

Diversidade Cultural enquanto Discurso Global

Gustavo Lins Ribeiro*

A humanidade parece sempre deparar-se com uma disjunção extrema, como se tivesse que decidir entre forças conflituosas ou compatíveis, homogeneidade ou heterogeneidade, competição ou cooperação, guerra ou paz. Em uma era de globalização exacerbada, estes cenários são freqüentemente concebidos a partir de discursos que retratam choques de civilizações ou que, ao contrário, celebram a diversidade cultural como o fundamento do diálogo intercultural. A governança global é nos dias de hoje um campo político complexo: No entanto, muitos de seus agentes e agências são, em maior ou menor escala, influenciados por tais discursos. Existem, pois, agências e agentes globais em cujas visões prevalece uma compreensão da globalização como um processo homogeneizante conflitioso, e outros que a enxergam como uma oportunidade para gerar cooperação entre entidades heterogêneas. Meu objetivo principal neste artigo é discutir “diversidade cultural” enquanto discurso global de elites engajadas na cooperação internacional e na governança global. Com efeito, a atual capacidade que “diversidade cultural” tem de construir um amplo consenso aparece claramente quando agentes sociais que acreditam em diferentes discursos globais e têm diferentes posições políticas, como os executivos do Banco Mundial e ativistas do movimento anti-globalização, compartilham a percepção de que a diversidade cultural é um patrimônio comum da humanidade a ser cultivado e preservado. A fim de atingir meus objetivos, discutirei em primeiro lugar as relações entre diversidade e globalização. Explorarei, então, a tensão universal/particular para oferecer a noção de cosmopolítica como um tipo distinto de discurso global. Antes de considerar os limites das pretensões à universalidade dos principais discursos globais contemporâneos (tais como direitos humanos, desenvolvimento, Patrimônio Mundial) discutirei “diversidade cultural” nos moldes do que chamo de discursos globais fraternos.

Globalização e Diversidade

O atual reconhecimento da importância da diversidade como um valor central é resultado da progressiva tomada de consciência em relação à globalização e da crescente atenção dada à natureza interconectada das questões culturais, políticas, econômicas e sociais em um mundo encolhido. O desenvolvimento desta atenção está intimamente relacionado ao

* Professor Titular, Departamento de Antropologia (DAN), Universidade de Brasília (UnB). Este artigo foi escrito para a UNESCO como o resultado de um encontro sobre “Universal e Particular. Dilemas em um Mundo Globalizado, Patrimônio e Valores: Chaves de articulação nos quadros da Convenção do Patrimônio Mundial”, do Centro do Patrimônio Mundial, UNESCO, Paris, 15-16 de junho, 2006. Evidentemente, as opiniões aqui expressas são de minha exclusiva responsabilidade. E-mail: gustavor@unb.br
Esta conferencia fue presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNaM. Posadas, Agosto de 2008.

aumento da complexidade dos fluxos de pessoas, bens, capital e informação. Com segmentações étnicas, repertórios de informação e diferenças culturais mais complexos, produzidos pela compressão do tempo-espaço (Harvey, 1989), a diversidade cultural tem se tornado um tópico altamente politizado tanto internamente aos Estados-nação como em um nível global. A política da diferença evoluiu rapidamente, transformando demandas étnicas e culturais por reconhecimento em importantes campos de lutas políticas contemporâneas. Conseqüentemente, muitos discursos, ideologias e utopias referem-se à questão da diversidade cultural. A culturalização dos conflitos políticos, especialmente aqueles envolvendo demandas por cidadania baseadas em identidades étnicas, reforçou as ideologias de pluralismo e multiculturalismo (ver Kymlicka, 1996 e Sartori, 2000, por exemplo).

É verdade que a globalização torna mais intensa a exposição à diferença e mais complexa a diferenciação social. No entanto, discursos sobre diversidade, assim como sobre universalismo e particularismo, estão relacionados a tensões existentes nas partes constitutivas de qualquer sistema social, especialmente aqueles sistemas inseridos em dinâmicas de crescimento e expansão. Tensões entre forças centralizadoras e descentralizadoras são inerentes à expansão capitalista, por exemplo. A triunfante expansão global contemporânea do capitalismo tem maximizado tais tensões. A luta por diversidade cultural faz parte, cada vez mais, da luta contra as tendências centralizadoras do capital global em setores econômicos, tais como as telecomunicações e as indústrias culturais. A defesa da diversidade cultural pode, contudo, também refletir a visão das corporações trans-nacionais acerca da natureza global da atual economia política. Os processos de centralização estão relacionados ao poder de acumulação e homogeneização, à produção estereotipada, assim como à criação de taxonomias para controle das diferenças. Os processos de descentralização estão relacionados ao poder de disseminação e heterogeneização, à produção diferenciada, como também à criação de taxonomias que visam beneficiar-se da diversidade. Porém, a descentralização pode se dar de maneiras que igualmente reforcem o poder de acumulação e que implicam sistemas de controle e organizacionais mais sofisticados e flexíveis, já que se localizam em campos atravessados por forças paradoxais. Estes cenários são marcados por uma “descentralização com centralização”, um oxímoro utilizado por Saskia Sassen (1991) para explicar algumas dinâmicas da globalização contemporânea. Em processos de descentralização com centralização, a administração da diversidade adquire maior importância estratégica, enquanto a uniformização é relegada a segundo plano. Diferença torna-se uma vantagem e um problema; como tal, precisa ser conhecida e domesticada.

As agências e redes de governança global necessitam lidar com a diferença. O poder centralizador delas baseia-se, em parte, em suas capacidades para conciliar tanto as diversas demandas independentes, originadas do sistema global por elas administrado, quanto as respostas diferenciadas dadas pelo sistema global diante de regulações centralizadoras. Tornar os interesses locais, regionais, nacionais e trans-nacionais compatíveis requer sensibilidade com relação à informação que corre de modo centralizado e descentralizado. Há, portanto, a necessidade de levar-se em conta uma pluralidade de contextos de produção de significado que são interconectados por meio de iniciativas institucionais ou pelo estabelecimento de redes. Agências e agentes transnacionais são mais propensos a organizar a diversidade do que a reproduzir a uniformidade (Hannerz, 1996). Ao mesmo tempo, “o par unidade/diversidade é inerente ao imaginário e à prática da administração simbólica do mercado mundial” (Matterlart, 2005: 61). Em suma, instituições e redes de governança global

estão sujeitas às dinâmicas de descentralização/centralização e precisam enfrentar os problemas trazidos pela diversidade à sua (re)produção.

