

ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO: PARA UMA ÉTICA INTERCULTURAL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Rocha, A. (2015), Entre universalismo e relativismo: para uma ética intercultural. *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, 24: 23-42.

Sumário: O escopo é reflectir sobre a compatibilização entre as diversidades culturais dos povos e princípios universais próprios dos direitos humanos. Com vista a esse fim, discutem-se, por um lado, temas nucleares entre ética e multiculturalismo, por outro, alguns dos debates mais estrénuos entre os que percorrem uma via universalista e os que adoptam perspectivas comunitaristas (das mais moderadas às mais radicais), isto é, entre os que sustêm a justiça como um bem verdadeiramente universalizável e os que se fixam nos bens singulares das formas de vida diversas; neste percurso são dilucidados ainda os conceitos de cultura, identidade, cidadania, representação, e as dualidades de igualdade e diferença e de universalismo e relativismo. Se é verdade que a igualdade não está oposta à diferença mas à desigualdade e a diferença não se opõe à igualdade mas à homogeneização massiva que tende a reproduzir o mesmo, releva então a via que busca o estabelecimento de princípios mínimos a partir dos quais é possível uma concepção de direitos humanos básicos, de carácter universal, sem subestimar as peculiaridades culturais de diferentes povos que não se fecham nas suas especificidades, desde que ambos inscritos no horizonte de uma ética intercultural. Em suma, trata-se do problema dos direitos humanos e o multiculturalismo.

Rocha, A. (2015), Between universality and relativism: towards an intercultural ethics. *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, 24: 23-42.

Summary: Our aim is to reflect about the compatibility between the cultural diversity of peoples and universal principles proper to human rights. With this in mind, we discuss, on the one hand, fundamental themes of ethics and multiculturalism, and, on the other hand, some of the more strenuous debates between those who follow a universalist line and those adopting communitarian perspectives (from the more moderate to the more radical), that is, between those who sustain justice as a truly universalizable good and those attached to the singular goods of diverse forms of life; along the way, we further explore the concepts of culture, identity, citizenship, representation, and the dualities of equality and difference, of universalism and relativism.

Understanding that equality is not opposed to difference, but to inequality, and that difference is not opposed to equality, but to mass homogeneity that tends to reproduce itself, opens the way to the search for a way of establishing minimal principles upon which it becomes possible to anchor a conception of basic human rights, of a universal character, without underestimating the cultural peculiarities of different peoples who do not enclose themselves in their specificities – inasmuch as they are both inscribed within the horizon of an intercultural ethics. In short, this article deals with the problem of human rights and multiculturalism.

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha – Universidade do Minho.

Palavras-chave: Direitos humanos, multiculturalismo, universalismo, relativismo, comunitarismo.

Key-words: Human rights, multiculturalism, universalism, relativism, communitarianism.

Como sabemos, a *multiculturalidade* floresce em cada dia que passa; por um lado, assistimos à aceleração da globalização, ao declínio das ideologias, à erosão dos Estados-nações soberanos e homogêneos; por outro, emergem as identidades comunitárias, étnicas, culturais e religiosas. Os quadros tradicionais de referência desfizeram-se e a realidade social alterou-se desmesuradamente: as sociedades outrora homogêneas transformaram-se profundamente com o concurso de populações oriundas da imigração. Todavia, confundir multiculturalidade com *multiculturalismo* é um erro, que, à custa de ser repetido, parece passar despercebido. Certamente, o multiculturalismo decorre da multiculturalidade: a sua emergência tem a ver com a tomada de consciência de que as sociedades são constituídas por uma enorme diversidade

de grupos. Mas não se discutirá aqui a multiculturalidade; ela é um facto; discutir-se-á, sim, os fundamentos éticos de algumas das posições multiculturalistas.

Assim, o escopo desta reflexão sobre um tema que assedia as sociedades há mais de três décadas, é conjugar as diversidades culturais adoptando uma perspectiva que torne possível a aceitação de princípios *tendencialmente* universais; ou, por outras palavras, trata-se dos direitos humanos e o multiculturalismo. Apesar dos debates polémicos e das controvérsias por vezes muito acesas, o núcleo do problema ético, hoje, desenvolve-se por entre a alternativa de uma justiça como um bem verdadeiramente universalizável e dos bens singulares e formas de vida diversas que não têm que ser universalmente partilháveis.

1. ÉTICA E MULTICULTURALISMO

1.1. JUSTIÇA E A DIVERSIDADE CULTURAL

a) *Individualidade frente à comunidade?*

Muito antes da passagem de século, o multiculturalismo torna-se um elemento sensível dos debates éticos e políticos, contando com defensores e adversários. Foi sobretudo do outro lado do Atlântico que o multiculturalismo suscitou o debate filosófico mais amplo e aprofundado. Com efeito, durante umas duas décadas, as relações entre princípios democráticos e reivindicações das minorias foram objecto de uma vasta contenda intelectual, tendo como protagonistas os “liberais” e os “comunitaristas”. Tal controvérsia surge da reformulação da teoria liberal feita por John Rawls, em 1971, e da crítica que Michael Sandel suscitou em 1982. Seguiu-se um debate tão aceso quão difícil, em razão da heterogeneidade de razões propostas pelos dois campos e da recusa de uns e de outros em reconhecerem-se nesta ou naquela posição; além disso, a clareza do debate é ainda obscurecida pelo facto de que as posições de uns e de outros têm evoluído ao longo dos tempos.

