

Equivalência e conexões, direitos e reconhecimento¹

Craig Calhoun*

Resumo

A dramática expansão na aceitação e institucionalização das ideias de direitos humanos é uma das notáveis conquistas da ação global no fim do século XX. Campanhas que tentam fazer crescer o reconhecimento dos direitos humanos e melhorar sua promoção estão plenamente em ação. Contudo, a expansão de regimes de direito esbarra em diversos limites nos dias de hoje. Primeiramente, o artigo apontará muitos destes limites de maneira geral; em segundo lugar, discutirá relações da ética com a política e o desenvolvimento, e de como isto se relaciona com o contexto específico no qual os regimes de direito se expandiram; e, por fim, apontará para um possível complemento à lógica da igualdade universalista que sustenta muitas reflexões sobre direitos humanos.

Palavras-chave: direitos humanos; reconhecimento; cosmopolitismo.

Abstract

Equivalence and connections, rights and recognition

Dramatic expansion in the acceptance and institutionalization of ideas of human rights is one of the remarkable achievements of global action in the late 20th century. Campaigns to try to extend recognition of human rights and to improve enforcement are active. Nonetheless, the expansion of rights regimes confronts a number of limits today. I want to speak first of several of these limits in a general way, second of the relationship of ethics to politics and development and how this relates to the specific context in which rights regimes expanded, and third of a possible complement to the logic of universalistic equivalence which underpins many accounts of human rights, a focus on connections that may help us confront some issues better.

Key words: human rights; recognition; cosmopolitanism.

¹ Este faria parte do seminário “Direitos Humanos e Reconhecimento”, realizado na PUC-Rio no dia 14 de novembro de 2009 e que, por motivos de saúde do prof. Calhoun, não pôde ser apresentado. Agradecemos a ele a permissão para traduzi-lo. A tradução é de Denise de Vasconcelos Araujo/Fausto Oliveira.

* Craig Calhoun doutorou-se na Oxford University e é professor do programa de Ciências Sociais da New York University (NYU). É também presidente do Social Science Research Council desde 1999. Algumas de suas principais áreas de interesse são: teorias política, cultural e social; sociologia histórica comparada; ação coletiva e movimentos sociais.

Uma dramática expansão na aceitação e institucionalização das ideias de direitos humanos é uma das notáveis conquistas da ação global no fim do século 20. Ela esteve ligada às campanhas internacionais em nome de presos políticos, de melhorias no tratamento de populações indígenas, de proteção para mulheres e minorias e a campanhas em favor da justiça social. Os problemas não foram inteiramente resolvidos, mas, em sua grande maioria, as ideias de que existem direitos humanos, de que Estados legítimos são obrigados a respeitar estes direitos, e de que a comunidade internacional deve agir para impor limites às violações de direitos, receberam uma aceitação geral. Campanhas que tentam fazer crescer o reconhecimento dos direitos humanos e melhorar sua promoção estão em ação.

Contudo, a expansão de regimes de direito esbarra em diversos limites nos dias de hoje. Quero, primeiramente, falar de muitos destes limites de maneira geral; depois, das relações da ética com a política e o desenvolvimento, e de como isto se relaciona com o contexto específico no qual os regimes de direito se expandiram; e, por fim, sobre um possível complemento à lógica da igualdade universalista que amarra muitas reflexões sobre direitos humanos, um foco em conexões que podem nos ajudar a encarar melhor certas questões.

1.

A confiança na ideia de direitos humanos tem uma longa história e muitas raízes diferentes². Não me proponho a recontá-las aqui. Que seja suficiente lembrar que a afirmação dos direitos humanos ganhou proeminência na era da Revolução Francesa, tentando superar os direitos específicos ou privilégios de cidadãos de alguns países, ou de certas classes como os nobres, em busca de direitos inerentes à condição humana e que se aplicassem a todos. Apesar de discursos sobre direitos humanos serem comumente laicos, eles provinham de entendimentos sobre a igualdade humana desenvolvidos em séculos de debates sobre questões religiosas, tais como saber se todas as pessoas têm alma. A ideia de direitos humanos foi imediatamente trazida à discussão pela mesma Assembleia Francesa que de forma tão ruidosa a havia proclamado. Aquela Assembleia se recusou a reconhecer os direitos dos haitianos à sua própria revolução e não pôs fim à escravidão. Isto fez parecer, sob muitos aspectos, que os direitos proclamados como universais eram, de fato, condicionados a alguma combinação de raça e cidadania francesas.

No decurso dos dois séculos seguintes, campanhas para alcançar direitos básicos como aqueles garantidos pela *Déclaration du droits de l'homme* continuaram, mas sempre dentro de alguns Estados específicos. Mesmo que as pessoas vissem os direitos como universalmente humanos, elas frequentemente lutavam para conquistá-los em regimes constitucionais específicos, como cidadãos de países específicos. As lutas por tais direitos civis poderiam ser fortalecidos pela noção de que os direitos em questão deveriam ser reconhecidos por todos os Estados exatamente porque eles pertenciam a todos os povos, mas, na maior parte das vezes, as lutas eram domésticas. A luta pelo reconhecimento dos direitos das mulheres à autonomia legal e à representação política talvez tenha sido o exemplo mais forte, mas o mesmo padrão se aplicou em outros casos.

A única exceção de grande expressão foi a luta contra a escravidão. Esta reuniu forças desde antes da Revolução Francesa. Ela se baseou em muitas correntes de justificação ideológica, das quais a religião cristã foi provavelmente a mais importante, embora tanto um apelo informal à decência comum e um mais bem definido apelo às ideias de direitos humanos fossem fortes. Um slogan que se tornou comum na luta antiescravidão – “Não sou um homem e um irmão?” – incorporou algo da interseção da noção secular de direitos humanos com a noção religiosa de conexão humana, e é, portanto, um tema ao qual retornarei neste artigo.

A linguagem dos direitos humanos figurou em outras lutas sociais, embora não tenha vindo novamente para o primeiro plano até meados do século 20. Ela se tornou central devido ao problema dos refugiados. Este não era apenas um problema de enorme proporção antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial; era precisamente um problema que exigia atenção internacional. Isto não significa que os Estados pararam de ser importantes. Muito pelo contrário, a responsabilidade que os Estados tinham em aceitar refugiados era tão importante quanto o que fazer com Estados que violavam os direitos humanos de seus cidadãos. Foi neste contexto que a Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos se formou para costurar uma base legal para uma nova abordagem dos direitos humanos, assim como o Alto Comissariado para Refugiados para lidar com o problema específico das populações sem Estado. Foi também neste contexto que Hannah Arendt cunhou a famosa noção de “direito a ter direitos”, que ligava o apelo do humano em geral à importância de Estados que proporcionassem as únicas referências significativas para sua promoção e proteção. Como Arendt, deveríamos recordar que não havia salto imediato rumo a um regime internacional que atendesse diretamente aos direitos e bem-estar da população mundial. A questão ainda estava principalmente nas mãos dos Estados nacionais e o desafio internacional era principalmente lidar com suas falhas.

