

## DIVERSIDADE E DECOLONIALIDADE NO CONTEXTO DOS DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE

### DIVERSITY AND DECOLONIALITY IN THE CONTEXT OF HUMAN RIGHTS IN CONTEMPORANEITY

*Celso Gabatz\**

#### RESUMO

A perspectiva elaborada nesta abordagem sugere a possibilidade de descortinar a diversidade e a multiplicidade das práticas sociais em contraposição à credibilidade exclusivista e hegemônica. Por este motivo, não se salienta, aqui, a diversidade de culturas, mas, sim, uma cultura nos termos da diversidade capaz de se assentar no reconhecimento de distintos saberes que não reduzem o existente apenas à visão da razão ocidental. Sugere-se uma epistemologia para um novo saber e a necessidade de espaços que considerem as diversas mediações nesta pluralidade de formas de ser.

Palavras-chaves: Diversidade. Inclusão. Direitos Humanos.

#### ABSTRACT

The perspective elaborated in this approach suggests the possibility of decoupling the diversity and the multiplicity of social practices as opposed to the exclusivist and hegemonic credibility. For this reason, the diversity of cultures is not emphasized here, but rather a culture in terms of diversity that can be based on the recognition of different knowledge that does not reduce what exists only to the vision of Western reason. An epistemology is suggested for a new

---

\* Professor Colaborador e Pós-Doutorando nas Faculdades EST. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Editor-Chefe da Revista Protestantismo em Revista e integra o Grupo de Pesquisa Religiões e Sociedade (UNISINOS)E-mail: [gabatz12@hotmail.com](mailto:gabatz12@hotmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7404950936752263>. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2844-1751>.

knowledge and the need for spaces that consider the various mediations in this plurality of ways of being.

Keywords: Diversity. Inclusion. Human rights.

## 1 INTRODUÇÃO

Uma leitura elementar acerca dos direitos humanos em seus percursos históricos supõe a sucessão de, pelo menos, três dimensões importantes: a primeira, engendrada pelos direitos civis e políticos, iniciada com a Revolução Francesa. A segunda, mais alinhada com os direitos sociais, econômicos e culturais, resultante, em grande medida, daquilo que ocorreu na Revolução Russa, Revolução Mexicana e na constituição de Weimar. A terceira, sublinhada pelos direitos suscitados por questões que não dizem respeito somente aos indivíduos, mas a uma globalidade da vida humana. Em todas estas perspectivas, o que ocorre é uma leitura atrelada a um grande substrato ocidental e eurocêntrico.

No contexto de estados pós-nacionais e pós-seculares, os problemas dos direitos, da justiça e da igualdade, vêm sendo pensados na perspectiva da inclusão. Esta inclusão, contudo, paradoxalmente, talvez não explicita a resposta para os dilemas sociais e nem para o cosmopolitismo (HÖFFE, 2000). Pensar em inclusão significa, claramente, que o agente que estabelece a inclusão esteja ele mesmo, além da inclusão. Afinal, se alguém deseja incluir um dado grupo, primeiro terá de decidir quem são os membros do grupo (WALLERSTEIN, 2000, p. 20).

Os processos de inclusão tendem a suscitar processos de várias e novas exclusões. A intenção é, neste sentido, pontuar, ainda que de forma geral, possibilidades de participação e inserção de vozes silenciadas e marginalizadas nos projetos cosmopolitas nos termos de um reconhecimento e transformação de um imaginário hegemônico a partir de uma perspectiva dos povos em situações subalternas. Destaca-se, entretanto, que a soberania pautada por modelos epistemológicos hegemônicos acabou por subalternizar formas desviantes daquelas institucionalizadas, impedindo sua emergência ou cerceando seu desenvolvimento.

Trata-se de uma lógica sustentada por uma estrutura de poder que garante a hegemonia, ao mesmo tempo em que deslegitima manifestações contrárias. Desta

forma, o próprio conhecimento, por exemplo, é organizado de acordo com os referenciais de poder, subordinando regiões. Na medida em que o conhecimento hegemônico constrói e difunde a ideia acerca de uma ciência universal, propaga na periferia a ilusão de um conhecimento abstrato e universal (TIRADO, 2009) e que pode redundar, com frequência, em formas de exercício de poder simbólico de um indivíduo, grupo ou nação, através da *invisibilização* do outro (SPIVAK, 2010).

