

1. INTRODUÇÃO

A frase “direitos humanos para humanos direitos” costuma ser usada por indivíduos contrários a efetivação de direitos humanos para aqueles indivíduos transgressores e marginalizados. Entendem, assim, que os direitos humanos deveriam se dirigir aos sujeitos que compartilhassem os mesmos valores morais.

Essa ótica faz com que alguns sujeitos militem, por exemplo, no sentido de que homicidas não deveriam ser contempladas por supostas benesses fundamentadas em direitos humanos por serem indivíduos desprovidos de valor moral por conta da gravidade do desvio apresentado, o que justificaria que lhe conferisse um tratamento muito gravoso e, por vezes, desumano.

Ocorre que o conceito de quem seriam os humanos direitos, detentores pois de direitos humanos, pode ter fundamento em diferentes critérios. Para alguns devem ser marginalizados deste sistema os transgressores na perspectiva penal (criminosos), os pecadores numa perspectiva religiosa e, até mesmo, as culturas distintas, quando praticam condutas entendidas pelos “humanos direitos” como incompreensíveis.

A partir desta ideia ilustrada no título do presente trabalho surgiu o questionamento de como se desenvolvem os julgamentos sobre uma cultura diferente e quais as consequências deste juízo de valor sobre os grupos dissidentes?

Os direitos humanos são normas supostamente universais voltadas para todos os seres humanos, na medida em que estes se igualem em dignidade. Ocorre que a construção destes direitos universais é formulada a partir de uma perspectiva ocidental, não refletindo necessariamente os anseios e peculiaridades de todas as sociedades.

A partir desta ideia convém explicar o conceito de multiculturalismo como reivindicações identitárias daqueles grupos que não se sentem contemplados ou abarcados pela lógica dominantes. São grupos que se insurgem contra os valores e comportamentos hegemônicos, constituindo culturas internas dotadas de traços próprios.

Estes comportamentos são ora relativizados pela cultura dominante, quando não ofendem os valores preponderantes, ora enfrentados pelos detentores dos valores hegemônicos com um comportamento intervencionista que visa aniquilar ou reprimir as culturas e grupos divergentes.

O trabalho pretende analisar a diferença de postura com relação as diferenças culturais, a qual será apresentada a partir da aplicação de uma moral estética baseada nas emoções, tendo os sentimentos como balizadores da valoração moral. Aquelas condutas que provocam repugnância não seriam, assim, dignas de respeito, o que se assemelha com a ideia de que os direitos humanos não se aplicariam aos humanos que não fossem direitos, assim como não se estenderiam as culturas que provocassem ojeriza.

A partir de estudos teóricos, foi utilizada a análise de textos e de obras de diversas disciplinas, adotou-se o raciocínio dedutivo, a fim de comprovar a hipótese de que a alteridade se apresentaria como solução possível e necessária para solucionar o problema da hierarquização cultural que se reflete no relativismo seletivo. Sendo assim, pretende-se comprovar que alteridade deve ser o valor balizador da interpretação dos direitos humanos, o que os aproximaria de uma concepção universal.

2. A (SUPOSTA) UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

A expressão direitos humanos é utilizada em várias perspectivas, deixando há muito – se é que um dia teve – de ter um único sentido para popularizar-se entre diversos meios e grupos, incorporando-se, inclusive, como bandeira de grupos e minorias vulneráveis.

Segundo Vivianny Galvão (2015, p. 50), “a expressão 'direitos humanos' saiu das salas universitárias, ultrapassou as decisões judiciais e chegou às ruas”, ganhando, em cada um desses espaços ganhou sentido próprio. Destaca, ainda, que a proximidade da abordagem historicista passa pela menção de fatos e de conceitos e reforça a intenção de não confundir os elementos e seus espaços. Nas ciências sociais, muitos autores estudaram o que se convencionou denominar 'direitos humanos'.

O conceito mais adotado, principalmente na seara do Direito, se refere aos direitos protegidos internacionalmente a partir de tratados e convenções internacionais, os quais seriam aplicados indistintamente a todos os indivíduos e nações.

Essa construção apresenta seu início a partir do surgimento da Organização das Nações Unidas, em 1948, aparentemente criada sob o fundamento universalista, a qual apresentaria a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), na qual os direitos proclamados são

percebidos como essenciais ao ser humano e à dignidade inerente – o que se encontra disciplinado em seu preâmbulo – além de serem universais (ou universalista) para todos os povos, culturas e pessoas, independentemente das suas diferenças ou desigualdades concretas (GRUBBA, 2015, p. 202).

No entanto, para Bobbio (2004, p. 20), a Declaração Universal dos Direitos do Homem apesar de se apresentar como um ponto de partida para uma meta progressiva de proteção de direitos, representa, paradoxalmente, um ponto de parada num processo inacabado. Isto porque, os direitos elencados na Declaração não são os únicos e possíveis direitos do homem, concebendo os anseios do homem histórico, tal como este se configurava na mente dos redatores da Declaração após a tragédia da Segunda Guerra Mundial.

Vários são os autores que encontram na dignidade da pessoa humana um constructo cultural fluido e multiforme, que exprime e sintetiza o mosaico de direitos humanos fundamentais, num processo expansivo e inexaurível de realização daqueles valores da convivência humana que melhor impedem o aviltamento e a instrumentalização do ser humano. Deve-se destacar, no entanto, que a dignidade é um conceito fluido que se molda no tempo e espaço (SOARES, 2010, p. 144).

