropológico, os direitos humanos universais são o resultado de uma ideia parcial, abstrata e desconectada da realidade concreta com que vivem os seres humanos nas suas respectivas civilizações. Jeremy Bentham, aliás, sustenta que a aparente perfeição da doutrina universal dos direitos humanos fundamentais mostra-se totalmente defeituosa na prática, visto que a tentativa de fixar uma moral abstrata e imutável desses direitos não se coaduna com as mudanças reais que o tempo promove sobre as liberdades e suas restrições nas diferentes sociedades⁴⁶.

No mesmo sentido, manifesta-se Alasdair MacIntyre para quem essa falácia de direitos abstratos, naturais e imutáveis não passa de uma ficção tão fantasiosa como "*witches and unicorns*" (bruxas e unicórnios)⁴⁷, já que, para cada tentativa de se construírem boas razões para se acreditar que eles existem, há um empecilho prático que prova a impossibilidade de sua existência (na pretensão universal em que são apresentados). Acrescenta que as várias formas de direitos decorrentes das necessidades humanas têm caráter altamente específico e socialmente local e é justamente nesse particularismo que emergem e se legitimam os direitos humanos fundamentais⁴⁸. Logo, as instituições internacionais que afirmam ter a posse de uma ordem universal e abstrata dos direitos humanos fundamentais e queiram, com base nessa premissa, exigir a

⁴⁵ GERARD, Ralph Waldo. *The Rights of Man: a Biological Approach*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973. p. 205/6.

⁴⁶ Nas palavras de Jeremy Bentham: "[...] *the liberties and the restrictions vary many times and circumstances, and admit of infinite modifications, that cannot be settled upon any abstract rule*" (BENTHAM, Jeremy. *Anarchical Fallacies*. In: WALDRON, Jeremy. *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London: Methuen, 1987. p. 53).

⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. p. 65-67.

⁴⁸ Idem.

observância dessa ordem por todas as civilizações do mundo encontrarão um problema prático insolúvel na hora em que tentarem transpô-los para a prática, pois as barreiras culturais se tornarão obstáculos intransponíveis.

Catharine A. Mackinnon⁴⁹, por sua vez, sustenta que as ideias universalistas, em especial as da igualdade, têm hoje como parâmetro o significado que aqueles que estão no poder dão para esses direitos. Nesse contexto, a igualdade somente é reconhecida para os grupos que compartilham os valores culturais estabelecidos pelas potências dominantes. As demais sociedades que ousam apresentar outra visão ou proposta diferente acabam sendo excluídas do sistema, e suas práticas são taxadas de violadoras da dignidade humana.

Por tais motivos, os relativistas antropológicos sustentam que a aceitação do universalismo dos direitos humanos fundamentais é impraticável porque importaria em abstrair os indivíduos de suas práticas sociais específicas, fazendo desaparecer a identidade de cada ser humano e dos respectivos grupos a que pertencem⁵⁰, já que ficariam subjugados a um padrão moral insólito de direitos que suprimiria a riqueza da diversidade em que cada ser humano vive, em prol de uma discutível proteção internacional da dignidade humana.

Richard Rorty⁵¹ levanta outra objeção com relação à pretensão do universalismo dos direitos humanos fundamentais, ao afirmar que ele tem se baseado equivocadamente em uma alegada superioridade moral dos países que se autodenominam de democráticos, os quais utilizam o argumento da existência de uma racionalidade irresistível para sustentar que os seus valores morais devem ser observados por todas as nações do mundo. Contudo, o autor destaca que essa pretensa ascensão cultural nada conta em favor da existência de uma natureza humana universal⁵², pois ela implicaria afirmar que qualquer reivindicação moral seria infundada se não fosse apoiada em uma racionalidade baseada nos parâmetros ocidentais. Essa premissa, por conseguinte, levaria a colocar todas as culturas que se diferenciam daquelas cujos valores foram

⁴⁹ MACKINNON, Catharine A. *Feminism Unmodified*. Discourses on Life and Law. Cambridge: Harvard University Press, 1987. p. 63.

⁵⁰ LUKES, Steven. Five Fables about Human Rights. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 29.

⁵¹ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentalisty. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 116.

⁵² Nas palavras de Richard Rorty: “*I do not think this superiority counts in favor of the existence of a universal human nature*” (RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentalisty. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 116).

positivados na Carta das Nações Unidas em posição de irracionalismo, já que estariam negando a existência de fatos moralmente relevantes, sob a ótica da cultura dominante. Rorty e Rabossi se opõem a essa premissa, aduzindo que ela está baseada em projetos fundacionistas “*outmoded*” (obsoletos), como os de Platão, Tomás de Aquino e Kant, os quais não se coadunam com as mudanças históricas pelas quais a humanidade passou desde as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII⁵³. Assim, todo o comportamento taxado de irracional pelas potências ocidentais nada mais é do que medição de fatos desaprovados por um grupo, porque não se alinham com a sua estreita visão moral do mundo⁵⁴. Eles defendem que o respeito aos direitos humanos fundamentais é obtido mais facilmente por meio de uma atitude de autoconsciência de cada cultura do que pela tentativa infértil de buscar demonstrar a superioridade de um conjunto de valores morais sobre os demais povos, por meio do frágil apelo de uma metafísica transcultural.

Como se pode observar, esses argumentos buscam afastar as teses que defendem a existência de valores morais universais baseados em verdades abstratas que seriam conhecidas de todos os seres humanos, em razão de sua intuição e dignidade. Para os relativistas antropológicos, não se pode pretender subjugar os indivíduos a adotarem um conjunto de direitos humanos fundamentais que se dissociem das morais e verdades sob as quais eles sempre viveram e desenvolveram as suas vidas na cultura em que estão inseridos.

Mas os defensores dessas teses não apresentam somente objeções à pretensão universal dos direitos humanos fundamentais, da forma como hoje está proposta, pois eles defendem que é possível o desenvolvimento de uma nova cultura global sobre esses direitos, baseada nas diferenças e não nas similitudes. Richard Rorty⁵⁵ alerta que é impraticável, por exemplo, tentar convencer os brancos racistas que eles têm a mesma humanidade que os negros ou afirmar

⁵³ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentalisty. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 116/7, 127.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Richard Rorty afirma que: “*To get whites to be nicer to Blacks, males to females, Serbs to Muslims, or straights to gays, to help our species link up into what Rabossi calls a ‘planetary community’ dominated by a culture of human rights, it is of no use whatever to say, with Kant: Notice that what you have in common, your humanity, is more important than trivial differences. [...] Such people are morally offended by the suggestion that they should treat someone who is not kin as if he were a brother, or a nigger as if he were white, or a queer as if he were normal, or an infidel as if she were a believer*” (RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentalisty. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 125).

para os heterossexuais homofóbicos que deve haver respeito pelas relações homoafetivas, com base na observância do que eles têm em comum. Ocorre que esse tipo de comparação leva pessoas que não aceitam essas diferenças a se sentirem ofendidas e a se tornarem incrédulas com a afirmação de uma humanidade comum.

Para Richard Rorty, tal aversão ocorre não por irracionalidade desses indivíduos, mas por sentimentos interiores que sustentam, baseados na identidade que construíram ao longo de suas vidas e dentro da qual eles veem a si mesmos como uma espécie definida por oposição explícita a uma espécie particularmente ruim⁵⁶. Nessa dinâmica, os seres humanos acabam juntando-se por afinidade com aqueles que são como eles, em contrariedade àqueles que não são, fazendo, assim, surgir a distância entre os brancos de um lado e os negros de outro, os héteros de um lado e os gays, as lésbicas e os simpatizantes de outro, e assim por diante.

Desse modo, vê-se que é extremamente complicado argumentar com esses grupos sobre a existência de um conjunto de direitos humanos fundamentais dos quais seriam titulares todos os seres humanos, indistintamente, em razão de sua dignidade comum ou da semelhança que existe entre todas as pessoas, pois certamente eles não seriam capazes de enxergar dignidade ou qualquer traço de similitude naqueles que são exatamente aquilo que eles rejeitam. Ao contrário, eles certamente vão reforçar com orgulho o que eles não são e defender as suas atitudes com base no respeito próprio que acreditam ter por si mesmos⁵⁷.

Para Rorty, a saída capaz de superar esse impasse não está na universalização imposta dos direitos humanos fundamentais, mas na internacionalização do que ele chama de "*sentimental education*" (educação sentimental), que consiste em promover nas pessoas o desenvolvimento dos seus sentimentos internos no sentido de incrementarem suas habilidades de verem mais as similitudes superficiais entre elas e aquelas outras de que não gostam do que as diferenças⁵⁸. Nessa proposta, as semelhanças relevantes não se dariam nos elementos profundos que formam a verdadeira identidade humana, mas sobre as similitudes que, curiosamente, não distinguem os humanos de muitos

⁵⁶ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentalisty. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 127.

⁵⁷ Idem, p. 126.

⁵⁸ Idem, p. 129/30.

animais, como o acalento dos pais e dos filhos⁵⁹. Dessa forma, na medida em que as pessoas intolerantes consigam perceber que aqueles que são *diferentes e odiosos* também possuem pais que os amam e filhos pelos quais são responsáveis, vindo aí um traço superficial de similitude, poderão desenvolver um sentimento de tolerância e de convívio harmônico.

Por todos esses argumentos, vê-se que as teses relativistas antropológicas estão assentadas em três princípios básicos para refutar a universalidade dos direitos humanos fundamentais: 1) as diferenças culturais construídas ao longo da história das civilizações não admitem a imposição de uma moralidade uniforme; 2) não existe método científico que seja capaz de avaliar qualitativamente as culturas, razão pela qual as diferenças entre elas devem ser respeitadas; e 3) normas e valores aceitos pelos indivíduos são aqueles que derivam da suas culturas. Logo, qualquer tentativa de aplicabilidade de uma declaração de direitos humanos para toda a humanidade que se afaste das crenças e dos códigos morais de certas culturas não terá aplicação nesses contextos.

