

**Multiculturalismo em questão:
Caminhos e desvios na busca dos direitos humanos**

Ricardo Lopes Dias¹ - UFABC

RESUMO

A modernidade líquida baumaniana - caracterizada pelo repúdio ao tradicional e ao estável - é o ambiente favorável ao avanço do discurso culturalista. Porém, Bauman problematiza o culturalismo atual apontando seus efeitos colaterais como a desunião dos povos, uma vez que mais constrói fortalezas étnicas para a proteção de suas particularidades do que pontes dialógicas para a solidariedade. É que, focando-se tão somente na luta pelo reconhecimento à diferença étnico-identitária, os povos ignoram que à sombra deste multiculturalismo está a elite global, fomentando-o com o propósito de distrair os povos da luta pela distribuição das riquezas historicamente mantidas em seu poder. Em um exercício de alinhamento teórico sobre o multiculturalismo, percebe-se que o mesmo pode ser tanto um instrumento de construção da justiça social quando proporciona aos povos um diálogo igualitário, como pode ser um discurso a serviço do poder quando apenas divide os povos em separatismos étnicos.

Palavras-Chave: Diferença. Multiculturalismo. Poder. Redistribuição. Solidariedade.

ABSTRACT

The Baumanian liquid modernity - characterized by the repudiation of the traditional and the stable - is the favorable environment for the advance of the culturalist discourse. However, Bauman problematizes current culturalism by pointing to its side effects as the disunity between people groups, since it more builds ethnic strongholds to protect its particularities than dialogic bridges toward solidarity. That is, focusing only on the struggle for recognition of the ethnic-identity difference, people groups ignore that in the shadow of this multiculturalism is the global elite, fomenting it with the purpose of distracting the people from the struggle for the distribution of the riches, historically maintained in its power. In an exercise in theoretical alignment on the multiculturalism, one can perceive that it can be both an instrument to construction of social justice when it provides people with an egalitarian dialogue, as well as a discourse in the service of power when it only divides people groups into ethnic separatisms.

Keywords: Difference. Multiculturalism. Power. Redistribution. Solidarity.

¹ Teólogo (FTSA), antropólogo (UFAM/INC), especialista em antropologia intercultural (UniEvangélica), mestre em Ciências Sociais (UNIFESP), doutorando do PPG em Ciências Humanas e Sociais (UFABC). E-mail: ricardo.lopes@ufabc.edu.br

INTRODUÇÃO

Zygmunt Bauman (1925-2017) muito nos esclareceu ao empregar o termo “liquidez” para descrever sua particular percepção da atualidade em que se encontra a modernidade. Para o sociólogo judeu-polonês, vivemos uma fase substancialmente distinta da primeira fase da modernidade que, antes caracterizada como “sólida”, vê-se agora em uma fase de derretimentos dessa solidez, sendo melhor definida agora como “modernidade líquida”, caracterizada, sobretudo, pela intrínseca versatilidade e mutabilidade das relações sociais. É que, diferentemente dos sólidos, os elementos gasosos e líquidos “não mantêm sua forma com facilidade [...] não fixam o espaço nem prendem o tempo [...] não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la” (BAUMAN, 2001, p. 8), e é nesse sentido que a fase contemporânea da modernidade enquanto líquida teria essa fluidez, essa dinâmica de mudança, um desapego às formas estáticas e duradouras. Haveria, então, uma “liquefação”, um “derretimento de sólidos” resultando em uma conduta de “repúdio e destronamento do passado” da tradição e a “profanação do sagrado” (BAUMAN, 2001, p. 9) característica desta sociedade.

No livro *A cultura no mundo líquido moderno*, publicado na Inglaterra em 2011, Bauman volta a tecer considerações esclarecedoras acerca da contemporaneidade, desta vez abordando a construção da(s) cultura(s) e suas atuais contingências na modernidade líquida. Para este artigo, pretendo pensar estas considerações do autor, me detendo, especialmente, em uma releitura do capítulo III do livro citado, problematizando, a partir do exposto ali, um termo já bem íntimo à antropologia: o *multiculturalismo*. É que em Bauman (2013) o multiculturalismo parece tomar outra direção, tendo outro sentido, outro discurso e, sobretudo, outra finalidade. Também pretendo colocar esta leitura em diálogo com textos de antropólogos/ sociólogos como Boaventura de Souza Santos (SANTOS, 1997), Débora Diniz (DINIZ, 2001), Alcida Rita Ramos (2004) e Rita Laura Segato (SEGATO, 2006), autores que também se debruçaram sobre o multiculturalismo especialmente no que concerne à política de construção de direitos humanos universais e a defesa do direito à diferença cultural das minorias étnicas.

O objetivo é trazer à discussão se chegamos a uma desconstrução ou a necessidade de uma reorientação do pensamento antropológico acerca do

multiculturalismo que trouxe tantos avanços históricos no modo de lidar com as diferenças étnicas, mas que, se procede a crítica de Bauman (2013), estaria agora ressoando apenas como um mero “multicomunitarismo”, servindo como uma ferramenta da própria elite global com outro fim, isto é: não para a promoção da igualdade de direitos, mas para a conservação do seu poder histórico.

Assim, inicio elencando alguns temas essenciais da leitura de Bauman (2013), como migração, fronteiras étnicas, direitos humanos, a elite e o poder global; e, em seguida, destaco a crítica Baumaniana ao multiculturalismo que, como sugere, está mais para uma “cacofonia” reducionista do discurso culturalista. Os demais autores são inseridos em momentos específicos desta abordagem, ampliando e enriquecendo a mesma.

TEMAS RELACIONADOS AO MULTUCULTURALISMO EM BAUMAN:

Bauman (2013) aborda inicialmente o encontro de etnias como resultado de sucessivos processos de migração. Esta coexistência de nativos e estrangeiros em um mesmo ambiente acaba por produzir relações de conflito, o soerguimento de fronteiras simbólicas e identidades. Surge, então, a necessidade de cuidado com as particularidades de cada grupo, trazendo à tona discursos de ajustes e de acordos minimamente essenciais para esta convivência – os direitos humanos, ou pelo menos a invocação destes. Atento a todo este contexto está o poder – a elite global - que, disposto a manter sua condição e riqueza, atua tirando proveito das lutas interétnicas (e até provocando-as) pelo direito à diferença e à conservação de tradições étnicas. É assim que Bauman (2013) transita entre os temas da migração, culturalismo, direitos humanos e relações de poder, desenvolvendo o conteúdo de sua obra.