A discussão acerca de um conteúdo mínimo (ou não) dos direitos humanos está refletida pelo debate entre os universalistas e os relativistas. Para os primeiros, a dignidade decorrente da condição humana seria o mínimo ético assegurado pelos direitos humanos, enquanto que, para os relativistas, cada cultura possuiria seu próprio modo de conceber os direitos fundamentais, sendo este reflexo da identidade sociocultural e econômica de um determinado Estado (PIOVESAN, 2006, p. 16-17).

No que concerne a essas reflexões, Panikkar (1983, p. 11) apresenta o debate à luz da seguinte questão: o conceito dos Direitos do Homem é um conceito universal? Para ele resposta é negativa, pois a) nenhum conceito é universal por si só e, em primeiro lugar, ele é válido onde é concebido; b) os próprios postulados que servem para situar essa problemática não são aceites universalmente, c) é o próprio tema que está em discussão, pois é exclusivamente ocidental, ausente em outras culturas. Conclui o texto chegando à conclusão de que, apesar de serem um conceito ocidental (e dominante) não devem ser rechaçados (PANIKKAR, 1983, p. 11).

Boaventura de Souza (1997, p. 21) propõe a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural como uma das premissas da transformação dos direitos humanos de um localismo globalizado num projeto cosmopolita. Para o autor, tratar-se-ia de um debate

intrinsecamente falso. Isto porque, tanto o relativismo cultural quanto o universalismo cultural, enquanto atitudes filosóficas devem ser consideradas incorretos. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores universais, mas é preciso que existam diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas.

Assim como o debate “pelos direitos humanos pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza as coligações transnacionais a competir por valores ou exigências máximas, e não mínimos” (SANTOS, 1997, p. 21).

Compreender, pois, a noção universal de direitos humanos requer, necessariamente, uma discussão acerca do multiculturalismo, com o fim de compreender a forma como esses direitos (ditos) universais são compreendidos pelas diversas culturas e, inclusive, entre grupos que compartilham a mesma cultura nacional.

3. UM BREVE PANORAMA DO MULTICULTURALISMO

O termo multiculturalismo, assim como cultura, é um termo polissêmico, sendo inúmeras e diversas as vertentes multiculturais. Estudos apontam que o multiculturalismo teve origem em países nos quais a diversidade cultural é vista como um problema para a construção da unidade nacional. Assim, para Kreutz (1999, p. 86), o multiculturalismo reflete uma sociedade formada por várias culturas, porém, todas estáticas e sem inter-relação.

Para Semprini (1999, p. 59-61), um aspecto que caracteriza o multiculturalismo são as reivindicações identitárias que muitas vezes são entendidas como posições conceituais calcificadas sobre o não-espaco-tempo da teoria e que, na verdade, deveriam ser sempre avaliadas na perspectiva histórica. Essas reivindicações sinalizam a importância, nas sociedades contemporâneas, da questão do reconhecimento do outro.

Já para Alain Touraine (1997, p. 224-225), “o multiculturalismo não é nem uma fragmentação sem limites do espaço cultural, nem um *melting pot* cultural mundial: procura combinar a diversidade das experiências culturais com a produção e a difusão de massa dos bens culturais”. Assim, impossível pensar na homogeneidade de uma cultura, uma vez que as culturas e países estão em constante mudança provocadas por novos acontecimentos e experiências, bem como pela influência dos demais países, sendo impossível fragmentar o

mundo em espaços culturais herméticos.

Apesar dos países possuírem um traço que os identifica, configurando-se como a cultura geral de um país, se encarregando de construir uma identidade nacional, que é em muitos momentos, homogeneizadora, não se pode olvidar que dentro desta cultura-país maior, que é geral e abrange tudo que concentra um território, estão também várias outras culturas fragmentadas (RODRIGUEZ, 2016).

Nesse contexto de fragmentação, dentro de um mesmo país, por exemplo, é possível encontrar microssistemas que não se coadunam com as normas e costumes dominantes, formando grupos que se dissociam da maioria.

Boaventura de Souza Santos, em sua obra *O discurso e o Poder*, apresenta a comunidade de Passárgada, no Rio de Janeiro, e as regras ali aplicáveis, destacando que o Direito não adota aquela comunidade enquanto sistema jurídico. Ademais, a sociedade tampouco reconhece enquanto cultura legítima. Isto porque, a “marginalidade” representa aquilo que não se quer encarar.

Em Passárgada a associação de moradores cedo passou a ser conhecida pela sua intervenção nas relações sociais entre vizinhos, sobretudo naquelas que envolvessem direitos sobre a habitação ou a terra. No entanto, à luz do direito oficial brasileiro, as relações desse tipo estabelecidas no interior das favelas são ilegais ou juridicamente nulas, uma vez que dizem respeito a transações sobre terrenos ilegalmente ocupados e a construções duplamente clandestinas (SANTOS, 1988, p. 13-14).

No mesmo sentido a comunidade do Rio das Pedras, no Rio de Janeiro, não sendo acolhida pelo modelo de registro e matrícula dos seus imóveis pelo Direito Civil, criou um sistema de registro interno na comunidade, o qual visava, inclusive, tratar sobre o “direito de laje”. Os conflitos decorrentes desses registros são resolvidos, em sua maioria, a partir de técnicas de mediação utilizadas no Núcleo de Mediação e Pesquisa de Rio das Pedras, o que demonstra a criação de um grupo dotado de regras próprias efetivas (CORRÊA; SOARES, 2013, p. 04).