A universalidade se apresenta como uma das características do ideal contemporâneo dos direitos humanos e o conseqüente movimento de internacionalização, muito recente na história, que teve como marco o fim da Segunda Guerra Mundial (PIOVESAN, 2004). Fundamenta-se na igualdade e na dignidade, sendo incompatível com práticas de uma pretensa superioridade fundada, por exemplo, na raça, religião, sexo ou gênero. A universalidade dos direitos humanos reconhece a humanidade de alguns valores comuns que suscitam o desafio de serem partilhados pelas culturas. Ocorre que, mesmo diante de seu caráter universal, estes não estão sustentados em um entendimento pleno no contexto global.

Hannah Arendt em sua obra seminal, *Eichmann em Jerusalém* (1999), demonstrou que a incapacidade de pensar é o que permitiu que se cometessem atos cruéis. Pensar não como sinônimo de um determinado conhecimento, mas de uma capacidade de distinguir entre o bem do mal. É no pensar que residiria a esperança de que as pessoas sejam capazes de ter forças para evitar catástrofes nos momentos de confronto com a verdade. É no ato de pensar que se pode iniciar a tarefa de redimensionar a perspectiva dos direitos humanos. Afinal, é um fato que, a cada dia, ainda estamos aprendendo que as barbaridades cometidas não se fundam somente no ódio, na cobiça ou na estupidez, mas, também, na ausência de reflexão, no distanciamento e estranhamento com o outro, no não dito, no silenciado, no que está “fora de ordem”.

## **2 DECOLONIALIDADES E REDUÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DA DIVERSIDADE**

Em tempos de racionalidade neoliberal que se estrutura no agir dos governantes e governados enquanto legitimadores de uma razão na qual o Estado e suas instituições atuam como interventores modificando as relações sociais a fim de criar uma

competição entre sujeitos nos distintos níveis da vida econômica e política (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 19), o conjunto das normas de controle é definido desde o jogo de interesses dentro do qual há “perdedores”. No horizonte dos sujeitos despedaçados por esta “ordem” encontra-se, talvez, um caminho a ser descortinado: as resistências políticas, culturais e epistemológicas, enquanto formas de reinvenção de novas subjetividades e vivências. Revisitando e revendo historicamente as experiências e saberes, é possível aprender novas categorias e atitudes de reconhecimento na pluralidade constitutiva do conjunto das experiências que permeiam a criticidade contemporânea.

Uma visão dos direitos humanos baseada numa epistemologia que busca privilegiar a razão ocidental tende a redundar em uma produção teórica que não reconhece a existência de outros saberes, e que, em consequência, fundamenta uma hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos e exclusões. Tudo o que não é possível de ser incluído no cânone, seja ele democrático, científico, moderno ou jurídico, é excluído, ignorado, silenciado, eliminado e condenado a não existência. Boaventura de Sousa Santos, sinteticamente, denomina esta premissa como desperdício da experiência. Em contraposição, sugere o reconhecimento das ausências, bem como das emergências, em que se configuram outros presentes e outros futuros (SANTOS, 2004, p. 45).

Por meio de uma sociologia das ausências, procura-se demonstrar que o que não existe é, em realidade, ativamente produzida como não existente, como alternativa não crível à realidade (SANTOS, 2003, p. 743-746). Trata-se da produção de sucessivas *monoculturas da mente* conforme a expressão utilizada pela pensadora e ativista ambiental, Vandana Shiva (2003). Esta lógica é sublinhada por, pelo menos, cinco aspectos.