Diversidade cultural tornou-se um pau-para-toda-a-obra, um “termo ubíquo” que abarca posições políticas contraditórias defendidas por Estados-nação, agências de governança global e corporações de comunicação (Mattelart, 2005). De fato, o discurso sobre a diversidade é um universo de disputas. Existem diferentes tipos de “diversidade”, situados em dois grandes campos definidos pela presença preeminente de interesses políticos ou gerenciais. A diversidade pode, portanto, tornar-se uma grande prioridade para formuladores de políticas públicas, interessados na resolução de conflitos ou em iniciativas de desenvolvimento (ver The World Bank, 2001: 42 e Marc, 2005), assim como para ativistas políticos interessados nas lutas por sobrevivência de povos nativos ou no fortalecimento da sociedade civil global (ver Gaventa, 2001: 280 e a Carta de Princípios do Fórum Social Mundial – www.forumsocialmundial.org.br, por exemplo). A diversidade é um tema obrigatório especialmente para as agências de governança global, uma vez que diferenças culturais são sempre, potencialmente ou de fato, parte de suas atividades diárias (ver Ribeiro, 2003). É igualmente tema obrigatório para todos aqueles politicamente sensíveis ao papel da diferença na construção de grandes unidades políticas. Resumindo, diversidade pode ser uma ferramenta para a reprodução ou para a contestação da hegemonia. Não há nada na “diversidade” que necessariamente a coloque como um desafio aos detentores do poder. Bem ao contrário, a diversidade pode ser relacionada a uma longa discussão sobre pluralismo, debate central no liberalismo (Sartori, 2003). Neste sentido, não surpreende que as questões levantadas pela “diversidade” sejam um tema principal do debate democrático, especialmente nas últimas décadas em que o respeito pela diferença tornou-se um grande foco da agenda da sociedade civil (Taylor, 1994; Kymlicka, 2001).

A entrada de múltiplas e diferenciadas vozes nos debates políticos e acadêmicos globais, juntamente com o constante crescimento da sensibilidade em relação à diferença transformaram a “diversidade cultural” em um objeto de desejo que exige novos e criativos modos de interpretação. Walter Mignolo (2000) cunhou a expressão “diversalidade” para designar a diversidade enquanto um projeto universal contrapondo-se ao universal abstrato oferecido por perspectivas hegemônicas. Diversalidade é compreendida como um abandono das clássicas noções de universalidade, enxergando na diversidade o princípio central da criatividade. A diversalidade deve ser “a incansável prática do cosmopolitismo crítico e dialógico, antes de ser uma impressão de uma sociedade futura e ideal, projetada de um único ponto de vista (aquele do abstrato universal) que nos reconduzirá (outra vez!) ao paradigma grego e a legados europeus” (Mignolo, 2000: 744). Considerar a diversidade como um novo universal não é, entretanto, suficiente. O problema persiste onde ele sempre esteve: na relação entre particulares e universais.

Particulares, Universais e Cosmopolíticas

Em um mundo repleto de diversidade, universalismos tradicionais não são discursos incontroversos. A crítica dirige-se especialmente às formulações ocidentais e eurocêntricas que, dadas as suas posições hegemônicas, têm sufocado outras perspectivas. Enrique Dussel (1993), por exemplo, argumenta que a centralidade da Europa no sistema mundial possibilitou ao moderno etnocentrismo europeu pretender ser universal. O eurocentrismo da

modernidade confundiu, portanto, universalidade abstrata com a globalidade concreta hegemonizada pela Europa enquanto “centro” (idem). Um projeto como o de Dipesh hakrabarty (2000) de “provincializar a Europa” também tem implicações para a intenção de descentralizar universalismos e criticar a modernidade europeia como padrão de medida. O projeto questiona o papel proeminente desempenhado pela historicidade na construção de interpretações ocidentais e abre o caminho para uma renovação do pensamento europeu, a partir das margens. A explosão das totalidades e a valorização de fragmentos e da multiplicidade de tempos e espaços indicam novas tensões entre universalismos e particularismos.

Universais e particulares constituem um tópico altamente debatido por filósofos. Os antropólogos, no entanto, têm igualmente mantido, há tempos, uma preocupação referente a estas questões, já que se interessam pela compreensão da cultura como um atributo geral da humanidade, e de culturas, enquanto múltiplas existências de tal atributo. Filósofos, assim como antropólogos, têm contraposto universalismo a particularismo e a relativismo. A discussão em torno do relativismo cultural tem sido, de uma forma ou de outra, central para a antropologia desde sua origem e vem sendo revisitada há décadas (ver, por exemplo, Herskovits, 1958; Geertz, 1984; Abu-Lughod, 2002). Ao mesmo tempo antropólogos têm chamado a atenção para as trocas e interconexões existentes entre populações humanas, para a natureza “espúria” e “híbrida” das culturas (ver, por exemplo, Sapir, 1924; Wolf, 1984; García Canclini, 1990; Werbner, 1997).

Os multifacetados, por vezes paradoxais, sentidos de “diversidade cultural” são herdeiros das discussões sobre a noção de cultura. Eles têm há tempos estado presente nos debates antropológicos acerca da cultura, no singular, e de culturas, no plural. A noção antropológica de “cultura” significa atributos universais compartilhados por todos os seres humanos. O termo “culturas” refere-se às variações concretas de tais atributos em incontáveis contextos históricos e geográficos. Cultura, no singular, também pode ser usada na descrição de uma forma única da experiência humana, como na expressão “cultura Yanomami”. Assim, o mesmo substantivo pode expressar um universal e os seus particulares, aspectos comuns a todos os seres humanos, assim como experiências vivenciadas por apenas uma parte da humanidade. Sob o guarda-chuva de um único atributo humano (cultura), as diferentes culturas precisam ser compreendidas em sua pluralidade e em sua capacidade de comunicar-se entre si. Cultura existe apenas através de culturas. Cultura(s) pode(m), portanto, ser associada(s) a entidades universais, particulares ou mistas. As propriedades deste conceito criam aporias, tais como a valorização simultânea da diversidade e da unidade. Não deveria, pois, ser uma surpresa que Raymond Williams (1983), em sua conhecida obra intitulada *Keywords*, sustentou ser cultura uma das duas ou três palavras mais complicadas existentes.