De fato, muitas vezes as dissidências dentro de uma cultura maior são minimizadas e/ou desprezadas, não sendo valorizados os pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos.

As relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores são, por vezes, desconsideradas em prol de uma autenticidade que erroneamente se

atribui às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam, os quais precisam ser reconhecidos e respeitados (SEGATO, 2006, p. 217).

É fundamental reconhecer que no interior de uma mesma comunidade moral pode existir mais de uma sensibilidade com relação à ética. De forma simplista, esta pluralidade poderia ser dividida em duas posições: a ética dos conformistas e a dos desconformes; a dos satisfeitos e a dos insatisfeitos; a dos que têm disponibilidade quanto à diferença, a dos sensíveis às margens (o que se encontra do outro lado das muralhas de contenção da “normalidade” moral do grupo) e às vítimas e a dos não sensíveis a elas (SEGATO, 2006, p. 223).

De acordo com uma abordagem complexa acerca da normatização dos direitos humanos, Michel Foucault conclui que não poderia ser absoluto o ideal de uma sociedade completamente disciplinar em que o aparato legal fosse substituído por mecanismos normativos. Tampouco existiria uma sociedade em que não vigorasse o mecanismo da normalização geral, conseqüentemente estabelecendo um grupo categorizado como “não-normalizável” (FOUCAULT, 2008, 354).

Este grupo não normalizável termina sendo excluído socialmente. A exclusão social, com ênfase no estudo realizado, será analisada à luz dos estudos de Howard Becker, sociólogo que se dedicou a descrever certos elementos de contexto da vida de moradores de rua com o intuito de compreender as representações acerca da dor, do prazer, a transgressão, da violência, da liberdade e do sofrimento orgulhoso da vida na rua (OLIVEIRA, 2002, p. 55).

Para Howard Becker (2008, p. 17-22), pilar da Sociologia do Desvio, os *outsiders* seriam indivíduos desviantes dos comportamentos padrões estipulados pela sociedade. Aqueles que seguem esta norma de conduta predeterminada recebem a denominação de estabelecidos, os desviantes, por sua vez, são denominados *outsiders*.

O *outsider* é, pois, aquele que se desvia das regras de grupo. Estes indivíduos são objeto de especulação, teorização e estudo científico. Algumas perguntas se apresentaram como impulsionadoras da pesquisa sobre os desviantes como: “por que fazem isso? Como podemos explicar sua transgressão das regras? Que há neles que os leva a fazer coisas proibidas?”. A pesquisa científica tentou encontrar respostas para estas indagações. No entanto, é extremamente difícil responder essas questões, não sendo sensato esperar encontrar fatores comuns de personalidade ou situação de vida que expliquem o suposto desvio (BECKER, 2008, p. 17-22).

Uma vez “desviados” estes indivíduos se afastam da estrutura social daqueles que estão bem integrados, constituindo uma ‘anomia’. “Onde a ‘anomia’ prevalece, há pouca ou nenhuma ‘estrutura social’; seu lugar é tomado pelo caos cultural (ou, talvez, social); a previsibilidade e a regularidade do comportamento social ficam reduzidas a nada” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 190).

Neste sentido, Nobert Elias (2000, p. 192) afirma que “a sociologia só poderá ser reconhecida como uma disciplina científica se ficar claro que não existe caos em sentido absoluto. Nenhum agrupamento humano, por mais desordenado e caótico que seja (...) é desprovido de estrutura”.

O não reconhecimento da estrutura social dos desviantes e a estigmatização dos indivíduos *outsiders* terminam por gerar uma suposta superioridade daqueles “estruturados”, os quais se reconhecem como bons, enquanto que os desviantes seriam sempre ruins, independente daquilo que se constitui o seu desvio.

Esses indivíduos não acolhidos ou desviados começam a apresetar traços culturais próprios, estabelecendo-se como culturas internas, as quais são algumas vezes aceitas e relativizadas pelo grupos hegemônico e noutras sancionadas ou aniquiladas a partir de uma postura interventiva.

Necessário para melhor compreender a noção de relativismo cultural, se desvestir da dicotomia daquilo que se apresenta como comportamento bom e ruim dentro de uma cultura, até mesmo porque, os conceitos tradicionais de bem e mal já não apresentam mais a segurança necessária para orientar a ação humana diante da infinidade de variáveis que se exibem nos casos concretos (MINAHIM, 2003, p. 101).

Assim, as concepções de tolerância e relativização cultural será apresentada com o fim de demonstrar que os desvios e as diferenças culturais são compreendidos de formas diversas tanto dentro da cultura nacional a qual pertencem quanto por outros países do mundo que não compartilham valores comuns e identificação local.

4. ENTRE TOLERAR E RELATIVIZAR

A etimologia do termo tolerância remete ao latim "*tolerare*" que significa "suportar", "aceitar". Assim, o comportamento de aceitar diferentes comportamentos e culturas distintas

ficou conhecido como tolerância cultural. Trata-se de postura que se opõe a ideia de intolerância, a qual coloca em risco a sobrevivência de uma dada cultura ou povo na medida em que a perseguição a uma referida característica costuma ter por finalidade a aniquilação.

Segundo Michael Walzer (1999, p. XII), a tolerância “sustenta a própria vida, porque a perseguição muitas vezes visa à morte, e também sustenta as vidas comuns, nas diferentes comunidades em que vivemos”.