O primeiro princípio da argumentação relativista antropológica está no fato de que não existe liberdade individual quando o grupo ao que um ser humano pertence e se identifica não é livre. De igual forma, não há como alcançar total desenvolvimento das potencialidades humanas individuais se a sociedade a que as pessoas estão vinculadas culturalmente é tratada com inferioridade por outras civilizações que tentam impor a esses povos padrões morais dissociados de suas realidades.

Por tais motivos é que, dentro desse primeiro argumento, os relativistas antropológicos entendem impraticável a universalidade de direitos humanos fundamentais, visto que eles representam visão específica de um grupo de civilizações dominantes que tentam subjugar as demais, sem levar em conta os valores morais que essas últimas construíram por meio da complexidade de suas relações sociais, desenvolvidas durante a sua trajetória histórica.

O segundo argumento dessas teorias para afastar qualquer pretensão de valores universais está no fato de que não existem métodos científicos que sejam

⁵⁹ Nas palavras de Richard Rorty: *"The relevant similarities are not a matter of sharing a deep true self which instantiates true humanity, but are such little, superficial, similarities as cherishing our parents and our children – similarities that do not interestingly distinguish us from many nonhuman animals"* (RORTY, Richard. *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993. p. 129).

capazes de avaliar qualitativamente as culturas, razão pela qual não há como se adotar um conjunto de direitos humanos baseados em valores supraculturais e defender a sua superioridade sobre as práticas morais adotadas por cada povo. Ademais, os objetivos valorativos que guiam a vida dos seres humanos e da respectiva nação a que pertencem estão em uma escala de importância e significado tão elevados para cada pessoa, individualmente, que impedem a sua substituição por valores importados de outras culturas, sob o pretexto de serem direitos humanos fundamentais. Aliás, esse ponto é justamente o que conduz ao terceiro pilar de argumentação dessas teorias, segundo o qual as normas e os valores aceitos pelos indivíduos são aqueles que derivam das suas culturas. Isso ocorre porque conceitos como certo e errado, bom ou mal, felicidade ou infelicidade encontram diferentes ressonâncias e significados dentro e fora de todas as culturas humanas. Tanto é assim que os valores reconhecidos como direitos humanos fundamentais por um povo poderão representar uma atitude antissocial em outro. A propósito, isso pode acontecer tanto fora quanto dentro da própria sociedade, visto que a evolução histórica das civilizações também é responsável por promover mudanças significativas em suas culturas, cujos valores morais originais se alteram e até desaparecem com o passar do tempo.

Em razão dessas peculiaridades, qualquer tentativa de aplicabilidade de uma declaração de direitos humanos para toda a humanidade, que se afaste das crenças e dos códigos morais adotados por certas culturas, não encontrará espaço para aceitação e aplicação em certos contextos. Para os relativistas antropológicos, portanto, as proclamações de direitos humanos fundamentais devem ser feitas por cada povo, de acordo com as suas peculiaridades culturais, exatamente como ocorreu durante os séculos XVII e XVIII, quando cada civilização proclamou a sua própria declaração de direitos do homem, baseada nas suas contingências históricas, políticas, econômicas e culturais.

2.2 TEORIAS RELATIVISTAS EPISTEMOLÓGICAS

As teses relativistas epistemológicas são aquelas que sustentam que não há possibilidade de se transporem certos antagonismos culturais em relação a práticas morais específicas adotadas por cada civilização, visto que fazem parte de uma postura epistemológica tradicional que se sustenta em valores adotados por cada povo, os quais sistematizam as suas relações, os seus vínculos e o seu modo de vida⁶⁰. Para a compreensão da base argumentativa dessas teorias,

⁶⁰ PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 62/3.

observe-se o exemplo da chamada circuncisão feminina, que consiste na remoção cirúrgica do clitóris da mulher, durante a infância, adotada em alguns países africanos, na Malásia, na Indonésia, na Península Árabe e no Paquistão, sob o argumento de lhe garantir um bem-estar durante toda a vida⁶¹. Para o relativismo epistêmico, situações como a circuncisão feminina desafiam um diálogo moral transcultural e evidenciam a impossibilidade de um universalismo moral, visto que há um antagonismo radical de premissas entre as culturas que, de um lado, veem nessa prática um ato de garantia de bem-estar e, de outro, entendem a situação como uma mutilação do corpo feminino⁶².

Para a cultura ocidental, talvez o exemplo da circuncisão feminina seja algo difícil de assimilar em razão dos valores morais e das tradições cultivadas por séculos nessa civilização, a qual vê, nessa prática, uma forma de violação da dignidade humana, sem vislumbrar a possibilidade de justificação moral plausível. Desse modo, a fim de evitar que essa pré-concepção dificulte a compreensão da teoria relativista epistemológica, apresenta-se um segundo caso, bem conhecido dos povos ocidentais, que diz respeito à liberdade de expressão. Nos Estados Unidos, por exemplo, a liberdade de expressão, baseada no *"free speech"*, previsto na primeira emenda da Carta Constitucional americana, é tão irrestrita dentro das tradições culturais desse povo que não são vedadas manifestações orais ou escritas que promovam o ódio, a violência e a discriminação de origem, raça, sexo, cor, idade ou qualquer outra forma de diminuição ou exclusão social. A síntese do fundamento dessa tradição cultural é expressa pelo Professor David E. Bernstein, o qual defende que é preferível viver em um robusto mercado de ideias, sem regulação, a se submeter a restrições governamentais sobre a liberdade de expressão⁶³.

Para a tradição cultural brasileira, por outro lado, a liberdade de expressão não se coaduna com a propagação de ideias discriminatórias de ódio ou de desvalorizações que possam afetar e ferir moralmente indivíduos ou grupos. Tanto é assim que os representantes eleitos pelo povo brasileiro promulgaram,

⁶¹ BRENNAN, Katherine. The Influence of Cultural Relativism on International Human Rights Law: Female Circumcision as a Case Study. *Law and Inequality*, n. 7, p. 373, 1989.

⁶² PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 72.

⁶³ Para David Bernstein: *"This author concludes that an unregulated marketplace of ideas should be defended, not because the marketplace of ideas is efficient and always leads to benign results, but because the alternative of government regulation is far worse"* (BERNSTEIN, David E. Defending the First Amendment From Antidiscrimination Laws. *North Carolina Law Review*, v. 82, p. 230, 2003-2004.

em 1988, a Constituição Federal, a qual foi taxativa ao estabelecer, no inciso IV do art. 3^{o64}, como um dos objetivos da República Federativa a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, reafirmando esse compromisso em diversos outros dispositivos, em especial no *caput* do seu art. 5^{o65}, ao tratar dos direitos e das garantias fundamentais. Desse modo, para o povo brasileiro seria chocante e absurdo ver alguém na televisão ou no jornal defendendo que os negros são inferiores ou que as ideias nazistas de genocídio merecem aplausos e devem ser adotadas ainda hoje para que se possa construir uma sociedade melhor. Para a cultura americana, por outro lado, isso faz parte do “*free speech*” e não deve sofrer qualquer tipo de restrição, pois, para eles, a total liberdade do mercado de ideias é que tem sido responsável pela melhoria social e política do *status* dos grupos discriminados naquele país⁶⁶.

Sob a ótica dos direitos humanos fundamentais, os defensores da cultura brasileira diriam que os valores americanos violam a dignidade humana dos grupos raciais e das minorias que vivem naquele país, permitindo discursos que promovem o ódio e a discriminação, afetando a honra, a imagem e a moral das vítimas dessas manifestações. Por outro lado, os defensores da cultura americana diriam que a forma de regulação da liberdade de expressão no Brasil, ao estabelecer a restrição de manifestações discriminatórias, seria uma violação do direito humano fundamental à liberdade de expressão.

Para os relativistas epistemológicos, o atrito cultural detalhado *supra* só ocorre porque as partes envolvidas na análise dos fatos buscam utilizar como parâmetro de avaliação um monismo moral, com pretensão universal, manifesto pela prática de uma cultura tentar avaliar as premissas morais da outra, adotando como padrão valorativo a sua própria tradição⁶⁷. Dentro dessa da lógica relativista, por conseguinte, as duas posições estariam protegendo e

⁶⁴ “Art.3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: [...]” (BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília/DF, Senado, 1998)

⁶⁵ “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes [...].” (BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília/DF, Senado, 1998)

⁶⁶ BERNSTEIN, David E. Defending the First Amendment From Antidiscrimination Laws. *North Carolina Law Review*, v. 82, p. 232, 2003-2004.

⁶⁷ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 72.

realizando a dignidade humana, pois representariam a escolha e os limites que cada povo elegeu para nortear o seu desenvolvimento⁶⁸.

Nesse sentido, Charles Taylor argumenta que somente a presunção de igual valor entre as culturas é que permite a compreensão de situações de antagonismo entre os povos, visto que as práticas morais construídas por cada povo e adotadas por um grande número de pessoas em seu seio, por um longo período de tempo, representam o senso que cada civilização constrói sobre o significado do bom, do completo e do admirável⁶⁹. Assim, para Taylor, não se pode adotar uma postura de arrogância cultural, no sentido de julgar as ações de dada sociedade como violadoras da dignidade humana, pois, para aquele grupo, o bem-estar de seus integrantes e a realização dessa dignidade estão justamente na adoção das posturas que outros povos pretendem censurar⁷⁰.

Sob a lógica dessa teoria, portanto, as práticas culturais que geram controvérsia acerca da violação de direitos humanos fundamentais somente poderiam ser ajustadas se houvesse consenso intercultural, no qual as diferenças de interpretações sobre essas ações fossem mitigadas e compostas, em comum acordo com as partes envolvidas. Assim, enquanto não existir tal consenso, não haveria o julgamento de determinada tradição como violadora de uma moral universal, pois, epistemologicamente, ela estaria de acordo com os valores sociais da civilização que a adota.

Bernard Williams, aliás, entende que esse ajuste entre culturas ocorre naturalmente quando os integrantes de diferentes civilizações se encontram, visto que essa aproximação permite um intercâmbio e até a modificação de certas tradições e atitudes, como resultado da compreensão das razões morais de cada posicionamento e do rico contraste que essa visão intercultural propicia⁷¹. Mas isso não ocorre se uma cultura tentar condenar ou assumir que os seus valores são superiores em relação às práticas de outros povos, pois, nesse caso, ter-se-ia a imposição de um monismo cultural.