Na obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls defende o indivíduo face à comunidade: os direitos do indivíduo não

podem sofrer quaisquer compromissos; ele justifica esta primazia baseando-a na prioridade do *justo* relativamente ao *bom*, do *eu* por relação com os seus *fins*. Para os comunitaristas, tal prioridade atribuída aos direitos individuais é exagerada, pois ela exerce-se em prejuízo de outras virtudes da comunidade moral e política. A estas críticas, Rawls responde que a justiça tal como a concebe diz respeito à estrutura base da sociedade, isto é, às instituições sociais, económicas e políticas fundamentais. São os conflitos que existem a este nível que constituem as circunstâncias da justiça e que reclamam a prioridade da justiça. Além disso, tal prioridade da justiça não exclui as outras virtudes: “Não devemos, evidentemente, supor que, na vida quotidiana, as pessoas nunca fazem sacrifícios substanciais pelos outros, já que, movidas pelos laços de afeição e de sentimento, tal ocorre com frequência. Mas tais acções não são exigidas, em nome da justiça, pela estrutura básica da sociedade”¹.

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford/New York/Toronto, Oxford University Press, 1971, p. 178; Id., *Uma Teoria da Justiça*, trad. de Carlos P. Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 208.

Em suma, para os liberais, só o indivíduo é o titular legítimo de direitos e o Estado deve ser neutro relativamente às diferentes concepções comunitárias de “vida boa” que o constituem; ao invés, para os comunitaristas, a comunidade é a principal fonte de identidade pessoal e o Estado deve reconhecer-lhes direitos específicos, de modo que possam sobreviver e constituir a base do respeito do indivíduo por si próprio e da sua auto-estima. Assim sendo, as primeiras políticas multiculturalistas eram objecto da crítica dos liberais e de defesa dos comunitaristas.

Assim, o livro de Michael Sandel, *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, é uma das obras-chave que inaugurou o debate entre liberais e comunitaristas². Ao criticar a apresentação de que Rawls faz do “eu” individual, atomístico e desencarnado, Sandel afirma que o “eu” rawlsiano está descomprometido da sua ambiência, das circunstâncias históricas e culturais nas quais o indivíduo evolui, recusando assim uma concepção da vida humana predominantemente sob a autonomia individual. Segundo

Sandel, a filosofia rawlsiana conduz a uma concepção de sujeito inadequada para a vida em comunidade, já que uma sociedade estruturada segundo os princípios da justiça seria muito menos neutra entre concepções concorrentes de bem do que poderia parecer à primeira vista; a primazia da autonomia individual, que fundamenta a pretensão liberal de neutralidade, só pode ser justificada com a adopção de uma certa concepção de pessoa, que, ademais, acarreta consequências muito pouco neutras, que o liberalismo quer admitir: se a autonomia pressuposta deve assegurar que a liberdade de um cidadão não interfira nos direitos dos outros cidadãos de exercerem a mesma liberdade, a limitação da autonomia de *um* só pode ser limitada pela necessidade de proteger a autonomia de *todos*; deste modo, uma concepção de bem subjacente a valores e projectos comunitários está posta de lado por tal concepção de sujeito liberal.

b) *Têm as culturas igual dignidade?*

Para o filósofo canadiano Charles Taylor, um dos pensadores comunitaristas mais influentes, importa pressupor a igualdade dos valores culturais: “Mas a outra exigência que estamos agora a examinar é que todos *reconheçam* o valor igual das diferentes culturas; que as deixemos não só so-

² Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Id., *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, trad. de Carlos E. Pacheco Amaral, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

breviver, mas reconhecamos também o seu *mérito*”; isso significa presumir “que todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras, durante períodos por vezes consideráveis, têm algo de importante a dizer aos seres humanos. (...) O que tem de acontecer é aquilo a que Gadamer chamou de uma «fusão de horizontes»”³. Esta hipótese de partida, segundo a qual o estudo de qualquer outra cultura deve ser abordado de modo a produzir essa empatia prevista em *Verdade e Método*, mostra que o multiculturalismo sustentado por Taylor quer atribuir à diversidade cultural o que lhe é devido.

Mas quais são os fundamentos desta presunção de igualdade de valor das culturas reivindicada por Taylor, para quem, ademais, a adopção de um modelo cultural interpretativo leva a recair no artificialismo? Seguindo o seu pensamento, esta presunção de igualdade resulta em parte de uma indução: “(...) poder-se-ia afirmar que é razoável supor que as culturas que forneceram um horizonte de significação para um grande número de seres humanos, com caracteres e

temperamentos tão diversos, durante um longo período de tempo – que, por outras palavras, articularam o seu sentido do bem, do sagrado, do admirável –, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que isso seja acompanhado de muitas outras coisas que abominamos e rejeitamos. Talvez o possamos exprimir de outro modo: seria uma suprema arrogância, afastar, *a priori*, esta possibilidade”⁴. Tal presunção de igualdade de valores das culturas denota também um típico influxo de Herder, que se manifesta nesta arreigada aderência de igualdade valorativa.

É interessante constatar que a insistência sobre a pertença à comunidade política liga Taylor, e vários outros comunitaristas, a um certo neo-aristotelismo. Na verdade, Aristóteles definiu o homem como um “animal político”⁵, donde decorre que não pode afirmar-se a sua identidade intelectual e moral fora de uma comunidade. É, aliás, por isso, que afirma: “É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-

³ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1994, pp. 64, 66. Id., *Multiculturalismo: examinando a política do*

reconhecimento, trad. port. de Marta Machado, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 84, 87.

⁴ *Ib.*, pp. 72-73; trad., p. 93.

⁵ Aristóteles, *Política*, 1253a 1-5, edição bilingue, trad. António C. Amaral e Carlos C. Gomes, Lisboa, Veja, (1988), pp. 52-53.

suficiente, permanecerá em relação à cidade, como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus”⁶. Também Aristóteles definiu a cidade – a comunidade política –, como uma comunidade de tipo superior, pois “os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa”⁷. Taylor, ou Sandel, ou Walzer, não devem ser percebidos como comunitaristas anti-liberais. Eles permanecem muito ligados aos princípios do liberalismo; todavia, eles *criticam* o liberalismo que dá primazia aos direitos privados e negligencia o bem comum; tal crítica realça ainda que a liberdade tem necessidade de uma cidadania activa e participativa e, portanto, numa comunidade onde esta se realize plenamente.

c) Entre o justo e o bem, que prevalece?

