

TEMPOS DE INCERTEZAS E POSSIBILIDADES: DIREITOS FUNDAMENTAIS, MULTICULTURALISMO E PÓS-ESTRUTURALISMO

TIMES OF UNCERTAINTY AND POSSIBILITIES: FUNDAMENTAL RIGHTS, MULTICULTURALISM AND POST-STRUCTURALISM

Recebimento: 27 jul. 2022

Aceitação: 23 mar. 2023

Leonardo Monteiro Crespo de Almeida

Doutor em Direito

Afiliação institucional: Universidade Católica de Pernambuco – Unicap – (Recife, PE, Brasil)

Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/3918991603659430>

Email: leonardoalmeida326@gmail.com

Como citar este artigo / How to cite this article (informe a data atual de acesso / inform the current date of access):

ALMEIDA, Leonardo Monteiro Crespo de. Tempos de incertezas e possibilidades: direitos fundamentais, multiculturalismo e pós-estruturalismo. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, v. 68, n. 3, p. 11-37, set./dez. 2023. ISSN 2236-7284. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v68i3.86934>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/86934>. Acesso em: 31 dez. 2023.

RESUMO

O objetivo deste artigo é desenvolver uma leitura pós-estruturalista da relação entre direitos fundamentais e multiculturalismo. Considerando o enfraquecimento das metanarrativas e uma cada vez mais profunda diversidade cultural que integra as comunidades políticas, como pensar os direitos fundamentais sem apelar para uma universalidade forte, nem se render a uma forma de particularidade que os torne específicos de uma certa cultura? A pesquisa adota como marco teórico a teoria política pós-estruturalista de William E. Connolly, para realizar uma leitura não essencialista dos direitos fundamentais capaz de manter o seu potencial emancipatório em meio à fragmentação das demandas nas quais eles servem de amparo institucional. A pesquisa é realizada mediante uma interpretação abrangente de algumas obras de Connolly, visando delimitar e se apropriar dos conceitos de *ethos*, respeito agonístico e abertura crítica, com o propósito de tecer essa leitura. A finalidade é explorar o potencial transformador, no sentido de emancipatório, dos direitos fundamentais em um contexto multicultural no qual diversas culturas e tradições entram em conflito. Ao final, sustenta-se que os conceitos presentes na obra de Connolly, ao permitirem uma compreensão não essencialista da política no contexto das democracias multiculturais atuais, contribuem de maneira importante para uma compreensão dos direitos fundamentais não amparada em pressuposições essencialistas.

PALAVRAS-CHAVE

William E. Connolly. Direitos fundamentais. Multiculturalismo. Agonismo. Tolerância.

ABSTRACT

The aim of this article is to develop a post-structuralist interpretation of the relationship between fundamental rights and multiculturalism. Considering the weakening of metanarratives and an increasingly deep cultural diversity that integrates political communities, how can fundamental rights

be thought of without resorting to a strong universality, nor surrendering to a form of particularity that makes them specific to a certain culture? The research adopts William E. Connolly's post-structuralist political theory as a theoretical framework to carry out a non-essentialist reading of fundamental rights capable of maintaining their emancipatory potential amidst the fragmentation of the demands in which they serve as institutional support. The research is conducted through a comprehensive interpretation of some of Connolly's works, aiming to delineate and appropriate the concepts of ethos, agonistic respect, and critical openness, with the purpose of weaving that reading. The goal is to explore the transformative potential, in an emancipatory sense, of fundamental rights in a multicultural context where various cultures and traditions come into conflict. In conclusion, it is argued that the concepts present in Connolly's work, by allowing a non-essentialist understanding of politics in the context of current multicultural democracies, contribute significantly to an understanding of fundamental rights not based on essentialist assumptions.

KEYWORDS

William E. Connolly. Fundamental rights. Multiculturalism. Agonism. Tolerance.

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos mais persistentes das atuais democracias liberais reside nos focos de tensão decorrentes de uma diversidade cada vez mais intensa de formas de vida. Com a dissolução dos modos de vida tradicionais, multiplicam-se os referenciais valorativos ao mesmo tempo que os antigos parâmetros de validação são postos em xeque pelos grupos sociais. Mesmo as ciências da natureza, que outrora gozavam de profunda autoridade epistêmica perante uma ampla parcela da sociedade civil, foram politicamente confrontadas no desenrolar da crise da covid-19 pelos movimentos antivacina. Com o progressivo enfraquecimento das metanarrativas na segunda metade do século vinte, tornam-se dispersos e mais voláteis os mecanismos de validação referente aos diferentes tipos de saberes. As narrativas que almejam explicar ou justificar enunciados e descrições sobre o mundo se tornam cada vez mais locais, restritas e com pretensões mais modestas.

Em si mesmo o multiculturalismo é assumido como um fato persistente nas democracias mundiais, sendo ao mesmo tempo propulsor e fruto de demandas associadas ao reconhecimento cultural e jurídico dos segmentos minoritários. Demandas por reconhecimento se justapõem a uma intensa pressão que recai sobre esses grupos para que se deixem assimilar na comunidade, ocultando ou mesmo eliminando as suas especificidades. O enfrentamento de referenciais culturais distintos coloca em questão não somente o significado e os níveis de tolerância que envolveriam o espaço democrático, como as reais condições de integração social disponíveis nesse arcabouço democrático.

No contexto da teoria do direito, principalmente no entrelaçamento que ela possui com a teoria política, verifica-se um incessante movimento de apropriação dos direitos fundamentais por diversos grupos minoritários e suas pautas, como também uma redefinição contínua do significado

dos valores que amparam esses direitos em meio a esse processo de apropriação. Os valores de liberdade, igualdade, dignidade, laicidade e privacidade passam a ser continuamente deslocados e reinterrogados em meio a novos contextos: cada dimensão da vida social é agora também suscetível de ser politizada e, conseqüentemente, juridificada.

Em vez de se sobreporem às tensões e aos conflitos que permeiam o social, os direitos fundamentais se convertem em elementos centrais na determinação dessas disputas, sobretudo a partir dos espaços institucionais. As apropriações discursivas desses direitos não apenas os transformam semanticamente, como atuam na validação ou invalidação de certas formas de vida em um contexto no qual o apelo a formas de vida tradicional já não se mostra aceitável.

A pretensão deste artigo é desenvolver uma leitura não essencialista dos direitos fundamentais que ampara esse processo de apropriação discursiva. Para tanto, recorre-se a certos conceitos apresentados pelo teórico político William E. Connolly como respaldo para o desenvolvimento analítico dessa leitura. A pretensão não essencialista da proposta política de Connolly, atrelada às diferentes intervenções teóricas que ele vem realizando durante décadas sobre pluralismo, identidades e conflitos políticos, é o que o torna apropriado como marco teórico desta pesquisa. Entende-se que suas formulações são pertinentes para que se possa destrinchar, analiticamente, como a fragmentação e a diversidade cultural presente nas democracias liberais levam a uma sucessiva apropriação discursiva dos elementos jurídicos em suas práticas políticas.

A opção por Connolly em termos de amparo teórico principal ocorreu pelas seguintes razões: *i.* trata-se de um teórico com vasta produção sobre as temáticas do pluralismo e das identidades políticas no contexto das democracias contemporâneas, dando particular ênfase às tensões existentes nesse tema; *ii.* os conceitos trazidos pelo autor permitem, acredita-se, discutir identidades políticas, comunidade e pluralismo, sem partir de pressuposições essencialistas, tornando-o um interlocutor interessante não apenas para autores pós-estruturalistas (Deleuze, Derrida, Foucault) ou por eles influenciados (Laclau e Mouffe); *iii.* diante dos pontos *i* e *ii*, pode-se dizer que a teoria política de Connolly traz subsídios importantes para se pensar os direitos fundamentais simultaneamente como algo que ampara as várias pretensões suscitadas por indivíduos e por grupos minoritários, sendo esses direitos também espaço de conflito em torno do seu significado e de sua abrangência.

Sua teorização do político é relevante quando se observa um panorama caracterizado por uma multiplicidade de posições e visões de mundo sem que se possa recorrer, ao menos de forma legítima, a um referencial transcendente que se sobrepõe aos conflitos entre elas, sendo assim capaz de resolvê-las com equidistância. Em síntese, uma parte relevante de sua trajetória foi dedicada a pensar o conflito na construção das formações políticas democráticas (a democracia agonística) e do

pluralismo, e são as suas contribuições nessa área que se buscará resgatar nesta leitura dos direitos fundamentais.

Uma hipótese de pesquisa é a de que essas apropriações dispensam qualquer referencial transcendente para operarem politicamente: a validação é internamente estabelecida em meio ao contexto discursivo no qual elas ocorrem. Isso faz com que a resolução do confronto entre pretensões sustentadas por cada grupo, no que concerne ao modo como fornecem uma leitura sobre este ou aquele direito fundamental, tenda a ser cada vez mais deslocada para um judiciário insuscetível de propor soluções que gozam de uma ampla adesão na comunidade política à qual se dirigem.