⁶⁸ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. p. 160.

⁶⁹ Taylor afirma que: “It is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings [...] over a long period of time – that have, in other words, articulated their sense of the good, the holy, the admirable – are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject” (TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 72).

⁷⁰ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 72/3.

⁷¹ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. p. 158.

Vale lembrar aqui o relativista Grego Protágoras, cuja teoria é descrita por Platão em *Teeteto* (152b)⁷², e o seu clássico exemplo de como as pessoas sentem de forma diferente a ação do vento. É que, se sob a ação de uma mesma corrente de vento um indivíduo se sente com frio e outro se sente aquecido, não há como encontrar resposta correta para a questão de saber se o vento era frio ou morno, pois, para a primeira pessoa, ele era frio e, para a segunda, morno. Nenhum dos dois indivíduos está errado, já que cada um está afirmando a sua verdade. Esse exemplo mostra como o fato em si (o vento quente ou frio) se esvazia, tornando-se evidente que as percepções humanas estabelecem um relativismo do conhecimento e dos valores que torna impossível afirmar-se um único critério de verdade. É justamente por esse motivo que os relativistas epistemológicos defendem que as afirmações culturais estão no mesmo patamar valorativo. Isso significa que, em um aparente conflito cultural, o que se tem, na realidade, não é a adoção de posições morais antagônicas, mas crenças genuinamente exclusivas.

Por tais motivos é que os relativistas afirmam que as tradições morais de uma civilização não podem ser mensuradas por outra, uma vez que as diferenças entre os conceitos que usam e a forma como referenciam cada prática social tornam impraticável a realização de qualquer juízo de valor de uma sobre a outra⁷³. Mas isso não quer dizer que não possa haver coexistência ou até mesmo aproximação entre elas, já que o contato entre as culturas acaba por fazer incorporar valores em ambos os lados, em razão do confronto de novas situações trazidas por essa aproximação, as quais exigem que elas olhem para além das práticas e regras que ordinariamente vêm adotando.

A proposta dos relativistas epistemológicos para a proteção dos direitos humanos fundamentais está em uma confrontação real entre as diferentes visões culturais, em que ambos os lados possam ver a proposta do outro como uma real opção de conduta moral, sem julgamento preliminar de rejeição total das ideias e dos valores praticados pela outra parte⁷⁴, até porque a tentativa de subjugação de uma cultura a outra, por meio da condenação de certas práticas sociais, importaria em realizar uma valoração abstrata das pessoas, desassociada do contexto moral em que vivem, fato que acarretaria uma visão não realista da

⁷² PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkia, 2005. 7.08.2014a, 152b.

⁷³ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. p. 157.

⁷⁴ Idem, p. 160.

situação⁷⁵. Assim, para afastar essa valoração fictícia, necessário se faz pensar nos grupos sociais e suas tradições de forma realista e concreta, evitando, portanto, usar-se a própria fonte cultural para analisar as práticas de outras sociedades.

Para os defensores dessas teorias, a conciliação cultural e o respeito aos direitos humanos fundamentais somente ocorrem quando não há coerção, visto que somente dentro de um processo no qual todas as partes envolvidas possam atuar com liberdade e igualdade, admitindo-se a diversidade e a variedade ética como opção válida e justa de escolha, é que haverá espaço para mudanças e aperfeiçoamentos em direção à verdadeira realização da dignidade humana⁷⁶. Nessa visão, a diversidade e a liberdade são bens morais que devem ser encorajados como parte integrante dos valores que formam os direitos humanos fundamentais.

Outro aspecto que reforça as teses relativistas epistemológicas está no fato de que as sociedades de hoje estão se tornando cada vez mais diversificadas moralmente, haja vista estarem incorporando diversas culturas e subculturas comunitárias em seu interior, as quais buscam espaço e reconhecimento, tanto quanto as outras⁷⁷. Essa miscigenação de valores tem ocorrido como resultado direto da mundialização⁷⁸ e do desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação, os quais se instalaram “no coração das nações”⁷⁹ e passaram a influenciar os aspectos culturais, políticos, econômicos e sociais de praticamente todos os povos do século XXI, gerando intensos movimentos migratórios entre os países.

Charles Taylor⁸⁰ denuncia, contudo, que as políticas multiculturais oriundas das civilizações do Atlântico Norte têm se baseado em juízos de valor

⁷⁵ Idem, p. 162.

⁷⁶ Idem, p. 172.

⁷⁷ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 61.

⁷⁸ “Fora a opção gramatical geográfica, o termo mundialização traz consigo uma ampliação de sentido do fenômeno da globalização, ou seja, representa um diferente nível de um mesmo processo, pois, além do aspecto tecnológico e econômico, peculiar ao global, agrega a ‘mundialização’ da cultura.” (BAEZ, Narciso Leandro Xavier. Impactos sociais da globalização e direitos humanos. In: CECATO, Maria Aurea Baroni; Misailidis, Mirta Lereña; Leal, Mônia Clarissa Hannig; Mezzaroba, Orides. *Estado, jurisdição e novos atores sociais*. São Paulo: Conceito Editorial, 2010. p. 301)

⁷⁹ ARNAUD, André-Jean. *O direito entre modernidade e globalização: lições de filosofia do direito e do estado*. Trad. Patrice Charles Wuillaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. p. 16.

⁸⁰ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 71.

peremptórios, buscando a implantação de um processo de homogeneização cultural do mundo, por meio da imposição de seus padrões morais predefinidos, não abrindo espaço para o recebimento ou a compreensão de outras realidades morais que não se enquadrem nesse modelo. O problema dessa política é que os padrões ocidentais acabam sendo utilizados como único parâmetro de medida e julgamento das práticas culturais do planeta, dividindo-as entre as que são compatíveis e as que são incompatíveis com relação a esses valores, exigindo-se desse último grupo a mudança de suas tradições para se ajustar a esse único padrão moral considerado *correto*.

A propósito, essa intenção de homogeneização cultural não é subliminar ou sutil na política das potências dominantes, mas totalmente explícita nos seus discursos oficiais. Nesse sentido, vale lembrar as palavras do crítico americano Roger Kimball, para quem a questão das diferenças morais hoje não está na escolha entre a cultura repressiva ocidental e o paraíso multicultural, mas entre a própria cultura e o barbarismo⁸¹. Observe-se que Kimball utiliza o mesmo discurso que os dirigentes do império romano e o próprio Napoleão Bonaparte defendiam no passado, no sentido de que a única expressão de civilização e de cultura possíveis seria aquela a que pertenciam. Nessa lógica, os demais povos do mundo estariam colocados em um patamar moral inferior, já que as suas culturas não passariam de uma expressão da barbárie, sendo que a única salvação desse estado de miséria moral estaria na adoção dos critérios superiores da civilização dominante.

Para Taylor, essa rigidez do liberalismo ocidental, expresso pela tentativa de impor os seus valores por meio de uma visão moral específica dos direitos humanos fundamentais, poderá rapidamente se tornar impraticável no futuro, já que a miscigenação cultural e humana é irreversível⁸². Para o autor, o atual modelo liberal dos povos ocidentais não tem permitido um ponto de encontro para todas as culturas, mas tão só a expressão política de um segmento específico

⁸¹ Roger Kimball afirma expressamente que: *"The multiculturalists notwithstanding, the choice facing us today is not between a 'repressive' Western culture and a multicultural paradise, but between culture and barbarism"* (KIMBALL, Roger. *Tenured Radicals. New Criterion*, p. 13, jan. 1991).

⁸² Nas palavras de Taylor: *"Indisputably, though, more and more societies today are turning out to be multicultural, in the sense of including more than one cultural community that wants to survive. The rigidities of procedural liberalism may rapidly become impractical in tomorrow's world"* (TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 61).

de morais compatíveis, as quais são adversas a qualquer outro conjunto que seja incompatível com as suas premissas ideológicas⁸³.

Com base nas características até aqui listadas, Michael Perry⁸⁴ identifica nas teorias relativistas epistemológicas três pontos essenciais de argumentação em oposição ao universalismo dos direitos humanos fundamentais: 1) nenhuma cultura é melhor que a outra; 2) nenhum ponto de vista avaliativo é melhor que qualquer outro; e 3) nenhuma cultura, do seu próprio ponto de vista avaliativo, é inferior a nenhuma outra.

O primeiro argumento no sentido de que não pode existir hierarquia de superioridade entre as culturas é facilmente demonstrável, visto que não existem pressupostos lógicos e racionais capazes de estabelecer critérios ou normas que possam valorar imparcialmente cada tradição. Isso ocorre porque qualquer tentativa de graduação cultural entre as civilizações seria realizada sob a ótica de um intérprete que aplicaria os seus próprios valores para realizar tal classificação, fato que, por si só, já afastaria a imparcialidade da mensuração, pois o ponto de vista avaliativo seria particular.

O segundo ponto de sustentação dessas teorias está na afirmação de que nenhum ponto de vista avaliativo é melhor que qualquer outro, uma vez que todos eles estão no mesmo patamar epistemológico de importância, pois não há elementos ou critérios incontestáveis de medida para afirmar a prevalência de um em relação ao outro. Para Charles Taylor⁸⁵, aliás, pode-se até ser capaz de entender as variáveis de uma determinada cultura ou modo de vida, comparando-se com outra de que se faz parte, mas, invariavelmente, haverá peculiaridades que uma avaliação genérica não será capaz de apurar.

Por fim, o terceiro argumento do relativismo epistemológico está na assertiva de que nenhuma cultura, do seu próprio ponto de vista avaliativo, é inferior a nenhuma outra. Essa afirmação se dá com base no pressuposto lógico de que, ao se autoavaliar, cada cultura se afirmará ao menos tão boa quanto às demais, fato que induz ou à tolerância ou à desavença. A tolerância sobrevém da compreensão dessa premissa e do respeito pelas diferenças. O confronto

⁸³ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 62.

⁸⁴ PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 80/1.