Rawls pôde refutar o utilitarismo, criticando a concepção utilitarista de bem, que visa a satisfação dos desejos e das preferências. A questão pode

resumir-se: determinamos o que é justo a partir do que é bom, ou o inverso? Rawls, fiel à tradição liberal, chega à conclusão que não são os bens utilitaristas que determinam o justo mas que é o justo que determina os limites do que pode considerar-se como bem; quer dizer, o justo é prioritário por relação ao bem.

No entanto, como nota Charles Taylor, isso acabaria por questionar se afinal não se reconhece uma ordem hierárquica entre as diferentes coisas que se têm por boas; pois, cada qual reconhece que há diversas categorias de bens (o mais digno, o mais válido, o moral e o não moral, o fim, e os meios, etc.). Para os utilitaristas, uma vez que a possibilidade de um bem superior é excluída, o único processo racional consiste em agregar os diversos tipos de bem empiricamente dados. Para Kant, ao contrário, é o motivo – agir moralmente – que é decisivo. Para os liberais modernos, não é nem o conteúdo, nem o motivo, mas o processo que é determinante; a questão essencial é: seguiu-se o processo estabelecido previamente para a justiça? Assim, Rawls declara que a sua teoria é a de uma justiça processual pura⁸.

⁶ *Ib.*, 1253a 25-30 (pp. 54-55).

⁷ *Ib.*, 1280a 30-35 (pp. 216-217). Cf. Jean-Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor,

Walzer, Kymlicka», *Politiques et Sociétés*, 16 (2) 1997, p. 36, note 16, p. 42, note 33.

⁸ Leia-se John Rawls, *A Theory of Justice*, § 14, pp. 85-86; trad., § 14, pp. 86-87.

Na base desta escolha em favor de uma via processual está, segundo os comunitaristas, uma certa compreensão da vida humana e da razão, isto é, uma doutrina antropológica e, consequentemente, uma concepção particular de bem: “Seria incoerente defender uma teoria do justo negando que ela tenha um fundamento numa teoria do bem”⁹. Assim, Taylor afirma que nenhuma teoria ética, dando precedência ao justo, poderia desenvolver-se verdadeiramente sem pressupor o bem: “qualquer teoria que dê primazia ao justo sobre o bem assenta na realidade numa noção de bem, no sentido em que *a*) é preciso articular esta concepção do bem para explicitar as motivações da teoria e em que *b*) seria incoerente sustentar uma teoria do justo negando que ela tenha um fundamento numa teoria do bem”¹⁰. Se a posição deontológica de Rawls contrasta com a via teleológica – o justo deve derivar-se independentemente do bem –, “uma teoria da

justiça deve ser definida independentemente das práticas particulares de qualquer sociedade”, conforme afirmou Dworkin, objectando a Walzer. Deste modo, uma teoria da justiça não deve depender de factos contingentes, históricos ou culturais e permite uma posição crítica relativamente à sociedade. Mas, dizem os comunitaristas, não é possível, nem desejável, fazer inteiramente abstracção dos elementos históricos, culturais e tradicionais; tentar fazê-lo é novamente cometer o erro de Platão: “As teorias éticas que partem da liberdade moderna foram naturalmente “platónicas” no sentido de “revisionistas”. A própria ideia da liberdade moderna implicou a capacidade de abstrair-se de todas as nossas práticas colectivas e das instituições que as mantêm e de as pôr em questão”¹¹. Eis, então, de certo modo, o antigo debate de Aristóteles contra Platão, também de Hegel contra Kant, que é hoje o dos comunitaristas contra os liberais.

1.2. NO CAMPO DAS INTERROGAÇÕES

a) Que identidade? Em diálogo com, por vezes em luta contra...

Taylor quer ainda superar o *monologismo* liberal, confrontando-o com o

carácter intrinsecamente *dialógico* da identidade humana. Ele recorda que o pensamento humano se constitui não no isolamento e na introspecção transcendental, como parece deixar

⁹ Charles Taylor, “Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1), janvier-mars 1988, p. 41.

¹⁰ *Ib.*

¹¹ Cf. *ib.*, pp. 43-45.

crer a posição monológica, mas a partir dos outros e pelo *diálogo*: “Esperamos certamente desenvolver as nossas próprias opiniões, concepções, posições em relação às coisas, e num considerável grau, através de uma reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam com os problemas importantes, como a definição da nossa identidade. Definimo-la sempre em diálogo com, por vezes em luta contra, as coisas que os nossos “outros dadores de sentido” querem ver em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses “outros” – os nossos pais, por exemplo –, e de eles desaparecerem das nossas vidas, a conversação com eles continua no interior de nós mesmos para o resto das nossas vidas”¹². Ora, o pensamento liberal subestima a importância do *outro* e do *diálogo* na constituição da identidade moral.