Em termos metodológicos, a pesquisa utilizou como técnica uma revisão de literatura centrada em algumas das principais obras de Connolly. O critério adotado para essas obras foi conceitual e temático. Conceitual porque nessas obras se encontram o desenvolvimento de conceitos que se entende serem importantes para uma caracterização não essencialista dos direitos fundamentais no contexto do multiculturalismo: *ethos*, respeito agonístico e abertura crítica. Acredita-se que essas três categorias articuladas por Connolly são decisivas para uma leitura não essencialista na medida em que permitem situar o conflito (respeito agonístico) a partir de uma autocompreensão crítica das posições envolvidas (abertura crítica) em apelo a um conjunto abrangente de valores e referências, jurídicos ou morais, que são construídos e continuamente reformulados em meio a esse embate (o *ethos*).

A estrutura deste trabalho é a seguinte: a primeira seção propõe uma leitura do multiculturalismo em meio ao enfraquecimento das metanarrativas contemporâneas e de como isso impacta as pretensões de validade dos enunciados políticos estabelecidos pelos atores sociais. Na segunda seção, por sua vez, a apropriação discursiva dos direitos fundamentais será explorada a partir de certos pressupostos da teoria política de Connolly, em particular no que diz respeito à instabilidade de significação de valores como os de liberdade e igualdade, que amparam esses direitos. Por fim, na terceira seção, pretende-se investigar como o potencial político de transformação presente nos direitos fundamentais é redefinido no panorama do multiculturalismo, o que será feito por meio do aporte teórico apresentado nas duas seções precedentes.

1 MULTICULTURALISMO E O ENFRAQUECIMENTO DAS METANARRATIVAS: REDEFININDO A RELAÇÃO ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR

Em termos mais analíticos, metanarrativas podem ser descritas como as grandes narrativas totalizantes, subjacentes aos mais diversos campos de saberes. Em uma acepção mais profunda, elas

são responsáveis por proporcionar referenciais mediante os quais os enunciados são validados e aceitos (Lyotard, 1984, p. xxiii). O Iluminismo marcou profundamente várias metanarrativas ocidentais, cujos pressupostos e enunciados passam a caracterizar de maneira decisiva a autocompreensão do Ocidente, seja em termos de sua especificidade ante o mundo não ocidental, seja na demarcação dos seus principais valores: o caráter fundamental da racionalidade, o progresso científico como reflexo do avanço da civilização, o antropocentrismo que engloba tanto a ética quanto a epistemologia modernas, e a técnica como meio para a emancipação do ser humano ante as forças da natureza (Adorno; Horkheimer, 1985; Lyotard, 1984, p. 31 *et seq.*).

Essas premissas serviram como pressupostos para a compreensão moderna do ser humano tanto no que diz respeito ao seu papel em termos de protagonismo histórico quanto em sua relação epistemológica com o mundo circundante. De certo modo, a autoridade epistemológica de uma certa concepção de ciência estabelece uma relação assimétrica com outras formas de saberes: o saber científico detém, de certo modo, o monopólio da verdade sobre o mundo natural (Lyotard, 1984, p. 32 *et seq.*). Essa é uma das razões pelas quais a preocupação com a cientificidade será tão decisiva no desenvolvimento da teoria do direito em meados do início do século vinte: o direito como ciência implica um ganho epistêmico no que diz respeito à delimitação e ao estudo de um determinado campo de saber.

A construção de uma metanarrativa como essa dificilmente pode ser desvinculada do contexto histórico-cultural do qual emergiu, a despeito da sua pretensão universal: a cultura europeia que gerou o movimento iluminista converteu-se, por sua vez, em parâmetro universal mediante o qual as outras formações culturais seriam julgadas e analisadas. Diferentes formas de identificação são discursivamente estabelecidas aqui: seja a cultura europeia como civilização ocidental, ou mesmo o humanismo ocidental como patamar mais elevado em termos de desenvolvimento histórico-cultural. Essas são algumas, porém de maneira alguma as únicas, consequências e traços da metanarrativa iluminista autorregulada (Lyotard, 1984, p. 12 *et seq.*).

Sintetizando alguns pontos dos parágrafos precedentes: não obstante dissimulem as condições específicas de suas origens recorrendo a uma pretensão universalista, as metanarrativas possuem profunda relação com as condições sociais e culturais nas quais elas emergiram (Malpas, 2003, p. 24 *et seq.*). Isso não significa que, por si só, as pretensões de universalidade estejam já comprometidas desde o princípio, e sim que elas em si mesmas são moldadas e conduzidas a partir desses referenciais particulares. Acredita-se que esse entrelaçamento entre o universal e o particular adquire uma maior complexidade e novos pontos de tensionamento em meio ao multiculturalismo das democracias liberais contemporâneas. No entanto, para que o desenvolvimento dessa linha de

argumentação possa ser mais bem compreendido, é pertinente realizar alguns esclarecimentos analíticos quanto ao termo *multiculturalismo* dentro da filosofia e teoria política contemporâneas.

Em termos de sua gênese histórica, é possível discernir as raízes do multiculturalismo precisamente naqueles valores e tendências que vão surgir com a dissolução das sociedades tradicionais e a emergência histórica da Modernidade. A Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão de 1789 e, mais recentemente, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, fornecem uma caracterização persistente dessas tendências, sobretudo na proclamação da igualdade entre todos os cidadãos (Bielefeldt, 1995; Kastoryano, 2006, p. 62 *et seq.*). Qual o sentido específico dessa igualdade e de que maneira ela pôde se consolidar ou não na realidade material das sociedades daquele período são questões em aberto e que admitem respostas variadas: o decisivo é que não mais se tornam aceitáveis distinções entre os cidadãos, como se uns contassem mais do que outros.

Esse tipo de igualdade, é claro, estabelece-se no plano estritamente formal dos direitos políticos: uma vez consideradas as condições socioeconômicas que constituem o pano de fundo da existência coletiva, as formas variadas de desigualdade socialmente estabelecidas convergem para obstruir o exercício desses direitos, sendo essa uma das razões pelas quais teóricos como Bobbio colocam a igualdade como um dos fundamentos da democracia (Bobbio, 2004; Bueno, 2010). Aqueles que se encontram em condições de miséria ou que foram excluídos de uma formação escolar minimamente adequada se encontram cada vez mais privados de tomar parte nas questões da coletividade: a consideração das suas demandas, então, torna-se rara e difícil. Algo semelhante se estende para os grupos culturalmente minoritários, cujos comportamentos, crenças e convicções os colocam às margens da cidadania. Se, em sua acepção formal, a igualdade se expande, assim o faz a partir de panoramas nos quais as diferenças entre os segmentos sociais se tornam cada vez mais acentuadas.

Na concepção contratualista de Rousseau, a comunidade se estabelece em termos de uma totalidade firmemente estruturada, na qual as particularidades individuais se dissolvem em meio à vontade coletiva geral, em uma formulação que confronta abertamente as variadas políticas de distribuição de privilégios e segmentação de classes (Taylor, 1994, p. 35 *et seq.*). Uma igualdade pensada em termos de um processo de uniformização tão acentuado fatalmente levou ao terror jacobino, como as variadas experiências totalitárias vistas no século vinte. Pode-se dizer que, nessa formulação da comunidade, encontra-se ausente o ímpeto de diferenciação que abarca a emergência da identidade moderna e o entrelaçamento entre o universal e o particular já aludido nos parágrafos precedentes. Mas de que maneira?

No que diz respeito ao Iluminismo francês, de um lado, a igualdade exaltada na Declaração

dos Direitos dos Homens e do Cidadão acentua um ímpeto de universalização da dignidade de todos e de cada um; ou seja, no que diz respeito à dignidade em si mesma, não pode haver distinção entre cidadãos: todos eles dispõem de um igual número de direitos e de formas de proteção contra o Estado e terceiros. Por outro lado, a partir da universalidade da igual dignidade, as particularidades de cada grupo são também apreendidas e acentuadas em meio a esse processo: o particular passa a se manifestar em termos de uma diferenciação de características e valores que torna um dado indivíduo, ou grupo, distinto dos demais.

O universal da igualdade e a particularidade da diferença se entrelaçam em formas de políticas distintas, porém intimamente conectadas: uma igualdade que elimina a diferença coloca em risco os próprios fundamentos da comunidade, enquanto uma diferença que desconsidera a igualdade fatalmente levará a uma desagregação do coletivo em unidades particulares desconectadas. Acerca dessa questão, Charles Taylor tece o seguinte comentário:

Existe, é claro, uma base universalista para isso também, fazendo com que exista uma sobreposição e uma confusão entre os dois. *Todos* devem ser reconhecidos pela singularidade de sua identidade. Mas o reconhecimento aqui significa uma outra coisa. Com a política de igual dignidade, o que se busca estabelecer é algo que seria universalmente igual para todos, uma mesma cesta de direitos e imunidades; com a política da diferença, o que nós somos demandados a reconhecer é a identidade única deste indivíduo ou grupo, o que os torna distintos de todos os outros (Taylor, 1994, p. 38, tradução nossa)¹.