A consideração de “diversidade cultural” traz imediatamente para o primeiro plano questões de universalismo e particularismo. A própria expressão “diversidade cultural” poderia levar à crença de que nos encontramos no campo do relativismo cultural. A transformação da diversidade cultural em um discurso global, entretanto, indica que a universalização da diversidade é uma possibilidade real. Preciso deixar claro que não estou muito interessado em discussões abstratas acerca dos universais, como as expressas em afirmações como “a linguagem é um atributo da humanidade”. Minha preocupação gira em torno de discussões acerca de como alguns particularismos, noções ocidentais de “direitos humanos”, “desenvolvimento” e “valores universais excepcionais”, por exemplo, tornam-se,

ou pretendem tornar-se “universais”. Resumindo, estou interessado em discursos globais que se pretendem universais e que precisam ser enquadrados em histórias específicas de poder, uma vez que eles refletem capacidades desiguais de definir o que é comum ou desejável a cada ser humano. A transformação de particulares em universais é um problema de ordem sociológica e histórica, mais do que de ordem lógica. O monopólio do que é universal é um meio de (re)produção de elites globais. Os agentes locais não conseguem fazer com que suas concepções de universais sejam ouvidas, muito menos impostas, a menos que se articulem com poderosas redes globais; neste caso, eles deixariam de ser, estritamente falando, atores locais.

Três particularismos

Para uma melhor compreensão do universo mais amplo em que situo meu raciocínio, irei subdividir o particularismo em três categorias: particularismos locais, particularismos translocais e, por fim, particularismos cosmopolitas que freqüentemente coexistem em uma mesma formação cultural. Variam de acordo com (a) as diferentes maneiras que o papel da diferença e da igualdade é representado por atores sociais na construção de suas identidades; (b) os papéis que diferença e igualdade desempenham na construção de grandes unidades políticas. Na realidade, dada as complexas relações que diferentes coletividades de pessoas mantêm ao longo do tempo, ao contrário da crença comum, os particularismos são o produto de histórias de interconexões e trocas. Neste sentido, todo particularismo é híbrido. Vale ressaltar que não há culturas genuínas per se, já que estão sempre inscritas em processos e contextos mais amplos. Concordo com Eric Wolf para quem

“...nem as sociedades, nem as culturas devem ser vistas como dadas, integradas por alguma essência interna, um fundamento organizacional, ou um plano mestre. Antes, grupos culturais e grupos de grupos, estão em contínua construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de processos múltiplos que operam em amplos campos de conexões sócio-culturais” (Wolf, 2001: 313).

Apesar desta abordagem da cultura, mais complexa e não essencialista, os atores sociais são freqüentemente levados a acreditar na existência de formas culturais genuínas, pertencentes a um único grupo ou mesmo exclusivamente criadas por um povo único. Esta forma de representação social é o que oferece condições para o desenvolvimento de particularismos locais.

Particularismos locais são o conjunto de práticas e discursos mantidos por certas pessoas em uma dada localidade, de tal maneira que eles parecem ser social e espacialmente delimitados. Em virtude de seu forte apego à originalidade e à autenticidade, os particularismos locais parecem ser idiossincráticos. Tal tipo de particularismo é relevante especialmente quando se associa à crença de que se refere a expressões e modos de vida únicos a um certo povo. Assim, ele é imediatamente relacionado a diferenças e diversidades culturais. Oferece um forte sentido de coesão, de unidade e de identidade, sendo uma poderosa fonte para a construção de coletividades. Os particularismos locais são úteis para contrastar-nos, o povo “x”, com eles, o povo “y”. Como grandes forças de formação identitária, eles são fundamentais para definir as redes de aliança e cooperação entre as pessoas, entendidas como mem-

brois internos de uma coletividade, assim como para definir as linhas que demarcam quem são os outsiders. As ideologias multiculturais de convivência, principalmente aquelas que enfatizam limites e fronteiras, desempenham um papel importante neste universo. Ainda que os particularismos locais sejam meios simbólicos à disposição das populações locais, também podem disseminar-se para outras pessoas. Isso é especialmente verdade em uma era de globalização caracterizada pela existência de diversos fluxos desterritorializados de bens, informações e pessoas. Porém, nem todos os particularismos fluem com a mesma intensidade e visibilidade.

Os particularismos locais encontram-se dentre alguns dos mais sólidos pilares do etnocentrismo, o ambivalente sistema ideacional que é simultaneamente responsável por representações positivas sobre os grupos dos quais os próprios atores sociais fazem parte, tanto quanto por representações negativas dos que deles não fazem parte. O etnocentrismo politicamente ativo pode levar tanto a essencialismos quanto a fundamentalismos. A emergência destas ideologias, baseadas na exacerbação de diferenças culturais, deve ser compreendida nos contextos sócio-políticos onde há a presença de enormes diferenças de poder entre diferentes segmentos étnicos. A globalização tem produzido contradições entre segmentos étnicos e os Estados-nação, ao mesmo tempo em que incrementou a habilidade destes segmentos para a realização de alianças internacionais. Porém, uma vez que a maioria dos conflitos étnicos se dá no interior dos Estados-nação (ver Williams, 1989, para a relação entre racismo e a construção da nação), estas grandes unidades políticas são o contexto em que ideologias de convivência são (re)construídas, no mais das vezes como o resultado de confrontos entre diversos segmentos étnicos e governos centrais. Nas últimas quatro décadas, noções de pluralismo étnico e multiculturalismo têm ocupado cada vez mais a cena pública, trazendo novas dinâmicas e pressões à vida política (Taylor, 1993; Kymlicka, 1996, 2001; Glazer, 1998). O papel estratégico que os países anglo-saxões exercem na produção de matrizes discursivas contemporâneas é o motor por trás da disseminação mundial de perspectivas multiculturais. Esta proeminência tem sido associada ao “imperialismo cultural” norte-americano. (Bourdieu e Wacquant, 2002), isto é, com um particularismo local que é universalizado através de efeitos de poder.