O pós-guerra viu o surgimento de questões relacionadas aos direitos humanos. Muitas eram ligadas ao colonialismo e às lutas que acompanharam seu fim, muitas diziam respeito à opressão dos poderes coloniais; algumas, às táticas de movimentos de libertação nacional. Em sua maioria, a linguagem dos direitos humanos foi usada para se referir a indivíduos em relação a governos ou a seus oponentes armados – uma imprecisão que fortaleceu o ceticismo marxista com relação ao apelo dos direitos humanos –, mas em certos casos houve esforços para compreender a libertação nacional em si nos termos dos direitos humanos. Assim, durante a guerra do Vietnã, os governos tanto dos Estados Unidos quanto do Vietnã do Sul foram acusados de abusos específicos dos direitos humanos, mas a causa da libertação nacional foi também descrita como uma luta por direitos humanos. O tratamento de dissidentes políticos foi uma questão importante que fez nascer a Anistia Internacional no começo dos anos 1960. Em geral, o regime de direitos humanos aplicou-se de forma mais consistente ao tratamento de indivíduos e a casos que podiam ser vistos como exceções abusivas de uma normalidade aparentemente melhor.

O segundo maior foco de atenção aos direitos humanos veio nos anos 1970. Em par-

te, estimulado por atrocidades cometidas por ditaduras generalizadamente vistas como ilegítimas. Várias delas tomaram o poder na América Latina a pretexto de se opor a movimentos de esquerda anteriores e a esforços para expandir a igualdade social e econômica. Certos regimes mais antigos, como o governo do apartheid na África do Sul, foram objeto de campanhas internacionais cada vez mais fortes. Foi nesse contexto que a atenção foi fortemente centrada em lidar com padrões mais abrangentes de abuso. Mas a preocupação com casos individuais tampouco foi abandonada: basta ver a que dimensão chegaram as investigações sobre ditaduras derrubadas na documentação de casos individuais. Porém, alinhado a isso, e algumas vezes em conflito, houve grandes esforços para (a) denunciar regimes de governo por seus padrões gerais de opressão; (b) aumentar o número de signatários de tratados internacionais declarando compromissos nacionais com o respeito ao humano (e com a internalização dos direitos humanos na legislação doméstica); (c) embutir os direitos humanos nos manuais operacionais e regras da maioria das organizações internacionais, incluindo todas as agências da ONU, não apenas aquelas fundadas com uma agenda específica de direitos humanos; (d) estender os direitos humanos já previstos para incluir direitos econômicos, sociais e culturais; e (e) introduzir regimes mais firmes na prática internacional, incluindo sanções e, finalmente, a criação de um Tribunal Penal Internacional.

Neste contexto, a referência aos direitos humanos tornou-se quase onipresente. Ela dá forma não apenas aos esforços para cessar abusos, mas também àqueles que moldam a maneira com que as organizações internacionais e os governos domésticos trabalham. Esta crescente fundamentação de atividades práticas sobre ideias de direitos humanos teve sua contrapartida no crescimento do estudo acadêmico sobre a história das ideias de direitos, na organização social de regimes de direito e na teoria normativa dos direitos humanos.

Ao mesmo tempo, várias linhas de crítica e retrocessos surgiram. Citarei diversas delas de forma sucinta.

- Diluição: envolve a sugestão de que a ideia de direitos humanos está sendo diluída ou minada por tentativas de estendê-la além do “núcleo” inicial e para além dos casos de abuso político. A necessidade de expansão foi discutida em nome das mulheres, minorias religiosas e, de forma geral, em relação aos direitos econômicos, sociais e culturais. Em alguns casos, o discurso é simplesmente que os direitos humanos são aplicáveis a todos os humanos – incluindo, diga-se, mulheres, e que, portanto, as mesmas proteções que antes já garantiam aos homens têm de ser garantidas às mulheres. Mas em outros casos, o argumento é de que as mulheres sofrem formas diferentes de opressão, discriminação e violação que as impedem de realizar seu potencial humano. Em tais casos, como naqueles dos direitos econômicos, sociais e culturais em geral, outros defendem que a expansão da lista de direitos humanos fragiliza a clareza do “núcleo” original de direitos e o consenso que torna efetivos os esforços internacionais de aplicação. Esses argumentos são sustentados tanto por defensores de direitos humanos preocupados com a diluição do sistema do “núcleo”, quanto por

outros, que insistem que a defesa dos direitos humanos não é a maneira mais apropriada para enfrentar questões econômicas, sociais e culturais.

- Eliminação de alternativas: o argumento contra a fundamentação de questões econômicas e sociais sobre uma abordagem de direitos humanos partiu, em alguns momentos, de defensores das melhorias das condições sociais e econômicas. A Organização Internacional do Trabalho, portanto, durante alguns anos resistiu às pressões nas Nações Unidas para redefinir sua abordagem em termos de direitos humanos. Uma das questões aqui é se a abordagem dos direitos humanos é adequada a questões nas quais o bom é definido não pela ausência de abuso, tampouco por uma alguma condição mínima, mas pela justiça ou pela extensão de algum tipo de benefício. Um “direito” a um certo padrão mínimo de salários ou condições de trabalho, dessa forma, não necessariamente ajudaria em esforços contínuos por melhorias posteriores.
- Cautela missionária, às vezes perigosa: a ação humanitária também ficou dramaticamente mais destacada no mesmo período pós-1968. Ela tem uma longa história própria, que partilha muito com a dos direitos humanos, mas se distingue por uma forte ênfase na noção de neutralidade. A exigência de organizações como a Cruz Vermelha de obter imunidade em ataques depende de não tomarem partido e simplesmente auxiliarem as vítimas de uma guerra. Argumentos para combinar a defesa dos direitos humanos com a assistência humanitária lesaram esta noção de neutralidade e estiveram associados à morte de muitos que trabalhavam com assistência emergencial. A situação atingiu seu ponto máximo quando organizações militares começaram a atuar na assistência humanitária, especialmente após invasões – como aquelas dos Estados Unidos no Irã e no Afeganistão – que foram justificadas com base nos direitos humanos.
- Soberania: algumas objeções são colocadas – talvez de forma cínica, talvez honestamente – por aqueles que defendem que a paz internacional depende do respeito à soberania dos Estados individuais. Eles podem simplesmente sustentar que não se devem realizar intervenções a não ser em casos extremos ou que violações da soberania nunca podem se justificar senão por atos anteriores de agressão internacional. Mas seja qual for a visão, estas objeções forçam aqueles que buscam ações mais fortes nos direitos humanos a encarar o fato de que os mesmos podem estar consagrados na lei internacional, mas não deixam de estar em tensão com os princípios básicos desta mesma lei.
- Preconceito: por fim, nesta lista, embora não menos importante, há razões para crer que a aparente universalidade dos direitos humanos mascara um preconceito ocidental, ou estaria ligada a um desrespeito por outras culturas e suas formas de proteger e

ajudar pessoas. Pouco se questiona se o verdadeiro surgimento do regime dos direitos humanos é formatado pela cultura ocidental; a questão é se ela o forma essencialmente, se ela o torna menos normativamente universal, se ela cria relações de desigualdade ou imposição ilegítima, e se apoiar-se sobre ela pode erodir outras ordens normativas que potencialmente produzem benefícios valiosos de maneira comparativa. Defensores mais calorosos podem responder que os princípios dos direitos humanos são, de fato, universais, e são patrimônios de primeira ordem que não podem ser avaliados de maneira instrumental pensando em que outros bens eles podem trazer. Alguns sustentam que os princípios dos direitos humanos são formulações de normas iminentes a muitas, ou mesmo a todas as culturas. Outros podem aceitar que as questões demandam, ao menos, uma ponderação substantiva.