Estabelecer o que seria propriamente coletivo na comunidade, mas evitando uma assimilação das especificidades de cada grupo a um *ethos* dominante tem sido uma marca persistente dos desafios das democracias multiculturais e da própria teorização acerca do tema. Se, por um lado, essa igualdade universal tende a proporcionar, ao menos no plano normativo do direito positivo, as condições institucionais pelas quais indivíduos e grupos podem formular as suas demandas, por outro lado, é preciso determinar o que, no âmbito dessa universalização, deve ser igualmente estendido a todos e o que, em função de sua particularidade, precisa permanecer restrito à esfera do particular.

O ponto acima é demasiado importante quando analisado a partir do (res)surgimento contemporâneo dos grupos religiosos e das suas pautas nos espaços políticos. Uma das principais consequências do processo de secularização ocidental foi o de circunscrever a religião na restrita esfera particular dos indivíduos, dissociando-a do que poderia ser visto como sendo fundamental na existência coletiva deles: a convicção religiosa, em síntese, não integraria a autocompreensão desses

¹ No original: “There is, of course, a universalist basis to this as well, making for the overlap and confusion between the two. *Everyone* should be recognized for his or her unique identity. But recognition here means something else. With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, an identical basket of rights and immunities; with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else”.

indivíduos como cidadãos, sendo antes um aspecto privado e incompatível dos espaços políticos. Em síntese, a secularização impõe uma rígida delimitação quanto às expressões culturais que podem pleitear o seu espaço no âmbito das esferas políticas, o que tem como consequência um déficit de participação política dos atores, em que as suas convicções religiosas são centrais para a expressão das suas demandas políticas. Quanto a esse ponto, escreve William E. Connolly:

Algumas variantes do secularismo matam dois coelhos com uma cajadada só: enquanto buscam isolar a vida pública das doutrinas religiosas, elas também estabelecem uma série de orientações não teístas no que diz respeito à reverência, à ética e à vida pública que devem ser observadas. Esses dois efeitos seguem a partir de uma concepção secular que proporciona uma única e autorizada base para a razão pública e/ou ética pública que governa todos os cidadãos razoáveis independentemente de sua fé “pessoal” ou “privada” (Connolly, 1999, p. 5, tradução nossa)².

A ausência de reconhecimento dessa especificidade – a crença religiosa como central para certos grupos e indivíduos – implica a sobreposição não somente de um determinado conjunto de valores, como também de estruturas argumentativas que acabam por inviabilizar ou dificultar a maneira como esses grupos tendem a expressar as suas ideias e perspectivas. A exclusão das premissas religiosas como forma de resguardar um espaço público laico curiosamente tem como uma das principais consequências a também exclusão de um outro segmento por meio da universalização de certas premissas particulares; a saber, aquelas que conduzem a uma compreensão estritamente racionalista da argumentação política.

A linha de argumentação de Connolly referente ao secularismo na política é bem oportuna quando justaposta às indagações de Jean-François Lyotard em torno do enfraquecimento das metanarrativas (Turner, 1998, p. 27 *et seq.*). O que verdadeiramente está em questão neste ponto não seria aquilo que, à primeira vista, acabaria sendo destacado; qual seja, a defesa do Estado e das instituições laicas. O decisivo são as condições institucionais que selecionam, afastam ou segmentam os grupos e as suas demandas. É uma questão de legitimidade. No que diz respeito a certas variantes do secularismo, a imposição de uma determinada estrutura argumentativa como sendo a mais adequada para se resguardar os valores da comunidade política implica a deslegitimação de certas formas de demandas que não se conformam àquela estrutura imposta.

Acredita-se, portanto, que a questão se situa no âmbito das investigações de Lyotard: o reconhecimento de uma pluralidade cultural – a diversidade religiosa – no âmbito institucional está

² No original: “Several variants of secularism kill two birds with one stone: as they try to seal public life from religious doctrines they also cast out a set of nontheistic orientations to reverence, ethics, and public life that deserve to be heard. These two effects follow from the secular conceit to provide a single, authoritative basis of public reason and/or public ethics that governs all reasonable citizens regardless of ‘personal’ and ‘private’ faith”.

paradoxalmente condicionado à aceitação das regras e das premissas gerais que, de certo modo, tendem a valorar negativamente a presença dos atores religiosos nos espaços políticos institucionalizados³.

Esse tipo de circunstância alude para a existência de formas de pluralidade que, conforme Connolly, carecem de pluralismo: a pluralidade é um fato empiricamente discernível, enquanto o pluralismo se refere a um conjunto de valores, perspectivas e orientações políticas que promove uma coexistência das diferenças que extrapola toda e qualquer construção normativa estabelecida *a priori* (Burity, 2008, p. 89 *et seq.*). Não se coloca aqui em questão a pertinência dessas construções, mas a maneira como são construídas e redefinidas à luz das relações sociais e políticas entre os diferentes grupos culturais. O pluralismo é uma disposição muito mais profunda, contemplando a alteridade incomensurável dos diferentes estratos da realidade social e a “abundância do Ser sobre a identidade” (Connolly, 2004, p. 174 *et seq.*).

Essa coexistência implica uma inevitável universalização de valores e perspectivas, como Taylor (1994, p. 39 *et seq.*) bem observou ao examinar o entrelaçamento entre políticas da igualdade e políticas da diferença, mas os valores universalizados emergem dos embates e das tensões que se estabelecem entre os grupos: isso leva a uma incessante redefinição do significado dos valores universalizados ou até mesmo a uma mudança nesses valores (Laclau, 1995a, 1995b; Williams, 2008). Aqui é preciso chamar atenção para ao menos duas maneiras de se compreender o processo de universalização, em particular no que diz respeito à sua relação com as metanarrativas.

Com o progressivo esgotamento das metanarrativas e a crise da Modernidade, a própria ideia em si de universalidade se torna suspeita: ela refletiria tão somente o ímpeto etnocêntrico de um certo segmento cultural ou politicamente hegemônico, sendo incapaz de considerar a profunda diversidade cultural e os desafios que elas apresentam na Era da Globalização (Kurasawa, 2004). No decorrer do século vinte, em especial no que concerne às políticas do reconhecimento e identitárias em geral, essa ideia do universal se contrapõe diretamente a uma defesa incessante da particularidade como forma de resguardar as diferenças minoritárias. A universalidade em questão, portanto, é frágil e precária, sempre incompleta e instável, sendo continuamente renegociada em meio aos novos panoramas políticos e às relações estabelecidas entre os segmentos do social (Connolly, 2004; Laclau, 1990).

Cabe aqui uma recapitulação dos principais pontos dessa seção e de como eles contribuem para a linha de argumentação principal proposta no decorrer deste trabalho. Primeiramente, salienta-se um duplo movimento que advém com o período da Modernidade: ao mesmo tempo que é

³ Para um maior aprofundamento quanto ao processo de secularização e a laicidade do Estado no desenvolvimento da democracia francesa, cf. Kastoryano, 2006.

discernível uma clara pretensão universalista no que diz respeito à fundamentação e justificação dos valores políticos, a exemplo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, por outro lado é na Modernidade que se encontra, de maneira cada vez mais intensa, uma pluralização das formas em meio à constituição da comunidade política.

Seja por questões associadas ao deslocamento, à imigração ou à perseguição religiosa, a Modernidade gradualmente se constitui em um palco no qual as pretensões universalistas colidem com o pluralismo empírico de orientações religiosas, morais e culturais, algo que se intensificará nos séculos subsequentes. Evitar que o universal se sobreponha ao particular sem, porém, eliminá-lo é uma das questões que precisam ser enfrentadas na teorização contemporânea dos direitos fundamentais – é isso que é tratado na próxima seção.

2 A ESSÊNCIA VAZIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS: A JURIDIFICAÇÃO EM UM MUNDO DE PLURALIDADE DE NARRATIVAS

Ao se salientar o esgotamento das metanarrativas, uma conclusão que prontamente surge é a de que o esgotamento significa que as metanarrativas deixariam de existir ou pouco interfeririam na produção social do conhecimento na contemporaneidade. No tocante à reflexão esboçada por Lyotard, essa leitura tem pouca sustentação. O cerne da teorização do autor, naquela que é uma das suas obras mais conhecidas – *A Condição Pós-Moderna* –, estabelece a sua linha de argumentação em termos de fragmentação e de diversidade das metanarrativas, em vez de seu desaparecimento: a questão que o filósofo francês pretende examinar no desenvolvimento desse tema recai sobre a legitimação e validação dos enunciados (Lyotard, 1984, p. xxiii *et seq.*).