A americanização da “cultura mundial” é um tema ambivalente, intimamente relacionado às discussões sobre imperialismo que amiúde refletem a posição ideológica do autor. Concordo com Dezalay (2004: 12) que a “americanização” é um termo reducionista, pois atrapalha a percepção da “longa história de estratégias internacionais” produzidas pelos Estados-nação que lutam, em arenas globais, visando à imposição de diferentes modos de conhecimento de Estado. Penso, no entanto, ser possível concordar que: a) por um lado, não há dúvida de que atores locais indigenizam fluxos globais de informação e de cultura, e que algumas vezes resistem a eles; b) por outro lado, é notável a proeminência de artefatos e matrizes discursivas norte-americanos nestes fluxos. Hunter e Yates (2002) ilustram bem o que acabo de dizer. Em seu trabalho sobre o “mundo dos globalizadores americanos”, eles prestam atenção às “forças de indigenização e hibridação”, reconhecendo, entretanto, que “ao fim do dia”, estamos “ainda nos defrontando com a realidade presente do poderoso, se não dominante, papel-americano no processo de globalização” (p. 325). Baseados em entrevistas com administradores e executivos dos mais altos cargos em grandes organizações e corporações transnacionais, eles mostram como estas elites globais monoglotas, falantes apenas do inglês, exportam seus programas ideológicos e morais. Estas elites vivem em uma

bolha sócio-cultural de crenças e práticas, caracterizada por uma enorme exposição à compressão do tempo-espaço e aos homogeneizados espaços fragmentados globais, uma fé cega na inevitabilidade da globalização e no mercado, uma avaliação positiva de seu próprio trabalho (nunca visto como destrutivo das culturas locais); e pela noção de que “eles todos estão respondendo de diversas maneiras a necessidades universais, enraizadas na concepção do indivíduo como um ator social que é racional, competitivo e consumista” (2002: 355). Sua autoridade moral é “fundamentada na linguagem dos direitos e necessidades universais do indivíduo” (2002: 338). Necessidades universais definem-se em sintonia com o programa dos globalizadores. Neste contexto o multiculturalismo desempenha claramente um papel instrumental e funcional. É útil enquanto uma estratégia para corporações multinacionais, por “temperar tanto a imagem quanto a realidade de seu trabalho como um imperialismo *soft*. Harmonizar o apelo moral com direitos e necessidades universais representa, portanto, uma tendência a indigenizar suas marcas, identidades organizacionais e seus clientes” (2002: 341). Diversidade cultural e local deve ser respeitada enquanto uma necessidade de sobrevivência em um mundo globalizado. A indigenização, isto é, a apropriação local, é vista como uma estratégia *glocal* de *marketing*. Este quadro mental está longe de transformar tais globalizadores em uma elite cosmopolita. Hunter e Yates concluem que:

“Preeminente neste processo é a crença de que uma forte idéia humanitária subjaz ao seu trabalho e ao trabalho das organizações que eles representam. Seja comercial, de entretenimento, religiosa ou educacional, a missão organizacional de seu trabalho é encontrar-se com uma necessidade humana que seja fundamental e universal, mesmo se for o caso de eles estarem criando tal necessidade. Então, de maneiras sobre as quais eles nem sempre refletem, querem acreditar que estão, juntamente com o seu trabalho, contribuindo para o bem moral. Desse modo, a vanguarda da globalização mantém um sentido de inocência moral a respeito do mundo que ajudam a criar. O cinismo está simplesmente ausente; ao contrário, a candura – sobre quem são eles e o que estão fazendo surgir – é a sensibilidade avassaladora.” (2002: 355)

Este tipo de ingenuidade pode ser sustentado apenas por aqueles que exercem poder hegemônico. “Americanização” é um tema relevante nos processos globais e um exemplo de como um particularismo local pode pretender-se universal. A universalização dos particularismos locais é o melhor cenário para ver-se como a definição sobre o que é universal está sujeita a conflitos de interpretações, baseados em diferentes poderes e posições de sujeito. Vale repetir: há uma luta para manter o monopólio sobre o que é universal, já que tal monopólio constitui-se como um dos meios fundamentais para a reprodução simbólica das elites globais. Uma vez que se define o que é universal, quanto mais um grupo ou uma pessoa enquadraram-se na definição, mais globais eles se tornam. Em virtude do fato de que universais no mais das vezes são tomados como atributos da humanidade, quanto mais próximos um grupo ou pessoa estão dos universais, mais humanos eles são. Idiossincrasias são adequadas à criação de estereótipos e à discriminação.

Embora poucos são os que disputariam o papel dominante dos Estados Unidos na globalização, a discussão sobre se a globalização é uma forma de imperialismo controlada pelos Estados Unidos e por corporações transnacionais encontra-se longe de acabar. As posições

em conflito representam mais um indicativo de que a disseminação de particularismos locais ocorre em um universo onde abundam outros discursos sobre a melhor maneira de administrar os conflitos de diversidade cultural. Alguns destes discursos estão mais preocupados com formas de interação e de diálogo do que com a diversidade enquanto uma coleção de unidades distintas que, entretanto, são forçadas a viverem juntas, visto que suas vidas se desenrolam internamente a uma mesma estrutura política, a do mundo globalizado. Estes outros discursos relacionam-se ao que chamo de particularismos trans-locais.