⁸⁵ TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. p. 61.

surge da negativa dessa realidade e da tentativa de imposição de certos valores específicos de uma cultura como sendo universais e obrigatórios para todos os demais povos.

Em síntese, para os relativistas epistemológicos, não há como defender a existência de valores humanos universais e superiores a todos os povos, visto que essa prática desrespeitaria a diversidade e a própria liberdade de pensar e agir diferente que é própria dos seres humanos. Assim, a coexistência harmoniosa entre as civilizações que adotam padrões morais distintos somente seria alcançada por meio do respeito mútuo e da valoração isonômica dos padrões tradicionais adotados por cada povo. É que essa atmosfera abriria espaço para uma permeação intercultural de valores e até mesmo a mudança recíproca de padrões e práticas entre as nações do mundo, resultando na realização real da dignidade humana em todas as suas dimensões.

2.3 TEORIAS RELATIVISTAS CULTURAIS

As teses relativistas culturais dos direitos humanos fundamentais se caracterizam por defender que os padrões morais adotados por cada sociedade são a principal fonte de validade desses direitos, os quais são adaptados e protegidos de diferentes formas, de acordo com os valores eleitos por cada civilização. Os defensores dessas teorias argumentam que as particularidades culturais dos povos desempenham papel fundamental na determinação do formato específico das sociedades, fato que torna impraticável a pretensão da adoção de valores morais universais que não tenham sido construídos no seio de cada civilização⁸⁶.

Além disso, advertem que, mesmo os valores morais que são semelhantes em diferentes culturas, não encontram a mesma forma de aplicação dentro das diferentes sociedades, pois eles necessitam de ajustes que permitam a sua aplicabilidade em seu contexto⁸⁷. Nessa lógica, não seria plausível, portanto, imaginar que existe somente um meio correto de um valor moral ser reconhecido e aplicado dentro de uma sociedade, sem levar em conta as suas particularidades, pois o reconhecimento de valores morais pelos grupos sociais somente faz sentido para seus componentes quando se integram as particularidades do contexto cultural em que se propõe a ingressar.

⁸⁶ PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 86.

⁸⁷ *Idem*, p. 82.

Outro argumento que os relativistas culturais levantam para afastar as ideias universalistas é que a forma como uma civilização específica aplica certos conteúdos morais em seu contexto cultural pode tornar-se totalmente inviável em outros povos onde as realidades, as demandas e as expectativas de seus integrantes são completamente distintas, pois nem sempre o que funciona bem para uma sociedade pode fazer sentido ou até mesmo ter utilidade para outra⁸⁸. A propósito, Philip Alston⁸⁹ destaca que os direitos humanos fundamentais somente alcançariam realização plena e duradoura se fossem afastadas as pretensões uniformizadoras das teses universalistas, para, com sensibilidade, abrir-se espaço à compreensão sobre as necessárias adaptações que os diferentes contextos culturais exigem na implementação das normas de direitos humanos. Para o autor, nenhuma aspiração universalista é capaz de romper com a inevitável influência que os valores culturais e as percepções de cada povo exercem sobre a realização desses direitos.

Por tais motivos é que os defensores das teses relativistas culturais sustentam que os valores morais representados em documentos internacionais sobre direitos humanos fundamentais, como é o caso da Declaração da Organização das Nações Unidas, não podem ser determinados abstratamente, sem uma contextualização que seja capaz de adaptá-los às especificidades culturais de cada civilização. Nessa proposta, o papel das normas internacionais de direitos humanos fundamentais deveria ser o de prover uma visão geral e aberta desses valores morais, permitindo a cada povo realizar esses direitos de acordo com as suas características políticas, econômicas e culturais. Todavia, muitos entendem que o atual regime internacional de direitos humanos fundamentais tem tornado inviável essa alternativa, já que ele está afastado de um genuíno universalismo de valores gerais e abertos, baseados em pontos comuns a todas as culturas⁹⁰. O problema levantado é que as declarações universais de direitos humanos fundamentais têm sido indevidamente utilizadas nas últimas décadas para a

⁸⁸ KRONMAN, Anthony, *Living in the Law. The University of Chicago Law Review*, n. 54, p. 847/8, summer 1987.

⁸⁹ Nas palavras de Philip Alston: “[...] *the diplomatic/legal vindication of the principle of universality cannot be taken to have resolved the deeper, more enduring challenge of ensuring greater openness and sensitivity to different cultural contexts in the implementation of human rights standards. [...] No amount of universalis aspirations can cancel out the inevitable influence of cultural values and perceptions*” (ALSTON, Philip. *The Best Interests Principle: Towards a Reconciliation of Culture and Human Rights. International Journal of Law and the Family*, n. 8, p. 9/23, 1994).

⁹⁰ BROWN, Chris. *Universal Human Rights: a Critique*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 33.

realização da imposição de um imperialismo cultural, o qual tem promovido exclusivamente os valores ocidentais, rechaçando as demais tradições morais que não se coadunam com aquela visão⁹¹.

Prayudh Payutto⁹² acrescenta que existem três grandes falhas na atual política internacional dos direitos humanos fundamentais. A primeira decorre dos próprios valores que são associados a esses direitos, os quais incentivam atitudes de divisão e segregação, luta e contenção, fazendo com que a moral individualista que os norteia leve as sociedades a se separarem na busca de autopreservação e proteção de interesses mútuos. Essa primeira falha mostra que esses direitos devem ser construídos para atender as demandas sociais específicas de cada grupo cultural, afastando-se a proclamação de valores egoístas. A segunda falha está no fato de que os direitos humanos fundamentais são uma invenção humana e, como tal, não podem decorrer de uma ordem natural, como proclama a Declaração da ONU, mas sim serem embasados pelas leis específicas de cada povo, capazes de dar a esses direitos a efetividade de que necessitam dentro de cada civilização. Por fim, a terceira falha está em que os valores morais inseridos nos documentos internacionais estão associados puramente a convenções e comportamentos sociais, sem levar em conta a qualidade da motivação mental dentro de cada indivíduo, a qual está diretamente associada à cultura a que está inserido e sem a qual esses direitos não encontram espaço para se realizar.

Em sentido semelhante, vê-se a manifestação da Delegação das Nações Asiáticas Orientais, durante a Convenção de Viena de 1993, em especial do Ministro das Relações Exteriores de Singapura⁹³, o qual foi enfático ao afirmar que o reconhecimento universal do ideal dos direitos humanos, na forma como

⁹¹ Idem.

⁹² Nas palavras de Prayudh Payutto: *“Firstly, the concepts themselves are flawed. They have resulted from a background and basic attitude of division and segregation, struggle and contention. This situation led to na attempt to assure self-preservation and Protect mutual interests, which became human rights. Secondly, human rights are [...] a purely human invention. They are not ‘natural rights’. They need to be supported by laws and they must to be accepted by all parties in order to work. [...] the third flaw [...] is that it is a purely social convention, dealing with social behaviour. It does not consider the quality of mental motivation within the individual”* (PAYUTTO, Prayudh A. *A Buddhist Solution for the Twenty-First Century*. Bangkok: Sahathammik, 1994. p. 13-15).

⁹³ Nas exatas palavras do Ministro das Relações Exteriores da Singapura: *“Universal recognition of the ideal of human rights can be harmful if universalis is used to deny or mask the reality of diversity”* (SOUTH Asia Human Rights Documentation Centre. *Human Rights and Humanitarian Law: Developments in Indian and International Law*. New Delhi: Oxford University Press, 2008. p. 6).

vem sendo proposto, pode ser prejudicial aos povos se ele for usado para negar ou mascarar a realidade imutável da diversidade humana. Além disso, na mesma ocasião, a Delegação chinesa destacou que as diferenças regionais deveriam ser levadas em conta nos textos internacionais sobre os direitos humanos, visto que, na cultura chinesa, por exemplo, os indivíduos colocavam os direitos da coletividade como prioridade sobre os direitos da pessoa, isoladamente considerada⁹⁴.

Como se pode ver, o que as duas delegações buscavam defender é que, embora os direitos humanos fundamentais tenham a sua concepção internacional baseada em uma natureza humana comum a todas as pessoas, eles necessitam ser considerados no contexto e na dinâmica que adquirem ao se depararem com as realidades e particularidades nacionais e regionais. Isso importa em confrontar os valores morais insertos nos documentos internacionais com a variedade histórica, cultural e religiosa que está incorporada em cada civilização. A dificuldade disso, no entanto, pode ser ilustrada pela própria realidade das culturas asiáticas, pois, enquanto as Cartas de Direitos Humanos, como as da ONU, destacam o individualismo, colocando a preservação dos direitos da pessoa acima do Estado, das culturas e das crenças, a tradição asiática construiu a sua história milenar focada na superioridade dos interesses coletivos sobre as pretensões humanas individuais. Essa assimetria tem gerado fortes resistências e até hostilidade das populações asiáticas em relação à pretensa universalidade dos direitos humanos fundamentais, pois acusam essas declarações internacionais de consolidarem a tentativa da imposição de uma moral estranha que não pertence à história desses povos.

A propósito, o cientista político americano Samuel Huntington prevê que, se as potências ocidentais não recuarem na sua concepção de universalidade dos direitos humanos fundamentais, modificando a forma como têm tentado impor ao restante do mundo a sua visão cultural, haverá um irreversível “*clash of civilisations*” (confronto de civilizações)⁹⁵. Nesse sentido, Chris Brown aduz que a única forma de evitar esse “*clash*” seria afastar o foco da alegação de um universalismo inerente a toda a humanidade, o qual é distante das peculiaridades de cada povo, e passar a criticar as práticas culturais violadoras da dignidade

⁹⁴ SOUTH Asia Human Rights Documentation Centre. *Human Rights and Humanitarian Law: Developments in Indian and International Law*. New Delhi: Oxford University Press, 2008. p. 6.