Em síntese, Lyotard está colocando em questão não tanto o conteúdo dos enunciados produzidos, mas as condições subjacentes à sua validação a partir de um determinado campo. Quanto a isso, a intervenção do filósofo francês está alinhada com uma certa tendência teórica que vai se desenvolver a partir da emergência das demandas dos novos movimentos sociais:

Um dos problemas persistentes da filosofia política moderna tem sido o de identificar a base, por mais minimalista que seja, de algumas discussões universalistas da justiça em relação às comunidades e aos grupos sociais particulares e separados. O núcleo desse problema reside em reconciliar a aspiração à igualdade política com o fato persistente das diferenças sociais (em termos de classe, idade, gênero). Doutrinas individualistas de igualdade de oportunidades têm sido confrontadas pelo feminismo e pós-modernismo por conta de sua cegueira ao diferente (Turner, 1998, p. 26, tradução nossa)⁴.

⁴ No original: “One of the perennial problems of modern political philosophy has been, therefore, to identify a basis, however minimalist, for some universalistic discussion of justice in relation to separate and particular social groups and communities. The core of this problem is to reconcile the aspiration for political equality with the stubborn fact

Esse tensionamento entre o universal e o particular é também trazido para as narrativas culturais que amparam o ordenamento jurídico e a narrativa nacional, sobretudo no que diz respeito à integração social dos indivíduos. Fazer parte de uma narrativa implica também um processo de formulação de uma identidade cívica na qual as tradições, os valores e os demais referenciais culturais são incorporados nas vivências imediatas dos cidadãos (Laclau; Zac, 1994). A emergência de um evento divisivo e anormal introduz uma perturbação na maneira como um dado sistema vai incorporar ou lidar com ele. Esclarecendo a maneira como o filósofo francês pensa o pós-moderno, James Williams tece o seguinte comentário:

Devidamente, o pós-moderno na arte, filosofia e literatura é aquilo que perturba uma ordem emergente neles. Assim procede ao permitir uma escuta, e uma expressão, ao que não pode ser incorporado naquela ordem e que, no entanto, é também o que vai permitir a sua emergência (Williams, 2000, p. 129, tradução nossa)⁵.

Dois aspectos referentes à dinâmica dos direitos fundamentais podem ser apontados nesse contexto: a criação incessante de novos direitos e, como já salientado, a redefinição persistente dos que já se encontram estabelecidos. Com a contínua politização do social, então, multiplicam-se os objetos de cada demanda, o que faz surgir, por vezes, um confronto direto com as bases epistemológicas dos diferentes saberes que contribuem para a manutenção do *status quo* (Connolly, 2004). Em outras palavras, não só as disposições de certas relações sociais são postas em xeque pela emergência de novas demandas políticas, como também as narrativas que outrora tornavam aceitáveis essas disposições passam agora a serem confrontadas. Nesse processo, são redefinidos os valores e os limites do que se pode tolerar, bem como a autocompreensão dos cidadãos referentes à própria cultura e ao que nela é estabelecido como apropriado.

Para além do conteúdo dos enunciados produzidos pelos diferentes campos de saberes, o que é colocado em questão, de fato, são os mecanismos de legitimação que contribuem para a persistência e aceitação desses enunciados. Semelhante procedimento, de certa maneira, provoca modificações importantes na postulação dos direitos e na maneira como eles podem ser operacionalizados pelos seus detentores. Quais são algumas delas?

A primeira modificação incide em uma problematização mais acentuada das condições históricas e institucionais da subjetividade jurídica. Se outrora ela era definida como uma propriedade

of social differences (in terms of class, gender and age). Individualistic doctrines of equality of opportunity have been challenged by feminism and postmodernism for their blindness to difference”.

⁵ No original: “Properly, the postmodern in art, philosophy and literature is that which disturbed an emerging order in them. It does so by lending an ear to, and expressing, that which cannot be incorporated into the order and yet that which allows for its emergence”.

inerente ao ser humano nas formulações jusnaturalistas, em períodos subsequentes, em especial com a consolidação teórica do positivismo jurídico, essa forma de subjetividade decorre diretamente do poder político estatal (Douzinas, 2000, p. 217 *et seq.*). Sendo assim, a subjetividade deixa de estar associada a uma substância (o ser humano), para ser apreendida por uma forma destituída de um conteúdo *a priori* (a norma jurídica em si).

A segunda modificação recai sobre o caráter performativo subjacente à subjetividade jurídica (Douzinas, 2000, p. 217 *et seq.*; Fitzpatrick, 1992, p. 118 *et seq.*). A formulação de uma demanda jurídica por alguém implica uma validação operada em um certo contexto institucional das condições a que um ente precisa atender para ser dotado de subjetividade: ao formular uma demanda diante da lei, um ente em particular pleiteia para si o reconhecimento de certas propriedades que o fazem aparecer, no contexto institucional do direito, como alguém que deve ser ouvido.

Demandas concernentes ao gênero ou à etnia, por exemplo, são acompanhadas da pretensão de que as pessoas que as formulam possam aparecer diante do direito como entes nos quais a etnia ou o gênero são dimensões fundamentais das suas existências sociais. Elas tendem a denunciar o caráter abstrato e a-histórico da teorização da subjetividade jurídica, pontuando a maneira como a insistência nessa abstração implica, de fato, a manutenção do *status quo* em detrimento de parcelas significativas do social: a abstração dissimulava, no plano normativo do direito, as diferentes assimetrias que existiam no plano concreto das relações sociais.

Não é simplesmente ser reconhecido como um sujeito de direito, e sim que se reconheça que as dimensões elencadas figuram como aspectos decisivos do postulante. Pode-se dizer que a emergência desse tipo de subjetividade tende a uma reconfiguração dos pressupostos que informam o ordenamento jurídico em termos de delimitar aqueles que podem ser contados como sujeitos de direito e os que não dispõem de capacidade para tanto.

Em uma acepção mais geral, esse tipo de delimitação espelha aquela entre civilização e barbárie; ou seja, entre os sujeitos dotados de autoconsciência e aqueles que, a rigor, estão presos nas etapas iniciais de uma certa narrativa histórica. Como Costas Douzinas bem observa, a própria noção de *humanitas*, central para a subsequente demarcação entre os que podem e não podem ser sujeitos de direito, sofreu transformações significativas na passagem da antiguidade greco-romana para o mundo cristão medieval (Douzinas, 2000, p. 186 *et seq.*). No que diz respeito ao apelo a uma referência universal, transcultural por assim dizer, a *humanitas* instaura uma contradição: por um lado, postula uma essência universal do ser humano, enquanto, por outro, reflete diretamente as circunstâncias históricas e culturais nas quais é enunciada (Douzinas, 2000, p. 187 *et seq.*).

Essa dinâmica pode ser observada, de certo modo, no desenvolvimento histórico das

democracias modernas. De um poder encarnado, substancializado e concentrado em uma pessoa, como o monarca, chega-se a um poder esvaziado de quaisquer elementos não históricos: o vazio ontológico da democracia moderna impossibilita uma identificação permanente com um conjunto de valores particulares. Em síntese, o poder se torna desencarnado, insuscetível de ser reincorporado no aparato institucional. Se outrora o príncipe representava a encarnação desse poder, dando à sociedade um corpo substancial, a emergência da democracia moderna apresenta um poder político insuscetível de ser apropriado e elusivo. Nas palavras de Lefort:

O poder era encarnado no príncipe, desse modo fornecendo um corpo à sociedade. E por causa disso, um conhecimento latente, porém efetivo, do que *um* significa para o *outro* existia por todo o social. Esse modelo revela uma característica revolucionária e sem precedentes da democracia. O *locus* do poder se torna um *lugar vazio* [...] O aspecto importante é o de que este aparato impede os governos de se apropriarem do poder para os seus próprios fins, incorporando-os neles mesmos (Lefort, 1988, p. 17, tradução nossa, grifo [em “locus”] nosso)⁶.

Com base nessa proposta teórica, toda posição hegemônica seria necessariamente instável, sendo os seus fundamentos politicamente contestáveis: o que uma posição hegemônica pode fazer é proporcionar uma cultura abrangente que sirva como referencial valorativo para a formulação das demandas dos grupos sociais. É em meio a essa cultura que as leituras de valores como liberdade e igualdade seriam continuamente realizadas em meio às práticas discursivas de cada grupo.

Uma importante transformação atrelada à emergência da democracia moderna, seguindo a teorização proposta por Lefort, reside na desarticulação e conseqüentemente maior autonomia das várias esferas do social, a exemplo da política, do direito e das ciências. Esse ponto é importante porque uma maior autonomia corresponde também a uma contínua construção de um vocabulário próprio por meio do qual cada uma dessas esferas organizará a sua relação com a realidade social. Sendo assim, a maneira pela qual os valores de liberdade e igualdade, por exemplo, serão incorporados nas práticas jurídicas não necessariamente reflete o modo como eles são discursivamente articulados nas demandas políticas, o que já foi apontado por Chantal Mouffe e Ernesto Laclau em sua obra mais conhecida (Laclau; Mouffe, 1985, p. xv *et seq.*, 153 *et seq.*).