Além disso, a moral liberal limita a intervenção do Estado: está aí a principal crítica que Taylor dirige ao liberalismo: baseando-se numa concepção atomizante do sujeito, o liberalismo é incapaz de compreender as necessidades colectivas e identitárias das comunidades. É também sobre esta base filosófica que Taylor critica tal posição de não reconhecimento

das diferenças, afinal uma perspectiva homogeneizante. Taylor critica, pois, a versão legalista do liberalismo, que é incapaz de ter em conta a legitimidade dos projectos morais dos grupos.

b) *Que cidadania? “Cidadania multicultural”*

Por seu turno, Will Kymlicka procura legitimar uma política de cidadania multicultural baseada na ética liberal: com esse escopo, ele insere a sua argumentação no quadro do paradigma liberal dos direitos e conecta o reconhecimento de uma cidadania multicultural com o reconhecimento de direitos colectivos. Assim, partindo de um ponto de vista liberal, mas acrescentando alguns aspectos mais comunitários, reclama-se de um enfoque multiculturalista, sustentando aquilo a que poderia chamar-se uma “teoria liberal dos direitos multiculturais”, que o notabilizou por entre os fautores do multiculturalismo.

Tal como nas posições de inspiração comunitária, Kymlicka considera a *pertença* cultural como um bem fundamental que a teoria liberal não pode ignorar. Se os comunitaristas adoptam uma grelha de leitura holística, Kymlicka segue a lógica do individualismo democrático. Então, a concepção moral comunitária faz repousar a constituição da identidade

¹² Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, *op. cit.*, pp. 32-33; trad., p. 53. Cf. também Jean-Luc Gignac, *op. cit.*, pp. 39-41.

moral do sujeito na *pertença* a uma comunidade, a concepção liberal fá-lo na *autonomia* do sujeito. Segundo Kymlicka, se os liberais dificilmente reconhecem a existência dos direitos colectivos, não é porque subestimem a importância da cultura na constituição da identidade, mas porque atribuem um estatuto ontológico diferente aos indivíduos e às comunidades. Para os liberais, as culturas não existem em si e somente se revestem da importância que lhes for atribuída pelos indivíduos. “Durante muito tempo, propus que os pensadores liberais deveriam sentir-se interessados pela questão da viabilidade das culturas societárias. Por um lado, estas contribuem para assegurar a autonomia das pessoas e, por outro, as gentes sentem-se profundamente ligadas à sua própria cultura”¹³. Então, o liberalismo deve ter também em devida conta a *pertença* cultural como um bem essencial.

Kymlicka julga que um Estado liberal pode e deve mesmo, sob certas condições, proteger as culturas minoritárias. Para o mostrar, a sua argumentação faz-se em dois tempos: *a)* a diversidade cultural e a *pertença* a uma cultura são bens fundamentais neces-

sários à autonomia e identidade pessoal; *b)* a preservação da diversidade cultural e das *pertenças* culturais pode exigir que se garantam direitos específicos a grupos culturais minoritários. Ora, os direitos multiculturais são aqueles direitos (individuais ou colectivos) cuja função é proteger o contexto de escolha dos cidadãos que pertencem a culturas minoritárias. No caso que aqui nos interessa, o das minorias sem base territorial, Kymlicka preconiza aquilo que designa por “direitos poliétnicos”; assim, por exemplo, entre outros, há o direito ao contacto com a administração pública na língua materna, à educação bilingue, a um currículo que reconheça a contribuição cultural dos grupos imigrantes, a assentos permanentes na assembleia legislativa ou em instituições governamentais, ao gozo de feriados religiosos próprios, isenção de códigos de indumentária obrigatórios em instituições ou locais públicos. Além disso, Kymlicka apresenta uma outra precisão conceptual susceptível de resolver o conflito teórico liberal entre os direitos colectivos e os direitos individuais; distinguindo entre “protecções externas” e “restrições internas”, afirma: “As protecções externas (*external protections*) visam garantir que as pessoas são capazes de manter o seu estilo de vida se assim os escolherem, e não são impedidas de o fazer por decisões tomadas por

¹³ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 94. Cf. também Jean-Luc Gignac, *op. cit.*, pp. 46-47.

peças exteriores à comunidade. As restrições internas (*internal restrictions*) visam forçar as pessoas a manter o seu estilo tradicional de vida, mesmo que elas não queiram escolhê-lo de forma voluntária, porque há outro estilo de vida que lhes parece mais atractivo”¹⁴. Os direitos colectivos tornam-se aceitáveis do ponto de vista da ética liberal somente se eles permitem a uma comunidade defender-se contra a hegemonia de uma cultura dominante (*protecções externas*); contudo, eles não podem ser invocados para suprimir a expressão dos dissidentes no interior da comunidade (*restrições internas*). Assim, por exemplo, direitos que consagrassem a possibilidade de excisão feminina, ou a possibilidade do casamento

contra a vontade dos nubentes, não seriam considerados direitos poliétnicos legítimos, na medida em que configuram restrições internas e não protecções externas. Há uma preocupação bem patente em Kymlicka em não sacrificar os princípios de autonomia e de liberdade individual que os liberais apregoam, pretendendo, ao invés, conjugá-los com valores comunitários.

c) *Que representação?*

As “cinco faces da opressão”

Por sua vez, Iris Marion Young alarga o critério de identificação dos grupos com a necessidade do seu reconhecimento, ao defender, que, além das minorias nacionais e culturais, exis-

¹⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 204, n. 11.