Uma vez que se entende o culturalismo boasiano² como uma abordagem relativista que contempla as particularidades das culturas não levando em consideração um método comparativo que as hierarquize, e que a proposta

² Referente ao pensamento do antropólogo germano-americano Franz Boas (1858-1942) que desenvolveu a escola antropológica chamada **particularismo histórico**. Ele opôs-se à escola evolucionista social ao propor que cada povo fosse visto a partir de sua história particular e não por uma história unilinear da humanidade, desenvolvendo a noção de relativismo cultural (BOAS, 2005).

multiculturalista seja a de uma convivência mutuamente respeitosa para com as diferenças em ambientes habitados por grupos diversos, preciso fazer duas perguntas ao texto de Bauman: o que há de errado no discurso multiculturalista? E qual seria, então, a proposta baumaniana para lidar com as diferenças na modernidade dita líquida?

A coexistência das etnias em um mesmo espaço: migração, fronteiras e conflitos – a necessidade dos direitos humanos.

Com já brevemente antecipado, Bauman (2013) lida com a questão das diferenças em toda a modernidade até chegar à sua fase líquida sugerindo logo no início do seu texto uma discussão sobre migração - a origem dos encontros étnicos - e, portanto, do encontro das diferenças. Pontua a migração em três etapas, que são: (1) a colonização (quando a Europa estendeu suas fronteiras às colônias); (2) a pós-colonização (quando após o declínio dos impérios coloniais os colonizadores retornaram à Europa e alguns colonizados também os acompanharam); e (3) o deslocamento atual de grupos étnicos “conduzido pela lógica da redistribuição global dos recursos vivos e das chances de sobrevivência peculiar ao atual estágio da globalização” (BAUMAN, 2013, p. 37). A implicação direta destas migrações é o encontro de grupos étnicos diferentes que passam a conviver na mesma geografia, o que exige reposicionamentos quanto à nacionalidade, à identidade cultural e às fronteiras étnicas que agora, mutuamente invadidas por novos idiomas e novos costumes, tornam-se fronteiras flutuantes e porosas onde “fica difícil determinar quem legalmente é de dentro e quem é estranho, quem está em casa e quem é intruso” (BAUMAN, 2013, p. 37, 38).

Assim, Bauman chama de “diásporas étnicas” o produto dessas últimas migrações, entendendo que, mesmo estando em sua própria terra, “a vida de muitos europeus, talvez da maioria, hoje é vivida numa diáspora [...] ou entre diásporas” (BAUMAN, 2013, p. 38). Os “nativos” europeus passam a enfrentar a convivência com estranhos, e de forma duradoura, porque “a realidade de viver na estrita proximidade de estranhos parece algo que chegou para ficar” (BAUMAN, 2013, p. 38). Para Bauman, esta “coexistência”, apesar dos confrontos circunstanciais, tanto não é inviável como é também “mutuamente benéfica”: viva a diferença que une e constrói a Europa! Será? Estaria aí o cenário típico do que chamamos de

multiculturalismo enquanto convivência pacífica de povos? É nesse cenário de convivência com os diferentes que Bauman entende que a atual concepção de direitos humanos, desenvolvida como substituta das ideias de direitos atrelados ao territorial dos nativos, por assim dizer, os ‘direitos por pertencimento’ de outros tempos, “é, afinal, e em última análise, o direito à diferença” (BAUMAN, 2013, p. 38). Assim, a tolerância mútua é desdobramento natural da interpretação atual do que quer que sejam os direitos humanos: Sua forma mais essencial e a solução dos entraves à coexistência dos povos no âmbito local.

Uma característica da forma como está sendo proposta atualmente a convivência universal é que “as relações culturais não são mais verticais, mas horizontais. Nenhuma cultura pode exigir ou ter direito à subserviência, à humilhação ou a qualquer submissão a qualquer outra simplesmente em decorrência de uma presumida superioridade ou de um ‘caráter progressivo’” (BAUMAN, 2013, p. 39). O paradigma do evolucionismo social teria sido superado pela própria história dos grupos e atualmente seria inadequado, inaceitável... Mas, então, não tem como não questionar: onde ficam as relações de poder se realmente existe essa perfeita lateralidade mutuamente respeitosa? Não existiria mais nenhuma pressão para se mudar o outro, influência direta e invasiva de um grupo ou “comunidade moral” - como diz Segato (2006) - sobre as outras na modernidade líquida? Bauman aponta que sim, mas que na modernidade líquida o conflito não seria pela posição de topo na hierarquia cultural, e sim pela conservação interna de sua tradição e do reconhecimento e aceitação exterior de suas diferenças:

Hoje os modos de vida flutuam em direções diferentes e não necessariamente coordenadas; entram em contato e se separam, aproximam-se e se distanciam, abraçam-se e se repelem, entram em conflito ou iniciam um intercâmbio de experiências ou serviços e fazem tudo isso (parafrazeando a expressão memorável de Georg Simmel) flutuando numa suspensão de culturas, todas com uma gravidade específica semelhante ou totalmente idêntica. Hierarquias em tese estáveis e inquestionáveis e caminhos evolutivos unidirecionais são hoje substituídos por disputas pela permissão de ser diferente; esses são choques e batalhas cujo resultado é impossível de se prever, e em cujo caráter conclusivo não se pode confiar (BAUMAN, 2013, p. 39).

Então há sim, choques e batalhas, há sim uma resistência por que há imposição externa e há uma hierarquização das culturas, ainda, mas neste discurso de autodefesa se prioriza o direito de ser diferente às culturas mais dominantes – o

discurso multiculturalista – perpassando o tema dos “direitos humanos”, mais especificamente a Declaração Universal dos Direitos Humanos – DUDH, promulgada em 1948 nos EUA como a soma dos anseios dessa convivência pacífica após as duas guerras mundiais do século XX e às demonstrações claras da capacidade de autodestruição da humanidade quando não há mecanismos de regulamentação e de limitação das relações de poder entre os povos.

Até este ponto, Bauman localiza o encontro das culturas em um mesmo espaço de convivência, seus conflitos por essa proximidade na Europa - e daí ao cenário global -, e pontua essa luta de todos (quer dizer: dos menos poderosos) pelo direito de conservação da tradição local e o de seu reconhecimento a estas diferenças.

Há mais uma questão: então estes conflitos seriam apenas interétnicos? Não haveria mais na modernidade líquida uma dominação, uma centralização do poder, que ainda buscasse a hegemonia mundial? Sim, e Bauman chama a esse poder de “elite global”, detentora da riqueza mundial. Como exigiu a fluidez do tempo moderno, esta elite teria mudado de estratégia - mas não de ambição, nem de certa forma de controle, nem da manipulação. Volto ao tema do multiculturalismo e dos direitos humanos mais adiante, pois preciso antes me deter um pouco na questão do poder em Bauman (2013).