O que existe nesse ponto não seria apenas o reconhecimento da historicidade subjacente aos direitos fundamentais enquanto expressão do direito positivo de uma certa circunstância histórica: deve-se também salientar a impossibilidade de um fechamento estrutural que proporcione a esses

⁶ No original: “Power was embodied in the prince, and it therefore gave society a body. And because of this, a latent but effective knowledge of what *one* meant to the *other* existed throughout the social. This model reveals the revolutionary and unprecedented feature of democracy. The locus of power becomes an *empty place* [...] The important point is that this apparatus prevents governments from appropriating power for their own ends, from incorporating it into themselves”.

direitos significados plenamente definidos. Sendo assim, todo direito fundamental se torna, antes de mais nada, uma noção política essencialmente contestável (*essentially contested concepts*)⁷.

É possível desenvolver uma leitura dos direitos fundamentais em que eles compõem um *ethos* abrangente no qual os grupos culturais encontrem elementos que permitam trabalhar as suas diferenças e tensões tanto no âmbito institucional da formulação de demandas jurídicas, quanto na esfera pública mais ampla. Muito embora o conceito de *ethos* venha a ser recorrente na obra do teórico político, é importante salientar que ele não o definiu de maneira precisa (Connolly, 1995, 2004).

A ausência de rigor analítico, contudo, não enfraquece o conceito no que diz respeito aos objetivos teóricos desta pesquisa: o *ethos* não somente envolve diversos referenciais normativos e símbolos culturais, mas também dá forma e direcionamento aos afetos e sensibilidades que se sobressaem em um dado momento histórico a partir do qual esboçam-se representações sobre o futuro da comunidade. Ele aponta para uma realidade demasiadamente ampla para ser apreendida com precisão, mas, ainda assim, também muito concreta (Connolly, 2004).

O caráter dinâmico dessa realidade implica uma renegociação contínua dos grupos sociais a partir da formulação de demandas que trazem consigo as suas vivências, expectativas e anseios que inevitavelmente colidem entre si. Ao mesmo tempo que o *ethos* é diretamente afetado por essas colisões, elas, por sua vez, sempre ocorrem a partir de uma circunstância historicamente definida (Connolly, 2004, p. 170 *et seq.*). A relação é perpassada por uma circularidade que pode ser compreendida em termos de uma autocompreensão hermenêutica: a formulação de demandas comprometidas com a transformação de certo aspecto do social precisa adotar como ponto de partida os elementos valorativos e normativos enraizados nessa realidade que se pretende alterar e por meio da qual os indivíduos se compreendem como atores políticos.

Isso significa que direitos fundamentais como direito à liberdade, direito à igualdade ou à liberdade de religião passam a constituir uma certa “gramática” jurídico-política que envolve as mais diversas demandas dos atores e grupos sociais (Connolly, 2004, p. 168 *et seq.*). De certo modo, essa “gramática” integra o *ethos* mencionado, uma vez que se materializa como referencial normativo capaz de ancorar as demandas políticas a valores que já são reconhecidos pelo Estado como sendo constitutivos de uma forma de vida coletiva em particular (Connolly, 2004, p. 169 *et seq.*). Mais uma vez, cabe reiterar a importância da circularidade no desenvolvimento dessa linha de argumentação, uma vez que a “gramática” é também transformada em meio às sucessivas apropriações realizadas pelos atores sociais.

⁷ Para um maior desenvolvimento da noção de conceitos essencialmente contestáveis, *cf.* Connolly, 1993; Day, 1986.

Os impasses referentes à legitimidade e a uma validação dos enunciados advindos da condição pós-moderna refletem, na verdade, uma reconfiguração do político: o que se tem aqui é o reconhecimento da intransponibilidade do conflito no tocante à contínua reorganização do social. A questão do multiculturalismo não reside tanto na pluralidade cultural como um elemento fático, mas na construção de referenciais valorativos que contribuem para uma disposição tolerante entre os segmentos (Taylor, 1994).

Para lidar com esse tipo de coexistência em meio à tensão que se sucede à multiplicidade de crenças e perspectivas sobre a organização e os valores da comunidade, Connolly (2004, p. 175 *et seq.*) elencou algumas disposições comportamentais, ou virtudes, que caracterizariam um *ethos* inclusivo e radicalmente democrático. Uma delas, o respeito agonístico (*agonistic respect*), tem considerável importância para os temas apontados no decorrer deste trabalho, sobretudo quando justaposto à proposta que Lyotard faz acerca do pós-moderno.

Connolly (2004, p. 176 *et seq.*) desenvolve essa virtude a partir de uma justaposição com a tolerância liberal, na medida em que essa concepção de tolerância foi um passo importante não apenas no reconhecimento de uma certa pluralidade de concepções e valores no âmbito social, mas também no desenvolvimento de mecanismos político-jurídicos capazes de acentuar uma coexistência pacífica entre esses segmentos: a tolerância liberal, afinal de contas, desloca para a esfera privada as crenças e perspectivas individuais, a exemplo das convicções religiosas, que potencialmente seriam fontes de conflito entre os diferentes grupos sociais. O teórico político escreve:

O respeito agonístico é um primo próximo da tolerância liberal. É uma relação entre adversários interdependentes que já se encontram no registro do reconhecimento cultural. Mas a tolerância liberal se encontra ancorada em uma esfera pública geral na qual todas as partes compartilham de uma orientação ampla para o raciocínio, procedimento e deliberação, e onde elas deixam as suas fés no âmbito privado (Connolly, 2004, p. 176, tradução nossa)⁸.

A proximidade com a tolerância, no entanto, é marcada por diferenças significativas que assinalam a especificidade do conceito de respeito agonístico ante o de tolerância. Primeiramente, esse deslocamento das crenças e das perspectivas consideradas individuais para o âmbito privado – logo, dissociado da esfera pública – reflete uma compreensão estritamente racionalista da prática política: nela o discurso político deve estar envolvido por uma certa objetividade ou distanciamento em relação aos referenciais valorativos adotados pelos indivíduos em suas vivências particulares. Essa objetividade que envolveria o discurso político caracteriza a tolerância liberal em termos de uma

⁸ No original: “Agonistic respect is a kissing cousin of liberal tolerance. It is relation between interdependent partisans who are already on the register of cultural recognition. But liberal tolerance is predicated upon a general public realm where all parties share a general orientation to reasoning, procedure, and deliberation and where they leave their faiths in the private realm”.

tolerância privada, circunscrita ao âmbito das vivências individuais.

A sua proposta de democrático é caracterizada como agonística porque, ao mesmo tempo que acolhe as tensões e os conflitos entre os grupos, vislumbra neles a pulsão do pluralismo consolidada no desenvolvimento histórico das democracias contemporâneas. Conforme observado no início desta pesquisa, o apelo a um *ethos* tradicional, com valores substanciais amplamente compartilhados pela população em geral, vai gradualmente se enfraquecendo diante das diversas transformações pelas quais passam as sociedades, seja por conta do crescimento das comunidades de imigrantes, seja em função do desenvolvimento tecnológico que proporciona uma aproximação cada vez mais acentuada entre culturas outrora distantes, ou, em tempos mais recentes, pela globalização das economias antigamente restritas às fronteiras dos Estados nacionais.

A materialização dessa dimensão agonística exige, para Connolly, uma outra virtude que se associa à autocompreensão de atores políticos que precisam se abrir a divergências cada vez mais comuns entre posicionamentos. Trata-se da abertura crítica (*critical responsiveness*): em linhas gerais, essa virtude expressa uma outra dimensão da disposição agonística, ou seja, a compreensão da precariedade e das limitações do próprio posicionamento, possibilitando assim um aprendizado e uma reconsideração crítica quanto aos pressupostos dos quais se parte e que se busca defender. Nesse sentido, qualquer noção materializada e definida de justiça, de igualdade ou de liberdade, ante uma política do devir, será tão somente precária e contingente (Connolly, 1995, p. 177 *et seq.*).

No tocante a este ponto, David Miller destaca uma certa clivagem que incide sobre o ideal liberal de igualdade no contexto do multiculturalismo. Por um lado, a igualdade abarcaria os direitos sociais necessários à concretização da própria cidadania, como o acesso ao sistema de saúde público, educação pública, auxílios salariais, entre outros. Aqui, então, a igualdade ignora as particularidades culturais que acompanham o pertencimento dos indivíduos aos seus grupos culturais. Uma outra proposta de igualdade, no entanto, mostra-se mais sensível à diversidade cultural e às diferentes necessidades que lhe são subjacentes. Miller escreve:

[...] sob as condições de diversidade cultural, os liberais estão também comprometidos com o tratamento igual dos cidadãos *qua* membros de grupos culturais. Como muitos argumentaram, isso pode exigir políticas multiculturais que proporcionem a proteção e o suporte às minorias culturais, garantindo-lhes isenções das leis gerais prevalecentes, suprindo-as com recursos adicionais, ou proporcionando-lhes reconhecimento simbólico no âmbito público (Miller, 2006, p. 323, tradução nossa)⁹.