É a partir de uma argumentação em favor dos direitos colectivos que Kymlicka legitima uma cidadania multicultural diferencial. Além disso, distingue entre dois tipos de direitos multiculturais: 1) os direitos das minorias nacionais, e 2) os direitos das minorias étnicas. No plano dos direitos, faz, pois, uma distinção útil entre minorias étnicas e minorias nacionais. Para este filósofo, “é evidente que os grupos de imigrantes não podem reivindicar os mesmos direitos que as minorias nacionais” (Will Kymlicka, «Le libéralisme et la politisation de la culture», in Michel Seymour, *Une Nation peut-elle se donner la Constitution de son Choix?*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 108. Segundo Kymlicka, as minorias nacionais podem

reivindicar a autonomia de governo quando elas compõem a maioria num território e formam uma comunidade histórica. Os imigrantes distinguem-se dos nacionais no plano dos direitos colectivos na medida em que eles emigraram de um modo «individual e voluntário». Eles não poderão reivindicar, por exemplo, o direito de se governarem porque não ocupam um território de modo maioritário; mas Kymlicka reconhece-lhes direitos poliétnicos: ele pensa que a sociedade de acolhimento deve ser hospitaleira para com novos chegados a fim de facilitar a sua integração, reconhecendo-lhes certos direitos distintos. Estes direitos poliétnicos são direitos a uma representação política equitativa, medidas de discriminação positiva, financiamento pelo Estado de actividades particulares, etc.

tem também grupos transversais (as mulheres, os velhos, os trabalhadores, os deficientes, grupos que se definem em termos de opções sexuais), frequentemente vítimas de alguma forma de opressão – o termo mais apropriado para designar a injustiça social. “O apelo por justiça está sempre situado em práticas sociais e políticas completas que precedem e excedem o filósofo. O esforço tradicional para transcender a finitude em direcção a uma teoria universal abarca apenas construções finitas que escapam da aparência de contingência, normalmente ao tomarem o dado como necessário”¹⁵. Com efeito, a opressão verifica-se muitas vezes de modo subtil, sofrida por vários grupos, no nosso quotidiano.

A professora da Universidade de Chicago, na sua crítica às teorias liberais, considera que o principal problema da justiça não é o distributivo (riqueza, acesso a bens e a serviços, etc.), mas o da “opressão e da dominação institucionalizada”, o que envolve logo os campos do “poder de decisão e dos procedimentos”, que podem assumir múltiplas formas, incluindo a maneira negativa como determinados grupos são representados. Percorrendo uma via onde se sente os influxos de variantes do

pós-estruturalismo e de correntes do pós-modernismo (Theodor Adorno, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jean-François Lyotard, e outros), afirmando que a opressão e a dominação devem ser os problemas urgentes a analisar numa nova conceptualização da justiça, já que “(...) o ideal da imparcialidade, a pedra angular da maioria das teorias morais e teorias da justiça, nega a diferença. O ideal da imparcialidade sugere que todas as situações morais devem ser tratadas de acordo com as mesmas regras. Com a pretensão de fornecer um ponto de vista que todos os sujeitos podem adoptar, nega a diferença entre os sujeitos. Postulando um ponto de vista unificado e universal dá origem a uma dicotomia entre razão e sentimento. Geralmente expresso em contrafactuais, o ideal da imparcialidade denota uma impossibilidade. Além disso, serve pelo menos duas funções ideológicas. Primeiro, pretensões de imparcialidade sustentam o imperialismo cultural ao permitirem que as experiências particulares e as perspectivas de grupos privilegiados sejam exibidas como universais. Segundo, a convicção que burocratas e peritos podem exercer o seu poder de decisão de uma forma imparcial, acaba por legitimar a hierarquia autoritária”¹⁶.

Assim, a autora demarca-se do con-

¹⁵ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 5.

¹⁶ *Ib.*, p. 10.

ceito de justiça de pendor universalista, típico da modernidade, e das suas ideias de imparcialidade e de bem comum,

Neste enfoque, o ideal da imparcialidade é criticado como ocultando um “imperialismo cultural” que serve os interesses de um determinado grupo, legitimando a sua autoridade. Daí que consagre o segundo capítulo – “Cinco faces da opressão”¹⁷ –, às modulações da “opressão” – “conceito estrutural” que resulta das estruturas sociais e das formas de decisão instituídas nas sociedades capitalistas, donde deriva o funcionamento “opressivo” dessas estruturas, cuja análise se torna impressiva nessas “cinco faces da opressão” – a exploração, a marginalização, a perda de poder, o imperialismo cultural e a violência.

Neste contexto, se “particularidades de contexto e afiliação não podem nem devem ser removidas da argumentação moral”, “o ideal da imparcialidade é uma ficção idealista. É im-

possível adoptar um ponto de vista moral não situado, e se um ponto de vista está situado, então não pode ser universal, não pode distanciar-se e entender todos os pontos de vista. É impossível raciocinar acerca de questões de moral substantiva sem entender a sua substância, a qual pressupõe sempre algum contexto social e histórico particular; e não há motivos para formular juízos morais e resolver dilemas morais a menos que nos importe o resultado, a menos que tenhamos um interesse particular e apaixonado no resultado”¹⁸. Segundo Young essa opressão é gerada pelo princípio liberal do universalismo abstracto que trata todos os indivíduos da mesma forma e os avalia segundo o critério da “normalidade”; este critério corresponde às características do grupo dominante e, conseqüentemente, é incapaz de garantir a igualdade entre indivíduos que possuem diferentes identidades e diferentes modos de vida.

2. ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO

a) *“As gentes sentem-se profundamente ligadas à sua própria cultura”*

Um dos problemas que se tem levantado em relação a perspectivas como

a de Kymlicka (e perspectivas mais comunitaristas como as de Taylor, etc.) é o de uma deficiente ideia de cultura. Esta é central nos argumentos multiculturalistas mas é também um dos seus pontos mais fracos. Con-

¹⁷ *Ib.*, “Five faces of oppression” (Chapter 2), p. 39 ss.

¹⁸ *Ib.*, pp. 97 e 104.

forme Kymlicka afirmou, e já citámos, “durante muito tempo, propus que os pensadores liberais deveriam sentir-se interessados pela questão da viabilidade das culturas societais”; segundo ele, “as gentes sentem-se profundamente ligadas à sua própria cultura”¹⁹.