O poder global no cenário pós-panóptico da modernidade líquida: versátil, não-homogeneizador, negociante.

Aparentemente – mas só aparentemente - a questão do poder global é secundária em Bauman (2013), limitando-se apenas aos conflitos intergrupais por seus direitos. O poder na modernidade líquida, embora menos visível e vigilante, não teria ficado órfão dos tradicionais dominadores. Bauman (2001) já havia nos colocado em uma era “pós-panóptica” – em uma alusão a ilustração de Michel Foucault que a partir do projeto do Panóptico de Jeremy Bentham abordou o poder como controlador e vigilantemente invasivo - quando expôs que “o que quer que a história da modernidade seja no estágio presente, ela é também, e talvez acima de tudo, *pós-panóptica*” (BAUMAN, 2001, p. 18), ou seja, é possível a não-presença física do vigilante. A não-presença não quer dizer não-dominação. Em analogia, Bauman (2013) contrapõe a diferença de dominação antiga à atual empregando o

modo de lidar com enxames e batalhões. Não se controla as abelhas com sargentos e cabos, mas com a manipulação das flores que elas desejam nos campos. A dominação na modernidade é dos objetos necessários às pessoas, o que significa o mesmo (domina pessoas, afinal), de modo tão eficaz quanto o modelo bélico, “e menos custoso” (BAUMAN, 2013, p. 54).

Esta atuação – silenciosa, por sinal - do poder revela uma elite global contemporânea altamente adaptada a essa condição moderna que pode dominar sem se preocupar com a administração ou o gerenciamento dos diferentes sob o pretexto da promoção do bem-estar de todos, o que no passado se evidenciou na missão de levar a luz, reformando os modos e elevando moralmente os “selvagens” e “bárbaros” via processo civilizatório de suas “cruzadas culturais”. Assim, versátil, o poder ainda existe, mas não mais primária por uma homogeneização cultural, uma doutrinação mundial marcada, porque aprendeu a dominar também além do modelo do Panóptico. O poder na modernidade líquida não pretende – como antes – a criação de uma cultura mundial. Não visa aniquilar as diferenças.

Ora, se o poder global não pretende hoje a homogeneização como antes, ocorre, então, que o discurso culturalista de resistência e de libertação de um modelo colonizador/homogeneizador estaria igualmente obsoleto, como se ainda vivêssemos tentando destruir panópticos fantasmas ou inimigos imaginários que só nos distraem e consomem a força em inúteis esforços. O poder, valendo-se agora de novas estratégias e de mecanismos outros, mais avançados e menos visíveis, estaria desviando o foco dos oprimidos.

Assim sendo, a luta pelo direito à diferença no modelo do multicomunitarismo não lhe significaria resistência alguma, não seria mais do que fazer uma tempestade midiática em um copo d’água, posto que o poder já não se oporia a isso. As lutas por direito à diferença e pela conservação de seus valores tradicionais não implicaria em nenhuma mudança substancial nas relações de poder e dominação. Penso, então, se “concessões” como a do usufruto de terras demarcadas, ou as “conquistas” de direito à preservação de seu idioma e religiosidade, ou de ter escolas/ instituições geridas agora por nativos politizados, e até certa vista grossa - ocultando ou dando a entender que desconhecem práticas tradicionais que tanto nacional como internacionalmente são consideradas formas de tortura, crimes ou opressão cultural contra a criança ou a mulher -, apesar de aparentes conquistas diante do Estado

nacional, não seriam meros resultados da fluidez do poder de se readequar a essas novas formas de governar diante das demandas. O poder negociaria naquilo que lhe fosse secundário ou irremediavelmente perdido, mas não cederia o seu controle maior: a riqueza.

No Brasil, pagamos a um Estado que não nos retorna os benefícios reais prometidos. Pagamos ao poder para que continue sendo poder sobre nós, apenas isso. No cenário indígena vi isso ainda de modo mais acentuado no Amazonas³. Ao índio era dado nominalmente o “direito” de continuar sendo índio, o uso de suas terras e repetitivos discursos de reconhecimento identitário; nesse afã se isolaram áreas, se removeram ribeirinhos, alegou-se área de isolamento de grupos em *aislamiento voluntario*, mas os meios e as condições para um efetivo atendimento médico e odontológico nas comunidades, bem como outros direitos básicos como vacinação, combate às endemias locais como malária, tuberculose e hepatite sempre foram negligenciados ou feitos sem a mesma intensidade e urgência; a falta de escolas locais de qualidade e eficiência no ensino bilíngue resultaram em êxodo de jovens às cidades próximas. Isso para não falar da corrupção, dos desvios de verbas, dos projetos infrutíferos, das vidas perdidas por doenças que poderiam ser ter sido controladas ou erradicadas... Mas enfim, o que era prioridade? Expulsar ribeirinhos, missionários e isolar os nativos de vez. Uma concessão do tipo: seja índio, seja diferente, mas longe, isolado, despolitizado em questões nacionais, ignorante e distante do cenário do poder nacional, sendo, do mesmo modo, ignorado ou odiado pelos regionais/nacionais.

Contribuições antropológicas para pensar o outro a partir de sua própria lógica

Antes de prosseguir com Bauman (2013) quero expor alguns trabalhos antropológicos que podem exemplificar o que se pretende com o culturalismo no sentido antropológico de privilegiar o discurso do outro quanto às suas posições e condutas. De início trago aqui a abordagem de Diniz (2001) acerca da história de Tashi, a jovem africana personagem do romance *Possessing the secret of joy*, de Alice Walker. Tashi não havia sido circuncidada como as demais jovens de sua etnia

³ O autor viveu mais de uma década na região fronteira do Brasil/Peru, tendo acompanhado as demandas e as lutas de uma comunidade indígena na região.