⁹ No original: “[...] under conditions of cultural diversity, liberals are also committed to equal treatment of citizens *qua* members of cultural groups. As many have argued, this may require multicultural policies that provide protection and support to cultural minorities, whether by granting them exemptions from generally prevailing laws, supplying them with additional resources, or granting them symbolic recognition in the public realm”.

Essa segunda compreensão da igualdade exige que se coloque em dúvida continuamente os limites e os referenciais atuais concernentes às formas de inclusão da democracia liberal. Em quais situações proporcionar recursos financeiros adicionais a um grupo específico, como auxílios, ou mesmo isenções referentes ao cumprimento de uma lei que, de certo modo, ofende um ou mais preceitos de um grupo, mostra-se razoável? Em razão da particularidade das circunstâncias de cada grupo, sempre complexas e mutáveis, é improvável decidir *a priori* sobre essas questões. É preciso que se considere cada um dos contextos nos quais as demandas foram formuladas e de que maneira as demandas impactam a concretização dos direitos fundamentais daqueles que estão envolvidos.

A abertura crítica implica uma certa generosidade epistêmica que concede ao outro o benefício da dúvida; ou seja, a possibilidade de que a perspectiva do outro contenha algo que precisa ser ouvido para que, inclusive, possa ser confrontada. De maneira decisiva, ela sinaliza para a incerteza mencionada no título deste trabalho: se as premissas a partir das quais os direitos fundamentais são compreendidos e operacionalizados são sempre precárias, a abertura crítica proporciona um convite a que se duvide da própria compreensão adotada como ponto de partida – algo que é acentuado em meio ao panorama do multiculturalismo e da globalização. Escreve Connolly:

A abertura crítica é uma generosidade *pressuposta* ante novas constituições que buscam ascender de um lugar de subsistência, abaixo do horizonte estabelecido do reconhecimento, da justiça e da legitimidade, para um que integre alguns desses registros. Ela aponta para a própria insuficiência da justiça em um mundo no qual a política do dever periodicamente perturba algo das compreensões operacionais da “pessoa” e dos códigos de justiça (Connolly, 2004, p. 177, tradução nossa)¹⁰.

A abertura crítica estabelece, no plano das relações sociais e políticas, um certo pressuposto epistemológico central para uma postura tolerante capaz de acomodar as tensões e os impasses políticos subjacentes ao plano destacado: uma vez que são colocadas em xeque, por eles mesmos, as premissas das quais os atores sociais partem para a elaboração dos seus juízos e para a manutenção de suas perspectivas acerca dos valores políticos que organizam a comunidade política, o espaço para que duvidem da própria compreensão é estabelecido. É dentro desse espaço que a multiplicidade de perspectivas pode ser considerada e confrontada pelos diferentes segmentos do social, principalmente a partir das tensões decorrentes dos conflitos de valores e perspectivas.

Na seção subsequente se discutirá como as duas virtudes propostas por Connolly – o respeito

¹⁰ No original: “Critical responsiveness is a *presumptive* generosity to new constituencies struggling to move from a place of subsistence below the reach of established recognition, justice, or legitimacy onto one of those registers. It points to the insufficiency of justice to itself in a world where the politics of becoming periodically disturb something in operational understandings of the ‘person’ and codes of justice”.

agonístico e a abertura crítica – podem ser assimiladas em uma reflexão crítica sobre os direitos fundamentais no contexto das sociedades multiculturais. Uma vez que a transcendência das metanarrativas mostra-se cada vez mais enfraquecida no panorama histórico da política contemporânea, as virtudes surgem como referenciais capazes de proporcionar uma ancoragem imanente na qual os direitos fundamentais são elementos importantes para lidar com as tensões subjacentes aos conflitos entre os grupos no panorama do multiculturalismo.

3 O POTENCIAL POLÍTICO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS PARA O PLURALISMO SOCIAL: AS ENCRUZILHADAS DO MULTICULTURALISMO

Não obstante a emergência do multiculturalismo não se associar diretamente com a perda de legitimidade das metanarrativas, sobretudo aquelas advindas do Iluminismo, tão decisivas para a formulação da primeira geração dos direitos fundamentais, a perda em si afeta, de certo modo, a maneira de se compreender a relação entre o universal e o particular no que diz respeito às relações políticas, conforme mencionado nas seções precedentes. Se os direitos fundamentais não extraem mais a sua legitimidade perene de narrativas capazes de transcender os diferentes contextos culturais nos quais eles são operacionalizados, qual fonte poderia ocupar esse lugar? Compreendida como o desdobramento histórico dos valores, comportamentos e ideais específicos de uma comunidade, a tradição poderia ser elencada como uma alternativa, mas essa é uma opção que precisa considerar os tipos de tensões e conflitos que surgem no panorama do multiculturalismo.

Apesar de os ordenamentos jurídicos das democracias ocidentais apresentarem, geralmente, um repertório de direitos que envolve e solidifica o processo de integração social das comunidades estrangeiras, a exemplo dos direitos políticos e dos direitos sociais, essa integração é muitas vezes marcada por impasses consideráveis que dificultam o sentimento de pertencimento dessas comunidades. Esse ponto se encontra bem ilustrado nas pesquisas de Tariq Modood acerca da identidade muçulmana no Reino Unido e das dificuldades de trazer as suas questões específicas para o âmbito de discussão da esfera pública. Modood aponta como mudanças na maneira de se interpretar determinados dispositivos legais, sobretudo concernentes à representação política de certas identidades religiosas, têm sido trazidas à tona no continente europeu e no Reino Unido em razão das demandas dos cidadãos muçulmanos. Em trabalho escrito com Riva Kastoryano, Modood afirma:

Esse desafio, sobretudo na Europa Ocidental, tem sido associado com as demandas de alguns povos muçulmanos, recém-estabelecidos, em buscar expressão institucional para a sua identidade muçulmana [...] Os muçulmanos hoje são cidadãos ou residentes de longa data em muitos países ocidentais e estão demandando representação institucional e reconhecimento nessas sociedades nacionais (Modood; Kastoryano, 2006, p. 162, tradução

nossa)¹¹.

Modood e Kastoryano elencam aqui um dos impasses do multiculturalismo que incide na maneira como a tradição é incorporada às vivências coletivas nas diferentes esferas do social. Se essa incorporação ocorre por meio de um direcionamento voltado para a conservação das identidades e dos elementos que compõem essa tradição, a preocupação será cada vez mais a de isolar e acentuar a pureza dessa tradição ante as diferentes ameaças que são trazidas pelas comunidades migrantes. Diversas são as maneiras pelas quais essas ameaças serão discursivamente articuladas pelos atores políticos e na esfera pública em geral: desde manifestações explicitamente xenofóbicas até a imposição de determinadas restrições à utilização de adereços ou práticas religiosas que, de certo modo, negariam os valores e crenças historicamente caracterizadores da comunidade.

Em um panorama político no qual uma concepção mais substancial de universal é encarada com profundas suspeitas, a delimitação das identidades políticas no campo social não só apresenta uma série de dimensões e camadas, mas também se mostra mais flexível e maleável do que, em um primeiro momento, o contexto cultural daria a entender. No que diz respeito à incorporação das comunidades muçulmanas nas democracias liberais, é preciso atentar na enorme diversidade que subjaz à identidade muçulmana, tendo em vista que ela pode englobar tanto visões progressistas quanto conservadoras: ser favorável ou não à laicidade, mais ou menos interessada na política nacional, mais próxima ou mais distante das mesquitas e comunidades locais, entre outras¹². Em meio a esse panorama não é raro que possam ocorrer choques entre o poder judiciário estatal e os tribunais religiosos que reconhecem, ou não, a validade de um determinado procedimento tendo em vista os textos sagrados do islamismo. Modood sinaliza para essa questão:

Isso tem variado desde a ansiedade acerca de células terroristas e redes de recrutamento de jovens muçulmanos alienados para que possam causar caos lá fora e como uma “quinta coluna” em casa, até se os muçulmanos estão dispostos a conceder lealdade ao Estado britânico em vez de a causas e líderes muçulmanos transnacionais, e se os muçulmanos estão comprometidos com o que podem ser considerados os valores fundamentais britânicos de liberdade, tolerância, democracia, igualdade sexual e secularismo (Modood; Ahmad, 2007, p. 188, tradução nossa)¹³.

¹¹ No original: “This challenge, especially in Western Europe, has been associated with the demand of some newly settled Muslim peoples to seek institutional expression for their Muslim identity [...] Muslims today are citizens or long-term residents in many Western countries and are demanding institutional representation and recognition within these national societies”.

¹² Para um maior desenvolvimento desse tema no contexto de uma teorização sobre o multiculturalismo, cf. Kastoryano, 2006.

¹³ No original: “This has ranged from anxiety about terrorist cells and networks recruiting alienated young Muslims for mischief abroad and as a ‘fifth column’ at home, to whether Muslims are willing to give loyalty to the British state rather than to transnational Muslim leaders and causes, and to whether Muslims are committed to what are taken to be the core British values of freedom, tolerance, democracy, sexual equality and secularism”.