- 1) A monocultura do saber, com a produção da ignorância, em que a ciência moderna é erigida em critério único de verdade;
- 2) a monocultura do tempo linear, com a produção do resíduo, onde seria atrasado tudo que é assimétrico em relação ao, pretensamente, avançado;

3) a monocultura da classificação social, com a produção da inferioridade, pela naturalização das hierarquias, de forma que quem é inferior, por ser inferior, não poderia ser alternativa a quem é visto como superior;

4) a monocultura da escala dominante, com a produção de particularidades ou localidades, privilegiando as entidades ou realidades que alargam seu âmbito no globo;

5) a monocultura da produtividade, com a produção da improdutividade, que, na natureza, produz esterilidade e, no trabalho, é a desqualificação profissional.

O grande desafio, portanto, é descortinar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais em contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemônicas. Por este motivo, não se salienta, aqui, a diversidade de culturas, mas, sim, uma cultura nos termos da diversidade capaz de se assentar no reconhecimento de distintos saberes e que não reduzem o existente apenas à visão hegemônica da razão ocidental (WALLERSTEIN, 2006, p. 33).

Como bem salienta Walter Mignolo, (2003, p. 82) não existe modernidade sem colonialidade ainda que possam existir entendimentos acerca do colonialismo e a modernidade como entidades separadas que não se imbricam e nem interagem.<sup>1</sup> Em termos de compreensão não deixa de ser bastante conhecido o enunciado de que a modernidade é uma questão europeia, e a colonialidade, algo que ocorre fora dos limites geográficos nela configurados. A consequência desta visão é que, em algumas culturas orientais, há uma tendência a compreender “o outro” como aquele que na marcha da humanidade rumo à modernidade e ao universalismo deveria permanecer inerte em sua trajetória, pois seria incapaz de qualquer modificação ou criação de alguma versão acerca da modernidade sem a ingerência de forças externas.

O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. [...] Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um

---

<sup>1</sup> O vocábulo “decolonial” é utilizado no lugar de “descolonial” em virtude da indicação de Walter Mignolo “para diferenciar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade e da luta por descolonização do pós-guerra fria, bem como dos estudos pós-coloniais asiáticos” (ROSEVICS, 2017, p. 191).

posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua (COLAÇO, 2012, p. 08).

O surgimento da modernidade, representada pelos diversos avanços econômicos e filosóficos pós-renascentistas, conviveu com a propagação, em especial, na América Latina, da subalternização no exercício do poder, do ser, do pensar e do viver. A modernidade passou a representar a expressão da expansão e projeção da política, da economia, do conhecimento e da cultura europeus como as únicas formas válidas de representação. É o que Arturo Escobar (2003, p. 62) define como eurocentrismo: “el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII”.

O eurocentrismo é, pois, um conceito que expressa uma racionalidade específica de um padrão mundial de poder que se estabeleceu na modernidade por meio das relações coloniais. Trata-se de uma perspectiva binária e dualista das relações intersubjetivas e culturais entre o Oriente e o resto do mundo codificado em um jogo de categorias (primitivo e civilizado, irracional e racional, mítico e moderno) que se impôs como hegemônico no mesmo fluxo de expansão do domínio da Europa sobre o mundo. Além de sua perspectiva hegemônica de produção de conhecimento, funda-se em um mito, segundo o qual a história da civilização humana é uma trajetória linear rumo ao progresso cujo apogeu é o modelo consolidado na Europa. As diferenças seriam naturais e não decorrentes das relações assimétricas de poder (QUIJANO; WALLERSTEIN, 2005).

O reconhecimento de que a Europa foi até a descoberta da rota atlântica uma zona marginal do mundo, coloca a questão que o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, ironicamente, destaca: “da mesma forma que Montesquieu perguntava como alguém poderia ser persa, o grande desafio atual seria: como alguém pode não ser orientalista?” (2006, p. 44) Esta percepção de que a colonialidade é o outro lado da modernidade explicita um aspecto importante nos dias atuais.