por conta da fatalidade que se sucedeu à sua irmã durante este ritual, o que fazia sentir-se uma mulher incompleta na sua geração. Se submete a circuncisão, mas, do mesmo modo, continua a sofrer estigma agora em outra cultura. A história aborda o conflito entre lógicas de duas culturas e coloca a personagem sofrendo de ambos os lados, ora como incircuncisa (“anomalia”, para as mulheres nativas), ora como circuncidada (“mutilada”, para as americanas). A antropóloga discute, assim, a postura da antropologia americana ao ver a construção da Declaração Universal dos Direitos Humanos com desconfiança, como uma “nova forma de imperialismo humanitário surgida no pós-guerra: a cultura dos direitos humanos” (DINIZ, 2001, p. 31). Aquilo que se denominou de “Cultura dos direitos humanos” é uma referência ao modo de pensar o discurso dos direitos humanos como se fosse uma espécie de cultura universal, e segundo Diniz (2001), é expressão atribuída ao filósofo Eduardo Rabossi, que teria dito que “... os direitos humanos constituem componentes essenciais de nossa visão de mundo... existe uma cultura florescente dos direitos humanos em todo o mundo. Nós fazemos parte dela. Estamos imersos nela...” (DINIZ, 2001, nota 16, p. 45). Assim, esta cultura dos direitos humanos se sobressai “com mais força que todos os discursos naturalistas que o antecederam [...] espalhou-se pelo mundo, sendo, ainda hoje, uma referência obrigatória para quase todos os Estados-Nação e entidades superiores que os regulamentam” (DINIZ, 2001, p.35), o que torna, então, os direitos humanos um simples discurso, um mecanismo de imposição de vontades exógenas quando se nega a ver as lógicas das ações e dos comportamentos dos grupos econômica e politicamente menos privilegiados. Seriam os direitos humanos uma expansiva forma de cultura imposta por aqueles que pretendem ser elite. E diante desta imposição, Diniz (2001, p.36) destaca que restam apenas duas possíveis reações melancólicas dos grupos minoritários a este postulado universal invasivo: (1) a metamorfose voluntária ou (2) a docilidade. A primeira diz respeito à mudança por constrangimento diante da imposição quando a verdade local cede espaço à verdade imposta; a segunda se refere à atitude de passividade de sofrer o dano parcial para não perder o todo, ou seja, a submissão como forma de garantir a sobrevivência diante de uma força maior que não se pode confrontar e vencer.

O tema da circuncisão feminina abordado na história de Tashi lembra Clastres (2013) que já havia falado acerca da tortura em contextos indígenas e sugerido que

as cicatrizes de ritos de passagens são muito bem entendidas como marcas de identidade e, sobretudo, igualdade grupal (Todos passam pelo mesmo rito e possuem a mesma experiência e a mesma cicatriz). Este sentimento teria faltado à Tashi e a levado à loucura. Aquilo de que fora “poupada” e que representava aos olhos ocidentais e cristãos uma tortura, uma mutilação, tinha um valor inclusivo, e na sua ausência, Tashi passou a se ver em crise. Estamos falando de lógicas internas às culturas que desconhecemos por não sermos nativos dela, e que exige de nós uma análise prévia dos valores e motivos que circundam o fenômeno social, evitando uma rotulação *a priori*.

A preocupação antropológica é a de garantir que as particularidades, as lógicas internas necessárias ao ordenamento de suas sociedades, não sejam internacionalmente criminalizadas, condenadas e sumariamente combatidas, e é nesse sentido que autores como Diniz (2001) e Almeida (2012) comentam, por exemplo, a reação negativa da *American Anthropological Association* – AAA que, por ocasião da elaboração da DUDH em 1947 foi solicitada a colaborar com a mesma, mas recusou-se, asseverando veementemente o respeito ao relativismo cultural boasiano e, portanto, se manifestando contrariamente ao que entendeu ser uma proposta de “universalização” de costumes e éticas fundamentados em valores ocidentais.

É que a antropologia, em sua ampla produção etnográfica, verificou historicamente que as culturas são lógicas em si mesmas, e que uma influência exógena como a universalização de parâmetros de comportamento único caminhará para uma nova colonização ocidental, com uma suplantação de valores e óticas intrínsecas às culturas não-ocidentais, assim Diniz destaca a frase da AAA acerca do que seria de fato a liberdade proposta pelos direitos humanos: “liberdade só é possível se o homem se sente capaz de exercê-la em seu ambiente social e de acordo com o que sua sociedade compreende por liberdade (p.31)”. Qualquer forma de lei externa que desqualifique ou marginalize a lógica local, ainda que sob o discurso da liberdade do homem, caminha exatamente para a privação dessa liberdade defendida.

Mesmo sem ignorar o perigo metodológico de se deixar de ler as pessoas a partir das suas lógicas em si mesmas, houve uma revisão do paradigma teórico defendido pela AAA em 1947 quanto aos direitos humanos universais. A recusa de

participar da elaboração da DUDH foi apontada por Almeida (2012, p. 958) como fundante do seu “não-papel” na temática dos direitos humanos. Almeida (2012) vê que a partir de autores como Terence Turner surge uma nova abordagem dos direitos humanos na Antropologia (A própria AAA teria revisado a atitude de 1947 em uma publicação do ano de 1993 acerca da compreensão sobre padrões universais entre as culturas). E como exemplo dessa nova perspectiva na antropologia, Almeida (2012, p. 965) cita a antropologia de orientação “engajada” que sugere “uma abordagem colaborativa que junte o ativismo e a crítica cultural”. Haveria, então, a possibilidade de reposicionamento da antropologia atual (pelo menos de parte dos antropólogos) quanto ao que seria um papel da antropologia na construção dos direitos humanos.

Este reposicionamento se deu também entre os próprios povos minoritários. Como exemplo, Ramos (2004) fala de certas etnias que têm aprendido a usar exatamente a DUDH em seu benefício, tornando assim maior o benefício do que os prejuízos que ela possa eventualmente promover na cultura. Haveria aí uma ambiguidade do uso dos direitos humanos por grupos étnicos ilustrada em Ramos (2004, p. 180) como uma “faca de dois gumes”. Aqui a autora se refere a uma possível dupla potência da DUDH e seu discurso, pois se os direitos humanos tais como estão definidos hoje, podem ser vistos como uma ameaça à diferença, podem, por outro lado, favorecer à causa destes povos minoritários no externar seus dramas, dando visibilidade no cenário mundial onde encontrarão aliados.

Assim, o tema dos direitos humanos pode ser pensado tanto segundo a positividade de uma antropologia engajada, elencada em Almeida (2012), quanto segundo a negatividade (ou cautela) com a qual Diniz (2001) adverte acerca de uma “cultura dos direitos humanos” que nega as particularidades culturais necessárias às lógicas internas das sociedades não-européias/ não-cristãs, sendo esta um projeto homogeneizador; a mecânica de um novo imperialismo e uma nova tentativa de colonização justificada por superavaliação do modelo ocidental. E há, ainda, a ambiguidade de efeitos com que, segundo Ramos (2004), as etnias têm aprendido a usar o discurso dos direitos humanos. A “faca de dois gumes” que pode lhes privar de aspectos particulares de sua tradição, mas que também pode ser um poderoso mecanismo de ampliar o alcance de suas reivindicações, dando visibilidade de seus dramas internos no cenário internacional.