Estas objeções são postas em uma variedade de contextos acadêmicos e práticos. Diversos Estados membros da ONU levantaram a preocupação de que os defensores dos direitos humanos dentro da própria ONU reduziram o grau de sua retórica e agora falam de forma algo ambígua sobre uma “estrutura baseada em direitos”, em vez de simplesmente afirmar e defender os direitos humanos. Mesmo assim, a ideia dos direitos humanos chegou a tal aceitação em alguns lugares que muitos daqueles comprometidos a pensar a respeito dos direitos humanos acham difícil entender porquê alguém faria objeções, a não ser por confusão ou pelo desejo de perpetuar um poder ou um privilégio ilegítimo.

2.

Os desafios, entretanto, vêm parcialmente de dentro do projeto dos direitos humanos. Em muitas formulações, os princípios de direitos humanos são colocados como verdades definitivas, universalmente aplicáveis, anteriores a qualquer lei humana, e eticamente determinantes. Para alguns, eles são absolutos, sempre bons, como uma carta na manga. Mas é exatamente aqui que o êxito dos defensores dos direitos humanos ao expandir o regime de direitos humanos levanta questões. Se todos os direitos humanos são absolutos, como estabelecer prioridades entre eles? Como saberão os defensores quais os melhores próximos passos num mundo de ganhos e perdas parciais? Isto se relaciona com a preocupação expressada com a diluição, uma vez que expandir a lista de direitos humanos intimida as questões de priorização e equilíbrio, mas é uma questão até para aqueles que defendem agendas amplas de direitos econômicos, sociais e culturais.

Estas são, em parte, questões de implementação prática e, em parte, questões de princípio básico. Elas refletem uma distinção tão velha quanto Platão e Aristóteles, que recebeu sua formulação moderna mais influente de Max Weber – aquela sobre coisas boas por si (racionais segundo o valor, para Weber) e coisas boas porque trazem algum outro benefício resultante (instrumentalmente racionais).

Vemos a questão em diferentes contextos. No que se concebe como a justiça transicional, por exemplo: a premissa básica é que se deve buscar uma variedade de atividades

de forma a abordar questões de justiça na transição de um regime político para outro. Paradigmaticamente, isso envolve transições de autoritarismos ou ditaduras para a democracia. Contudo, isso não acontece sempre, já que transições de guerras civis caóticas sem qualquer forma de governo estável se apresentam, com frequência, como ocasião para aplicação de princípios da justiça transicional. Da mesma forma, não fica claro se a democracia é sempre, e de maneira homogênea, o resultado – ou mesmo o resultado buscado por aqueles que defendem a justiça transicional. De fato, tomar a justiça transicional como intrinsecamente ligada à construção da democracia é uma questão fervorosamente contestada, pois pareceria tratar os mecanismos de justiça transicional em termos instrumentais, em vez de termos racionais orientados por valor. A mesma questão surge com o desenvolvimento econômico, um bem muito buscado na maioria das transições e possivelmente avançado pelas medidas de justiça transicional (De Greiff e Duthie, 2009). Deveriam os esforços de justiça transicional serem julgados por sua habilidade de produzir tais bens?

Pode-se remontar a noção de justiça transicional, pelo menos, aos julgamentos de Nuremberg após a segunda Guerra Mundial (que são muito considerados, se bem que, nem sempre, como o começo do fim do regime de justiça dos vitoriosos, historicamente comum no fim de guerras), e que se tornou muito mais proeminente no começo da década de 1970³. Exemplos específicos na China, Argentina, África do Sul e outros lugares ajudaram a tornar a abordagem conhecida. Uma comissão de especialistas foi formada para ajudar nos esforços de justiça transicional – com o Centro Internacional para Justiça Transicional assumindo o papel principal. Intervenções foram, com frequência, apoiadas por atores externos, incluindo as Nações Unidas e a Fundação Ford, mas foram fervorosamente buscadas por pessoas vivendo as transições dentro de seus próprios países.

Vários mecanismos foram considerados valiosos: comissões de verdade, processos criminais, reparações e atos memoriais são os mais proeminentes dentre eles. Várias questões emergiram, como seria de se esperar, incluindo a ansiedade acerca das possíveis tensões entre diferentes mecanismos, ou entre algum deles e objetivos maiores – como, por exemplo, a revelação de verdades e a justiça (Roht-Arriaza e Mariezcurrena, 2006)⁴. Contar a verdade, por exemplo, era algo que as pessoas tomavam como um bem em si e por si, necessário para que uma transição fosse justa mesmo que não se seguisse de processos. Da mesma forma, museus e cerimônias memoriais tocaram a muitos como atos de justiça em relação àqueles que sofreram, não apenas como suporte para uma “transição suave e produtiva”.

A questão é problemática, em parte porque a atração dos esforços de justiça transicional – como de outras abordagens de direitos humanos – tem estado intimamente ligada à noção de racionalidade orientada por valor. As pessoas se associaram a estes processos precisamente porque eles pareciam ser bons em si mesmos. Esta é uma das razões pelas quais os direitos humanos se tornaram dramaticamente mais proeminentes durante o último terço do século 20. Durante os anos 60, as lutas pelo desenvolvimento econômico e por uma economia política global mais justa, pela libertação nacional, regimes pós-coloniais mais justos e por uma transformação política em uma ampla gama de países atingiram o

ápice e, em muitos casos, iniciaram crises. Isto foi verdade não apenas em relação aos eventos de 1968 nos países mais ricos, mas também com relação à invasão da Tchecoslováquia, e à mudança do comportamento de muitos antigos líderes dos movimentos de libertação nacional, que agora realizavam esforços cínicos para simplesmente preservar suas próprias regras. Confrontados com a crise da OPEP, a crise das instituições de Bretton Woods e a recessão de 1974-76, os líderes dos países ricos optaram pelo fim das políticas igualitárias, o começo do que viria a ser chamado “neoliberalismo” com sua ideologia de escassez e desigualdade, e uma confiança no crédito para mobilizar o crescimento do capitalismo global (pelo menos até o estouro desta bolha, em 2008). Em poucas palavras, a política e o desenvolvimento econômico pareciam bloqueados, corrompidos, ou ambos. Mas a campanha pelos direitos humanos não era uma aposta nos dúbios e longínquos prospectos de partidos políticos, ou nos programas de desenvolvimento econômico. Era uma chance de fazer o bem imediatamente e buscar a justiça como um bem em si⁵.

Este foi um tema importante dos anos 1970 até 2001. Ele permanece proeminente, mas mais frequentemente desafiado desde os ataques de 11 de setembro e da resposta dos Estados Unidos. Esta envolveu não apenas a guerra preventiva, mas também a apropriação dos direitos humanos como base para esta mesma guerra. Antes de 2001, os direitos humanos apareciam como um projeto ético, em vez de político. Este projeto atraía milhares de jovens militantes em parte porque não era um assunto de Estados, mas muito frequentemente uma resposta aos males feitos em nome dos Estados. Era imediatamente bom, não simplesmente uma contribuição para projetos maiores e complexos cujos benefícios foram possíveis em muitas outras etapas.

Mas é claro que mesmo que os direitos humanos parecessem ser um bem ético direto, a ação de buscá-lo dependia de dinheiro e organização. E cada vez mais, o romance de uma ética pura veio confrontar-se com a profissionalização, as finanças e a burocracia. Os doadores queriam medidas claras da eficácia da ação. Este era o caso específico quando se tratava de Estados-nação doadores (diferente daqueles que enviavam cheques miúdos à Human Rights Watch ou a outras organizações não-governamentais).