A tolerância liberal requer que os grupos ‘não liberais’ sejam deixados em paz, mas que também o estado não exerça nenhuma interferência ou promova nenhuma política no sentido de auxiliá-los, ou protegê-los. Assim, os liberais procuram acomodar os grupos ‘iliberais’ na medida em que eles não busquem nenhum apoio da sociedade dominante e não busquem impor seus valores aos outros. Para a autora Ana Paula Lima (2012, p. 133), trata-se de uma abordagem do tipo 'viva e deixe viver' a qual se configura como uma ética da não interferência recíproca.

O problema da tolerância se reflete no conflito de uma sociedade que se encontra diante da pergunta de se – e em que proporções – os membros de círculos culturais estrangeiros podem viver aqui segundo suas convicções e costumes ou se devem se adaptar à cultura local? Atualmente, a sociedade oscila nessa resposta entre o temor de reprimir identidades estrangeiras e o temor de ser privada de sua própria identidade. Faltam critérios claros para solucionar este dilema.

Ao mesmo tempo em que a sociedade não está obrigada a renunciar à sua própria identidade cultural para reconhecer a estrangeira, deve-se ter o cuidado de não incorrer numa postura fundamentalista, o que se entende a pretensão de transformar uma determinada ética de grupo, fundada na cultura, em princípio unicamente obrigatório da ordem social, eliminando todas as reivindicações de comportamento concorrentes e reprimindo todas as outras diferentes tradições culturais, incompatíveis, pois com a ordem constitucional (GRIMM; DIETER, 2006, p. 105-110).

Para Bobbio (2004, p. 87), algumas sociedades compreendem a tolerância como mal necessário, uma vez que a verdade suporta o “erro alheio”. O tolerante então dá importância ao erro para que sua verdade seja dotada de triunfo ainda maior. A tolerância surge, assim, como o resultado de um cálculo, e não com a real preocupação com a verdade. Outra razão para adotar essa postura seria a mera prudência política, que prefere utilizar o método da persuasão em detrimento da coerção. Reside aqui uma noção de confiança do triunfo dos próprios interesses.

Muitas vezes o intolerante - ou aquele se coloca acima da antítese tolerância-intolerância – entende que o tolerante o seria frequentemente não por boas razões, mas por más razões. A tolerância não seria, pois, o empenho em defender o direito de cada um a professar a própria verdade, no caso em que tenha uma, mas o fato de não estar verdadeiramente atento para defender a verdade do outro (BOBBIO, 2004, p. 87).

Alguns autores discordam do uso da terminologia tolerância para retratar as relações sociais, porque o próprio termo sugere que a possibilidade de um julgamento feito por um grupo detentor das condições de dominar, “aceitando” o outro com todos os seus defeitos (BARROCO, 2014, p. 470).

Algumas correntes de pensamento consideram que os indivíduos devem ser tolerantes em qualquer situação, apresentando, pois, fortes tendências do relativismo cultural e do relativismo ético (BARROCO, 2014, p. 474), os quais partem do pressuposto de que não é possível o julgamento de um padrão cultural particular a partir de critérios considerados válidos para toda a humanidade.

A ideia de tolerância com aquilo que é inferior ou involuído, faz com que, em sentido inverso, a opinião dos países (sub)julgados pela lógica ocidental dos direitos humanos não leve em consideração as interferências internacionais. Ou seja, “quanto mais um governo for autoritário em relação à liberdade dos seus cidadãos, tanto mais será libertário em face da autoridade internacional” (BOBBIO, 2004, p. 38), não exercendo influência sobre ele o ponto de vista internacional dominante.

Neste sentido, interessante destacar a ideia de vitimização étnica, a qual defende que um grupo discriminado tende, inclusive, a reagir as agressões de que foram vítimas, culminando, algumas vezes em posturas radicais com o intuito de reivindicar suas identidades. Sentindo-se discriminados e oprimidos os grupos passam a proclamar seus valores de forma agressiva buscando a posição de dominantes em detrimento da posição de dominados que ocupam (ARAGÃO; VARGÃO, 2004, p. 179).

A reação do grupo nacional hegemônico e também das culturas dominantes no mundo – representados pela visão ocidental – depende da diferença analisada. Sendo assim, conforme se verá adiante, muitas vezes a intervenção e/ou a relativização vão depender de uma análise moral e estética do comportamento ‘desviante’.

5. A MORAL ESTÉTICA APLICADA AOS CONFLITOS CULTURAIS

Define-se a estética como uma reflexão sobre um campo de objetos dominado pelos termos “belo”, “sensível” e “arte”. Sendo o “belo” relacionado a um conjunto de propriedades estéticas; o “sensível” inerente ao sentir; e a “arte” voltada para a criação (HUGON, 2009, p. 07-08).

A associação entre a ética e a estética é tão relevante que desde o período helênico os filósofos têm se debruçado sobre o tema. Ética para Aristóteles (2009), por exemplo, era representada pela estética construída pelo indivíduo em prol da coletividade. Ético era aquilo que o indivíduo, por esforço próprio, conquistava ao buscar a felicidade da *polis*, ou seja, o bem coletivo. Dessa maneira, o cidadão deveria ser ético não por interesses individuais, mas coletivos, ainda que esse comportamento lhe fosse prejudicial. Por ser uma construção mediante esforço individual, buscando a beleza do comportamento em prol da sociedade, foi apregoadada uma simetria entre os comportamentos dos cidadãos da cidade. Bonito, portanto, era o comportamento simétrico, ou seja, que atendesse ao interesse coletivo, não ao individual (ARISTÓTELES, 2009).