Com tantas possibilidades de leitura pode ser um bom exercício emprestar um exemplo dado em Bauman (2013) para uma provocação acerca das lógicas múltiplas quando estas entram em contato. Trata-se do episódio em que o Governo filipino compactuou com EUA e Japão para a facilitação da ida de nacionais para estes países a fim de trabalharem como domésticas e babás. “Olhando para o outro lado” do que seria classificado como tráfico de seres vivos, a ida destes “migrantes” tanto atenuaria as tensões nacionais de ordem demográfica quanto acabaria por representar uma economia no valor da mão de obra para quem exporta e para quem importa. Nesta justificativa econômica parece clara a articulação das elites quando a exploração como fim, tendo seus meios ressignificados agora de negativos a positivos. Certamente a abordagem desse episódio pode tangenciar a manipulação da elite, acentuando as desigualdades socioeconômicas pela exploração que oportunizam, porém vou me deter no que seria, mesmo sem negar a exploração, um olhar para entender a lógica da perspectiva destas “vítimas”.

Aqui no Brasil este tema não passou despercebido da imprensa (MELLO, 2015), e conseqüentemente, da crítica social como na matéria de Blogueiras Feministas (2015) que comenta uma suposta tendência histórica no Brasil de importar escravos, associando assim, o momento atual com o período escravista brasileiro. Mas é na análise de Lisboa⁴ (2007), a partir de pesquisas realizadas desde o início da década de 2000 com “mulheres que emigraram de países periféricos - mais especificamente peruanas, filipinas e indonésias - para trabalhar como domésticas na Europa”, orientada, sobretudo, pela busca de “entender o que move tantas mulheres a trabalharem como domésticas na Europa” (LISBOA, 2007, p. 806), que se faz necessário pontuar aqui um pouco das lógicas destas personagens.

Temas correlatos como migração, gênero, exploração, identidade e etnicidade perpassam a análise como resultado de um entendimento que está tudo imbricado em uma complexa rede de relações socioeconômicas e culturais. Assim, mesmo tratando da feminização da força de trabalho nos países periféricos (aumento do trabalho propriamente atribuído às mulheres), da feminização da pobreza (quando afirma que mais de 70% dos pobres no mundo são mulheres) e da “exploração” tanto de quem contrata quanto de quem agencia ou consente, a autora não minimiza

⁴ Teresa Kleba Lisboa é doutora em Sociologia (UFRGS), professora do Departamento de Serviço Social da UFSC e do PPG em Serviço Social.

a consciência das mulheres migrantes que estão ali “como sujeitos autônomos, em busca de melhores condições de vida para si e para seus filhos” (LISBOA, 2007, p. 807). Ora, são múltiplos os fatores que conduzem a aceitação desta emigração – penosa, por certo, porque algumas destas mulheres têm que deixar seus filhos aos cuidados de outros parentes para, ironicamente, irem cuidar dos filhos de outras mulheres –, e mesmo destacando-se o fator econômico (já que a proposta de ganhar mais, possibilitando assim assistir melhor a família, é a principal atração) não se resume apenas a isso. Dentre os motivos principais, Lisboa (2007) elenca, por exemplo, que algumas “saem de seus locais de origem buscando melhores condições de vida ou fugindo de diferentes formas de opressão e exploração” (LISBOA, 2007, p. 808).

Trocando os nomes, mas conservando certa semelhança de estrutura, conheci uma jovem indígena que foi morar na maior cidade da sua região. Não há como negar uma exploração de mão de obra porque para viver ali submetia-se a ficar em uma casa de família, trabalhando em troca da estadia e da alimentação. Mesmo assim, a jovem não queria voltar. Anos depois, a reencontrei, agora em outra casa, ainda em uma aparente condição servil. Inicialmente, evitou falar comigo demonstrando certo incômodo ao me ver, mas provocando a conversa, percebi que ela tinha consciência clara de sua migração como uma melhoria de vida e, mesmo que sua saída tenha sido provocada socialmente, aos seus olhos, o preço a pagar valia à pena. Cito este episódio apenas para reforçar que, assim como nos exemplos das babás e domésticas filipinas, há também outras lógicas implícitas nas ações das pessoas, sujeitos conscientes de suas histórias, e que o modo de ver antropologicamente estas lógicas sempre resultou - mais do que apenas boas etnografias - em revelar intencionalidades, valores, subjetividades e leituras da realidade distintas das concepções convencionais do ocidente.

O lado sombrio do “culturalismo”: quando a diferença está a serviço da elite global

Não há questionamentos em Bauman (2013) acerca da visão particular das lógicas dos grupos sociais. O que acontece é que Bauman nos provoca a ver o poder global tirando proveito desse foco em esferas menos significativas de lutas por direito a diferença. O discurso culturalista seria - neste nível e em uma atitude,

focado apenas na conservação das particularidades - uma distração de certa forma articulada com a cumplicidade das “classes instruídas” para o desvio de atenção entre os grupos reivindicadores de melhorias político-econômicas. Este é o caminho para encontrar a resposta a minha primeira pergunta ao texto de Bauman (2013) acerca do que há de errado no multiculturalismo. É que enquanto os grupos se dividem e se diferenciam em questões tradicionais, focando-se, sobretudo, no direito ao reconhecimento da diferença e à continuidade cultural, a solidariedade entre estas etnias oprimidas e a sua efetiva união em prol de uma justiça social fica ameaçada - ou no mínimo adiada -, e conseqüentemente, não tem força para confrontar o poder hegemônico.

A luta comum contra a desigualdade mundial – como se pensa em Fraser (2002) - não pode ser centrada apenas no reconhecimento das identidades e especificidades da diferença sob o risco de eclipsar a redistribuição dos bens, a antiga luta pela igualdade efetiva da riqueza mundial ainda nas mãos apenas das elites. Evidentemente que os direitos humanos seriam o caminho para a defesa das particularidades que resultaria em “tolerância mútua”, mas segundo Bauman “cabe enfatizar, não chega a ponto de estabelecer os alicerces da solidariedade mútua” (BAUMAN, 2003, p. 481). Do modo como estão construídos e fundamentados, os direitos humanos denunciam preconceitos, desigualdades e agressões decorrentes da hierarquização das culturas e do desrespeito às particularidades tradicionais de grupos não europeus e não cristãos, mas não se constituem em algo efetivamente solidário entre estes grupos, não representam diretamente uma união dos povos oprimidos e, uma vez que dedica tanto empenho na conservação das diferenças, pode perder de vista outras lutas necessárias. É neste sentido que Fraser (2002) propõe, então, uma correção, uma visão bifocal da justiça social, uma concepção bidimensional de justiça que contemple simultaneamente tanto a luta pelo reconhecimento – sem dúvida alguma importante e necessária como está sendo processada -, quanto também a luta pela redistribuição justa dos bens.