Os *particularismos trans-locais* claramente admitem ser um produto de inúmeras trocas e empréstimos. Eles referem-se abertamente a pessoas e culturas localizadas em múltiplas situações geográficas. A diversidade não se define apenas pela existência de outros exóticos, cuja presença estabelece claras fronteiras nós/eles. A diversidade cultural é vivenciada como uma realidade que não é estranha à comunidade, ao contrário, a diversidade e a hibridização são vistas enquanto marco identitário fundamental. Os particularismos trans-locais constituem parte importante das ideologias de identidade de mestiços e diaspóricos e, nesse plano, exercem um papel homólogo ao dos particularismos locais na formação identitária (ver, por exemplo, Sahlins, 1997). Neste sentido, particularismos trans-locais podem também tornar-se essencialismos e fundamentalismos. Contudo, os atores sociais que sustentam particularismos trans-locais são mais conscientes dos empréstimos e contribuições provenientes de outras formações culturais. Assim, eles não se mostram tão dispostos a produzir ideologias de convivência, como algumas formas de multiculturalismo, baseadas em diferenças e limites rígidos. A ideologia central aqui é a da interculturalidade, um discurso que enfatiza a mutualidade mais que a exclusividade. Néstor García Canclini (2004:15) traça a seguinte distinção entre multiculturalismo e interculturalidade:

“Concepções multiculturais admitem a *diversidade* de culturas, salientam as suas diferenças e propõem políticas relativistas de respeito que, freqüentemente, reforçam a segregação. A interculturalidade, por outro lado, aponta para o confronto e o entrelaçamento, para o que ocorre quando grupos estabelecem relações e trocas. Ambos os termos supõem dois modos de produção do social: a *multiculturalidade* supõe a aceitação do que é heterogêneo; a *interculturalidade* implica que os diferentes são o que são em relações de negociação, conflitos e empréstimos recíprocos.”

Os particularismos translocais tendem a proliferar-se como um resultado do aumento na complexidade dos fluxos de mercadorias, pessoas e informação, promovido pela intensa compressão do tempo-espço no mundo globalizado contemporâneo. Tais fluxos disjuntivos geram identidades multifacetadas e uma abundância de híbridos e ambigüidades. A consideração exacerbada do hibridismo pode gerar pretensões de elevá-lo a um novo universal, mas não leva, necessariamente, a um respeito generalizado pela diferença enquanto fonte da criatividade e engenhosidade humanas. Ao contrário, o hibridismo pôde desencadear um medo pela perda de pureza e de essência e, em consequência, um aumento de perspectivas fundamentalistas, uma reação violenta, um retorno à noção de que os particularismos locais constituem-se como fonte exclusiva para a formação de identidade e como trampolins para a construção de universais.

Os *particularismos cosmopolitas* são capazes de lidar com as tensões entre particularismos e universalismos, entre hibridismo e fundamentalismo, de uma maneira mais produtiva. Diferentemente das formas de particularismos anteriormente mencionadas, o particularismo cosmopolita é formado por discursos que tratam intrinsecamente de assuntos globais e que pretendem ser levados em consideração, se não incorporados, por outros povos. Eles alimentam-se do cosmopolitismo enquanto uma ideologia de tolerância, compreensão, inclusão e convivência. Cosmopolitismo é uma noção ocidental que sintetiza a necessidade que agentes sociais têm de conceber uma entidade política e cultural maior que sua terra natal, que englobaria todos os seres humanos em escala planetária. O cosmopolitismo pressupõe uma atitude positiva diante da diferença, um desejo de construir amplas alianças e comunidades globais pacíficas e igualitárias, formadas por cidadãos que deveriam estar aptos a comunicarem-se através de fronteiras sociais e culturais, gerando uma solidariedade universalista. A sua força inclusiva faz-se mais evidente em momentos de crise de outros modos de representar e de atribuir pertencimento a unidades sócio-políticas e culturais já existentes. Muito do malestar e mal entendido que o cosmopolitismo possa provocar estão relacionados com sua ambigüidade, isto é sua maneira singular de unir diferença e igualdade, um paradoxo aparente de desejar reconciliar valores universais com a diversidade de posições cultural e historicamente construídas. A formação do termo grego, *cosmopolis*, já indica tal tensão insolúvel: *cosmos*, uma ordem natural universal, relaciona-se com *polis*, a variável ordem da sociedade. Em conseqüência, das democráticas cidades-estado da Grécia às cidades globais, a noção de cosmopolita tem sido perseguida por questões como de *quem* é este mundo do “cidadão do mundo”.

Desde seu início o cosmopolitismo tem sido uma categoria marcada por uma necessidade de negociar com “outros” e tem refletido tensões entre realidades locais e supra-locais, perspectivas etnocêntricas e relativistas, e entre particularismo e universalismo. Os particularismos cosmopolitas mostram-se como os mais facilmente universalizáveis, isso por já constituírem-se a partir de concepções globais de solidariedade, inclusão e respeito diante da diversidade cultural. Atualmente, o cosmopolitismo é uma ideologia de convivência das mais poderosas entre os globalizadores, independentemente de suas diferenças políticas com relação às características e objetivos da globalização. Seja no movimento anti-globalização, ou no Banco Mundial, ser um cidadão do mundo é uma necessidade. Dificilmente poderia ser de outra maneira, pois elites políticas globais, altamente expostas à compressão do tempo-espaco e à diversidade étnica, desenvolvem de fato uma identidade mais complexa, já que os poderes (re)estruturadores de diferentes níveis de integração (local, regional, nacional, internacional e transnacional) funcionam de modo diferente para aqueles que estão sujeitos a forças globais e transnacionais (Ribeiro, 2000). A diversidade cultural é, assim, uma ideologia central que os cosmopolitas tentam universalizar.

Cosmopolíticas

Particularismos cosmopolitas coincidem em grande medida com o que eu chamei, em outro contexto (Ribeiro, 2003), de cosmopolítica¹. Esta noção permite explorar os particularismos cosmopolitas como uma forma de discurso político global e ir além da tensão particular/universal que, de uma forma ou de outra, é uma grade que encerra esta discussão. De fato, cosmopolíticas são discursos globais conscientes de sua natureza política. Cosmopolíticas consistem em matrizes discursivas intrinsecamente relacionadas a interpretações e ações políticas de alcance global. É por este motivo que agências de governança global são centros de produção de cosmopolíticas.