⁹⁵ HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilisations and the Remarking of Worl Order*. New York: Touchstone, 1996. p. 183.

humana nos parâmetros morais e no contexto em que estão⁹⁶. Nessa proposta, portanto, as ações e os comportamentos de cada civilização somente poderiam ser interpretados dentro dos próprios termos dos valores morais, das crenças e da racionalidade que adotam, buscando-se, com isso, entendê-las de dentro para fora, e não mais de fora para dentro, como tem sido feito até agora pela política universalista ocidental. Essa prática se faz necessária porque cada povo possui a sua própria coerência, sua racionalidade e seus valores, razão pela qual somente se utilizando desses parâmetros específicos é que se alcança uma interpretação justa de suas práticas.

Upendra Baxi⁹⁷ acrescenta que as distintas visões culturais desenvolvidas ao longo da história da humanidade por cada povo demonstram com clareza que não existe um conjunto moral absoluto, abstrato e dissociado da história, que possa ser afirmado como superior e verdadeiro, baseado em uma razão humana universal que estaria acima de todas as especificidades culturais. Desse modo, a pretensa universalidade dos direitos humanos fundamentais seria impossível, pois os valores que os indivíduos aceitam aplicar em suas vidas são sempre aqueles diretamente relacionados com os contextos morais a que estão vinculados.

As ponderações trazidas por Upendra Baxi mostram que o conjunto de crenças e valores construídos por cada sociedade, os quais levam os seus membros a acreditarem que certas práticas são boas, adequadas e certas, podem não ser bem recebidas ou até mesmo serem completamente rejeitadas por outras culturas que não compartilham com os mesmos fundamentos morais. Isso ocorre, na lógica dessas ideias, porque os padrões e as regras morais estabelecidos por cada civilização somente podem ser legitimamente aplicáveis para os membros que a compõem, visto que eles revelam os ideais de vida eleitos por aquele grupo.

Para ilustrar a situação, cita-se o exemplo trazido por Paul Taylor⁹⁸ sobre o uso obrigatório do véu cobrindo o rosto das mulheres em algumas sociedades muçulmanas do Oriente Médio. Ele argumenta que aqueles grupos consideram

⁹⁶ BROWN, Chris. *Universal Human Rights: a Critique*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 117.

⁹⁷ Nas palavras de Upendra Baxi: “*It is also being argued that universal human rights are simply impossible because what counts as ‘human’ and as rights belonging to humans are context-bound and tradition-dependent*” (BAXI, Upendra. *The Future of Human Rights*. 2. ed. New Delhi: Oxford University Press, 2006. p. 176).

⁹⁸ TAYLOR, Paul W. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967. p. 45.

errado uma mulher ter a sua face descoberta em frente a estranhos. Se o caso for avaliado nesse contexto cultural, a proibição é perfeitamente cabível e aceitável, uma vez que está de acordo com os valores morais construídos pelos membros daquela civilização. Por outro lado, não será errado uma mulher, fora daquele grupo cultural, ter a sua face desvelada em frente a estranhos, porque, em outros contextos morais, não existe essa proibição. Esse caso prático mostra que as duas situações citadas deixam de ser contraditórias quando consideradas no seu contexto cultural, não se podendo afirmar que uma está certa e a outra errada, pois qualquer julgamento fora do contexto moral a que pertencem será parcial e equivocado, haja vista que estarão utilizando parâmetros de comparação alheios ao conjunto cultural de que fazem parte. Para Paul Taylor⁹⁹, na visão relativista cultural, qualquer um que busque usar as normas morais de um povo como base para o julgamento da conduta de pessoas de outras civilizações estará evidenciando que não compreende a natureza relativa das normas morais que conduzem os seres humanos.

O exemplo supracitado mostra como as posições relativistas culturais negam a possibilidade da existência de padrões morais que possam ser aplicados de igual forma para todas as pessoas, pois os valores que regem um povo serão sempre diferentes daqueles que são adotados por outros, já que distintas serão as influências que cada civilização recebe ao longo da história. Aliás, deve-se lembrar que o tempo também é responsável por promover mudanças dentro das próprias culturas, pois os valores morais que antes eram considerados corretos para um povo, podem, com o passar dos anos, virem a ser considerados inadmissíveis. Um exemplo disso é a escravidão. Muitas sociedades tinham como perfeitamente aceitável essa prática no passado e, com o tempo, passou a ser incompatível com a dignidade humana, sendo hoje rejeitada moralmente por todas as sociedades.

Para Walter Stace¹⁰⁰, existem dois grandes argumentos em favor das teses relativistas culturais: 1º) a variedade de padrões morais na atualidade; e 2º) a ausência de uma fundamentação irrefutável que possa sustentar a existência de uma moral universal absoluta. No que concerne ao primeiro argumento, o

⁹⁹ Nas palavras de Paul Taylor: *"Anyone who uses the norms of one society as the basis for judging the conduct of persons in another society, in the relativist's view, simply does not understand the nature of moral norms as being 'relative', not 'absolute'"* (TAYLOR, Paul W. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967. p. 45).

¹⁰⁰ STACE, Walter Terence. Ethical Relativity. In: *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967. p. 54.

autor sustenta que a grande diversidade de culturas no mundo, associada com o conhecimento acumulado pelos seres humanos até o século XXI, trouxe certo grau de tolerância entre as pessoas e, com ela, a própria consciência de que não se pode exaltar a própria moralidade como sendo a única verdade do mundo, acusando-se as demais de serem falsas ou inferiores. Isso decorre do fato de que hoje os indivíduos conseguem perceber que existem vários códigos morais adotados em diferentes civilizações do planeta, visto que a mundialização dos meios de comunicação de massa e o constante intercâmbio entre os povos, trazido pelo aperfeiçoamento dos meios de locomoção, têm permitido o contato e o contraste intercultural diário entre pessoas de diferentes tradições.

Quanto ao segundo argumento, Stace salienta que ninguém foi ainda capaz de demonstrar qual seria a fonte de uma pretensa universalidade moral e, tampouco, de onde derivaria a autoridade dessa moral¹⁰¹. Para o autor, uma obrigação moral trazida por um valor global implicaria a existência de uma autoridade que tivesse poderes para obrigar os indivíduos a seguirem aquele padrão internacional proposto. Contudo, as teses universalistas não indicam onde estaria essa autoridade, evidenciando a ausência de uma base de justificação para a obrigação moral veiculada a uma eventual norma de direitos humanos universais¹⁰².

Deve-se registrar, porém, que as teses relativistas não apontam somente diferenças inconciliáveis entre as diferentes culturas hoje vigentes, pois os seus defensores admitem que os diversos sistemas de crenças possam encontrar pontos de convergência sobre alguns valores. Todavia, diferentemente dos universalistas, os relativistas negam significado moral para esse consenso, aduzindo que eles não passam de mera coincidência e não implicam uma interculturalidade sobre crenças compartilhadas decorrente da natureza humana comum a todas as pessoas¹⁰³. Esse argumento reforça a ideia de que as razões para as crenças seguidas pelos membros de uma sociedade são encontradas

¹⁰¹ Stace sustenta que: *“The second argument in favour of ethical relativity is a very strong one... It consists in alleging that no one has ever been able to discover upon what foundation an absolute morality could rest, or from what source a universally binding moral code could derive its authority”* (STACE, Walter Terence. *Ethical Relativity*. In: *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967. p. 56).

¹⁰² STACE, Walter Terence. *Ethical Relativity*. In: *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967. p. 56/7.

¹⁰³ PAREKH, Bhikhu. Non-Ethnocentric Universalism. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 128.

internamente no seu próprio sistema moral, afastando-se, assim, a possibilidade de elas decorrerem de uma suposta inerência metafísica comum a todos os seres humanos.

Bhikhu Parekh¹⁰⁴ traz outro argumento relativista cultural muito utilizado para afastar a pretensão universal dos direitos humanos fundamentais que está no fato de que cada sociedade desenvolve, por meio da sua história, um conjunto de crenças que são o modelo de bem-estar e felicidade de seus integrantes. Essa matriz axiológica influencia profundamente a personalidade, o autoconhecimento, o temperamento e as aspirações dos seus membros, resultando na formação de um grupo que acaba compartilhando um específico estilo de vida, em que eles encontram o suporte psicológico e moral para a sua existência. Assim, a imposição de um conjunto de valores pretensamente universais que eventualmente viesse a se implantar nessas sociedades não traria nenhum benefício aos seus integrantes, mas, ao contrário, faria com que os indivíduos se sentissem profundamente desorientados. Por esses motivos é que não se poderia afirmar que as crenças ou tradições de um povo são erradas ou equivocadas, visto que, primeiro, não há como mensurar uma prática fora do contexto cultural em que está firmada e, segundo, elas são crenças fundadas na identidade e na moral construídas de acordo com as necessidades e peculiaridades de cada civilização.

Dentro da perspectiva relativista cultural, por conseguinte, a adoção de um universalismo moral traria para os seres humanos a imposição de um monismo de valores que estaria completamente dissociado da história que construíram como membros de uma civilização. O universalismo, assim, estaria abstraindo todas as influências culturais que pertencem a cada pessoa, para colocar em seu lugar uma razão pura e transcendental, acabando com a riqueza da diversidade que hoje existe entre os povos.

É justamente por esse motivo que os relativistas culturais insistem em afirmar que nenhum estilo de vida específico pode ser objetivamente classificado como o melhor ou o mais adequado a todas as pessoas, pois o conceito de uma vida boa e digna não se estabelece de forma dissociada da formação moral de cada indivíduo. Assim, as práticas e crenças de uma civilização não podem ser

¹⁰⁴ Nas exatas palavras de Bhikhu Parekh: *“Every society profoundly shapes the personality, self-understanding, temperament and aspirations of its members, and moulds them in a specific way. They are psychologically and morally equipped to live by these beliefs alone, and suffer a profound disorientation when required to live by others”* (PAREKH, Bhikhu. *Non-Ethnocentric Universalism*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 129).

legitimamente destacadas do contexto histórico e axiológico a que pertencem, para serem objeto de julgamento e classificação, tendo como parâmetro de avaliação uma moral superior e abstrata.