Essa maior variedade de expressão das identidades políticas leva, por sua vez, a um leque de formas de instrumentalização dos direitos fundamentais e das possibilidades de leituras que podem ser propostas no tocante às demandas específicas de um dado grupo cultural. Essa ambivalência entre o secular e o não secular é algo que perpassa muitos dos cenários políticos das sociedades multiculturais, sobretudo as ocidentais. Não obstante um amplo percentual de descendentes turcos na Alemanha e de árabes na França, uma percepção amplamente difundida nos dois países é a de que um descendente de turco não tem como ser alemão, enquanto um descendente de árabe não tem como ser francês (Modood, 2003, p. 102 *et seq.*).

Uma análise das inserções das comunidades muçulmanas nas democracias liberais seculares é teoricamente estratégica porque nelas se pode encontrar nitidamente variados focos de conflito ancorados em disposições culturais distintas. Em trabalho dedicado à exploração da temática, Matthew Wright, Richard C. G. Johnston, Jack Citrin e Stuart Soroka apontam como a inserção das comunidades muçulmanas trouxe questionamentos que não pertenceram ao desenvolvimento histórico das democracias ocidentais nas últimas cinco décadas: “cartuns zombando de Maomé, banimentos ao uso público da burca e outras restrições referentes aos adornos de cabeças, à lei Sharia, à comida halal sendo servida nas escolas são questões que nenhuma democracia ocidental confrontava há 50 anos” (Wright *et al.*, 2016, p. 2)¹⁴.

O relacionamento entre as comunidades minoritárias e a parcela ampla da sociedade é diferente em meio às circunstâncias culturais e históricas em que essa relação se desenvolve. Acerca da relação entre muçulmanos e o segmento majoritário da sociedade britânica, Tariq Modood escreve:

O relacionamento entre muçulmanos e a parcela mais ampla da sociedade britânica e o Estado britânico precisa ser visto em termos do desenvolvimento de políticas de igualdade racial e multiculturalismo. Os muçulmanos têm sido centrais para essas políticas mesmo enquanto eles contestam importantes aspectos delas, sobretudo o primado das identidades raciais, definições mais restritas de racismo e igualdade, e o enviesamento secular do discurso e das políticas do multiculturalismo (Modood, 2003, p. 103, tradução nossa)¹⁵.

Os temas mencionados pelos autores possuem todos eles uma dimensão cultural e historicamente situada, em especial o contexto global pós-11/09 (Wright *et al.*, 2016). Eles também apresentam uma relação imediata com os direitos fundamentais, já que lidam com diferentes dimensões de liberdade, igualdade e dignidade, enraizadas na comunidade. Essa relação, porém, será

¹⁴ No original: “Cartoons mocking Mohammed, bans on public wearing of the burka, and other restrictions on headgear, sharia law, and halal food at school lunches are issues no Western democracy confronted 50 years ago”.

¹⁵ No original: “The relation between Muslims and the wider British society and British state has to be seen in terms of the developing agendas of racial equality and multiculturalism. Muslims have become central to these agendas even while they have contested important aspects, especially the primacy of racial identities, narrow definitions of racism and equality, and the secular bias of the discourse and policies of multiculturalismo”.

sempre estruturada a partir das concepções institucionalizadas acerca do significado e da extensão desses direitos. O impasse suscitado pela utilização da burca nos espaços públicos é decorrente de diferentes compreensões acerca do direito à liberdade e dos seus limites ante a laicidade do Estado, o que, por sua vez, espelha o próprio processo histórico de secularização da comunidade política¹⁶.

Seguindo uma linha de argumentação que pode ser remetida aos trabalhos de Ernesto Laclau, mas presente também na teorização de Connolly, o significado dos direitos fundamentais, uma vez esvaziado do que seria uma essência fundamental, a-histórica, passa a estar diretamente associado às relações diferenciais nas quais esses direitos se encontram inseridos em meio a uma formação discursiva específica (Connolly, 2004; Laclau; Mouffe, 1985; Williams, 2008). Sendo assim, as ambivalências próprias do multiculturalismo podem ser estruturadas a partir de formações discursivas nas quais as demandas políticas dos grupos são organizadas e compostas tendo como referência preponderante os direitos fundamentais.

Essa é uma das razões pelas quais direitos que, a rigor, emergem a partir de um panorama histórico do liberalismo, podem servir para impulsionar demandas que, de certo modo, atentariam contra os valores e os pressupostos desse mesmo panorama, a exemplo de uma compreensão de liberdade que engloba – e não apenas restringe – a intervenção do Estado na esfera privada, como em uma atitude tolerante diante dos diferentes valores e formas de vida que surgem a partir das transformações no espaço social. Nas democracias multiculturais, o valor da liberdade também está associado às possibilidades que os indivíduos têm de adotar determinados credos e referenciais valorativos que não necessariamente coincidem com os tradicionalmente estabelecidos, mas que merecem consideração e respeito.

A estratégia de Connolly engloba construção de uma *assemblage* democrática capaz de preservar a relação entre o universal e o particular, porém, sem concebê-la em termos de uma totalidade na qual as particularidades se encontram dissolvidas em uma formação a-histórica (Connolly, 2004). Uma *assemblage*, nesta proposta, é um agregado contingente de posições particulares que se encaixam entre si a partir de uma série de referenciais compartilhados (Connolly, 2004, p. 168 *et seq.*). A contingência assinala o devir histórico dessa posição e a maneira como seus elementos são continuamente redefinidos à luz das circunstâncias sociais e políticas nas quais a posição se encontra estabelecida. A formação proposta por Connolly existe apenas de forma precária, sendo suscetível de ser contestada a qualquer momento por uma outra formação que lhe oponha as

¹⁶ Não obstante as democracias europeias serem amplamente seculares, diferentes arranjos institucionais podem ser identificados em razão tanto do processo histórico de construção do Estado nacional quanto das religiões que se fizeram dominantes nesses espaços. Cf. Modood; Kastoryano, 2006, p. 163 *et seq.*

pretensões; ou seja, leva-se em consideração o tipo de esvaziamento ontológico presente na formação histórica da democracia moderna, conforme já aludido por Lefort (Connolly, 2004, p. 169 *et seq.*).

As demandas associadas ao reconhecimento das crenças e das tradições das práticas religiosas minoritárias, em que pese à especificidade de cada uma dessas práticas, podem ser contrapostas às tendências sistemáticas que politicamente fortalecem – e mesmo impõem – as práticas majoritárias e tradicionais. Essa imposição, porém, não ocorre por meio de uma violência prontamente identificável, mas pelo persistente imperativo de assimilação da cultura majoritária por parte dos grupos minoritários (Modood, 2013, p. 122 *et seq.*).

Essa contraposição não significa que existe um acordo essencial entre as demandas minoritárias; apenas que, diante de uma circunstância contingente, como o impedimento de participação política a certos grupos religiosos minoritários, a junção dessas demandas viabiliza um enfrentamento mais abrangente e profundo que vise à superação desses obstáculos institucionais. Na concepção dessa pesquisa, os direitos fundamentais atuam aqui como referenciais valorativos normativamente positivados capazes de fomentar o reconhecimento institucional dessas demandas.

As tensões subjacentes ao multiculturalismo continuam persistindo; porém, neste ponto, elas contribuem diretamente para uma reconsideração semântica contínua dos direitos fundamentais, agora destituídos de qualquer significado que extrapole o plano social e político no qual se encontram. Os embates culturais possibilitam o exercício, ou ao menos a consideração, das virtudes elencadas por Connolly – o respeito agonístico e a abertura crítica – no panorama das sociedades multiculturais. A manifestação dessas virtudes permitiria, ao menos em tese, uma maior abertura para a consideração das demandas dos diferentes grupos culturais ante os referenciais valorativos tradicionais assentados: esse tipo de abertura levaria, por exemplo, ao deslocamento de valores dados como garantidos.

O respeito agonístico e a abertura crítica, porém, exigem um espaço compartilhado de valores e pressuposições normativas a serem apropriados pelos atores políticos ao formularem diferentes pretensões quanto às necessidades e/ou prerrogativas que pretendem resguardar mediante os direitos. É neste momento que o conceito de *ethos*, tal como Connolly o desenvolve e que se apresenta nas seções precedentes, mostra a sua pertinência analítica para o objeto deste estudo.

Ao mesmo tempo que traz consigo um ímpeto universal, na medida em que transcende as especificidades das demandas de diversos grupos, o *ethos* é continuamente reconstruído em meio aos conflitos que se estabelecem entre eles e a construção de uma imagem de sociedade que respalda as demandas que compõem esses conflitos. Sendo assim, o caráter universalista do *ethos* não implica, por sua vez, uma transcendência metafísica dissociada das pretensões particulares, mas o seu contrário: a universalidade emerge precisamente das circunstâncias historicamente situadas que

moldam a comunidade política e os valores que lhe são mais fundamentais.