Voltando a Bauman (2013), sem a redistribuição “as guerras de reconhecimento” corroboram apenas para a desunião, refletindo o que chamou de “uma tendência fundamentalista” quando os grupos, sem abertura ao diálogo e à negociação, se distanciam caminhando para o “veneno do sectarismo” onde dividido, nada podem fazer de relevante pelo todo e contra o inimigo maior.

Assim, ofuscada por questões locais, a luta pela justiça social como está não incomoda o poder. Este não vê problema algum de conceder apoio a questões particulares que em nada lhe ameaça a conservação das riquezas. Vejamos mais desse argumento.

MULTICULTURALISMO COMO MULTICOMUNITARISMO

A meu ver este é o ponto mais provocador – e por isso mesmo construtivo – da leitura de Bauman (2013), e para não perder a sua estrutura lógica faço aqui um breve esquema do seu texto, especificamente do terceiro capítulo, quando apresenta os argumentos que resumi acima e que pode parecer uma heresia aos defensores do multiculturalismo - como assim o percebi na primeira leitura que fiz -, mas também pode ser muito condizente com propostas de Boaventura de Souza Santos (SANTOS, 1997).

A construção do capítulo inicia-se, novamente, com a migração, pois a migração é a causa de todo encontro interétnico – como já visto -, seja na vinda dos europeus para as Américas, na ida de alguns para lá, retornando, ou nas migrações mais recentes em busca de lugares mais favoráveis para viver, ocasionando o que fenômeno que Bauman chama de “diásporas étnicas”. Estes encontros de etnias/nacionalidades compõem sociedades divididas entre nativos e imigrantes, sendo estes últimos definidos e recolocados como “minorias étnicas estrangeiras”. O Relacionamento gera duas reações distintas: para os nativos, sentimento de desconforto, sempre exacerbado em momentos de conflitos étnicos ou crises financeiras; para as minorias, resta o isolamento, uma guetificação cultural diante de uma não aceitação nacional.

Bauman questiona o fato de não haver políticas públicas efetivamente direcionadas a reelaborar essa relação de ruptura. Não seria isso possível? Se sim, por que não o fazem? Daí se começa a traçar uma intencionalidade político-econômica nos bastidores, uma intenção velada da qual se ocupam estas “outras forças” camufladas. Vai-se revelando que estas são, de fato, as classes super-ricas, a elite global, municiada pelo *canon* teórico e axiomático de classes instruídas – os intelectuais – que são os canais de uma “cacofonia” sobre as relações interétnicas.

Tal qual no passado maquiavélico, esses herdeiros do poder enquanto classe dominante, continua a pensar e promover o conhecido princípio de dividir/ separar para governar (MAQUIAVEL, 1974). Ora, seria assim que a redistribuição tão pretendida pela luta socialista passaria a ser ofuscada por tramas que mantêm os grupos igualmente oprimidos “ocupados em hostilidades étnicas e religiosas e em debates sobre costumes sexuais”, segundo o filósofo estadunidense Richard Rorty (BAUMAN, 2013, p. 43).

Assim, os grupos que poderiam solidariamente reagir à dominação globalizada se veem em intrigas de “pobres contra pobres”, aos aplausos dos super-ricos, perdendo sua “energia de protesto” (BAUMAN, 2013, p. 42) em questões unilaterais. A elite global, portanto, agiria propondo ideologicamente aos grupos oprimidos, não uma solidariedade (um engajamento) que os fortaleceria para a luta, mas um “distanciamento”, mantendo-os um punhado de grupos fracos, isolados, pobres, arrogantes de suas diferenças.

Qual seria o mecanismo de convencimento que levaria a esse esfacelamento das relações entre os grupos comumente oprimidos? Precisamente o discurso multiculturalista – mas, evidentemente, aqui não se trata da proposta multiculturalista de analisar os fenômenos a partir das particularidades históricas dos grupos de origem em si, e sim do uso discursivo desta multiculturalidade sorratamente carregada da intenção de causar divisões e de distanciar os grupos de qualquer solidariedade, distraindo e ocupando-os com conflitos interétnicos. Assim, este multiculturalismo é abordado em Bauman (2003) como produtor de uma “cacofonia”, uma figura de linguagem que na gramática do português brasileiro corresponde ao mau som produzido no encontro de palavras, mas que é aplicado no texto como a incapacidade de os grupos cantarem a mesma música harmoniosamente, diante de tantas vozes dissonantes, inconciliáveis.

Valendo-se novamente de termos de Richard Rorty, e também do antropólogo Jonathan Friedman, Bauman (2013) fala da classe que prega o multiculturalismo no viés de separatismos como “esquerda cultural” e como “modernistas sem modernismo”, respectivamente. Na verdade, a crítica refere-se às partes da classe intelectual que visando vaidades e lucros, ou por falta de percepção de seu papel histórico caracterizado pelo “destemor simplesmente heroico” (BAUMAN, 2013, p. 49), corrobora com essa cacofonia valendo-se de um discurso culturalista parcial.

Perceba-se que Bauman não é contra o multiculturalismo que deveria conduzir à “coexistência harmoniosa de culturas” (BAUMAN, 2013, p. 45), mas contra essa cacofonia, equivocadamente discursada como multiculturalismo, que não passa de uma efetiva exacerbação de um “multicomunitarismo”, noção tomada agora do sociólogo francês Alain Touraine.

Por multicomunitarismo fica entendido um desvio do sentido próprio do multiculturalismo que, intrinsecamente, “presume o respeito ao direito de um indivíduo escolher seu modo de vida e os pontos de referência para sua lealdade”, mas que enquanto um mero multicomunitarismo apenas “presume que a lealdade de um indivíduo é uma questão respondida de antemão pelo irrefutável pertencimento a uma comunidade de origem – fato que torna inútil a negociação dos valores existenciais e dos estilos de vida” (BAUMAN, 2013, p. 47).