“As relações entre ética e estética não se apresentam do mesmo modo em seu desenvolvimento histórico, oscilando muitas vezes entre relações ambíguas, negativas, opostas ou complementares” (HERMANN, 2005, p. 25). Os julgamentos éticos nem sempre adotaram o critério estético como determinante. Muitas vezes a norma ou a opinião do julgador vão definir aquilo que se entende por ética. No entanto, é inegável que a moral se encontra permeada por um evidente juízo estético, considerando aquilo que provoca “sensações negativas” como imoral ou anti-ético.

Assim, pode-se falar em um modelo moral baseado na estética, o qual relaciona as emoções com os comportamentos morais. Neste sentido, Rozin, Lowery, Imada e Haidt (1999) criaram a teoria do “CAD Triad Hypothesis”, a qual baseava em três sentimentos como balizadores da ideia de valoração das condutas morais, quais sejam: o desprezo, a raiva e o nojo (*contempt, angry, disgust*). Estudos feitos com base nas expressões faciais dos sujeitos de diversas culturas determinaram expressões muito parecidas quando estavam diante de dilemas morais em decorrência de condutas praticadas por outras culturas, demonstrando que a tríade CAD oferece uma maneira nova e útil de pensar sobre as emoções morais e a base emocional da ordem social¹ (ROZIN *et al.*, 1999, p. 585-586).

¹ “In conclusion, we think the CAD triad hypothesis offers a new and useful way of thinking about the moral

O desprezo, o nojo e a raiva geram como consequência a ideia de que as culturas diferentes, quando praticam condutas que provocam essas sensações, são verdadeiras aberrações. Muitas vezes, inclusive, a conduta representa a ideia de ameaça, de ofensa ou de desrespeito ao ideal de direitos humanos pautados no ideal ocidental “civilizado”.

Tratando de um tema que provoca certa repugnância, qual seja a venda de órgãos, Volnei Garrafa e Giovanni Berlinguer (2001, p. 193) questionam se, a partir do pluralismo jurídico, todas as convicções deveriam ser respeitadas? “A tolerância deve ser total, se entendida como respeito aos pensamentos e às opiniões alheias: mas o que dizer dos atos que as acompanham?”

“Se certas pessoas forem privadas de determinado direito por motivos de raça, religião ou política, ou simplesmente porque a autoridade que faz a seleção não gosta delas, isso será incompatível com as normas constitucionais” (ELY, 2010, p. 184). No momento em que tal critério de seleção foi adotado, o sistema passou a apresentar sinais de julgamentos morais que hierarquizam as culturas e, conseqüentemente, os indivíduos.

A História mostrou muitas vezes que os seres humanos, em determinadas culturas e momentos foram considerados como objetos, isto porque, “os objetos (*sic*) materiais não têm uma particular vocação para serem tratados como 'coisas', como *res*. É o sistema social que os define e não uma natureza das coisas que se impusesse pela sua própria lógica” (MIAILLE, 2005, p. 161).

A noção de que os civilizados poderiam oprimir e subjugar os bárbaros perpassa vários períodos históricos, culminando em situações de aniquilação de algumas culturas e/ou sociedade, o que se observa em Roma, na época da escravidão, e também do Brasil colonial.

Todo sistema cultural tem sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para o outro. Infelizmente, a tendência mais comum é de consolidar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalidade. A coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence (LARAIA, 2009, p. 87).

Qualificar uma cultura humana como inerte ou estacionária decorre da adoção de

emotions and the emotional basis of the social order. The hypothesis makes testable predictions, which have found support in the present study and in other recent research (Vasquez et al., 1998). More generally, we hope that the CAD triad hypothesis and the results we present reinforce the current resurgence of interest in affect. We also hope that this work helps to emphasize that the human moral world involves strong feelings as well as reasoning and that there are universal and culture-specific linkages between the affective and cognitive aspects of morality”.

diferentes critérios. A civilização ocidental costuma adotar critérios objetivos como renda per capita. Se o critério fosse a aptidão para triunfar em ambientes hostis, os beduínos e os esquimós seriam os mais evoluídos. Essa lógica leva à conclusão que a própria ideia de evolução decorre dos critérios convencionados pelo evoluídos (STRAUSS, 1993, p. 346-347).

Para que exista uma possibilidade de integração entre as culturas, o Direito deve alcançar mesmo as culturas que provocam horror, como alguns modelos de opressão indígena, os quais desconsiderariam a condição humana (numa perspectiva da cultura dominante. Só assim estar-se-ia diante de um multiculturalismo de dimensão universal que não tem por objetivo a massificação cultural e que respeita a liberdade e a autonomia dos grupos divergentes (MORGAN, 2006, p. 246-247).

No entanto, o que se percebe é que condutas como a mutilação genital feminina, o infanticídio, a morte por apedrejamento da mulher adúltera, a amputação de dedos na tribo Ndani (Nova Guiné), os hábitos canibais praticados pelos Yanomamis na Amazônia, provocam a sensação de que devem ser aniquiladas por violarem direitos humanos, necessitando de uma imediata intervenção civilizatória.