Esta é a fonte da ênfase atual em torno dos “indicadores de direitos humanos”⁶. Eles são importantes especialmente para estender os direitos humanos para além do núcleo estreito de abusos relatados e documentados como sendo situações individuais. É fato que a história moderna dos direitos humanos foi muito influenciada pelos fluxos de refugiados das décadas de 1930 e 1940, que eram vistos tanto como grupos grandes quanto como sendo casos individuais. Mas em grande parte do período pós-guerra, a documentação dos direitos humanos se concentrava no caso específico de abuso – o jornalista preso, o político assassinado. E quando os Estados não eram os agressores diretos, era a vítima do assassinato ou do estupro de honra por ter se recusado a se casar como havia sido determinado. Mas a lógica dos direitos econômicos, sociais e culturais não era a do caso de abuso excepcional. Eram, na verdade, taxas de conquistas parciais, melhoria crescente, menos abaixo do mínimo, mais pessoas recebendo algum tipo de proteção.

As mudanças na concepção dos direitos humanos se ajustaram aos crescentes desejos dos doadores por indicadores de desempenho mensuráveis. As doações feitas ao trabalho dos direitos humanos tinham que competir com doações feitas para outras causas, elas não eram apenas ação racional, elas tinham que comprovar eficiência instrumental⁷. Medidas de realização parcial se tornaram importantes ferramentas de gestão, e havia uma mudança retórica digna de ser percebida. Não só havia a mudança de casos específicos para taxas, mas havia também uma mudança de tratar o normal como o respeito completo pelos direitos humanos (tendo as violações como exceções) para tratar os direitos humanos como ideais que normalmente não se concretizam.

É claro que os projetos de indicadores dos direitos humanos foram desafiados. Assim como as ideias dos direitos humanos geralmente são criticadas por serem culturalmente tendenciosas, muitos já questionaram a precisão dos indicadores para se adequarem a diferentes contextos locais. Eles questionam a influência do Norte e do Ocidente globais. Eles questionam se os indicadores – ou direitos ostensivos – podem ser, de fato, independentes da cultura a eles relacionada.

A religião é uma questão peculiar. Já em 1951, Jacques Maritain designou os direitos humanos como sendo parte da “fé secular”⁸, mas a sua imagem de fé secular era distintamente cristã. Este assunto já foi tratado por muitos desde então. Outros já empregaram a mesma linguagem com uma ênfase maior na distância entre a religião e os direitos humanos (cf. Ignatieff, 2003). Mas claramente, o pensamento subjacente aos direitos humanos é similar às estruturas fundamentais do Ocidente moderno: individualismo liberal, separação das esferas (política, econômica, social; religiosa e secular; pública e privada). O ativismo secular no Norte global levanta questões a respeito do papel das organizações religiosas (ou até organizações que não estabelecem limites claros entre religião e direitos humanos) no Sul.

O gênero apresenta um outro conjunto de questões. As feministas abraçaram a estrutura dos direitos humanos a partir da década de 1970. A inclusão das mulheres nos direitos que já haviam sido reivindicados pelos homens parecia uma meta muito evidente. Mas as mulheres estão oprimidas e sujeitas à violência e discriminação em diversas formas que não são diretamente remediadas pela inclusão nos regimes de direitos humanos definidos pelos homens. As mulheres também se destacam como cuidadoras. O gênero também é uma área na qual a tensão entre intervenção externa e advocacia interna tem sido séria e muitos defendem que o progresso é mais bem sucedido quando as questões são estruturadas a partir de termos autóctones, e não importados. Cada vez mais questiona-se a abordagem dos direitos humanos como adequada para a justiça centrada no gênero. E uma questão mais imediata: as inclusões formais em regimes nos quais os direitos são definidos pelos homens são indicadores adequados para a posição das mulheres? E ainda, a estrutura de direitos humanos é, na verdade, uma justificativa para as intervenções externas ou uma base para o empoderamento interno? Como poderíamos ver o último sendo mais praticado?

De maneira geral, os projetos que seguem indicadores quantitativos de “desempenho” em direitos humanos podem estar repletos de retificação das medidas específicas e de uma perda de conexão com preocupações subjacentes. Isso inclui a simples distorção que acompanha a tentativa de medir um assunto fundamental, como a liberdade ou a vida, por meio de um indicativo como “prisão” ou “mortalidade excessiva reduzida”. A busca de indicadores parece privilegiar a quantificação em detrimento do conhecimento qualitativo. Ela parece buscar a ilusão da objetividade, exigindo o valor retórico da ciência. Contudo, indicadores (e direitos) são sempre construídos política, social e culturalmente. Há também problemas técnicos como, por exemplo, disponibilidade de dados, especialmente para comparação sistemática. E há também a questão de que uma parte significativa dos dados vêm dos Estados que relatam suas próprias informações.

Mas acima de tudo, a questão é que os indicadores estão sendo usados como ferramentas para a governança. Baseados num “desempenho” aparente, verbas têm sido adiantadas ou retidas pelos Estados doadores. A Organização das Nações Unidas está apresentando relatórios sobre regimes considerados abusivos. Isso é muito diferente de enxergar os direitos humanos como uma ferramenta conceitual para a crítica. As discussões em direitos humanos, hoje, lutam com a gravidade com que as acusações de violações garantem intervenções internacionais. Há questões inevitáveis relacionadas à aplicação seletiva. Consideremos a ordem de detenção do General Beshir, do Sudão, pelo Tribunal Penal Internacional – TPI. Do meu ponto de vista não há dúvidas a respeito de sua culpa – ele é culpado. A questão é se isso é tudo o que é necessário saber. Há dúvidas sobre o impacto de sua condenação em esforços concretos para prestar assistência em Darfur e a respeito de pacificação. A culpa de Beshir é uma carta na manga? Há dúvidas a respeito de sua acusação individual. Será que foi porque ele era mais distinta e unicamente responsável pelas atrocidades do que diversos outros líderes ao redor do mundo? Por que há uma mobilização maior em torno do assunto de genocídio em Darfur? Porque ele é muçulmano?

O próprio êxito do movimento feito para criar o Tribunal Penal Internacional enfatiza a centralidade da lei. Os direitos humanos são um tema-chave para o direito internacional e, de muitas maneiras, este é um projeto de legalização de ideais. Neste contexto, a prática da lei depende de dados empíricos. Por esta razão – assim como outras –, nós só poderíamos negligenciar a questão dos indicadores à nosso próprio risco – mesmo se pensamos que eles devem ser abordados com cautela.

Claro que há um desejo por uma “sensibilidade cultural” em todas as questões relacionadas ao exercício dos direitos humanos. Mas a questão vai além de simplesmente tentar ter cuidado com a terminologia, ou descobrir os detalhes do contexto local. Ela vai até a essência dos direitos humanos porque, em boa parte, sua estrutura é construída em termos individualistas e universalistas. O individualismo é um tema central do debate a respeito dos direitos humanos e de seus indicadores. Esta é uma questão tão frequente que os olhos brilham quando ela surge. Os defensores culturais dizem claramente que os direitos humanos não podem ser vistos como algo isento da cultura e que o mundo da defesa

cosmopolita não deveria ser imaginado como um escape da cultura. Mas os defensores dos direitos humanos também dizem claramente que a cultura não deve se tornar uma desculpa para permitir discriminação ou abuso de mulheres ou minorias.