Há dois campos de interpretação e promoção da cosmopolítica. O primeiro é hegemônico por capitalistas transnacionais e suas elites associadas que louvam um mundo neoliberal sem fronteiras, leia-se, o livre acesso aos mercados e aos recursos sociais e naturais de todo o mundo. Eles também postulam o fortalecimento de agências de governança global, tais como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio. A diversidade cultural e o respeito à diferença são vistos como um meio para a obtenção de concordância e governança, ou como uma estratégia de mercado. A cosmopolítica hegemônica promove a (re)produção do *establishment* global. O segundo campo é representado por agências e intelectuais, no sentido gramsciano (Gramsci, 1978), interessados em outros tipos de globalização e na disseminação de cosmopolíticas críticas. Tais intelectuais são tipicamente encontrados no ambiente universitário (especialmente em áreas como antropologia, ciência política, economia, estudos culturais, filosofia, geografia, literatura, relações internacionais sociologia), em organizações não-governamentais e em movimentos sociais. Eles defendem e promovem a difusão de visões de heterogeneidade, heteroglossia, diversidade cultural e de fortalecimento dos atores locais. Eles postulam a necessidade de uma sociedade civil global que regule o poder das elites hegemônicas transnacionais e desterritorializadas. As articulações internas a esta segunda tendência são a base de cosmopolíticas contra-hegemônicas dos ativistas transnacionais.

Ambos os campos, de diferentes maneiras, alimentam-se de discursos globais, tais como, por exemplo, desenvolvimento (com as suas promessas de bem-estar ilimitado e transcendência tecnológica), republicanismo, liberalismo, socialismo, ambientalismo e defesa dos direitos humanos. Também são fortalecidos pelos novos quadro mentais das atividades políticas e culturais engendradas pelas tecnologias de comunicação do final do século XX. As tecnologias de comunicação tornaram-se um foco de explorações sobre cultura global, assim como sobre a emergência de novas e flexíveis identidades, interações eletrônicas e espaços públicos, hibridismo cultural e comunidades políticas cosmopolitas. A internet acarretou a existência de uma comunidade transnacional imaginada-virtual, sincronizada pelo ciberespaço, interagindo em tempo real e envolvida em trocas globais, sejam elas econômicas, culturais ou políticas (Ribeiro, 1998). A internet porém não substitui a co-presença real que permanece fundamental para a existência de rituais que estimulam a construção de complexas cadeias de solidariedade entre os atores políticos. Tal necessidade pode ser vista, por exemplo, na importância, nas últimas duas décadas, dos mega rituais globais de

¹ Sobre cosmopolítica ver o livro editado por Cheah e Robbins (1998), especialmente os capítulos de Robbins (1998, 1998a), Cheah (1998, 1998a), Wilson (1998) e Clifford (1998).

integração de elites transnacionais, como as conferências das Nações Unidas e o Fórum Social Mundial.

A noção de cosmopolítica mostra-se útil no debate acerca das possibilidades de articulações supra e transnacionais, na era atual, caracterizada por uma intensa criação de redes de atores globais. Diferentemente da noção de universal, cosmopolítica não esconde sua natureza política e a necessidade de formar composições políticas mais amplas. Articulação torna-se, portanto, uma palavra chave uma vez que a eficácia da cosmopolítica em um nível transnacional depende de sua disseminação em redes. A isto soma-se o fato de que a noção de cosmopolítica também implica o reconhecimento de que não há nenhuma cosmopolítica capaz de dar conta da complexidade e diversidade dos conteúdos dos discursos e culturas globais. Realmente, seria uma contradição com a própria idéia de cosmopolítica crer que pode haver um, e apenas um, conteúdo para todos os assuntos *glocalizados*. Por definição pode haver apenas cosmopolíticas híbridas e plurais. No entanto, elas são o produto de diferentes campos de poder. Aquelas criadas por agentes hegemônicos tendem a ser enquadradas em discursos que dificilmente disfarçam a sua pretensa superioridade ontológica diante de outros. Ao mesmo tempo em que tais formulações formalmente respeitam a diferença e diversidade, elas aproximam-se da idéia de um destino moral e teleológico que acaba equivalendo à construção de quase-universais.

No mundo globalizado, é crescente a percepção de que a definição dos universalismos encontra-se sujeita a diferentes forças e contradições. Tal percepção desenvolveu-se mais ainda frente aos usos pragmáticos de universalismos, como os direitos humanos, na governança global. Nas arenas políticas globais constituídas por um conjunto de atores e agências representantes de Estados-nação, formas de estabelecer consensos e objetivos comuns devem evitar armadilhas inerentes à tensão universalismo/particularismo. A idéia de um “universal” tende a obliterar diferenças, as variações de poder e as lutas que moldam os processos conducentes à definição de um interesse comum. Além disso, supõe que consensos baseiam-se no mesmo tipo de compreensão e de substrato cultural que informem o que seja a boa vida. Os universais freqüentemente são apresentados como entidades transcendentais eternas e naturalizadas que se situam além da cultura, da sociedade e do poder. Eles tendem a tornarem-se um fetiche, tanto nas mãos dos que acreditam como nas dos que neles não acreditam. Os universalismos, portanto, escondem mais do que revelam.

É por isto que defendo a adequação da noção de cosmopolítica para ações políticas globais. Ela inicia-se com a assunção de que a política é praticada sempre em um campo de ação onde há uma grande variedade de posições culturais e políticas. E aqui a noção de “campo” é central. Bourdieu (1986) define campo como um conjunto de relações e inter-relações baseado em práticas e valores específicos, operando em contextos dados. Um campo é heterogêneo por definição; formado por diferentes atores, instituições, discursos e forças em tensão. Em um campo tudo adquire sentido em termos relacionais, por meio de oposições e distinções. As estratégias de cooperação ou conflito entre os atores determinam se uma doutrina particular é hegemônica, a despeito de seus sucessos ou de suas falhas (Perrot et al, 1992: 202-4). Como o resultado de campos políticos e argumentativos, as cosmopolíticas colocam-se enquanto matrizes discursivas capazes de serem mais transparentes, já que os atores sociais as reconhecem como produtos de articulações políticas que podem mudar ao

longo do tempo. Elas admitem críticas e revisões, respeitando dissensões causadas por variações locais ou culturais. Criticar ou opor-se a cosmopolíticas fazem parte das regras democráticas no cenário global. Criticar ou opor-se a um universal, ou estar situado fora de seu raio de influência, equivale a emitir um certificado de falta de compreensão, de desrespeito por um valor civilizador fundamental, ou de fé cega em um particular que representa interesses de uma minoria em rota de colisão contra o destino da humanidade e suas melhores qualidades.