O Ocidente realçado pela suposta *modernidade* tem a ver com a abertura geopolítica da Europa para o Atlântico, mas, também, com a perspectiva da invasão da América e a expulsão dos mouros e judeus da península Ibérica e o genocídio indígena. (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 138-140). Obviamente, trata-se aqui de uma

primeira modernidade, tipicamente ibérica. Contudo, é aquela que com o iluminismo viria a estabelecer toda uma forma de pensar capaz de hierarquizar as sociabilidades ao mesmo tempo em que reafirmava o eurocentrismo.

Em tempos de guerra ao terror e certa padronização estrutural, associados a novas formas de colonialismo, por exemplo, na Ásia, seria, no mínimo, desafiador reconhecer o ressurgimento destas duas questões fundacionais da modernidade sob a roupagem atual de um revigoramento da luta dos povos indígenas e do Islã como atores contra hegemônicos. Na realidade, trata-se de uma espécie de “ajuste de contas” que, ao fim e ao cabo, tem muito a ver com a continuação de um processo de descolonização interna e externa da modernidade (MELLINO, 2008). Um reconhecimento e reinvenção de modernidades alternativas e de ampliação das monoculturas da mente para formas distintas de saberes e práticas sociais.

Convém salientar, no tocante aos direitos humanos, a necessidade premente de uma interculturalidade, necessária, porém, sempre inacabada. Uma filosofia intercultural que consiga mostrar que outras civilizações, sem negar seus aspectos negativos, tiveram mitos que lhes permitiram uma vida plena (PANIKKAR, 1996). Uma perspectiva epistemológica para um novo saber implica na transformação de práticas, não apenas com o objetivo de engendrar um lugar no âmbito de uma multiplicidade de discursos, mas, de uma transformação de seus códigos elementares. Por isso, a necessidade de espaços de produção que considere diversas mediações nesta pluralidade de formas de ser no mundo (AIMÉ, 2006).

De acordo com o ideário entabulado por **Catherine Walsh** (2007), não necessitamos apenas de novos enfoques, mas de referências que não partam, unicamente, da luta de classes, mas, da luta por um projeto que seja consolidado a partir da interculturalidade. Daquilo que faz parte de um pensamento "outro", a ser construído por grupos subalternos. Dessa forma, se postula uma dimensão conceitual que organiza a rearticulação das diferenças coloniais e das subjetividades como processos e projetos sociais, políticos, éticos e intelectuais, como estratégia, ação e meta.

Pensar desde la diferencia [...] requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones [...] del conocimiento

que tienen como meta un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta. “Otro”, en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo e diferente de esta producción y pensamiento (WALSH, 2005, p. 21).

A meta não é apenas reconhecer ou tolerar, muito menos incorporar o diferente dentro de uma matriz e estruturas já estabelecidas, mas, implodir a diferença nas estruturas do poder como provocação, proposta, processo e projeto. Isso implica em um caminho em permanente construção. Um itinerário capaz de incidir na refundação das estruturas sociais, epistêmicas e existenciais que colocam em cena certas lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar e viver.

Un pensamiento que se construye *desde* otro lugar, con un *lenguaje* otro, sostenido en una *lógica* otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno. Para ello se asienta tanto la crítica al occidentalismo/eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada (PALERMO, 2009, p. 3).

O pensamento decolonial não trata simplesmente de retirar a roupagem imposta pela situação colonial, tampouco se refere à emancipação reduzida em seus termos políticos e econômicos. Trata, especialmente, de retomar uma cultura autóctone dentro da sua legitimidade e autenticidade, posto que apenas retirar o verniz idealizado pelo colonizador resultaria em uma sociedade “vazia” e não um retorno às epistemologias originárias dos povos subalternos (SEGATO, 2015). O que se acentua é, pois, uma recondução dos saberes que tenham sido silenciados em sua legitimidade. O grande desafio é, portanto, desarticular a hierarquização epistemológica nos moldes “norte-sul”, sob a noção de uma divisão entre centro e periferia, reconhecendo a existência de universos para além de uma hierarquização (LANDER, 2005, p. 8-23).