Há uma preocupação legítima a respeito do status de negligenciado ou polêmico da comunidade como um valor geral e o que se tornou conhecido como “direitos de grupos”. Isso é relacionado a uma questão igualmente legítima sobre os paralelos entre as premissas liberais implícitas a boa parte dos pensamentos em direitos humanos e às premissas da economia neoliberal. Não quero confrontar isso de início, pois este assunto merece mais atenção. Em vez disso, proponho de alguma forma indireta descrever os diferentes regimes do pensamento cosmopolita que apoiam: (a) um envolvimento atual com o transnacional de forma que os direitos humanos sejam um dos índices de valor; (b) uma razão mais seriamente universalista com uma ênfase na igualdade ética (mas geralmente não política ou econômica) dos seres humanos; e (c) pensar em termos das conexões e relacionamentos.

3.

O cosmopolitismo – do qual os direitos humanos são, talvez, uma dimensão exemplar – é uma idéia antiga. Ela remonta a Diógenes de Sinope, que aspirava se tornar um cidadão do mundo, em parte para evitar as leis e normas de qualquer local específico. Ele afirmou que as pessoas deveriam viver de acordo com a natureza; ele se vestia mal, dormia em uma banheira e defendia o sexo em público e arrotos desenfreados. Os cidadãos de Atenas pensaram que o autodeclarado cidadão do mundo era simplesmente não-civilizado.

Felizmente, não é preciso ser sem-civilização para ser cosmopolita. Diógenes nos deu um termo que traduzimos como “cidadania mundial”, mas nós o utilizamos menos para descrever um estado político, como cidadania de um Estado-nação e, sim, como um sentido de valorização e responsabilidade para com todo o mundo. Algumas pessoas pensam, assim como Diógenes, que o cosmopolitismo avançado seria uma forma de rejeitar as culturas locais, pois todas são restritivas. Outros, entretanto, imaginam o cosmopolitismo como algo que conquistamos na cultura e por meio dela, baseados nos recursos proporcionados pela história das civilizações, pelos ensinamentos das religiões e pelas contribuições intelectuais dos eruditos. Esta é a perspectiva que eu gostaria de desenvolver. Não precisamos pensar em termos dos menores denominadores da natureza humana. Podemos vê-lo como reflexo das maiores aspirações da cultura humana.

Mas aqui está a moral da minha história, dita de maneira direta: aprender a ser um cidadão eficaz e responsável – um cosmopolita – não é só uma questão de absorver uma verdade universal. É aprender a navegar pelas diferenças culturais e diferenças entre orientações e valores básicos – e fazê-lo tendo respeito para com as pessoas que não navegam nessas diferenças.

A ideia de ser um cidadão do mundo passou por muitas permutações desde Diógenes. Foi importante para os filósofos estoicos de Roma e surgiu, nem sempre usando este mes-

mo nome, em diversos impérios e religiões mundiais. Floresceu entre os filósofos árabes em Al-Andalus e outros europeus na época de Shakespeare e no Iluminismo racionalista.

Na atualidade, o termo “cosmopolita” começou a ser utilizado nos últimos 20 anos. É o assunto de livros mais vendidos e numerosas antologias acadêmicas. Isso reflete três estímulos diferentes. Primeiro, houve a queda do comunismo, que deu muitas esperanças à possibilidade de termos uma nova ordem global. O cosmopolitismo tornou-se um nome importante para esse objetivo, abarcando os direitos humanos, a proliferação das ONGs, a esperança no avanço da democracia, e as tentativas de fortalecer as Nações Unidas e outras instituições globais. Havia mais otimismo puro em relação a este objetivo na década de 1990. O terrorismo, as guerras, o colapso financeiro e a fraqueza evidente de nossas ferramentas globais para lidar com cada uma dessas questões tornou a década atual um período mais sóbrio. Mas a esperança centrada em um “cosmopolitismo forte” e em uma nova ordem global permanece vivo.

Em segundo lugar, há um reconhecimento crescente de que estamos unidos por uma comunidade que tem o mesmo destino. Se mudanças climáticas enormes acontecerem, elas afetarão o mundo todo. E até sem as mudanças climáticas há sérios riscos ecológicos que criam riscos transnacionais e até globais. Acrescente as doenças infecciosas que não respeitam limites nacionais nem culturais, ou considerem as implicações das armas nucleares (ou outras “armas de destruição em massa”). Elas transformam a guerra em algo que ocupa o pensamento de todos, não só o dos países combatentes. O cosmopolitismo, aqui, denomina a necessidade de colaboração transnacional para confrontar esses desafios – e a expectativa de que ele irá emergir porque pessoas de muitos países compartilham o senso de necessidade.

Em terceiro lugar, a globalização em si traz o cosmopolitismo. O próprio contato entre as culturas demonstra que os países não estão sozinhos e nutrem o desejo de ter um conhecimento mais amplo. E ainda assim a globalização não é simplesmente um fenômeno que está se espalhando para todos os lugares. É um conjunto de diferentes padrões de interconexões construídas por intermédio de comércio, migração e comunicação e nenhum mercado é simplesmente o mercado universal. A globalização não é um fenômeno totalmente novo, foi formado pelas histórias de império, guerra e esforços para construir relações entre os países. As discussões sobre cosmopolitismo ou cidadania global precisam levar isso em consideração. O ensino oferecido em uma ótima universidade precisa capacitar os alunos com os recursos necessários para entender essas situações e perspectivas diferentes.

Há algo eticamente importante a respeito da orientação às outras culturas e para todas as pessoas do mundo. No cosmopolitismo podemos enxergar o abraço da diversidade humana que enriquece a vida por meio da incorporação do conhecimento e da criatividade de outras culturas. Da mesma forma, podemos ver o senso de uma comunalidade subjacente porque todos são humanos, e como o dramaturgo romano Terêncio disse, “nada do que é humano me é estranho”. Isso deve se estender à ideia da responsabilidade, cada

um de nós deve se importar com as pessoas que estão distantes. Mas a nossa abordagem a esta questão faz toda a diferença.

É fácil ser bem displicente em relação ao cosmopolitismo porque ele normalmente significa muitas coisas diferentes. Nessa palestra, eu gostaria de sugerir três formas por meio das quais o cosmopolitismo pode ser discutido. A primeira, eu sugeriria, seria reduzir o cosmopolitismo a um estilo – um estilo associado especialmente às elites globais. Possivelmente atraente, ela é um distanciamento de preocupações mais básicas como as de ordem étnica, social e política. A segunda aborda o cosmopolitismo como uma ética universalista baseada em ideias como os direitos humanos, que enfatizam a igualdade de cada ser humano. Enquanto valiosa às teorias da justiça, ela demonstra, sem dúvida, uma perspectiva limitada, pois abstrai demais as pessoas de seus contextos social e cultural e nos cega em relação às implicações da desigualdade material. A terceira abordagem vê o cosmopolitismo não em equivalência e, sim, em conexões. Ela enfatiza que apesar de estarmos cada vez mais conectados, os padrões de nossas conexões são variados e incompletos, não universais. Ela nos lembra de que nos envolvemos com um mundo maior por intermédio de nossa localidade, país, religião e cultura específicos, e não por um escape destes.

a. Cosmopolitismo como estilo

Ser chamado de cosmopolita é um elogio para o indivíduo urbano e elegante. É um elogio àqueles que sabem como escolher um terno italiano, lêem a revista *The Economist* e o jornal *The Financial Times*, que conseguem discutir os méritos dos escritores egípcios, portugueses ou nigerianos que foram ganhadores do Prêmio Nobel. É um termo de autoelogio para os que conseguem comer comida asiática com palatinhos, comida etíope ou indiana com as mãos e que escolhem o garfo certo para cada um dos pratos em um banquete europeu. Tanto na cultura popular quanto na ciência política, o cosmopolitismo surge como uma atitude, um estilo, um compromisso pessoal; não é necessariamente político, ou, mesmo, ético. É preciso fazer um contraste entre as expressões “cidadão do mundo” e “homem do mundo”: o primeiro pode dar a entender compromissos humanitários ou liderança em negócios ou diplomacia global; o último provavelmente tem a ver com uma tolerância maior para lapsos éticos, ou simplesmente roupas que estejam na moda.