Deve-se registrar ainda que muitos relativistas culturais têm defendido que a realidade da existência de um mundo multicultural, onde as pessoas adotam percepções morais diferentes, de acordo com o meio social em que vivem, é algo hoje incontestável e claro para todas as nações¹⁰⁵. Acrescentam que essa realidade é saudável porque permite o desenvolvimento de maior tolerância no que diz respeito à própria concepção dos direitos humanos, pois a consciência e a aceitação de que o mundo é formado por diferentes culturas permite a compreensão de que esses direitos podem ter interpretações e aplicações diversas. Assim, o último passo para a aproximação cultural e o respeito global dos direitos humanos fundamentais estaria na incorporação aos instrumentos internacionais sobre direitos humanos, das diversas visões culturais que hoje são adotadas pelos povos formadores da grande comunidade terráquea.

3 CRÍTICAS ÀS TEORIAS RELATIVISTAS DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

Conforme se viu até aqui, as teorias relativistas trazem importantes reflexões para a questão da forma como cada sociedade tem recebido os direitos humanos fundamentais e quais têm sido os motivos pelos quais algumas culturas encontram dificuldades em aceitar alguns valores morais insertos nas declarações internacionais. Deve-se observar, contudo, que, embora os argumentos apresentados por seus defensores sejam bastante fortes, percebe-se que existem vários problemas técnicos e lógicos nessas propostas, os quais ainda não foram superados por seus teóricos.

A primeira questão que pode ser apresentada contra as teses relativistas e que se mostra irrefutável, pela lógica de seu conteúdo, é que existem certas situações que são consideradas ruins e indesejáveis por todos os seres humanos, sem exceção, independentemente do seu contexto cultural. Nenhuma pessoa aceita espontaneamente, por exemplo, ser torturada, escravizada, violentada ou arbitrariamente executada. Essa resistência não depende de fatores culturais para existir, pois está vinculada à própria humanidade que é inerente e comum a todos os indivíduos.

¹⁰⁵ JUNGER, Peter D. Why the Buddha Has no Rights. In: KEOWN, Damien V.; CHARLES, S. Prebish; WAYNE, R. Husted. *Buddhism and Human Rights*. Cornwall: Curzon, 1998. p. 56.

De igual forma, Bimal Matilal¹⁰⁶ salienta que se pode relacionar uma série de fatos simples sobre necessidades, vontades e desejos, como, por exemplo, o desejo de afastamento do sofrimento, o amor, o orgulho, a vergonha e a felicidade que fazem parte da essência humana e que são encontrados em todas as pessoas indistintamente. Esses simples argumentos mostram a existência de algumas situações que são boas para todos os seres humanos e outras que são indesejáveis por todas as pessoas, independentemente da história e do contexto cultural a que pertencem, afastando-se, por conseguinte, as alegações relativistas no sentido de que não existiriam traços comuns que unem os seres humanos.

Isso não quer dizer que não haja diferenças entre os indivíduos, oriundas de sua formação moral e diretamente relacionadas com a história da civilização da qual fazem parte. As diferenças existem, mas elas não são capazes de suprir os elementos básicos e inerentes aos seres humanos que os diferenciam dos demais seres da natureza e que os fazem unirem-se em busca de realizações conjuntas que trouxeram a própria humanidade, como um todo, ao estágio em que ela se encontra atualmente.

A propósito, Ken Booth¹⁰⁷ chega a afirmar que as teses que defendem a relativização dos direitos humanos fundamentais, baseadas nas peculiaridades culturais, buscam perpetrar uma tirania, no sentido de reduzir as explicações sociais e políticas que sustentam a universalização desses direitos para uma caixa-preta onde cada povo teria as suas referências exclusivas de identificação, fechando-se para toda e qualquer crítica contra práticas violadoras da dignidade humana.

No que diz respeito às teorias relativistas antropológicas, as quais defendem que os atributos éticos da natureza humana são resultado de um conjunto de influências sociais, morais, políticas e econômicas, específicos e assimétricos que impedem qualquer tentativa de elaboração de uma moral universal, vê-se que apresentam três inconsistências: a um, impedem a comparação ética entre

¹⁰⁶ Bimal Matilal destaca que: *"The common dispositions, constitutive of the concept of 'the naked man', may be recognized as numerous simple facts about needs, wants, and desires, for example, removal of suffering, love of justice, courage in the face of injustice, pride, shame, love of children, delight, laughter, happiness"* (MATILAL, Bimal Krishna. *Ethical Relativism and Confrontation of Cultures*. In: KRAUSZ, Michael. *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989. p. 357).

¹⁰⁷ Para Ken Boot: *"The tyranny of cultures expresses itself as culturalism, by which I mean the reduction of social and political explanations to culture and to the black-boxing of cultures as exclusivist identify-referents"* (BOOT, Ken. *Three Tyrannies*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 36).

as culturas e as sociedades, dificultando a aproximação cultural e a própria coexistência pacífica entre os povos; a dois, supervaloram as especificidades das sociedades, exagerando sobre a sua natureza autossuficiente de cada cultura baseada em valores sociais e morais incorporados, desconsiderando, com isso, o mix cultural que hoje existe dentro de praticamente todas as sociedades; e a três, privilegiam as tradições culturais acima do próprio desenvolvimento da dignidade humana, mantendo no *status quo* os privilégios de minorias que controlam certos povos.

O primeiro problema que as teses relativistas antropológicas apresentam está no fato de que buscam restringir o contraste entre as culturas, sustentando que os valores adotados por um povo somente podem ser analisados à luz de suas próprias tradições. A inconsistência dessa ideia é que o contato e a comparação entre as diferentes práticas sociais têm sido uma rica forma de intercâmbio cultural, de aperfeiçoamento e de evolução dos seres humanos ao longo da história, uma vez que permitem a cada indivíduo conhecer mais a respeito de si mesmo, contrastando as suas crenças e os seus valores com outras pessoas e culturas. Tanto é assim que, para William McNeill¹⁰⁸, a incorporação adaptada de ideias e práticas estrangeiras em diferentes civilizações ao longo da história tem sido mais importante para o desenvolvimento dos povos do que as próprias alterações comportamentais promovidas internamente em cada nação.

Assim, vê-se que o isolamento cultural e a ausência de contraste com as práticas morais de outras civilizações, da forma como é proposta pelos relativistas antropológicos, levariam os povos a se estagnarem e a se distanciarem, impedindo a evolução e a consciência global sobre a necessidade de respeito e proteção dos direitos humanos fundamentais. Veja-se que não se está aqui falando em uniformização moral, mas da necessidade de contrastes culturais e contatos com diferentes visões que permitam aos povos, como um todo, reverem constantemente suas tradições, aprendendo com os erros e acertos de outras civilizações, para, com isso, poderem ampliar cada vez mais a realização e o respeito da dignidade humana em suas realidades culturais.

A segunda inconsistência das teses relativistas antropológicas é que elas desconsideram a miscigenação cultural que existe, hoje, dentro de praticamente

¹⁰⁸ Nas palavras de William McNeill: “*When local habits and customs have been threatened, ‘withdrawal and reaffirmation’ have been the first and most elemental reactions; however, history shows that borrowing ‘foreign ideas and practices’ and adapting them to local use has been far more important*” (MCNEILL, William H. *Decline of the West?* New York: Review of Books, 1997. p. 21).

todas as sociedades, apresentando um hipotético modelo de sociedade impermeável, de *cultura autêntica*, sustentada exclusivamente nos valores morais que seus integrantes construíram de forma específica e isolada ao longo de sua história. Sustentam que os padrões e valores morais são relativos à cultura da qual derivam e, assim, o que é visto como direito humano para um povo muitas vezes é considerado até mesmo antissocial para outro. Além disso, defendem que não existe ainda justificção moral absoluta sob um rol de direitos que possam ser aceitos por todas as civilizações.

Ken Boot se opõe a esses argumentos, afirmando que essas teorias levam a uma falsa visão do mundo, já que o isolamento cultural que propõem não condiz com a realidade histórica da própria humanidade, marcada por transições e transformações constantes¹⁰⁹. É que os indivíduos, como seres sociais que são, vivem por meio de suas relações, agindo e reagindo uns com os outros de forma que esse processo resulta na criação, na alteração e até na exclusão de certos valores e práticas sociais.

Ademais, não se pode ignorar o fato de que as culturas modernas apresentam elevado grau de porosidade, decorrente da penetração constante e ininterrupta de informações e novos modelos morais e sociais disseminados pelos meios de comunicação em massa, principalmente a Internet, a televisão, o rádio e os jornais, os quais, aliados à globalização da economia, culminam por germinar em cada povo a inclusão de novos valores quase que diariamente. Note-se que, há cinquenta anos, um fato relevante ocorrido no Oriente Médio, no Japão ou em algum país da América Latina dificilmente chegaria ao conhecimento de toda a comunidade internacional, limitando-se a impactar e a influenciar tão somente as comunidades locais e vizinhas de onde se originou. Naquela época, as nações viviam isoladas em suas peculiaridades culturais, sob a influência quase exclusiva dos fatos ocorridos em seu interior.

Essa realidade, contudo, mudou. Hoje, um fato que ocorre no Oriente Médio em poucos minutos se espalha por praticamente todos os países do mundo por meio da Internet e dos demais meios de comunicação em massa. Além disso, o mercado financeiro globalizado reage instantaneamente a todo e qualquer fato político, econômico, social e cultural ocorrido no seio de cada sociedade, trazendo repercussões que acabam por atingir uma grande parte de nações que sequer têm ligação direta com os países de onde os fatos se originaram.

¹⁰⁹ BOOT, Ken. Three Tyrannies. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 37.

Nesse sentido, vale lembrar a recente crise do setor imobiliário norte-americano, ocorrida em 2007¹¹⁰, a qual, ainda que tenha sido um problema local daquele Estado, provocou um problema de liquidez no sistema financeiro internacional, gerando retração de crédito em praticamente todos os países e, por conseguinte, a redução do nível de consumo de bens e serviços e o consequente aumento do índice de desemprego. As notícias desse fato isolado, acompanhadas das causas, explicações e possíveis soluções, circularam em tempo real nos meios de comunicação e na Internet em praticamente todos os países do mundo, fazendo com que os diferentes povos tomassem conhecimento sobre os desdobramentos que esses fatos tiveram em diferentes civilizações. Também circularam no mundo as diferentes formas como os países enfrentaram os efeitos dessa crise mundial, buscando-se a reunião de forças para soluções comuns. Esse ponto de contato mundial trouxe, obviamente, reflexões e contrastes de valores morais entre os diferentes povos, evidenciando que os problemas trazidos pelo mundo globalizado interligaram as civilizações de tal forma que não existe mais espaço para o isolamento cultural.