A (sutil) diferença entre a barbárie e a empatia disciplinam, pois, a forma de aplicação dos direitos humanos, estando muito claro que a compaixão faz com que uma conduta seja flexibilizada, enquanto que a repulsa provoca uma intervenção e, muitas vezes, uma sanção pelos aparatos de controle internacional.

“Talvez num futuro próximo os Estados possam deixar de reconhecer a legitimidades dos direitos humanos, no entanto atualmente eles explicitamente optaram por abraça-los como meio de demonstrar publicamente a legitimidade de seu poder político” (OLIVEIRA, 2011, p. 61). Enquanto isso continuam a realizar uma aplicação seletiva e hierarquizada de Direitos (supostamente) Humanos.

Justifica-se, assim, a exclusão de um grupo, a partir do que Thiago Fabres de Carvalho (2014, p. 82) chama de “barbárie civilizada”, seguindo o seguinte raciocínio: “quem não é sujeito moral não é humano; quem não é humano carece de direitos; suprimir a quem não é humano e carece de direitos está moralmente justificado e faz-se necessário, se com isso se restitui a ordem social e o próprio regime de direito”.

Trata-se de uma lógica que estabelece, pois, três tipos de atitude: a opressão e a exclusão propriamente dita, a intervenção disfarçada de defesa de direitos ou de ajuda e a, não menos perigosa, romantização ou exploração da cultura divergente como exótico,

transformando um elemento cultural em espetáculo. Na Bahia, esse último fenômeno pode ser observado nos pacotes turísticos que incluem passeios em terreiros de candomblé, tratando rituais sagrados como atividades de lazer.

Esse relativismo que espetaculariza também é deveras etnocêntrico, porque parte do pressuposto de ridicularizar a cultura alheia, compreendendo-a como meros fenômenos inusitados, hilariantes ou até ridículos, distanciando-se da compreensão, do cuidado com Outro.

6. ALTERIDADE: UMA POSSÍVEL RESPOSTA

Para explicar a alteridade como arquétipo, necessário lançar mão dos arquétipos matriarcal e patriarcal. Enquanto que o primeiro estaria ligado a sensualidade, a fertilidade, ao cuidado e ao prazer, o arquétipo patriarcal foi elaborado a partir da lógica da hierarquização, da ordem, da eficiência e do objetivismo, tendo, inclusive, como sombra um componente genocida (BYINGTON, 2015, p. 146 e 205).

O arquétipo patriarcal está presente “em sistemas hierarquizantes, (...) que estabelecem distinções para baixo, admitindo, pela mesma lógica, uma diferenciação para cima. Todo universo social, então, acaba pagando o preço da sua extremada desigualdade, colocando tudo em gradações” (DAMATTA, 1987, p. 75).

Conforme foi destacado por Byington (2003), a necessidade de dominação e de autoridade inerentes ao arquétipo patriarcal, poderia se manifestar, em sua expressão de sombra como tendência suicida, homicida ou genocida, sendo esta última a que melhor reflete a noção de hierarquização e a necessidade de aniquilação da cultura desigual, a qual não se estabelece, a princípio, como aniquilação física, mas fica evidente na noção de intolerância e colonização que se estabelece com as culturas diversas. Em algumas situações, como ocorreu na Alemanha, esta expressão suicida, que pertence ao arquétipo do herói patriarcal arrastou não somente Hitler mas toda a sociedade para a prática da (literal) aniquilação do diferente.

A mesma posição polarizada se observa na dominação do continente africano, que contém grupos agrupados aleatoriamente e que hoje travam verdadeiros massacres inter-étnicos em decorrência de não ter se observado as identidades ali presentes (BYINGTON, 2015, p. 192). Finalmente, entre a visão simbiótica do matriarcal, que não diferencia o eu do outro, a lógica dominante do patriarcal, que aniquila o outro, surge um terceiro modelo de relação

baseada no arquétipo da alteridade.

“O arquétipo da alteridade é, certamente, a maior contribuição da psicologia simbólica junguiana. Não somente por ser ‘capaz de dar a todas as polaridades direitos iguais de expressão’. Mas também porque (...) age também na consciência” (AGUIAR, 2014, p. 247). Trata-se, pois, de uma lógica baseada na sincronicidade, que “coordena o processo de elaboração de maneira dialética e sistêmica sempre em função da totalidade” (BYINGTON, 2015, p. 219).

Essa relação dialética com o outro foi também a base de construção do pensamento de Levinas (1993, 62-63), o qual se baseia no Outro. Emergindo da relação entre os sujeitos uma nova perspectiva de ponderação, a de pensar a si mesmo e à sociedade a partir e com o Outro. O autor fala de uma relação indissociável entre os indivíduos, entendendo a alteridade como a relação de aproximação e responsabilidade:

Ser eu significa, portanto, não poder subtrair-se à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre minhas costas. (...) O eu ante o outro é infinitamente responsável. O outro que provoca este movimento ético na consciência, que desajusta a boa consciência da coincidência do mesmo consigo mesmo, implica uma aproximação inadequada com a intencionalidade. Isto é o Desejo: arder de um fogo distinto da necessidade que a saturação apaga, pensar além do que se pensa (LEVINAS, 1993, 62-63).

Tendo suas opiniões e práticas - decorrentes da cultura – ceifadas, julgadas, estigmatizadas e reprimidas sem que se haja consenso, sem que se haja diálogo, estar-se-á diante de uma postura hierarquizante, reflexo do arquétipo patriarcal, o que deve ser superado em razão da necessidade de concretização do arquétipo da alteridade. Ou seja, a solução não está nem na intervenção forçada, nem no relativismo indiferente, sendo necessário um diálogo entre as culturas.