Para muitas pessoas, o cosmopolitismo denota um mundo que é simplesmente um objeto de consumo, presente para o prazer do indivíduo. “A meta do cosmopolitismo é a autoexpressão e autorrealização”, escreve a advogada feminista Kimberly Yuracko. “O cosmopolitismo proporciona aos indivíduos uma ampla gama de opções; eles escolhem aquela que trará mais prazer e satisfação” (Yuracko, 2003, p. 91; ver também Binnie e Skeggs, 2006, p. 223). Esta perspectiva consumista do cosmopolitismo está bem difundida.

Nas cidades globais do mundo, e até em boa parte das cidades pequenas, algumas formas de diversidade cosmopolita parecem estar em toda parte. Certamente a comida chinesa é considerada culinária global – tanto como uma forma genérica que existe especialmente como culinária global e em versões mais “autênticas”, preparadas para paladares

globais treinados. E é possível comprar Kentucky Fried Chicken em Pequim. Culturas e sabores locais que antes eram mais fechados ou insulares, de fato se abriram. Samosas são comida inglesa, assim como a pizza é americana, e o curry indonésio é holandês. Até onde o mínimo do exótico (e a uniformidade do local) é mais forte, é possível comer de maneira internacional – comida mexicana na Noruega e etíope na Itália. O cosmopolitismo consumerista pode se estender até às escolhas matrimoniais. “Cosmopolita” é a primeira categoria nos anúncios colocados por maridos à procura de esposas (e vice-versa) no Sunday Times of India⁹.

O cosmopolitismo frequentemente sugere uma atitude ou virtude pessoal que pode ser presumida sem mudanças nas estruturas políticas e econômicas básicas – que são externas ao indivíduo. Muito do que o torna atraente é a noção de que o cosmopolitismo (uma versão da bondade ética) pode ser conquistado sem mudanças estruturais profundas. Mas o cosmopolitismo não é simplesmente uma preferência cultural disponível, acessível igualmente a todos; não é apenas uma atitude pessoal ou escolha política, apesar de poder informá-los. O cosmopolitismo também envolve as condições materiais que não são distribuídas igualmente. O que parece uma escolha individual livre torna-se possível por meio do capital – social, cultural e também econômico. Uma propaganda recente da Sony para seus computadores dizia: “C is for Choice, Color, and Cosmopolitanism” . Certamente C é também para Capital¹⁰.

Vamos usar o caso do presidente de Singapura, que falou sobre os “cosmopolitas” e os “centrais”. Após seu discurso, um blogger local respondeu de forma sarcástica: “Muitos Centrais pensam que para se tornarem Cosmopolitas, precisam de muito dinheiro. Não é nada disso. Ser Cosmo é um estado de espírito e não tem nada a ver com entrar no cheque especial e perder o sono”¹¹. Ele continuou fingindo dar conselhos sobre vinhos, relógios, carros e condomínios. Mas como o blogger Mahesh Krishnaswamy disse, “As viagens são a verdadeira medida do cosmopolita. O lema deles é: já lá estive e aquilo já fiz”. Infelizmente ele teme que os seus leitores sejam aqueles que “não estiveram lá porque não tinham nada”.

Em resumo, o cosmopolitismo não está disponível igualmente para todos. Alguns possuem mais dinheiro e têm mais opções. Este é um limite para o caminho consumista em direção à harmonia global. Além disso, o domínio da língua inglesa no discurso global privilegia falantes nativos. A influência da cultura e instituições ocidentais dão acesso a alguns mais do que a outros. O número desproporcional de reuniões internacionais no Norte global – a ONU em Nova Iorque, Paris, Roma e Genebra; as instituições de Bretton Woods em Washington; os centros acadêmicos que não são somente os mais fortes, mas ricamente internacionais.

b. Universalismo e cosmopolitismo ético

A atitude cosmopolita não precisa ser compreendida inicialmente mediante as escolhas do consumidor. Ela também é representada pela preocupação com os direitos hu-

manos universais, ações em resposta às emergências humanitárias em países distantes e esforços para promover uma economia global mais justa.

Para muitos que utilizam o termo, o cosmopolitismo sinaliza uma conexão direta do indivíduo com o mundo como um todo¹². Isso pode ser usado como base para uma ética que defende que cada indivíduo tem obrigações com todos. A implicação é que culturas, nações e até religiões locais impedem o reconhecimento da igualdade essencial de todos os seres humanos. No discurso cosmopolita é comum, portanto, presumir que uma visão mais ampla e abrangente do mundo deve envolver a transcendência dos laços com outras pessoas, dando lugar a um compromisso com a humanidade como um todo. A ética cosmopolita enfatiza com frequência a igualdade abstrata dos membros da categoria “humana”. Usando linguajar religioso, cada humano possui uma alma; usando vocabulário mais secular, cada humano tem direitos. Esta compreensão legitima a maioria dos relatos filosóficos do universalismo ético. É muito fácil confundir o Ocidente com o universal. E esta é a base – explícita ou implícita – de boa parte do cosmopolitismo¹³.

Iniciando na perspectiva de igualdade abstrata, tornar as semelhanças essenciais o principal fundamento do cosmopolitismo parece fazer com que as diferenças pareçam problemas em potencial. Elas podem ser oportunidades de tolerância – como membros de uma religião toleram os que pertencem às outras –, mas isso não é uma fonte de unidade cosmopolita. Da mesma forma, os países são vistos pelos cosmopolitas universalistas como lealdades separadas interessadas em si próprias – a preferência por um grupo (que não percebe que pertencer a uma nação comum na verdade conecta muitos grupos). Fortes lealdades culturais demonstram preconceito¹⁴, mas isto exclui pelo menos metade da história, pois fortes lealdades culturais não só agregam as pessoas e possibilitam vida individual e coletiva. Aliadas à criatividade, elas oferecem variedade ao mundo. O desenvolvimento das nações – e as instituições sociais, dentre elas não apenas instituições não-governamentais, que organizam sociedades nacionais – também representam um avanço cosmopolita. Os países unem regiões e províncias menores, por mais que de maneira imperfeita. E apesar de religiões dividirem os seres humanos, elas também oferecem algumas das formas mais influentes de solidariedade transnacional e cosmopolita.

c. Um cosmopolitismo de conexões

Em vez de fundamentar o cosmopolitismo (ou direitos humanos) na igualdade categórica dos seres humanos, poderemos fundamentá-lo no nosso relacionamento uns com os outros; um elemento a ser incorporado à noção de um relacionamento comum com Deus, o criador. Uma noção semelhante poderia se estender a todos os seres vivos, como tudo que pudesse ser extinto por uma tragédia cataclísmica climática, por exemplo. A unidade estaria presente na possibilidade de um desastre tão grande que destruiria tudo, espelhando uma criação radical o bastante para criar tudo. Fazer parte de uma “comunidade de destino”, vislumbrando um futuro que deve ser conquistado ou evitado, pode ser um laço importante para pessoas diferentes.