Esse exemplo deixa claro também que as *culturas autênticas* desapareceram, já que hoje todas as tradições são, de uma forma ou de outra, influenciadas pelos acontecimentos globais que a civilização moderna enfrenta de forma coletiva. Isso ocorre porque problemas comuns acabam gerando soluções compartilhadas, surgidas de diferentes visões sobre as formas de enfrentamento de problemas que afetam a todos, fato que leva à permeação e ao intercâmbio de valores morais entre os diferentes povos. Vale aqui lembrar as considerações de Michael Carrither¹¹¹, o qual defende a necessidade de uma remontagem sobre a forma como se vê a sociedade humana moderna, visto que ela não possui mais fronteiras nítidas, nem tampouco tradições inalteráveis.

No mesmo sentido é o posicionamento de James Nickel¹¹², para quem o conjunto de influências trazido pela globalização tem criado combinações de crenças, práticas e compromissos que se inseriram na pauta de praticamente

¹¹⁰ Entenda a crise com o mercado imobiliário nos EUA. *Folha on-line*. São Paulo, 16 ago. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u320606.shtml>>. Acesso em: 29 jun. 2011.

¹¹¹ Carrither, Michael. *Why Humans Have Cultures*. Explaining Anthropology and Social Diversity. New York: Oxford University Press, 1992. p. 32/3.

¹¹² Nas palavras de Nickel: “*Globalization and its accompanying set of transnational influences create unlikely combinations of beliefs, practices, and commitments. The world’s countries and cultures are not isolated, insulated, and homogeneous*” (NICKEL, James W. *Making Sense of Human Rights*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 169).

todas as civilizações, passando a fazer parte de uma nova cultura mundial, na qual não existe mais espaço para um alegado isolamento moral. No quadro contemporâneo, a dinâmica social se altera diariamente, incorporando novos valores decorrentes do conjunto formado pelas legiões de viajantes, pelos movimentos migratórios, pelos sistemas globais de comunicação e pelo próprio trabalho conjunto que os países vêm desenvolvendo junto à Organização das Nações Unidas. Observe-se que, embora esse organismo internacional ainda não tenha alcançado o consenso e o respeito de todas as nações, em especial no que diz respeito às grandes potências, tem se agigantado em importância na política internacional, pois é, atualmente, a instituição que reúne em seu interior a quase totalidade de nações do mundo.

A terceira inconsistência das teses relativistas antropológicas está no fato de que normalmente aqueles que as utilizam para defender uma pretensa autenticidade de valores culturais são justamente os que buscam se manter abusivamente no poder, sob protestos dos membros de sua própria sociedade e à custa da subjugação de valores humanos que traspassam qualquer especificidade regional, mostrando que a questão é mais política do que cultural¹¹³. Desse modo, percebe-se que essas teses, muitas vezes, transformam a tradição dos povos em refém dos interesses de elites políticas ou religiosas que buscam se manter no poder, distanciando-se dos valores morais da própria cultura que querem defender, tornando-se, por isso, insustentáveis eticamente, pois deixam de representar uma tradição, na medida em que colocam intenções pessoais acima da coletividade a que pertencem.

Aliás, é importante ressaltar que grande parte das violações de direitos humanos fundamentais não são legitimamente respaldadas por nenhuma cultura ou religião atualmente vigente, resultando mais dos interesses privados de certos grupos do que da própria tradição em si¹¹⁴. Para ilustrar essa afirmação, veja-se que os ataques do grupo terrorista al-Qaeda aos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, por exemplo, não encontram qualquer respaldo na cultura muçulmana, cujas leis religiosas não admitem ações daquela natureza. De igual

¹¹³ Ken Booth afirma que: *"We hear about 'the Islamic position' or 'Asian values', but who speaks for Islam, or Asia? Invariably, when it comes to cultures, it is the loudest, the most powerful or the most fundamentalist who speak, and claim authenticity. Authenticity becomes not simply a cultural matter: it becomes profoundly political"* (BOOTH, Ken. *Three Tyrannies*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 38).

¹¹⁴ FINNIS, John. *Teoria de los Derechos Fundamentales*. Trad. Cristóbal Sánchez. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000. p. 249.

forma, as vergonhosas torturas perpetradas por soldados americanos a civis e a prisioneiros, em 2005, durante a guerra no Iraque, também não são admitidas nas tradições dessa civilização, seja sob o aspecto legal, seja sob o aspecto religioso/cristão que adotam.

Esse dois exemplos deixam claro que as violações de direitos humanos fundamentais não estão tão fortemente relacionadas com as tradições e a diversidade cultural em si, mas no seu uso abusivo e indevido que alguns grupos fazem para manter situações de violência e degradação humana. É justamente por esse motivo que Robert Cox¹¹⁵ chega a afirmar que todos os tradicionalismos (diferentemente das tradições de um povo) têm sido usados na atualidade para *alguém* ou para *algum* propósito.

No que se refere às teses relativistas epistemológicas que sustentam não ser possível a implantação de direitos humanos universais, em razão da existência de certos antagonismos culturais decorrentes de profundas justificações para as práticas morais de cada povo, as quais sistematizam os seus vínculos, as suas relações e o seu estilo de vida, vê-se que também se mostram inconsistentes. É que praticamente todas as civilizações da atualidade têm participado da elaboração de documentos internacionais sobre a proteção de direitos humanos fundamentais, tais como a Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e a Convenção Internacional sobre Direitos Econômicos Sociais e Culturais, promulgadas pela Organização das Nações Unidas, em 1966, e ratificadas por mais de 172 países¹¹⁶. Essas ratificações evidenciam a formação de uma cultura internacional e transcultural sobre os direitos humanos fundamentais que passaram a fazer parte dos conjuntos de valores morais adotados em diferentes sociedades. Assim, não se pode aceitar, na atualidade, que alguma civilização, por exemplo, defenda a tortura, a escravidão e o genocídio, sob o argumento de serem epistemologicamente pertencentes às suas práticas tradicionais.

Observe-se que seria um ceticismo ético equivocado imaginar que a integração internacional existente entre os povos na atualidade não possa levar a um diálogo intercultural em que práticas tradicionais violadoras dos direitos humanos fundamentais não possam ser interrompidas pela análise racional de

¹¹⁵ Nas palavras de Robert Cox: “*All traditionalism is for somebody or for some purpose*” (COX, Robert W. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium Journal of International Studies*, v. 10, n. 2, p. 128, jun. 1981.

¹¹⁶ PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 72.

suas consequências para as vítimas dessas ações. Não seria crível pensar, por exemplo, que o fato de duas sociedades divergirem com relação ao genocídio ou a escravidão, no sentido de eles serem um direito ou uma violação, não possa levar a uma visão correta ou esclarecida sobre esse assunto moral. Isso implica aceitar que poderá haver fatos concretos em que a visão de uma sociedade poderá ser mais correta que as crenças morais de outra.

Paul Taylor¹¹⁷ lembra que as crenças são inicialmente construídas a partir das sociedades em que os seres humanos se desenvolvem e que elas passam por mudanças na medida em que os indivíduos têm a possibilidade de ampliar os seus horizontes conhecendo outras culturas e crenças. Assim, esse contraste tornará evidente que práticas como o genocídio e a escravidão, por exemplo, são inadmissíveis entre os seres humanos, pois eles são possuidores de certos atributos inalienáveis, decorrentes da humanidade comum que possuem, os quais tornam intolerável a perpetração de certas atitudes que pessoa alguma no mundo gostaria de ser impelida a sofrer, seja qual for a sua cultura, crença ou religião.

Por fim, no que diz respeito às teorias relativistas culturais, as quais defendem que a única fonte válida dos direitos humanos fundamentais estaria nos valores morais adotados por cada sociedade, rejeitando outros construídos fora do seio de cada civilização, vê-se que também apresentam sérias inconsistências. Como já se disse anteriormente, esse tipo de argumento serve somente aos governos e ditadores que querem manter práticas opressivas sobre as suas vítimas, rejeitando qualquer valor universal sob o pretexto de preservar tradições morais que os mantêm no poder. Além disso, como bem destaca Bhikhu Parekh¹¹⁸, as culturas não existem por elas mesmas, pois, sendo a forma moral como uma sociedade que compreende e organiza a vida humana em grupo, elas influenciam e sofrem profundas influências da economia, do seu estágio de desenvolvimento tecnológico e dos arranjos políticos internos e internacionais.

Outro forte argumento contra o relativismo cultural está no fato de que as sociedades não são homogêneas em suas culturas, haja vista possuírem várias

¹¹⁷ TAYLOR, Paul W. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967. p. 46.

¹¹⁸ Para Bhikhu Parekh: *"Culture does not exist by itself. It is the way a society understands and organises human life, and both influences and is deeply influenced by the economy, the state of technological development and the political arrangements of the society at large"* (PAREKH, Bhikhu. *Non-Ethnocentric Universalism*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 134).

subculturas internas, o que as leva a estar em permanente mudança, decorrente das próprias pressões internas de seus integrantes. Isso ocorre porque nem sempre o sistema e as práticas morais vigentes serão bons para todas as pessoas que vivem em um grupo social. Essa realidade faz desaparecer o argumento de que as culturas são específicas e estanques e que não podem contribuir ou receber contribuições que venham a acarretar mudanças morais sobre práticas tradicionais que estejam violando os direitos humanos fundamentais.