A afirmação da primazia do diálogo deve ser compreendida num sentido mais profundo. A atitude eu-isso, em detrimento da relação eu-tu não é a princípio um mal. O isso é o que faz com que o homem compreenda a história da humanidade, no entanto se torna fonte de mal na medida em que o homem se deixar dominar por essa atitude, deixando de estar disponível para o encontro com o outro, por quem se responsabiliza. A relação eu-isso se torna, assim a destruição do homem em si mesmo quando se torna arbitrário afastando-se do encontro dialógico (BUBER, 1974, p. LIV).

A sociedade de direitos humanos vive no tempo futuro, sempre esperando um ideal a ser alcançado e declarado, porém essa sociedade já exerce um papel na busca pelo bem do Outro na medida em que a comunidade entende que é sujeito de obrigações para com o próximo

considerando as suas singularidades e necessidade concretas (DOUZINAS, 2009, p. 362), o que só pode ser alcançado por meio da alteridade.

Assim, o ‘anseio ético’ dos direitos humanos seria o princípio que promove a expansão desses direitos em seu movimento universal, sendo um movimento em direção ao bem não alcançado. Trata-se de abertura que deveria ser alimentada pela presença da alteridade e que se manifesta na experiência de compreensão com relação tanto aos padrões morais compartilhados por uma comunidade moral quanto às leis que orientam nossa conduta na sociedade nacional. Rita Segato entende ser uma ‘ética da insatisfação’ - encontrável entre os cidadãos de qualquer nação e nos membros da mais simples e coesa das comunidades morais - o que constitui o fundamento dos direitos humanos. Este conceito deveria, pois, se mostrar sensível e vulnerável à desafiadora existência dos outros, e vontades estranhadas, dissidentes, inconformadas, inscrevem lentamente suas aspirações no discurso da lei (SEGATO, 2006, p. 229).

No entanto, os direitos humanos começam a se distanciar dos seus propósitos (universalizantes) quando a burocracia dos tratados e declarações se sobrepõem ao bem comum, o que para Costa Douzinas (2009, p. 384), representaria o fim dos direitos humanos e o triunfo de uma humanidade monolítica. “Quando os apologistas do pragmatismo proclamam o fim da ideologia, da história ou da utopia, eles não assinalam o triunfo dos direitos humanos; ao contrário eles colocam um fim nos direitos humanos” (DOUZINAS, 2009, p. 384).

Quando a lógica da identidade prevalece sobre alteridades, não é possível pensar o outro como o outro, tornando-se necessário fazer dele um estrangeiro, quando em verdade a conscientização de identidades relativas poderia ser resolvida através das alteridades mediadoras capazes de criar laços simbólicos entre as diferentes culturas ou rituais (AUGER, 1997, p. 100-101).

Na medida em que se hierarquiza e burocratiza os direitos humanos, como resultado do arquétipo patriarcal, existe uma dificuldade reconhecer uma identidade e um respeito comum. Quando os supostos civilizados se afastam do lugar do Outro, quando se acham no direito de julgar em lugar de dialogar, já não se pode falar em direitos humanos. Para que se efetive a ideia de direitos humanos é necessário, primeiramente, olhar a partir da alteridade, afastando-se da (sutil) categorização do que se enquadra na lógica dos direitos (ocidentais) humanos e de quem seriam os “humanos direitos”.

7. CONCLUSÃO

Pelo exposto nota-se que os direitos humanos se apresentam como uma concepção baseada nos valores ocidentais hegemônicos. O multiculturalismo, por sua vez, é um fenômeno inerente as sociedades modernas e representam, muitas vezes, uma desvinculação dos valores incorporados por esta cultura dominantes, o que se reflete num processo de reivindicação identitária.

Percebe-se, a partir disso, que a resposta moral às divergências varia entre a relativização e a intervenção, permitindo expressões divergentes de determinadas culturas e visando a aniquilação de comportamentos que são considerados repugnantes.

Foi apresentada, a partir da CAD Triad Hypothesis, que esta repugnância seria baseada em emoções, criando uma valoração moral das culturas fundamentada em uma moral estética.

A hierarquização das culturas, reflexo do arquetípico patriarcal, faz com que os modelos dominantes, supostamente superiores, possam analisar as outras culturas ora oprimindo a partir da intervenção direta visando assegurar direitos humanos ocidentais, ora como relativização conveniente que não enxerga o outro ou que tolera comportamentos (inferiores) considerados desimportantes ou romantizados e explorados, transformando a cultura divergente em espetáculo.

A alteridade surge, pois, como resposta ao dilema moral da relativização na medida em que não parte do pressuposto de que os direitos humanos precisam auxiliar ou afrontar as minorias. O papel dos direitos humanos seria justamente o de olhar para as culturas diferentes com a intenção de dialogar, responsabilizando-se por compreender as culturas dissidentes visando a criação de laços, sob pena de que os direitos humanos representem o triunfo de uma humanidade ocidental que exclui aquilo que incomoda.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Mônica. O arquétipo da alteridade como paradigma necessário ao afastamento da alienação parental. In: *Direito de família I* [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFPB; coordenadores: Carolina Valença Ferraz, José Sebastião de Oliveira, Luciana Costa Poli. – Florianópolis: CONPEDI, 2014.