É preciso salientar que de acordo com a perspectiva intercultural não se compactua com todos os aspectos de uma cultura, tampouco se faz menção a pretensa inferioridade; não se abandona, portanto, a capacidade crítica e a análise dos fatores que podem bloquear as propostas de emancipação. Evidencia-se um enunciado que admite a existência respeitosa entre as diversas culturas, cada qual à sua maneira, numa pluralidade de interconexões. Uma abordagem que esteja sublinhada pela

dimensão dialogal é um caminho de inclusão e de encontro solidário com o outro. Um encontro que desafie à aceitação do diferente como oportunidade de enriquecimento e transformação. Um desafio crítico à cultura hegemônica excludente através de um projeto ético, político, libertador, renovador e aberto, cujo objetivo é a consolidação de uma convivência construtiva e pacífica entre indivíduos, povos ou nações.

### **3 O ORIENTE VERSUS O OCIDENTE E O DESAFIO DOS DIREITOS HUMANOS**

Uma das questões emergentes nos dias atuais passa, sobretudo, pela descolonização da linguagem. A fórmula da guerra ao terror é, em geral, muito mal compreendida, na medida em que se associa, por exemplo, islamismo ao terrorismo. Faz-se uma distinção entre “bons” e “maus” islâmicos, (MAMDANI, 2005) estes, quase sempre associados à modernidade ocidental e, aqueles, refratários a ela. Na verdade, esta constatação não é nada mais que a reconfiguração, no século XXI, da distinção entre o bárbaro e o civilizado, que marcou os princípios fundantes da modernidade europeia em que a razão ocidental por seu próprio privilégio, pôde nomear aos outros, sem ser nomeada.

Para além de um discurso único, o Islã, e aqui se utiliza o nome que a própria religião se concedeu, constitui-se de numa variedade de posicionamentos jurídicos, políticos e religiosos, em três vertentes principais: o xiismo, o sunismo e o sufismo. A eles correspondem, pelo menos, seis escolas jurídicas, distintas em suas visões de mundo, fontes, processos emancipatórios e regulatórios, distribuição geográfica, peso institucional, inserção em diversos países, dependendo, inclusive, do modo como ocorreu o processo de colonização no passado. O mais correto, pois, seria falar em Islãs, no plural e sem esquecer, por óbvio, que a população árabe islâmica representa não mais que 15% em termos globais. A maior população muçulmana se encontra na Indonésia (mais de 200 milhões de fiéis), a segunda maior na Índia, país, tradicionalmente, visto como hinduísta (HOURANI, 2006).

A despeito das muitas questões compreensivas, a complexa relação entre o Islã e os direitos humanos, passa, também, pela própria reconfiguração de ambos à luz um do outro. Através da demonstração de incompletude de lado a lado, a partir de uma perspectiva intercultural. Assim, por exemplo, o diálogo entre as diferentes tradições

tem demonstrado a possibilidade de encontrar um lugar comum através de uma ênfase na coletividade, em detrimento das individualidades e dos direitos humanos ocidentais. O apego demasiado aos deveres implicaria a desconsideração de direitos de populações marginalizadas. Esta situação preocupante é descrita pelo jurista espanhol David Sánchez Rubio.

En el mundo en que vivimos, en materia de derechos humanos, si comparamos lo que se hace de lo que se dice, a menudo nos moveremos en el terreno de la ciencia-ficción, por el abismo que existe entre ambas dimensiones (...). Tan constantes y sistemáticas son las violaciones de los derechos humanos en todas las parcelas de la vida social, que por mucho que en el plano de lo que debe ser y las buenas palabras se diga que el ser humano los posee, la realidad nos muestra su inexistencia (2010, p. 111-12).

Uma epistemologia transformadora a partir da realidade do outro supõe, portanto, a abertura para novos modos de construção. Significa, ainda, que certos modelos não estão firmados na disposição para ampliar o protagonismo de certos sujeitos e nem colocar em evidência a pluralidade dos processos de subjetivação, das vozes e das identidades.