Acredita-se que a juridificação desses valores na forma de direitos fundamentais encontra no *ethos* uma caracterização que evita a essencialização de valores pressupostos por esses direitos, como os de igualdade, liberdade e tolerância, tornando-os equivalentes a conceitos políticos essencialmente contestáveis. Não é simplesmente a delimitação semântica desses valores que é objeto e mesmo a causa dos diferentes focos de conflito entre os grupos políticos, mas também o seu contrário: as lutas podem surgir com o propósito de fixar semanticamente esses valores, de modo a justificar as demandas e as pretensões dos grupos diante do arcabouço político-jurídico que os envolve, mas também de um grupo (ou mais) em relação a outros.

Nesse aspecto, pode-se dizer que o respeito agonístico e a abertura crítica acabam tendo uma pertinência decisiva em dois pontos que ressaltam a relevância de Connolly para essa questão: permitem que o caráter contingente e a dinâmica do *ethos* enquanto espaço de ordens normativas sejam também apropriados no movimento autorreflexivo dos atores jurídicos e políticos ao questionarem não só as pretensões uns dos outros, mas também aquelas amplamente compartilhadas pela comunidade à qual pertencem.

Conforme se entende a partir desta leitura da obra de Connolly, as demandas das comunidades muçulmanas operam um deslocamento do valor da igualdade, seja na medida em que pleiteiam por direitos e prerrogativas estendidos aos demais grupos, porém não a eles (como a participação política mais abrangente), seja na medida em que almejam alguma forma de isenção perante normas que entram em atrito com a sua forma de vida (como a permissão para utilizar a burca, para utilizar adereços religiosos para os que se encontram servindo nas forças armadas e uma representação mais equilibrada das minorias religiosas, apenas para pontuar alguns exemplos). É esse impasse entre inclusão e isenção que caracteriza muito dos conflitos presentes nas sociedades multiculturais, em especial as demandas por reconhecimento.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo consistiu em apresentar uma leitura não essencialista dos direitos fundamentais, usando como fio condutor os desafios apresentados pelo multiculturalismo.

Essa leitura se desenvolveu mediante uma proposta teórica diretamente influenciada pelo pós-estruturalismo, como a de William E. Connolly.

Um dos problemas que o multiculturalismo coloca está na variedade de referenciais valorativos mediante os quais os direitos fundamentais serão compreendidos, e de que modo esses

direitos podem concorrer para aprofundar uma relação de tolerância e inclusão que abarcaria todos os grupos sociais, especialmente os minoritários.

Com o enfraquecimento da tradição e das metanarrativas, os referenciais de validação das pretensões políticas de cada grupo acabam também se tornando plurais, e dessa pluralidade surgem as sucessivas disputas que recontextualizam e ampliam os significados e os usos dos valores subjacentes aos direitos em questão.

O multiculturalismo estabelece uma situação na qual a coexistência cultural desses grupos passa a depender de um sistema amplo e definido de direitos que, de certo modo, institucionalizem a tolerância. Esse é um dos pontos de conflito que se formam a partir das pretensões concorrentes dos grupos em questão: a determinação de quais valores devem ser generalizados, estendidos a todos os grupos, e quais devem permanecer particulares, é algo que não pode ser estabelecido em definitivo, nem de uma maneira amplamente pacífica. Essa é uma questão que envolve diretamente as perspectivas e as sensibilidades de cada grupo, em torno do tipo de comunidade que eles consideram como sendo a mais propícia para a concretização das suas necessidades e anseios.

Se, por um lado, os direitos fundamentais se estabelecem como elementos que se sobrepõem às especificidades dos valores conflitantes dos diferentes grupos, por outro lado esses conflitos, de certo modo, interferem direta e indiretamente na própria compreensão e operacionalização desses direitos, produzindo novos impasses. A pesquisa tentou salientar de que modo, neste pormenor, os direitos fundamentais se encontram inseridos em meio a uma tensão estrutural que marca a formação específica das democracias liberais contemporâneas: a ausência de um fundamento último, tornada amplamente explícita a partir do enfraquecimento das metanarrativas que serviam como referência para a dinâmica das políticas tradicionais.

Recorrendo à teoria política de Connolly para se fazer uma leitura da política democrática contemporânea, a pesquisa tratou de reconsiderar os direitos fundamentais à luz desse contexto prático-teórico, pontuando como o seu papel, no âmbito da política democrática contemporânea, adquire uma importância discursiva que independe de sua inserção em meio a uma grande narrativa. Esses direitos atuam como elementos que simultaneamente proporcionam uma maior coesão entre as multiplicidades de demandas que são articuladas perante o sistema judiciário nas democracias liberais, bem como trariam, para o âmbito desse sistema, uma série de tensões que já se encontram presentes nos embates entre os referenciais culturais diversos presentes na sociedade civil.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BIELEFELDT, Heiner. Human Rights in a Multicultural World. **Annual Review of Law and Ethics: Themenschwerpunkt: Rechtsstaat und Menschenrechte / Human Rights and the Rule of Law**, [s. l.], v. 3, p. 283-294, 1995.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Gen LTC, 2004.
- BUENO, Roberto. A democracia e seus fundamentos em Norberto Bobbio. **Eidos**, [s. l.], v. 12, p. 88-118, 2010.
- BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. **Tempo Social**, [s. l.], v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.
- CONNOLLY, William E. The Ethos of Democratization. In: CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver (org.). **Laclau: A Critical Reader**. London: Routledge, 2004. p. 167-181.
- CONNOLLY, William E. **The Ethos of Pluralization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- CONNOLLY, William E. **The Terms of Political Discourse**. 3. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 1993.
- CONNOLLY, William E. **Why I Am Not a Secularist**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- DAY, Patrick. Is the Concept of Freedom Essentially Contestable? **Philosophy**, [s. l.], v. 61, n. 235, p. 116-123, 1986.
- DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights: Critical Legal Thought at The Turn of the Century**. Oxford: Hart Publishing, 2000.
- FITZPATRICK, Peter. **The Mythology of Modern Law**. London: Routledge, 1992.
- KASTORYANO, Riva. French secularism and Islam: France's headscarf affair. In: MODOOD, Tariq; TRIANAFYLLIDOU, Anna; ZAPATA-BARRERO, Ricardo (org.). **Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach**. London: Routledge, 2006. p. 57-69.
- KURASAWA, F. **The Ethnological Imagination: A Cross-Cultural Critique of Modernity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- LACLAU, Ernesto. The Impossibility of Society. In: LACLAU, Ernesto. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London: Verso, 1990. p. 89-92.
- LACLAU, Ernesto. Universalism, Particularism, and the Question of Identity. In: LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. London: Verso, 1995a. p. 20-35.

- LACLAU, Ernesto. Why do Empty Signifiers Matter to Politics? *In*: LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. London: Verso, 1995b. p. 36-46.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 1985.
- LACLAU, Ernesto; ZAC, Lilian. Minding the Gap: The Subject of Politics. *In*: LACLAU, Ernesto. **The Making of Political Identities**. London: Verso, 1994. p. 11-39.
- LEFORT, Claude. **Democracy and Political Theory**. Cambridge: Polity Press, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- MALPAS, Simon. **Jean-François Lyotard** (Routledge Critical Thinkers). London: Routledge, 2003.
- MILLER, David. Multiculturalism and the welfare state: Theoretical reflections. *In*: BANTING, Keith; KYMLICKA, Will (ed.). **Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies**. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 323-338.
- MODOOD, Tariq. Multiculturalism and religion: A three part debate. **Critical Social Policy**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 121-127, 2013.
- MODOOD, Tariq. Muslims and the Politics of Difference. **The Political Quarterly**, [s. l.], v. 74, s. 1, p. 100-115, ago. 2003.
- MODOOD, Tariq; AHMAD, Fauzia. British Muslim Perspectives on Multiculturalism. **Theory, Culture & Society**, [s. l.], v. 24, n. 2, p. 187-213, mar. 2007.
- MODOOD, Tariq; KASTORYANO, Riva. Secularism and the accommodation of Muslims in Europe. *In*: MODOOD, Tariq; TRIANDAFYLLIDOU, Anna; ZAPATA-BARRERO, Ricardo (org.). **Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach**. London: Routledge, 2006. p. 162-178.
- TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. *In*: GUTTMAN, Amy (org.). **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-74.
- TURNER, Bryan S. Forgetfulness and Frailty: Otherness and rights in contemporary social theory. *In*: TURNER, Bryan S.; ROJEK, Chris (org.). **The Politics of Jean-François Lyotard: Justice and political theory**. London: Routledge, 1998. p. 25-42.
- WILLIAMS, James. How to be Bicameral: Reading William Connolly's Pluralism with Whitehead and Deleuze. **The British Journal of Politics and International Relations**, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 140-155, maio 2008.
- WILLIAMS, James. **Lyotard & the Political**. London: Routledge, 2000.
- WRIGHT, Matthew *et al.* Multiculturalism and Muslim Accommodation: Policy and Predisposition

Across Three Political Contexts. **Comparative Political Studies**, [s. l.], v. 50, n. 1, p. 1-31, 2016.