Há ainda de se destacar nas considerações de Bauman (2013) a contundente afirmação de que tal forma desviada do multiculturalismo acaba por privilegiar a “feiura moral da pobreza” (BAUMAN, 2013, p. 46). Isso mesmo: o discurso, como está difundido sob o consentimento e colaboração da elite, é um discurso conservador que pretende tornar a desigualdade social e o modo de viver que se produziu nas etnias oprimidas e empobrecidas em “diversidade cultural”, conservando assim como valores os traços sociais herdados de uma situação de opressão histórica e da pobreza destes grupos. Assim, algumas reivindicações soariam como uma luta para continuar sem acesso às tecnologias ou conhecimentos, continuarem pobres, esquecidos, isolados, pensando-se soberbamente independentes. Haveria uma confusão nessa ideia de multiculturalismo que desvia o foco do global e humanitário para pleitear a conservação da pobreza, da exclusão social, da justiça e reparação social que justificaria uma revolução no mundo todo. O discurso pelo reconhecimento desacompanhado da luta pela redistribuição seria um esforço destinado ao fracasso. Ironicamente, seria o pobre lutando para continuar pobre, afastado, atrasado e esquecido; daí, nada que confronte as intenções da elite global.

Com esta proposta, o multiculturalismo cacofônico e desarmonioso, seria até mesmo uma marionete do poder, compactuando com a elite globalizada e sua proposta de conservação da ordem do mundo como está. Por tudo isso, Bauman recorre à noção de racismo - que segundo ele é ancestral do atual multiculturalismo

– porque assim como no paradigma racial se diferenciavam as “raças”, preconizando a existência de grupos superiores e inferiores, do mesmo modo o multicomunitarismo - mesmo atacando a hierarquização dos grupos étnicos -, acaba por mantê-los lado a lado, mas todos, invariavelmente, no seu devido lugar na estrutural global já proposta e orquestrada pela elite, Isto é: todos debaixo do poder.

Multiculturalismo como universalismo de chegada

Estes apontamentos do terceiro capítulo de Bauman (2013) foram necessários para, finalmente, caminharmos para a resposta à segunda pergunta feita à leitura de Bauman acerca de qual seria a proposta para lidar com as diferenças na modernidade dita líquida. Deste ponto em diante também busco ver consonância entre Bauman e a leitura de Boaventura de Souza Santos no que diz respeito ao multiculturalismo.

Para que se confirme uma efetiva utilização democrática dos direitos humanos no mundo, Santos (1997) e Segato (2006) reafirmam a construção dialógica de saberes para uma compreensão mais ampla dos próprios direitos realmente humanos, e não se descarta aqui a possibilidade de as diferenças nossas em contato com a dos outros produzirem universalismos (mas aqui universalismo “de chegada”, o produto final do diálogo universal sobre direitos humanos, tomado democraticamente. Não é o discurso pré-concebido a partir de valores próprios dos países desenvolvidos como um ideal para o mundo todo, discurso este universalizador, fundamentado em sua influência econômica, política e ideológica, o chamado “universalismo de partida”). A esse encontro mutuamente respeitoso, dialógico e democrático de saberes, Santos (1997) passa a chamar de “hermenêutica diatópica”.

Para Santos (1997) a universalização é malvista quando se trata de universalizar valores e práticas de uma etnia, país ou região. Deste modo seria um *localismo* que se *globaliza* mundo a fora, de modo impositivo e autoritário. Todavia, nada impede que uma universalização produzida a partir de um diálogo democrático no coletivo de culturas (o multiculturalismo de fato) seja pedagógica e mutuamente construtiva e proveitosa para o mundo.

Seguindo esta ideia, a abertura para uma universalização forjada no diálogo multicultural fundamenta-se na tese de que, mesmo sendo lógicas em si mesmas: “todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana” (SANTOS, 1997, p.114). Com isso o autor nos coloca em uma relação de relativa dependência dos outros. Porém seu alvo não é priorizar a superação dessa incompletude cultural, nossa ou dos outros, mas exatamente ampliar essa consciência de incompletude e da carência da diversidade como fonte de melhorias mútuas. Estas, evidentemente, produzidas segundo seu próprio modo, segundo sua decisão autônoma e a seu tempo. Um multiculturalismo que oportunizaria não um fundamentalismo separatista, mas uma democrática e mútua troca de saberes construtiva de diálogos.

Globalizações, universalismos e direitos humanos em outros sentidos

Santos (1997) define seu objetivo logo no início, dizendo: “o meu objetivo neste trabalho é identificar as condições em que os direitos humanos podem ser colocados ao serviço de uma política progressista e emancipatória” (SANTOS, 1997, p.105). Para isso, ele uma abordagem sobre a globalização – que, aliás, propõe ser mais correto tratar no plural, falando de “globalizações” – como “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (SANTOS, 1997, p. 108). Assim, Santos (1997) vê a elite global exercendo seu controle, como Bauman (2013), tendo um projeto claro de ampliação da sua influência mundo a fora, seja por via moral, comercial, religiosa ou política. É aqui que fala de “localismos” porque a globalização parte sempre de um lugar específico.

(1) “Localismos globalizados” seriam, então, as particularidades de um local (países ricos) levadas além das suas fronteiras, internalizando-as mundo a fora. Ao passo que estas particulares dos países que se impõem são recebidas pelos países periféricos ocorre um movimento inverso, invasivo e, tecnológica e economicamente irresistível chamado agora de (2) “globalismo localizado”. Este reflete a interiorização da influência exógena evidenciando uma relação clara de poder muito bem definida pelo autor como “globalização de-cima-para-baixo” ou “globalização hegemônica”.

Mas para não entendermos a globalização apenas no viés negativista, há ainda em Santos (1997) a sugestão de outra globalização oposta à anterior e que é, portanto, chamado agora de “globalização de-baixo-para-cima” ou “globalização contra-hegemônica”. Esta eleger o “cosmopolitismo” como caminho para formação de alianças interétnicas e transnacionais visando, sobretudo, a solidariedade e a defesa dos interesses em comum; e uma equidade na distribuição do “patrimônio comum da humanidade” como efetivamente é - propriedade de todos os humanos, indistintamente -, seja para usufruto ou na responsabilidade da conservação. Visando assim a solidariedade e a distribuição das grandes riquezas hoje concentradas nas mãos de poucos e para exclusividade dos super-ricos, esta outra globalização, a globalização “de-baixo-para-cima” parece ser aquilo que, segundo Bauman (2013), verdadeiramente preocuparia a elite global e faria com que os super-ricos parassem de rir ao ver os pobres brigando entre si para continuarem sendo pobres.