No entanto, para compreender totalmente as conexões laterais que os seres humanos criam entre si exige situá-las na História. Isso é, poderíamos dizer que as conexões entre as pessoas e locais (e animais, plantas, fluxos de água e até prédios e máquinas) são criados não por fatores externos, como a criação ou destino divinos, mas também pela ação humana na História. Os países não são sempre inimigos do cosmopolitismo e, sim, frequentemente agências de integração de diferentes regiões, classes, religiões e etnias. Nesta perspectiva, os humanos se unem não somente pela igualdade abstrata, mas também pelos relacionamentos interpessoais e instituições sociais – de língua a Estados e religiões – que nós criamos. A capacidade de criar desta forma é fundamental à humanidade (cf. Arendt, 1958)¹⁵. Todos são conectados aos outros por meio de todos. Mas as conexões são parciais e incompletas – não importa seu grau de importância ou densidade. A História nos conectou de algumas formas, mais a alguns que a outros. Nós todos temos a possibilidade de criar um novo futuro, como Marx afirma, não por condições de nossas próprias escolhas, pois o que podemos criar é formado por nossa situação na História. Esta parece uma forma mais robusta de fundamentarmos o pensamento cosmopolita, quando comparamos ao universalismo da igualdade categórica abstrata.

Pensem no Cristianismo e no Islã – religiões universais que também são linhas de conexão entre nações e regiões, ao longo de rotas migratórias e por meio de projetos comuns de aprendizado. Algumas vezes a coesão é salientada – falamos da Cristandade ou do Umma Islam. Mas as grandes religiões mundais não transformam as diferenças em unidade simples; elas proporcionam línguas comuns, um conjunto de aspirações e ocasiões para a conexão. Pensem também em cidades, especialmente grandes cidades internacionais que unem viajantes de diferentes missões de exploração comercial ou cultural, imigrantes, cidadãos com diferentes históricos. Quantas línguas estão sendo faladas a um quilômetro da Washington Square, onde eu trabalho, em Nova York? Ou, ainda, pensemos nos corpos hídricos – os Oceanos, o Mar Vermelho, o Mediterrâneo. As regiões mundiais não são apenas pedaços de terra ou locais com uma cultura em comum. Elas também são terras diferentes que são tocadas por corpos hídricos comuns, o que proporciona conexões e influência mútuas.

Estamos conectados, mas de forma incompleta. Temos responsabilidades por causa de nossas conexões, porque afetamos e somos afetados uns pelos outros, não só por causa de nossas semelhanças abstratas. Nos níveis individual e cultural somos transformados de forma mais ampla pelos processos históricos de ação e interação sociais, os quais nos proporcionam a capacidade para a compreensão mútua. Essas capacidades são sempre, em algum nível, específicas às circunstâncias históricas e culturais nas quais surgiram; elas não são simplesmente universais. Não devemos confundir a experiência de andarmos pelo mundo apreciando suas diferenças essenciais com uma compreensão dele como um todo.

As linhas dominantes da teoria cosmopolita se baseiam fortemente na experiência de daqueles que viajam frequentemente, que passam livremente pelas fronteiras e algumas vezes criam comunidades expatriadas em que homens de negócios, acadêmicos e pessoas

que trabalham com o auxílio de diversas nacionalidades se misturam em cidades que eram impérios. As teorias às vezes fazem referência aos cruzadores de fronteiras menos privilegiados. Os músicos bolivianos que tocam nas esquinas por toda a Europa. Domésticas filipinas servem nativos e expatriados da mesma forma no Sudeste Asiático e no Golfo Pérsico. Os motoristas de taxi sikh em Toronto e Nova Iorque. Mexicanos emigrando à Espanha e aos Estados Unidos. Os migrantes são agentes de interconexão no mundo global e fonte de diversidade multicultural em sociedades que não se enxergam facilmente como homogêneas, mesmo se alguns de seus membros – ou o governo – o desejem. Eles são muitas vezes cosmopolitas no sentido de possuir lealdades e conexões que cruzam fronteiras nacionais, mas a sua teoria não é a do universalismo abstrato cosmopolita. Não é que a globalização só seja possível aos ricos, poderosos ou privilegiados, mas ela é experimentada de forma diferente com recursos diferentes. E é claro que a globalização também afeta os que não podem viajar, ou os que não podem viajar para longe, e precisamos questionar que responsabilidades os cosmopolitas cultos possuem nisso.

Aqui creio que possamos entender melhor o problema amplamente discutido dos “direitos do grupo” como uma dimensão dos direitos humanos. Se entendermos os grupos como coletividades estáticas e fixas, então os direitos do grupo apresentam diversas dificuldades. Por que deveríamos tratar as definições atuais destes grupos (que possuem uma posição discriminadora em relação a mulheres e outros) como se elas fossem essenciais às tradições contínuas da identidade do grupo? Por que deveríamos tratar qualquer grupo de líderes ou de representantes como sendo a incorporação do último trabalho em favor do grupo? Mas, por outro lado, por que deveríamos imaginar que os indivíduos extraídos do grupo não sofreriam perdas básicas? Por que deveríamos imaginar os direitos humanos como herdeiros de liberdades individuais e não oportunidades individuais de participar (e talvez mudar) a identidade dos grupos? Não estou desenvolvendo este ponto com profundidade, mas espero que a ideia básica esteja clara. Em vez de tratar os “grupos” como coletividades fixas com tradições mais ou menos imutáveis que guiam seus estilos de vida coletivos, deveríamos tratar os grupos como agrupamentos formados de maneira relacional com tradições dinâmicas, em constante mudança que direciona seus estilos de vida. A ideia da formação relacional, aqui, não faz referência apenas às muitas relações diferentes que podem se formar dentro de qualquer grupo, mas ao fato de que sua constituição não é somente uma soma de relações internas. Ela também é influenciada pelas relações externas.

Os árabes, por exemplo, com suas inúmeras dimensões diferentes de relações externas, todas históricas e também contemporâneas. Os sírios são produtores especialmente importantes de cultura ou os egípcios são os educadores e juízes especialmente importantes? O relacionamento dos sauditas com os outros é definido pelo território e peregrinação? E assim por diante. Mas será que não seríamos desatentos se ignorássemos o quanto a identidade árabe é formada pelas suas relações com a Europa e, de forma geral, como o Ocidente? Estas são relações religiosas e também seculares entre o Islã e o Cristianismo (e com certeza complicadas e perturbadas pelos judeus e Israel). Elas conectam o avanço da

Europa colonial e depois capitalista (e países colonizados e sensibilizados pelos europeus) e uma região que começou a tratar como seu interior apesar de, no início da modernidade europeia, os países árabes possuírem núcleos de ensino mais avançados e uma política mais tolerante. Tendo ensinado os árabes desta forma e também sobre os problemas de reconhecimento que só aparecem nos relacionamentos, podemos discorrer e pensar sobre as questões de direitos humanos que se levantam hoje nos países árabes, entre os árabes na Palestina e nas tensões entre os árabes e as potências globais como os EUA. E isso não se aplica somente aos árabes, mas a todos nós.