De acordo com Christopher Weeramantry, a cultura islâmica pode ajudar a enriquecer a cultura dos direitos humanos justamente porque a sua ênfase em direitos necessita ser descortinada em sua correspondente ênfase em deveres, do mesmo modo que a ênfase em valores puramente materiais necessita ser observada por uma ênfase nos valores sociais, humanísticos e culturais, que tendem ser obscurecidos pela discussão de direitos puramente civis ou políticos (WEERAMANTRY, 2001, p. 125).

Deste modo, se a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias muito rígidas entre os indivíduos e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo, ao narcisismo, à alienação, à anomia, a, assim compreendida, fraqueza da cultura islâmica seria devido ao fato de que esta não permite reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual que só pode ser considerada de forma mais incisiva quando se vive numa sociedade não hierarquicamente organizada (SANTOS, 2004, p. 260).

Qualquer cultura diante de uma realidade plural, multicultural, desigual, complexa e injusta, não pode ignorar que necessitamos forjar uma nova cadeia de equivalências

capaz de equacionar interesses universais com problemas universais. Se a humanidade não consegue ser movida pelas condições ruins e o sofrimento dos outros, se não souber sentir as dores e as ansiedades dos outros, se não puder compartilhar as alegrias e aspirações dos outros, então não podemos reivindicar os mesmos direitos e atribuições para todos os indivíduos.

Se, por exemplo, buscamos falar sobre direitos humanos, liberdade de pensamento e racionalidade, porque deveríamos citar de forma mais incisiva pensadores como Immanuel Kant? (KANT, 1988). Por que não deveríamos sublinhar as ideias preconizadas por Ibn Rushd<sup>2</sup> (AVERROIS, 2006) que compilou esboços teóricos muito similares centenas de anos antes de Kant? Esta seria, em última análise, uma forma de o mundo islâmico reavivar o debate sobre direitos humanos, o individualismo, a racionalidade e a liberdade do pensamento e expressão.

Em relação ao propósito desta abordagem, uma epistemologia para um novo saber e a necessidade de espaços que considerem as diversas mediações nesta pluralidade de formas de ser, a contribuição de Averrois é importante e oferece possibilidades para ampliar a perspectiva dos direitos humanos na contemporaneidade. Segundo a sua intuição, o mundo seria uma espécie de dádiva divina. A filosofia e a ciência, por extensão, ajudariam a compreender o seu significado.

Na grande construção do mundo, o que se deveria reconhecer é a realização de um projeto racional benéfico a todas as criaturas. O caminho delineado pelo pensador é aquele que se entabula por alguma premissa conceitual que permita justificar a redução da teologia às leis naturais. O horizonte no qual os indivíduos se movem seria, entretanto, da exaltação a aquilo que é natural (PEREIRA, 2012, p. 144-152).

Sua interpretação propõe que há verdades óbvias para o povo, verdades místicas para os teólogos e verdades científicas para os filósofos. Possíveis divergências se deveriam mais às diferenças de interpretações do que a alguma diversidade de

---

<sup>2</sup> Ibn Rushd (1126-1198), conhecido como Averrois no mundo latino, foi juiz, médico e filósofo. Nascido em Córdoba, na Espanha, sua educação foi fortemente influenciada pela cultura árabe. Desempenhou papel decisivo na história da filosofia, interessando-se pela obra de Aristóteles, contribuindo para torná-la conhecida no Ocidente, majoritariamente cristão. Ao considerar o Corão como uma prescrição a ser conhecida e não apenas uma norma de fé, suscitou a perspectiva da Razão no horizonte da Fé.

princípios essenciais. Nas questões em que existissem divergências, a sugestão proposta é de que houvesse a utilização da razão para afirmar certos princípios. Ou seja, as verdades religiosas, por exemplo, seriam símbolos imperfeitos que necessitariam ser interpretadas de tal forma que as pessoas tivessem acesso à verdade (PEREIRA, 2012, p. 153-186).

E meio a muitas questões, o confronto mais visível nas sociedades europeias é aquele que se deu quanto ao uso do véu islâmico. A par de englobar na mesma categoria comunidades que são ou não islâmicas, estas últimas utilizam o véu como símbolo de sua identidade. A discussão estabeleceu, grosso modo, uma associação imediata entre mulheres islâmicas e a submissão. Por outro lado, ao se concentrar na laicidade ou no secularismo, a discussão passou ao largo das questões de gênero e da autonomia na perspectiva das livres escolhas, como se a mera utilização do véu constituísse a abdicação da liberdade.