Discursos Fraternos Globais

Universais e cosmopolíticas disputam por legitimidade em um campo atravessado pelo que chamo de “discursos fraternos globais”. Trata-se de um campo complexo composto por igrejas, diplomatas, agências de governança global e de cooperação internacional, fundações e Ongs, políticos e acadêmicos. Estes discursos têm sempre um impacto positivo? Não. A história está repleta de exemplos que mostram a violência e opressão em nome da religião, liberdade e democracia. Um dos problemas são os meios de que se valem poderosas agências para disseminar e implementar os discursos fraternos globais. Em um mundo onde diversas cosmopolíticas competem entre si, diversidade cultural tornou-se altamente valorizada na economia simbólica global dos discursos fraternos.

Para uma definição formal de diversidade cultural como um discurso global, não há documento melhor do que a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural da UNESCO, adotada por sua 31ª Sessão da Conferência Geral, em Paris, em 2 de novembro de 2001. É o exemplo de uma proposição de uma agência que vê a globalização como uma oportunidade de incentivar a cooperação e a promoção da paz. (ver <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>). Meu foco na UNESCO justifica-se por ter sido ela, nas últimas seis décadas, a agência especializada em assuntos culturais globais.

Um estudo da UNESCO (2004) baseado em documentos oficiais mostra como a trajetória da discussão sobre diversidade cultural tem mudado na instituição com o passar do tempo, refletindo diferentes conjunturas do sistema mundial. Em um primeiro momento, no período de reconstrução pós Segunda Guerra, a divisão Oriente-Occidente era vista como de forte natureza conflituosa. Estados-nação eram retratados a partir de uma perspectiva unitária, diversidade era um assunto internacional. Em um segundo período, caracterizado pela emergência de nações pós-coloniais, a cultura abarcou a identidade. Também era um tema a resistência cultural à homogeneização das forças políticas e tecnológicas. É em um terceiro período que a cultura enquanto poder político adquiriu força maior, uma vez que se tornou claramente ligada ao desenvolvimento, por meio de noções como a de desenvolvimento endógeno. O quarto e último período é marcado por uma conexão entre cultura e democracia, não apenas no âmbito das relações internacionais, mas igualmente no das relações sub-nacionais. As mudanças nas definições e prioridades da UNESCO indicam uma crescente politização do debate sobre a diversidade cultural.

A Declaração Universal de uma estrutura de governança global é necessariamente um híbrido. Os processos políticos envolvidos na elaboração de tal documento são atravessados por lutas de elites estatais baseadas em tipos diferentes de conhecimentos de Estados-nação (Dezalay, 2004). Processos de hibridização não ocorrem em vácuos históricos e sociológi-

cos, são estruturados por relações de poder. Isto é especialmente verdadeiro para os discursos que são o resultado de longas negociações políticas internamente a agências multilaterais. Em uma palavra, há uma dominante cultural (para usar uma noção criada por Jameson, 1984) nestes cenários. O que povos do planeta inteiro hibridizam são visões de mundo ocidentais. As conseqüências políticas de tal realidade são fortes o suficiente para serem percebidas, e não apenas nas negociações diplomáticas, mas igualmente em conflitos nas ruas, assim como em diferentes campos de batalha.

O preâmbulo da Declaração Universal sobre Diversidade Cultural relaciona-a a uma outra importante cosmopolítica, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, alinhando, portanto, a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural com um conjunto de discursos globais no sistema das Nações Unidas. Assim, é afirmado nesta Declaração que o “respeito pela diversidade cultural, tolerância, diálogo e cooperação, em um clima de confiança e compreensão recíprocos, estão dentre as melhores garantias para a paz e segurança internacionais.” Ao aspirar por “uma maior solidariedade baseada no reconhecimento da diversidade cultural, no desenvolvimento da unidade da humanidade, assim como no desenvolvimento das trocas interculturais”, o preâmbulo da Declaração dá conta da extensão dos usos políticos da cultura. Reconhece a importância da variação cultural, ao mesmo tempo em que afirma a unidade da humanidade e a necessidade das trocas interculturais. Este mesmo preâmbulo retrata a globalização de uma maneira positiva. Ele expressa a crença de que apesar da intensificação da globalização pelo “rápido desenvolvimento de novas tecnologias de informação e de comunicação” representar um “desafio para a diversidade cultural”, a globalização “cria as condições para a renovação do diálogo entre as culturas e civilizações”. O “desafio para a diversidade cultural” não é definido, mas pode ser presumivelmente relacionado às interpretações que enfatizam a força homogeneizante da globalização, um assunto de veras sério já que há evidência – a diminuição da diversidade lingüística, por exemplo – de que tais processos estão também ocorrendo.

O documento é um conjunto de 12 artigos, sobre o qual farei um breve comentário. primeiro artigo refere-se à diversidade cultural como um patrimônio em comum da humanidade. Desta vez, uma analogia estratégica com o conceito de biodiversidade é evocada, relacionando a Declaração com outro discurso global fraterno, desenvolvimento sustentável, a nova ideologia/utopia do desenvolvimento dos fins do século 20 (Ribeiro, 2002) cunhada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento e Meio- Ambiente (UNCED), em 1992. Trazer a biodiversidade à baile é um movimento estratégico pois representa um sinal (verde) para outros agentes globais acerca da importância da diversidade cultural para os seres humanos. O valor simbólico do consenso gerado em torno da importância da biodiversidade é transferido para a diversidade cultural². Tal movimento também evoca o simbolismo político da Conferência Ro-92 – um extraordinário mega ritual global de integração de elites transnacionais (participaram 172 governos – 108 che-