Se Kymlicka considera – como vimos – a *pertença* de indivíduos a uma cultura específica como um “bem social primário” (no sentido de Rawls), acessível a todos em condições de igualdade, não é consentâneo com as suas premissas, já que isso pressuporia que um indivíduo teria laços primordiais com a *sua* cultura, e não com outras culturas: essa seria uma visão fragmentária de cultura, concebendo-as como culturas paralelas umas às outras, o que não se compagina com a miscigenação cultural cada vez mais patente na sociedade hodierna – culturas caldeadas entre si. A própria cosmovisão dos sujeitos é cada vez mais plural, seja por influxo de uma globalização massiva e célere, pelo influxo nas experiências individuais de múltiplos contextos, impregnados pelas leituras e viagens, pela emigração e pelas conversações, enfim, pelos media; a experiência original, e cada vez mais extensa, dos intercâmbios a nível da experiência

académica do Erasmus, entre os jovens na União Europeia, é um eloquente exemplo disso mesmo, cujo alcance está longe de se aperceber nitidamente, dados os profundos reflexos na convivência multicultural dos cidadãos da União. Hoje, há culturas internamente heterogêneas e externamente imbricadas; verdadeiramente, não se pode falar de cultura no singular.

b) “*A cultura não é o problema e a cultura não é a solução*”

Para Brian Barry, na senda rawlsiana, pelos liames entre justiça e imparcialidade, cidadania e politização da cultura não se conjugam entre si. A outorga de direitos multiculturais a grupos específicos ou a membros individuais desses grupos em nome da cultura, precisamente com o objetivo de acomodar os conflitos religiosos, é contrária ao modelo unitário de cidadania. Já o próprio liberalismo surgiu como uma resposta aos conflitos gerados pelo “multiculturalismo” das sociedades europeias dos séculos XVI e XVII, com vista a uma política equitativa, sob instituições comuns, entre os seguidores do catolicismo e do protestantismo.

Segundo Barry o conceito de multiculturalismo assumiu dois usos distintos: pode ter um uso *descritivo* ou um uso *normativo*. Ele pode ser uti-

¹⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 94.

lizado descritivamente para designar ‘pluralismo’ (ou seja, sociedades que incluem uma quantidade variada de comportamentos e de culturas diferentes), como pode ter um uso normativo para designar uma política específica de intervenção nas sociedades pluralistas; neste caso, trata-se de reclamar o poder do Estado a intervir em defesa de formas culturais ameaçadas. Segundo Barry, Kymlicka confunde os usos descritivos e normativos do multiculturalismo; ao perceber que a maioria das sociedades contemporâneas são pluralistas (e são mesmo), ele argumenta como se isso *per se* fosse um argumento suficiente para a defesa do multiculturalismo em sentido normativo. Os problemas multiculturais resultariam não de diferentes comunidades terem uma cultura distinta, mas em estarem prejudicadas no prosseguimento de objectivos gerais, no que concerne à educação, à saúde, à renda²⁰, cuja solução se deve buscar no quadro de uma justiça distributiva. O que é criticável, segundo Barry, é a adopção de uma posição normativa e um programa político no que ao multiculturalismo diz respeito.

²⁰ Cf. Brian Barry, *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2001, p. 306.

Nesta sequência, o que importa, como via mais equitativa para superar os conflitos que decorrem do multiculturalismo, é a afirmação pública de princípios como a liberdade de expressão e de consciência, a liberdade de associação, a igualdade cívica, a não-discriminação, garantias de oportunidades iguais²¹. Tal significa, para os liberais, que, postos esses princípios em prática com uma configuração institucional básica da sociedade, é possível acolher socialmente as minorias religiosas e culturais, com os seus costumes diferentes e sem prejudicar os respectivos valores partilhados no quadro da identidade de um grupo ou comunidade. Segundo Barry, “o problema inescapável é o de que as culturas têm um conteúdo proposicional. É um aspecto inevitável de qualquer cultura o de incluir necessariamente ideias no sentido de que algumas crenças são verdadeiras e outras são falsas, algumas coisas são certas e outras erradas”²². Assim, se é um imperativo a tolerância entre culturas, já não é viável o seu reconhecimento igual no sentido multiculturalista.

Aliás, podem implementar-se políticas equitativas para minorias – tais como a “acção afirmativa” ou a “admissão diferenciada”, praticadas

²¹ Cf. *ib.*, p. 122.

²² *Ib.*, p. 270.

nos Estados Unidos –, para lutar contra discriminações, por exemplo, no acesso às universidades, mediante um tratamento diferenciado com membros de certos grupos, mas visando os *indivíduos* e não os *grupos*²³; embora se acabe por beneficiar o grupo a que pertencem os indivíduos assim beneficiados, não é à comunidade enquanto tal que são atribuídas tais prerrogativas. Não se trata da política de “reconhecimento” reclamada por Taylor, mas de medidas que estão na base de oportunidades iguais para alcançar a velha igualdade entre os indivíduos, preconizada pelos liberais. Aliás, para Barry, importa também a protecção de membros individuais contra a opressão do próprio grupo. A posição de que “a cultura não é o problema” deriva dessa outra questão, segundo a qual um grupo se define como “um colectivo de pessoas diferenciado de um outro grupo por formas culturais práticas ou pela forma de vida”²⁴. Ora, para Barry, um dos nós górdios de equívocos do multiculturalismo, e das suas soluções, é a derivação das diferenças de grupos pelos rasgos culturais por estes partilhados²⁵. Barry retorquiria a Young

que é equivocado atribuir à referência cultural o constitutivo desses grupos – negros, mulheres, idosos, homossexuais, minorias étnicas e nacionais. Se, por exemplo, a integração no grupo das mulheres está mais na fisiologia, será a idade aquilo que caracteriza alguém como membro do grupo dos idosos, como o que define um indivíduo como pertencendo ao grupo dos homossexuais será a sua orientação sexual (aliás, para muitos homossexuais, nem sequer é essa orientação o elemento organizador de suas formas de vida). Deste modo, não é uma cultura particular o núcleo identificador da identidade de um grupo ou comunidade, devendo atender-se mais às formas de discriminação que originam situações de injustiça e que devem ser combatidas.