É assim que Santos (1997) pensa a universalização e atenua a desconfiança que esta palavra carrega por ter sido pretendida em outros momentos, mas sob a proposta etnocêntrica e homogeneizadora. Esta universalização é “de chegada”, quer dizer, é o produto final do encontro e diálogo mutuamente respeitoso e construtivo das etnias e nações. É condição necessária para a luta pelas causas comuns e é a reação, à altura, dos povos unidos aos projetos mesquinhos dos dominadores mundiais. É por isso também que Santos (1997) adverte que os direitos humanos são relevantes somente se forem efetivamente forjados nessa confluência étnica, e não a partir da vontade de uma minoria dominante que pretenda formatar a humanidade inteira a partir de si mesma:

A complexidade dos direitos humanos reside em que eles podem ser concebidos, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo ou, por outras palavras, quer como globalização hegemônica, quer como globalização contra-hegemônica. [...] A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismos globalizados – uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do ‘choque de civilizações’ [...], ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo. [...] para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-

hegemônica de direitos humanos no nosso tempo (SANTOS, 1997, p.111-112).

Assim, o multiculturalismo volta à cena, desta vez como uma “política contra-hegemônica de direitos humanos” e, para tanto, reflete muito mais um produto do diálogo do que de uma teimosia fundamentalista e separatista de conservar conceitos e comportamentos forjados em tempos difíceis e em situações de opressão ou esquecimento.

Portanto, Bauman (2013) e Santos (1997) podem conviver em harmonia no que tange ao princípio do multiculturalismo, mas exploram sua amplitude em pontos diferentes. Se em Bauman (2013) ele está “cacofônico” quando, deturpado de seu foco, reduz-se a um mero “multicomunitarismo” que se centra em separatismos culturais e que mais acirra lutas internas de pobres contra pobres diante dos aplausos e risos dos super-ricos, em nada contribuindo para a solidariedade e para a luta pela redistribuição mundial dos bens produzidos; em Santos (1997), que ousa falar de um universalismo – termo que desperta receios aos culturalistas, mas que define como um “universalismo de chegada”, resultado do diálogo das etnias e nações -, o multiculturalismo é o ponto de partida para a construção de uma “globalização de-baixo-para-cima”, cosmopolita ao unir os povos por seus interesses comuns, e para a consolidação de direitos genuinamente humanos. Em ambos, o multiculturalismo é mais do que uma luta por reconhecimento das diferenças que resulta de uma visão da cultura como fortalezas erguidas e defendidas a qualquer preço.

Multiculturalismo – não o multicomunitarismo separatista - é, portanto, o caminho para a solidariedade uma vez que é “pré-condição” (SANTOS, 1997, p. 111) para o diálogo que visa a reparação da exploração sofrida, para a consolidação de relações interétnicas/ internacionais de respeito mútuo e para uma convivência igualitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia inicial foi compreender a crítica de Zygmunt Bauman ao multiculturalismo quando este é reduzido a um mero multicomunitarismo. Neste percurso, foram surgindo e se harmonizando outras leituras pertinentes ao tema no

que tange aos direitos humanos e à luta pelo reconhecimento e redistribuição. Assim, este artigo é o resultado de uma discussão bibliográfica pensada a partir das inquietações provocadas pela leitura de “A cultura no mundo líquido moderno”, de Bauman, valendo o mesmo para a leitura de “Uma concepção multicultural de Direitos Humanos”, de Boaventura de Souza Santos. Mesmo estando separadas por mais de uma década de distância (1997 e 2011, respectivamente), entendo que estas duas obras são absolutamente congruentes, harmoniosas, atuais e necessárias para a abordagem do(s) discurso(s) acerca dos direitos humanos.

Textos como Diniz (2001) e Clastres (2013) - abordando respectivamente a circuncisão feminina e a “tortura” indígena presente em certos ritos de passagem -, ressaltam a noção de culturalismo como um respeito às diferenças - o que efetivamente é -, e nem Zygmunt Bauman, nem Boaventura de Souza Santos se opuseram a esta leitura. Em síntese, o que estes autores arrazoam é que há muito mais em jogo do que a luta pela conservação das diferenças e particularidades socioculturais dos grupos ditos minoritários. Há uma conspiração, uma mentalidade articulada e articuladora de projetos, leis, teorias e ideologias que visam, sobretudo, negociar a conservação do poder da elite global. A riqueza e a dominação ainda são seu alvo.

Há ainda uma tendência a evitação da união dos grupos, impedindo e desmerecendo a solidariedade, o diálogo e o respeito mútuo, e assim, separados, diminuídos, desfocados de sua principal luta pela reparação da justiça social/redistribuição, os povos vão se distanciando cada vez mais de um multiculturalismo e universalismo de chegada que construiria pontes mais do que muros e fortalezas; que respeitaria, fazendo mais do que apenas tolerar ou consentir/ reconhecer uma ou outra excentricidade.

Boaventura de Sousa Santos e Zygmunt Bauman são, portanto, autores indispensáveis para uma leitura diferente e provocativa da atual noção de direitos humanos e dos temas a eles relacionados, sendo, sobretudo, necessária uma profunda atenção à crítica aos desvios de foco da luta comum e aos direcionamentos que apontam para a construção de um mundo mais igualitário (em direitos e condições de vida), ainda que em mundo líquido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Miguel Vale de. Direitos humanos e cultura: velhas e novas tensões. **Análise Social**, 205, XLVII (4º), 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

BLOGUEIRAS Feministas. **Domésticas das filipinas**: o Brasil que perpetua a senzala. 2015. Disponível em <<http://blogueirasfeministas.com/2015/05/domesticas-das-filipinas-o-brasil-que-perpetua-a-senzala/>> Acesso em 04 mar. 2017.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CLASTRES, Pierre. Da tortura nas sociedades primitivas. In: _____. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 190-200.

DINIZ, Débora. Antropologia e os limites dos Direitos Humanos: o dilema moral de Tashi. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant (org.). **Antropologia e Direitos Humanos**. Niterói/RJ: Ed UFF, 2001, p. 17-46.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]** 63/2002, p. 7-20.

LISBOA, Teresa Kleba. Fluxos migratórios de mulheres para o trabalho reprodutivo: a globalização da assistência. **Revista de Estudos Feministas**, 15 (3). Florianópolis: 2007, p. 805-821.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Biblioteca Universal – Itália. Vol. 8. São Paulo: Editora Três, 1974.

MELLO, Patrícia de Campos. **Empresa ‘importa’ babás e domésticas das Filipinas para o Brasil**. 2015. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05/1627108-empresa-importa-babas-e-domesticas-das-filipinas-para-o-brasil.shtml>> Acesso em 04 mar. 2017.

RAMOS, Alcida Rita. **O pluralismo brasileiro na Berlinda**. Etnográfica, Vol. VIII (2), 2004, p. 165-183.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Uma concepção multicultural de Direitos Humanos**. Lua Nova, nº 39, 1997, p.105-124.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos Direitos Universais. **MANA** 12 (1): 207-236, 2006.