ARAGÃO, Selma; VARGÃO, Angelo. Relações étnicas conflituosas. In: SÉGUIN, Elida. (coord.) *Direito das minorias*. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.

AUGER, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARROCO, Maria Lúcia. *Reflexões sobre liberdade e (in)tolerância*. Revista Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 11, jul./set. 2014.

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2008.

BERLINGUER, Giovanni; GARRAFA, Volnei. *A mercadoria final: a comercialização de parte do corpo humano*. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

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

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 5 ed. Trad. Newton Aquiles Von Zubem. São Paulo: Centauro, 1974.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *Psicologia simbólica Junguiana: A viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação* 2 ed. São Paulo: 2015.

_____. *Psiquiatria e Política: A Psicopatia Individual e Coletiva no Nacional Socialismo - Um Estudo da Psicologia Simbólica*. Disponível em: http://www.carlosbyington.com.br/site/wp-content/themes/drcarlosbyington/PDF/pt/psiquiatria_e_politica.pdf

CARVALHO, Thiago Fabres de. *Criminologia, (in)visibilidade, reconhecimento: o controle penal da subcidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

CORRÊA, Cláudia Franco; SOARES, Irineu Carvalho de Oliveira. *O Núcleo de Mediação Extrajudicial de Rio das Pedras: a experiência da mediação comunitária como meio de administração de conflitos em uma favela carioca*. In: Revista Ciência Atual, Volume 1, Nº 2, 2013.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma introdução a antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, Jhon L. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELY, John Hart. *Democracia e desconfiança: uma teoria do controle judicial de constitucionalidade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes: 2010.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978/1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GALVÃO, Vivianny Kelly. *A construção crítica do núcleo de direitos humanos em face do princípio da prevalência dos direitos humanos*. Tese. Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós Graduação em Ciências jurídicas, 2015.

GRIMM, DIETER. *Constituição e Política*. 3 Ed. Belo Horizonte: Editora del Rey, 2006.

GRUBBA, Leilane Serratine. *O problema do essencialismo no Direito: inerentismo e universalismo como pressupostos das teorias que sustentam o discurso das Nações Unidas sobre os direitos humanos*. Tese. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de PósGraduação em Direito, 2015.

HERMANN, Nadja. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HUGON, Carole Talon. *A estética: histórias e teorias*. Rio de Janeiro: Texto e Grafia, 2009.

KREUTZ, Lúcio. *Identidade étnica e processo escolar*. Cadernos de Pesquisa, Campinas, n. 107, jul. 1999.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: O conceito antropológico*. 24 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI Editores, 1993.

LIMA, Ana Paula Brito Abreu de. *Multiculturalismo e direitos de grupos segundo a concepção de Kymlicka*. Dissertação. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.

MIAILLE, Michel. *Introdução Crítica ao Direito*. Trad: Ana Prata. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

MINAHIM, Maria Auxiliadora. A vida pode morrer? Reflexões sobre a tutela penal da vida em face da revolução biotecnológica. In: BARBOZA, Heloisa Helena; MEIRELLES, Jussara Maria Leal de; BARRETTO, Vicente de Paulo (Orgs.) *Novos Temas de Biodireito e Bioética*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MORGAN, Luzinara Scarpe. A regeneração da cultura e sua relação com a dimensão ético-hermeneutica dos direitos humanos. In: GUERRA, Sidney (coord.) *Temas emergentes de Direitos Humanos*. Campos dos Goytacazes: Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2006.

OLIVEIRA, Aline Albuquerque S. de. *Bioética e Direitos Humanos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

OLIVEIRA, Mirian Gracie Plena Nunes de. (coord.) Exclusão ou desvio? Sofrimento ou Prazer. In: BRASIL. Ministério da Saúde. *Entre riscos e danos: uma nova estratégia de atenção ao uso de drogas*. Cooperação Brasil – União Européia, 2002.

PANIKKAR, Raimundo. (1983), "É a Noção dos Direitos do Homem um Conceito Ocidental?". *Diógenes Revista Internacional de Ciências Humanas*. Brasília, Editora da UnB/UNESCO, nº 5.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e Justiça Internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano*. São Paulo: Saraiva, 2006.

RODRIGUEZ, María del Carmen Acuña. *Trabalho apresentado no GT “Políticas públicas de género e agenciamento: da disciplina dos corpos à inclusão e às garantias de direitos” do V Congresso Internacional em Estudos Culturais: Género, Direitos Humanos e Ativismos*. Disponível em: <http://estudosculturais.com/congressos/vcongresso/wp-content/uploads/2016/09/interculturalidade-e-dissid%C3%A2ncias-sexo-gen%C3%A9ricas-conex%C3%B5es-para-o-agenciamento.pdf>

ROZIN, Paul; *et al.* The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity). In: *Journal of Personality and Social Psychology* 1999, Vol. 76, No. 4.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O Discurso e o Poder: Ensaio sobre a sociologia da retórica*. Porto Alegre: Fabris, 1988.

_____. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. Lua Nova [online]. 1997, n.39.

SEGATO, Rita Laura. *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, Apr. 2006.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Loureano Pelegrin. São Paulo: Edusc, 1999.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. *O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana*. São Paulo: Saraiva, 2010.

STRAUSS, Claude Levi. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

TOURAINÉ, Alain. *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. Trad. Almiro Pisseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.