Trata-se, pois, de um gesto que ignorou, mais uma vez, a multiplicidade de significados de sua utilização como, apenas para citar um aspecto, a gama de cores (vermelho, verde, laranja, amarelo, branco, negro) cada qual com um sentido para as distintas tradições islâmicas e a influência das regionalidades. Há, portanto, toda uma linguagem sociológica que se expressa nas diferenças daquilo que se afirma. *Uma verdadeira Babel ignorada.* (MARTÍN-MUÑOZ, 2004, p. 53-54).

A legislação francesa, em particular, ao proibir a utilização de símbolos religiosos ostensivos em nome de uma preservação da laicidade, na verdade suscitou a discussão entre religiões vistas como modernas e religiões compreendidas como arcaicas. Reproduziu-se, neste contexto, a monocultura do tempo linear, com privilégios absolutos à religião cristã, ignorando a complexa negociação de sentidos entre modernidade e tradição, espaço público e privado (BENHABIB, 2002, p. 94-100).

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em cada cultura há uma história de luta pela determinação de certos valores. Isso acarreta, pelo menos como possibilidade, não uma, mas uma pluralidade de tradições e significados. Desta forma, por trás de uma face que se oferece enquanto cultura atrelada a uma tradição estabilizada em um complexo horizonte de códigos

simbólicos, de formas de vida, de sistema de crenças, há, também, conflitos. Conflitos que, por sua vez, deveriam ser lidos na perspectiva de uma história que evidencia que em cada cultura há possibilidades truncadas, indesejadas, e até, suprimidas. Por outro lado, cada cultura pode também ser estabilizada de outra maneira como no passado (FORNET-BETANCOURT, p. 187).

Possíveis vias alternativas à cultura estabilizada podem acontecer por meio da recuperação da memória das tradições oprimidas no decorrer da história de seu universo cultural, recorrendo à interação com tradições de outras culturas ou consolidando novas perspectivas a partir do horizonte passado. Um fenômeno que Raúl Fonet-Betancourt (p. 188) designa como *desobediência intercultural* e que passa pelo reconhecimento de que identidades culturais são processos conflitivos que devem ser discernidos e não modelos de um patrimônio intocável. Isto também significa, entretanto, exercitar a crítica para desvelar a parte inumana da racionalidade moderna e colonial enquanto produtora de exclusão e discriminação; e, por outro lado, enquanto projeto, não apenas compreender a subordinação e nem a simples tolerância ou o reconhecimento do outro, mas, defender o encontro e o diálogo de modo a transformar indivíduos e grupos, consolidando a harmonia e a paz.

Mais que diversidade, talvez fosse melhor falar em pluriversidade, multidiversidade ou diversidade na reconfiguração dos direitos humanos como fio conector dos diversos processos contra hegemônicos de luta e resistência por noções distintas de justiça, apropriando e transformando os projetos globais ocidentais, expressando as múltiplas vozes do sofrimento e as distintas construções históricas de dignidade, numa crítica radical a todas as formas de fundamentalismo (TUTU, 2005, p. 25-29). Trata-se, pois, de um discurso emancipatório que se afirma nas experiências, nas lutas e nos movimentos enquanto parte de um processo de diálogo, de alianças e de um protagonismo não restrito apenas a determinados atores. Se os direitos humanos podem se constituir em patrimônio comum da humanidade, eles podem, por consequência, ser descolonizados por meio de mútuas trocas de experiências e saberes.

É salutar, entretanto, desvelar também as instigantes contribuições de Averrois pelo fato de tratarem de um sentido de descontinuidade e de um ideal de imaginação. Em

tempos de diversidade, é oportuno lembrar destas contribuições no sentido de ampliar o entendimento daquilo que seja o pensamento contemporâneo por meio da insistência de que os indivíduos nunca estarão (de)limitados por determinadas prerrogativas teóricas, conceituais ou existenciais. Para o pensador latino, todos poderão ser felizes se cada um desenvolver, no convívio social, a perfeição. O desafio é, portanto, o exercício da reflexão e interação com a humanidade.