Daí que, para Barry, “a cultura não é o problema e a cultura não é a solução”²⁶. Esta posição pode ilustrar-se com um “teste de cidadania”, nos termos seguintes: será que o direito *x*, reivindicado em nome da diferença cultural, vai contra interesses fundamentais dos cidadãos de um Estado democrático? Ou será que esse direito não afecta interesses fundamentais

²³ *Ib.*, p. 113.

²⁴ Iris Marion Young, *op. cit.*, p. 43.

²⁵ Brian Barry, *op. cit.*, p. 305.

²⁶ “Culture is not the problem and culture is not the solution”, *ib.*, p. 317. No que se segue, na interpretação de Barry, cf. João

Cardoso Rosas, “Multiculturalismo e antimulticulturalismo: perspectivas sobre a cidadania diferenciada de minorias sem base territorial”, *Actas do II Congresso da Associação Portuguesa de Ciência Política*, Lisboa Editorial Bizâncio, 2006, pp. 708-709.

dos cidadãos? No primeiro caso, o direito x não deve ser outorgado e a legislação que o consagra – se existir – deve ser revogada; no segundo caso, o direito pode ser outorgado e é a legislação que coarcta esse direito – nos casos em que exista – que deve ser revogada.

Note-se que as mesmas leis e políticas não têm de ter o mesmo impacto para todos os indivíduos afectados e não há nisso nada de errado. Uma determinada legislação não trata todos por igual mas equitativamente, com consequências diferentes para os indivíduos afectados: é possível que uma determinada disposição legal afecte de uma forma decisiva os interesses de A e proteja apenas os interesses de B; mas isso é inevitável; a lei, por exemplo, deve proteger os interesses das crianças em não serem molestadas e deve penalizar os interesses dos pedófilos em molestar crianças. Ora, as isenções reclamadas por comunidades imigrantes específicas – geralmente em função de práticas religiosas – devem ser consideradas à luz do princípio da equidade. Com frequência, os pedidos de isenção de obrigações válidas para todos assentam na reclamação de que existe desigualdade e não falta de equidade; assim, os Sikhs na Grã-Bretanha podem reclamar discriminação pelo facto de não poderem usar o turbante, porque, como motociclistas, são obrigados a

usar o capacete, ou até por não poderem usar os seus punhais ou espadas em público (devido à proibição geral do uso de armas brancas). Da mesma forma, comunidades judaicas ou muçulmanas em Itália podem reclamar a isenção das normas gerais do abate de animais de modo a poderem garantir que os animais são sangrados vivos (para serem kosher, ou hallal). Ora, para Barry, devemos perguntar: será que as isenções requeridas vão contra interesses fundamentais dos cidadãos de um Estado democrático? A partir daqui, temos o dilema: se a lei é suficientemente defensável à luz desses interesses, então as isenções não devem ser concedidas; se, por outro lado, não o é, então a razão aconselha, não ao estabelecimento da isenção, mas antes à revogação da lei e das obrigações que ela consagra.

Deste modo, segue-se que é do interesse da comunidade que o abate de animais siga regras estabelecidas de higiene e controlo sanitário, e, por isso, não há lugar a isenção das regras gerais; do mesmo modo, a não isenção no caso do turbante ou no caso do punhal ritual tem a ver com princípios fundamentais relacionados com a segurança das pessoas e a segurança rodoviária; se os princípios em causa não forem fundamentais, a isenção deve ser concedida a todos, mediante a revogação da proibição em causa. Já no caso da criança Sikh, no Reino

Unido, que é impedida de frequentar uma escola privada por usar o turbante (que não permite usar o uniforme da escola), o uso do turbante não parece contrário aos fins próprios da educação; por isso, essa regra proibitiva é discriminatória e deve ser revogada. Como Barry observa, é frequente a oscilação entre um uso descritivo e um uso normativo de “multiculturalismo”²⁷, recaindo-se no uso normativo.

c) “*O olhar distanciado*”

O conhecimento dos outros não é simplesmente uma via possível para o conhecimento de si: é a única: “nenhuma civilização – escreve Lévi-Strauss – pode pensar-se a si mesma, se não dispuser de algumas outras que lhe sirvam de termo de comparação”²⁸. Não é por demais enfatizar o alcance deste princípio. Lévi-Strauss formulou-o de maneira clara na sua célebre conferência de 1952, em *Raça e História*: “(...) a diversidade das culturas não deve convidar-nos para uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das

relações que os unem”²⁹. A solução proposta por Lévi-Strauss consiste em mostrar que a capacidade para realizar progressos culturais não deriva de uma superioridade de tal ou tal sociedade comparada com as outras, mas antes da aptidão de cada um para estabelecer trocas mútuas com os outros.

O olhar distanciado – um dos seus títulos³⁰ – ilustra bem a posição do antropólogo: ele observa sociedades afastadas da sua, depois em retorno vê a sua de um ponto de vista distanciado. “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar; para descobrir as propriedades, é preciso primeiramente observar as diferenças”³¹. Lévi-Strauss, herdeiro contemporâneo de Rousseau, oferece-nos a possibilidade de alargar e aprofundar o nosso conhecimento e a nossa compreensão dos homens e de nós mesmos. Importa reter esta lição: relativizar o etnocentrismo, esta posição pela qual uma cultura, uma classe ou um grupo, qualquer que ele seja, tem a tendência para identificar com

²⁷ *Ib.*, p. 22.

²⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, pp. 319-320.

²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire* [1952] Paris, Éditions Gonthier/Unesco, 1961, p. 17.