O cosmopolitismo precisa ser explorado usando as redes de conexões específicas que nos posicionam no mundo – de amizade e parentesco através de Estados e religiões nacionais aos mercados e instituições globais. Elas não são apenas separadas em graus diferentes; elas se entrecortam e isso é positivo, pois as diferenças em uma dimensão são compensadas em outra. Um motivo central da importância da experiência universitária é que ela abre novas conexões. E ela o faz literalmente apresentando as pessoas umas às outras – tanto alunos quanto professores. Ela também o faz apresentando os alunos a ótimos produtos de tradições culturais diferentes. Isso é uma base para analisar tanto o que eles têm em comum quanto suas diferenças. E se consegue isso proporcionando aos alunos recursos intelectuais e culturais para confrontar desafios futuros. São habilidades, hábitos, perspectivas – uma atitude de abertura e confiança para construir novos relacionamentos –, assim como o conhecimento acumulado da ciência e da academia. O aprendizado envolve a capacidade de traduzir, mas também a disponibilidade para ser transformado. Isso tem a ver mais com encontrar novos recursos na cultura, e não apenas descartá-la.

O mesmo deveria se aplicar ao nosso pensamento a respeito dos direitos humanos. Não há universalismo perfeito para apoiar um regime de direitos humanos que se imagina como um escape da cultura. Há pessoas com semelhanças e diferenças importantes, mas que estão conectadas pela história em uma rede de influências e obrigações mútuas. Portanto, cabe a pergunta: é possível que agora progridamos mais pensando em como parece ser universal?

Notas:

². Para uma história geral e abrangente, leia Ishay (2008).

³. Em 1994, Priscilla B. Hayner (1994) conseguiu documentar quinze comissões de verdade, sendo a mais antiga em Uganda em 1974. Numa abordagem geral, veja Teitel (2002 e 2003) e Arthur (2009).

⁴. Pablo de Greiff (2006 e 2007) explorou uma gama de mecanismos e questões de equilíbrio entre eles.

⁵. Boa parte disso também pode ser aplicado ao crescimento da ação humanitária neste período, apesar de também ter sido moldado pelo crescimento do número de guerras entre não-Estados. Veja Calhoun (2008).

⁶. Veja por exemplo o projeto na Noruega, que é um, de muitos:

<http://www.jus.uio.no/forskning/grupper/humrdev/indicators.html>

^{7.} Ver Malhotra e Fasel (2005). Também Filip Spagnoli, “Human Rights: The Quantitative Approach”, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1407512; e Pogge (2008). Para uma visão mais crítica, veja Merrie (2009).

^{8.} Para ele isso incluía a democracia. Seu projeto era, em parte, expurgar noções como os direitos humanos do liberalismo dogmático e vê-las como dimensões de uma fé secular democrática apoiada pelos Evangelhos. Veja Maritain (2008).

^{9.} Enquanto “cosmopolita” é a primeira categoria apresentada, os anúncios incluem muitas páginas organizadas também (para o cosmopolita menos explícito) por casta, comunidade, língua, religião, profissão e estado civil anterior. Credenciais de educação internacional estão bem presentes, mas somente na seção “Cosmopolita” as associações são bem vindas, especificamente em expressões como “Culto, Cosmopolita e Ocidentalizado” ou “Inteligente, Ocidentalizado, Cosmopolita trabalhando para a MNC”.

^{10.} <http://www.allbusiness.com/services/business-services/3915194-1.html> (acessado em 30 abril 2007).

^{11.} Mahesh Krishnaswamy, <http://mahesh.sulekha.com/blog/post/2000/06/how-to-be-cosmopolitan.htm>

^{12.} Tanto nesta quanto sob outras formas, isso ecoa, em vez de transcender o nacionalismo; veja Calhoun (1998) sobre esta presunção da imediatez em vez da mediação. Claro que há exceções a esta tendência geral do pensamento cosmopolita, esforços para entender o cosmopolitismo a partir de vários graus de relacionamento passando por diversas linhas de diferenças em vez de uma semelhança categórica em escala global. Para um exemplo digno de nota, veja Pollock (2000). De maneira bem mais abstrata, David Held tem percebido o reconhecimento da diversidade como uma marca do que ele chama de “democracia cosmopolita”. Mas ele também tem percebido a questão mais como uma forma de encontrar mecanismos representativos em diversas escalas do que de sair da ideia do cosmopolitismo como uma semelhança categórica global para uma forma de conexão heterogênea e multi-forme, que é, necessariamente, em parte local. Veja, especificamente, Held (1995).

^{13.} Para declarações importantes e eficazes do cosmopolitismo como universalismo, veja Benhabib (2006) e Nussbaum (2006).

^{14.} Veja a discussão crítica de Samuel Schleffer (2001).

^{15.} O relato de Arendt sobre a capacidade criativa na essência do ser humano é inspirada, em grande parte, pelo pensamento grego antigo. Cristãos e judeus também retiram ideias semelhantes do livro bíblico do Gênesis, no qual o potencial criativo é um dos elementos que os humanos possuem por terem sido criados à imagem de Deus.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARTHUR, Paige. *How transitions reshaped human rights: a conceptual history of transitional justice*. *Human Rights Quarterly*, maio, 2009.
- BENHABIB, Seyla. *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BINNIE, Jon; SKEGGS, Beverly. *Cosmopolitan knowledge and the production and consumption of sexualized space*. In: BINNIE, J. *Cosmopolitan urbanism*. Londres: Routledge, 2006, p. 220-245.
- CALHOUN, Craig. *The imperative to reduce suffering: charity, progress, and emergencies in the field of Humanitarian Action*. In: BARNETT, M.; WEISS, T. G. (eds.), *Humanitarianism in question: power, politics, ethics*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- _____. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- DE GREIFF, Pablo (ed.), *The handbook of reparations*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____. *Vetting as a transitional justice measure*. In: MAYER-RIECKH, A.; DE GREIFF, P. (eds.), *Justice as prevention: vetting public employees in transitional societies*. Nova York, SSRIC, 2007.
- DE GREIFF, Pablo; DUTHIE, Roger (eds.). *Transitional justice and development: making connections*. Nova York: SSRIC, 2009.
- HAYNER, Priscilla B. *Fifteen Truth Commissions--1974 to 1994: A Comparative Study*. *Human Rights Quarterly*, vol. 16, nº 4, nov., 1994, pp. 597-655.
- HELD, David. *Democracy and the global order: from the modern State to cosmopolitan governance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- IGNATIEFF, Michael. *Human rights as politics and idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- ISHAY, Micheline. *A history of human rights: from ancient times to the globalization era*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- MALHOTRA, Rajeev; FASEL, Nicolas. *Quantitative Human Rights Indicators: a survey of major initiatives*. Oslo: Norwegian Agency for Development Cooperation, 2005.
- MARITAIN, Jacques. *Man and the State*. Washington: Catholic University of America Press, 1998.
- MERRIE, Sally Engle. *Indicators as knowledge: Human rights indicators and global governance*. Trabalho apresentado no Instituto pelo Conhecimento Público, Nova York, NYU, 4 de maio de 2009.
- NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*.

- Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- POGGE, Thomas. World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms. (2ª ed. ampliada). Cambridge: Polity Press, 2008.
- POLLOCK, Sheldon I. Cosmopolitan and vernacular in history. *Public Culture*, vol. 12, nº 3, outono de 2000, pp. 591-625.
- ROHT-ARRIAZA, Naomi; MARIEZCURRENA, Javier (eds.), *Transitional justice in the twenty-first century: beyond truth versus justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SCHLEFFER, Samuel. *Boundaries and allegiances: problems of justice and responsibility in liberal thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- TEITL, Ruti G. Human rights in transition: transitional justice genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003, pp. 69-81.
- _____. *Transitional justice*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- YURACKO, Kimberly. *Perfectionism and contemporary feminist values*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.