A visão liberal dos direitos humanos, ao reduzir o conceito a um âmbito jurídico formal, exacerbou uma fetichização das instituições, pressupondo um conjunto normativo através de alguns instrumentos de tutela. Talvez não seja por acaso que as próprias instituições reivindicam a titularidade de direitos no âmbito da segurança, da saúde, ordem pública e econômica. Ao pressupor que os direitos nascem do reconhecimento formal do Estado e de suas instituições, inevitavelmente, vão sendo anulados processos de construção histórica e delimitadas certas memórias da luta dos sujeitos contra os excessos das distintas manifestações de poder.

A efetivação dos direitos humanos a partir das realidades plurais na contemporaneidade torna indispensável uma crítica incisiva e também criativa aos cânones da modernidade. Enfrentar estas percepções significa, pois, denunciar as diferentes estruturas institucionais que seguem reproduzindo as relações assimétricas de poder, como o racismo e o patriarcado, tornando perenes as violações massivas dos direitos humanos. Significa ainda construir um diálogo intercultural que rompa com a lógica moderna e colonial excludente, consolidando, desta forma, uma sociedade livre, justa, solidária e pacífica.

## REFERÊNCIAS

AIMÉ, Césaire. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AVERROIS. **Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia**. Lisboa: Casa da Moeda, 2006.

BENHABIB, Seyla. **The claims of culture: equality and diversity in the global era**. Princeton: Princeton University, 2002.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo – ensaios sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, 2003. p. 51-86.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual**. Madrid: Trotta, 2004.

HÖFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Barcelona: Gedisa, 2000.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 8-23.

MAMDANI, Mahmood. **Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War and the roots of terror**. Petaling Jaya: Forum, 2005.

MARTÍN-MUÑOZ, Gema. La percepción occidental de los conflictos en el mundo musulmán: cultura frente a política. **Revista Direito e Democracia**. Canoas, (5) 1: 2004, p. 49-70.

MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

PALERMO, Zulma. Conocimiento “otro” y conocimiento del otro en América Latina. In: **Estudios**. Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. N°. 21, 2009, p. 79-90.

PANIKKAR, Raimon. Religião, filosofia y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones*. **Universidad Complutense de Madrid, 1996**. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9696110125A/27085> Acesso em: 01 de Jul. 2018.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Averrois, a arte de governar: uma leitura aristotelizante da República**. São Paulo: perspectiva, 2012.

PIOVESAN, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

- QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-278.
- ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber. ROSEVICS, Larissa (Org.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017.
- SANCHÉZ RUBIO, David. Ciencia-Ficción y Derechos Humanos: Tramas Sociales y Principios de Imposibilidad. In: *Revista da Faculdade de Direito da FMP*, 2009, p. 183-206.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado**. Lisboa: Afrontamento, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G & NUNES, João Arriscado. **Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica**. Porto: Edições Afrontamento, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia**. São Paulo, Gaia, 2003.
- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TIRADO, Genara P. Violencia Epistémica y Descolonización del Conocimiento. **Sociocriticism**, v. XXIV, Universidad de Granada: España, 2009, p. 173-201.
- TUTU, Desmond. **God has a dream: a vision of hope for our time**. Parktown: Random House South Africa, 2005.
- WALLERSTEIN, Immanuel. O albatroz racista: a ciência social, Jörg Haider e a resistência. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (56): Lisboa, Fevereiro de 2000.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **European universalism: the rhetoric of Power**. New York: New Press, 2006.
- WALSH, Catherine. **Pensamiento Crítico y Matriz (De) colonial**. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Abya-Yala, 2005.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre-lesco-Pensar, 2007.
- WEERAMANTRY, Christopher. **Islamic Jurisprudence: an international perspective**. Kuala Lumpur: Other Press, 2001.