Bhikhu Parekh¹¹⁹ ilustra essa questão com o exemplo dos regimes de castas adotado na Índia, o qual é considerado bom para os indivíduos que ocupam as castas mais elevadas, que têm acesso a bens, serviços e a um conjunto de direitos que lhes abrem diversas possibilidades na sociedade em que vivem. Contudo, as pessoas que vivem nas castas inferiores e que não têm dentro desse sistema acesso às mesmas oportunidades, sendo regidos por normas que lhes impõem uma série de restrições, têm realizado várias críticas, chegando, inclusive, a se converter ao Islamismo e ao Cristianismo, na busca de receberem melhor tratamento. Tal situação mostra como as práticas culturais não são imunes a críticas internas e a influências externas, encerrando qualquer argumento relativista que venha a defender que a única fonte válida para os direitos humanos fundamentais estaria nas especificidades encontradas em cada povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por todos os argumentos expostos neste artigo, vê-se que a solução para a questão do respeito global dos direitos humanos fundamentais não está necessariamente em escolher entre as teorias universalistas ou relativistas, mas em abrir o diálogo intercultural, pautado no respeito mútuo e na compreensão de que essa categoria de direitos possui dimensões próprias que contemplam tanto o universalismo quanto o relativismo. Para que isso seja possível, porém, a aceitação das diferenças e o respeito à dignidade humana devem vir antes do relativismo e do universalismo.

Nesse sentido, deve-se lembrar que as Declarações de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, da Organização dos Estados Americanos, da União Europeia, do Islã, da Liga dos Estados Árabes e dos Povos Africanos mostram que hoje existe o início de uma grande convergência entre todas

¹¹⁹ PAREKH, Bhikhu. Non-Ethnocentric Universalism. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 135.

as civilizações, no que diz respeito à necessidade de proteção dos direitos humanos fundamentais. Está evidente também, pela leitura desses documentos internacionais, que existem significativas divergências sobre importantes áreas, em especial sobre liberdade de religião, expressão e associação, direitos políticos, sociais e econômicos, direitos de igualdade e não discriminação da mulher, além da questão da importância dos direitos coletivos e a sua relação de predominância ou não sobre os direitos individuais.

A análise sobre as diferentes culturas e religiões atualmente vigentes deixa claro que cada uma delas apresenta uma perspectiva particular sobre esses assuntos. Alguns países com tradições coletivas, por exemplo, têm fortes resistências em aceitar liberdades pessoais, as quais são entendidas como sendo parte de excessivo individualismo¹²⁰. Os povos que adotam a religião como lei fundamental e responsável por organizar toda a vida política, econômica e social têm sérias dificuldades em aceitar direitos políticos e algumas liberdades de expressão e associação. Outras culturas que colocam as mulheres em situação de submissão aos homens, fechando oportunidades para a sua participação ativa na sociedade e na política, apresentam resistências em reconhecer a igualdade entre homens e mulheres como direito humano fundamental. Sociedades liberais, por sua vez, apresentam diferentes níveis de intolerância aos direitos coletivos e às consequentes limitações que devem ser impostas aos direitos individuais.

Esse quadro de antagonismos que culminou por dividir os direitos humanos fundamentais em duas grandes correntes filosóficas, os universalistas e os relativistas, tem criado tensões cada vez mais sérias e perigosas entre os dois grupos, que passaram a realizar acusações mútuas sobre os abusos que cada posição pretende impor. Se, de um lado, os universalistas denunciam os relativistas por usarem as restrições culturais a fim de manterem práticas violadoras dos direitos humanos fundamentais e manterem algumas elites totalitárias no poder; de outro, os relativistas levantam a questão da tentativa que os universalistas têm feito, nas últimas décadas, da imposição de um imperialismo cultural ocidental, baseado nos valores morais liberais, que buscam beneficiar economicamente as grandes potências mundiais do Atlântico Norte. Acrescentam, ainda, que o universalismo tem sido utilizado como justificativa para a invasão e a subjugação de países que se opõem às políticas econômicas do Ocidente, fato que tem acarretado a própria violação dos direitos de não intervenção na autonomia dos povos.

¹²⁰ NICKEL, James W. Op. cit., p. 170.

Esse confronto torna evidente que a solução para a questão do respeito e da efetividade dos direitos humanos fundamentais não está na simples adoção de uma ou outra posição, visto que, embora se possam extrair importantes argumentos de ambos os lados, percebe-se que, pelos motivos relacionados, mostram-se insuficientes para garantir o reconhecimento e a proteção que esses direitos necessitam receber em todas as civilizações.

REFERÊNCIAS

ALSTON, Philip. The Best Interests Principle: Towards a Reconciliation of Culture and Human Rights. *International Journal of Law and the Family*, n. 8, p. 9-23, 1994.

ARNAUD, André-Jean. *O direito entre modernidade e globalização: lições de filosofia do direito e do estado*. Trad. Patrice Charles Wuillaume. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

BAEZ, Narciso Leandro Xavier. Impactos sociais da globalização e direitos humanos. In: CECATO, Maria Aurea Baroni et al. *Estado, jurisdição e novos atores sociais*. São Paulo: Conceito Editorial, 2010.

BARRETTO, Vicente. *O fetiche dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

BAXI, Upendra. *The Future of Human Rights*. 2. ed. New Delhi: Oxford University Press, 2006.

BENTHAM, Jeremy. Anarchical Fallacies. In: WALDRON, Jeremy. *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London: Methuen, 1987.

_____. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: MORRIS, Clarence (Org.). *Os grandes filósofos do direito*. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BERNSTEIN, David E. Defending the First Amendment From Antidiscrimination Laws. *North Carolina Law Review*, v. 82, p. 223-248, 2003-2004.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 10. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOOTH, Ken. Three Tyrannies. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília/DF: Senado, 1998.

BRENNAN, Katherine. The Influence of Cultural Relativism on International Human Rights Law: Female Circumcision as a Case Study. *Law and Inequality*, n. 7, p. 367-398, 1989.

BROWN, Chris. *Universal Human Rights: a Critique*. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BROWN, Lester R. *Eco-Economy – Building na Economy for the Earth*. New York: Earth Policy Instituto, 2001.

CARRITHER, Michael. *Why Humans Have Cultures*. Explaining Anthropology and Social Diversity. New York: Oxford University Press, 1992.

COX, Robert W. *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*. *Millennium Journal of International Studies*, v. 10, n. 2, p. 126-155, jun. 1981.

CROCE, Benedetto. *Declarações de Direitos – Benedetto Croce, E. H. Carr, Raymond Aron*. 2. ed. Brasília, Senado Federal, Centro de Estudos Estratégicos, Ministério da Ciência e Tecnologia, 2002.

_____. *The Rights of Man and the Present Historical Situation*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973.

ENTENDA a crise com o mercado imobiliário nos EUA. *Folha on-line*, São Paulo, 16 ago. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u320606.shtml>>. Acesso em: 29 jun. 2011.

FINNIS, John. *Teoria de los Derechos Fundamentales*. Trad. Cristóbal Sánchez. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000.

GERARD, Ralph Waldo. *The Rights of Man: a Biological Approach*. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right*. Trad. S. W. Dyde. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HERSKOVITS, Melville Jean. *Statement on Human Rights: Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations by the Executive Board, American Anthropological Association*. *American Anthropologist*, New Series, v. 49, n. 4, p. 539-543, out./dez. 1947.

HUMTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilisations and the Remarking of Worl Order*. New York: Touchstone, 1996.

IGLESIAS, Miguel Ángel Gonzáles. *Domingo de Soto: Su Pensamiento Político – Las Dificuldades Planteadas com la Conquista de América*. In: PASIN, João Bosco Coelho (Org.). *Culturalismo jurídico*. São Paulo 450 anos: Seminário Brasil Espanha. Brasília/DF: Instituto Tancredo Neves, 2004.

JUNGER, Peter D. *Why the Buddha Has no Rights*. In: KEOWN, Damien V.; CHARLES, S. Prebish; WAYNE, R. Husted. *Buddhism and Human Rights*. Cornwall: Curzon, 1998.

- KIMBALL, Roger. Tenured Radicals. *New Criterion*, p. 2-15, jan.1991.
- LEWIS, John. On Human Rights. In: UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973.
- LUKES, Steven. Five Fables about Human Rights. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MACKINNON, Catharine A. *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- MARX, Heinrich Karl. On the Jewish Question. In: WALDRON, Jeremy. *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London, 1987.
- MATILAL, Bimal Krishna. Ethical Relativism and Confrontation of Cultures. In: KRAUSZ, Michael. *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- MCNEILL, William H. *Decline of the West?* New York: Review of Books, 1997.
- MORSINK, Johannes. The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Itent. *The American Journal of International Law*, University of Pennsylvania, Press, v. 94, p. 600-603, 2000.
- MURITHI, Tim. Ubuntu and human rights. In: SMITH, Rhona K. M.; ANKER, Cristien van den. *The essentials of human rights*. London: Oxford University Press, 2005.
- NICKEL, James W. *Making Sense of Human Rights*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- PAREKH, Bhikhu. Non-Ethnocentric Uniersalism. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- PAYUTTO, Prayudh A. *A Buddhist Solution for the Twenty-First Century*. Bangkok: Sahathammik, 1994.
- PERRY, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press, 1998.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkia, 2005.
- POUMARÉDE, Jacques. Enfoque histórico do direito das minorias e dos povos autóctones. In: ROULAND, Norbert. *Direito das minorias e dos povos autóctones*. Brasília/DF: Universidade de Brasília, 2004.

ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights*. New York: BasicBooks (Harper-Collins Publishers), 1993.

SOUTH Asia Human Rights Documentation Centre. *Human Rights and Humanitarian Law: Developments in Indian and International Law*. New Delhi: Oxford University Press, 2008.

SOUZA, Ielbo Marcus Lobo; KRETSCHMANN, Ângela. A universalidade dos direitos humanos no discurso internacional: o debate continua. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lênio. *Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito: Mestrado e Doutorado*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

STACE, Walter Terence. Ethical Relativity. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Paul W. *Problems of Moral Philosophy: An Introduction to Ethics*. New York: Dickenson Publishing Company Inc., 1967.

UNESCO. *Human Rights: comments and interpretations: a symposium*. New York: Columbia University Press, 1973.

WATERFIELD, Robin. Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy. 3. ed. *The Heythrop Journal*, v. 50, Issue 3, p. 509-510, 2009.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985.