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon, 1983.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII, *apud* Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, *op. cit.*, p. 47.

o seu próprio código a essência humana em geral; desde então, o fim da antropologia é inquirir o universalmente humano, mesmo nos representantes da humanidade mais afastados de nós.

Não é a separação das culturas ou o seu isolamento que constitui uma sociedade multicultural; é a sua comunicação: “A tolerância não é uma posição contemplativa, que dispense as indulgências ao que foi ou ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e diante de nós. A única exigência que podemos fazer valer a seu respeito (criadora para cada indivíduo dos deveres correspondentes) é que ela se realiza sob formas em que cada uma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras”³².

Mas, sem qualquer dúvida, poderíamos ir mais longe, e propor uma tese que seria até um veneno prolongado para os extremistas culturais. Há em cada cultura particular, quando os seus conteúdos não são “absolutizados”,

elementos universais. Isto é, elementos que fazem aparecer para aqueles que os estudam algo que não é somente étnico, mas que fala da existência humana em geral; e porque elas compreendem certas formas de racionalidade, as culturas são em parte universalizáveis, com a condição que não as interpretemos à luz de um fanatismo da diferença. Por exemplo, quem poderia afirmar que as quadras de Omar Kayyam não falam ao homem sensível do Ocidente como o “spleen” (poema) de Baudelaire, ou ainda que *A arte da guerra* de Sun Tzu não diz aos europeus nada de profundo sobre a psicologia da conflitualidade?

Segundo Alain Touraine, “o direito à diferença, isolado de qualquer reflexão sobre a comunicação intercultural, conduz a um relativismo cultural carregado de conflitos insolúveis. (...) O pluralismo cultural repousa não na diferença mas no *diálogo* de culturas que reconhecem, para além das suas diferenças, que cada uma contribui para a experiência humana, e que cada cultura é um esforço de universalização de uma experiência particular”³³. A condenação dos falsos multiculturalismos, orientados somente para a construção de um

³² Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire* [1952], *op. cit.*, p. 85. Cf. Wiktor Stoczkowski, «Controverse sur la diversité humaine», *Sciences Humaines*, hors série spécial n° 8 [“Comprendre Claude Lévi-Strauss”], novembre-décembre 2008, p. 50.

³³ Alain Touraine, “Faux et vrais problèmes”, *Une société fragmentée?*, Paris, La Découverte, 1997, p. 311.

espaço político culturalmente homogéneo, deve conduzir a reconhecer-se que o pluralismo cultural é hoje o objectivo principal que cabe ao espírito democrático³⁴. Todas estas premissas delineiam um imenso desafio para as democracias, e não é certo que aquilo que se designa de “multiculturalismo” esteja à altura da problemática. Somente a democracia permite fazer respeitar ao mesmo tempo a diversidade das culturas e o universalismo dos direitos fundamentais; mas, a este propósito, é preciso não confundir o ponto de vista cultural com o ponto de vista moral: a confusão entre diversidade cultural e enriquecimento moral imuniza toda a cultura da crítica moral.

d) *Para uma “ética procedimental de reciprocidade”*

O debate entre o culturalismo liberal de Kymlicka e o liberalismo igualitário de Barry ajuda a esclarecer os contornos da discussão e permite enquadrar com mais propriedade a posição de Jürgen Habermas. Se, por

um lado, salta aos olhos uma certa afinidade entre a teoria de Habermas e a perspectiva universalista dos direitos individuais adoptada por Barry, não é menos verdade, por outro lado, que o modelo habermasiano de democracia deliberativa opõe-se à persistência de um liberalismo insensível às diferenças culturais³⁵. Por isso mesmo o tema do multiculturalismo ocupou a atenção de Habermas, logo que irrompeu na cena do debate ético-político.

Uma teoria da justiça não pode depender de factos contingentes, históricos ou culturais; ele deve possibilitar uma posição crítica da política e da sociedade. Todos os seres humanos nascem e vivem livres e iguais em direitos e este juízo deve aplicar-se a todas as sociedades; obviamente, as políticas multiculturalistas perdem muito do seu impacto se elas não estão estreitamente articuladas com programas de luta contra as desigualdades sociais e económicas.

A nossa posição parte do pressuposto antropológico das “necessidades humanas básicas”³⁶ onde se funda uma

³⁴ *Ib.* p. 319.

³⁵ A este propósito, e sobre Habermas, ver o nosso estudo mais desenvolvido: Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Democracia deliberativa”, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*, 2.^a ed. revista e aumentada, Coimbra, Almedina, pp. 137-182.

³⁶ Cf. Ernst Gellner, *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 29 ss. O autor caracteriza aí, uma sociedade moderna, como requerendo os seguintes requisitos: alfabetização, mobilidade social e igualdade formal (não obstante, uma “desigualdade fluída”).

“ética procedimental de reciprocidade”, na senda habermasiana, que torne possível a tolerância num contexto pluricultural, tendo como referente regulador um *universalismo tendencial*. Ante o perigo de uma reificação das identidades, é urgente considerar o imperativo ético-político que reclama uma *ética intercultural*. Como testemunho desta consciência multicultural, fica a metáfora do hindu Raimondo Pannikar: “Os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para os seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não vêem a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, vê através

de outra janela. A paisagem humana vista através de uma janela é, simultaneamente, semelhante e diferente da que se vê da outra. Sendo assim, deveríamos estilhaçar as janelas e transformar os diversos portais numa única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes alargar tanto quanto possível as vistas, e sobretudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas? Juntar-se a esta última evolução é optar por um *são pluralismo*”³⁷.

³⁷ Raimondo Panikkar, “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?”, *Diogène* (Unesco), Paris, n° 120, octobre-décembre 1982, p. 90.