² Uma publicação do Banco Mundial conecta claramente a economia do meio-ambiente à economia cultural: “Muitas das técnicas econômico-analíticas necessárias à intervenção na área do patrimônio cultural estão sendo adaptadas da economia ambiental que uma década atrás enfrentou a mesma exigência, ou seja, a de aplicar a análise econômica de investimentos na proteção ambiental. Há um grande consenso em atualizar diversas proposições econômicas: qualidades culturais, como bens ambientais, possuem valor econômico; tais valores e potenciais econômicos podem ser determinados cada vez mais através de metodologias aperfeiçoadas...; o mais importante, seu valor econômico pode ser apreendido, ou mesmo maximizado, por meio de políticas adequadas e tarifação eficiente” (The World Bank, 201, 43).

fes de Estado ou de governo – assim como representantes de quase 2400 ONGs). Este impressionante encontro foi capaz de produzir um dos mais importantes discursos globais contemporâneos. A disseminação e eficácia do “desenvolvimento sustentável” criaram um poderoso guarda-chuva simbólico, útil na articulação de outros discursos “para o benefício das gerações atuais e futuras.” Neste sentido, a diversidade cultural foi explicitamente relacionada ao desenvolvimento no artigo 3 da Declaração Universal, como um fator que “alarga a gama de opções disponíveis a todos” e como “uma das raízes do desenvolvimento”. Em sintonia com uma longa tradição antropológica (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1987 [1952]), diversidade é vinculada à criatividade e à inovação. Ao mesmo tempo, cláusulas contra a violência étnica e fundamentalismos são claras no artigo 4 que afirma os direitos humanos como garantes da diversidade cultural e coloca o seguinte: “ninguém deve invocar diversidade cultural afim de infringir os direitos humanos, garantidos pela lei internacional, nem para limitar o seu escopo”. No artigo 5, os direitos culturais são definidos como partes dos direitos humanos. “Liberdade de expressão, pluralismo de imprensa, multilingüismo, acesso igualitário a conhecimentos artísticos, científicos e tecnológicos” assim como a “meios de expressão e disseminação” são vistos, no artigo 6, como as “garantias da diversidade cultural.”

Algumas das palavras e expressões chaves da Declaração são: patrimônio comum, singularidade, pluralidade, troca, inovação, criatividade, interação harmônica, inclusão, desenvolvimento, participação, paz, direitos humanos, respeito, liberdade, diálogo, cooperação, solidariedade, parceria. Tratam-se todos de termos positivos, que podem ser agrupados em três campos semânticos associados 1) à necessidade de encontrar o que há de comum, ou seja, a necessidade de considerar uma coletividade maior do que aquela de que se é membro (em um mundo globalizado isto significa a humanidade); 2) à necessidade de diversidade, ou seja, a necessidade de reconhecer a importância da diferença para a vida humana e para a construção de unidades políticas mais complexas; e 3) à necessidade de cooperação, isto é, a necessidade de articulação e de não se isolar em um mundo integrado. A Declaração coloca-se, portanto, claramente no universo de discursos fraternos globais.

O universo semântico e programático onde esta agenda abrangente situa-se ressoa formulações ideológicas e utópicas. Estas são componentes especialmente relevantes dos discursos fraternos globais. Aqui, utopias são compreendidas de acordo com a visão de Paul Ricoeur (1986): utopias são a luta no presente sobre o significado do futuro. Tais formulações nunca são inócuas, já que as maneiras como os atores sociais interpretam o futuro são de grande consequência para a ação social. Na realidade, as utopias existem em um universo contraditório e conflituoso, onde diferentes atores políticos e sociais pelejam para fazer das suas interpretações as mais válidas. O fato de um dado discurso utópico, desenvolvimento por exemplo, tornar-se quase um consenso universal não significa que ele reine pacificamente, livre de contestações. Ideologias e utopias estão intimamente relacionadas com o exercício do poder. Expressam conflitos de interpretações sobre o passado (ideologia) ou sobre o futuro (utopia), lutando para instituir hegemonias por meio do estabelecimento de certas visões, retrospectivas ou prospectivas, como verdades, como a ordem natural e o destino do mundo. A questão é, portanto, como uma certa utopia adquire grande visibilidade e legitimidade? A resposta não é simples, requer atenção à eficácia do discurso e às relações entre discurso e poder.

Outro importante tema relacionado é por que, frente às várias contradições entre os aspectos programáticos dos discursos fraternos globais e a crua realidade da vida cotidiana, os agentes e agências que incorporam estes discursos continuam a reproduzi-los? Não acredito que isto possa ser explicado unicamente em termos das lutas utópicas entre diferentes agências globais. Tampouco seria suficiente uma abordagem pragmática, por meio da qual a existência de tais agências é vista em função de sua própria reprodução egoísta, enquanto produtoras de discursos globais. De fato, é comum que as agências de governança global estejam atentas aos limites de seus discursos e possam até criticar seus próprios modos de operar. O que não é necessariamente uma contradição. Pode ser compreendido à luz do estudo sobre burocracia, de Michael Herzfeld. É inerente à racionalidade das burocracias a produção de sua própria crítica, como um meio de disseminação e naturalização da própria estrutura burocrática que elas parecem criticar e, algumas vezes se opor (Herzfeld, 1992). Realmente, a capacidade de produzir justificativas para as falhas, de reciclar formulações e criar outras novas, faz parte dos “idiomas de auto-exoneração” (Ibid.: 46) em muitas instituições. Herzfeld também cunhou outra noção interessante, útil para entender o porquê dos discursos fraternos globais poderem coexistir com a crua realidade de um mundo conflituoso. Partindo do conceito weberiano de teodicéia – conceito relacionado aos vários modos com que sistemas religiosos buscam interpretar a aparente contradição da persistência do mal em um mundo divinamente ordenado, Herzfeld (1992: 7) propõe que “a teodicéia secular ... oferece às pessoas os meios sociais de lidar com desapontamentos. O fato de que outros nem sempre questionem até a mais absurda tentativa de justificar o fracasso... (pode ser) a evidência de uma orientação bastante prática que se recusa a sabotar as convenções da auto-justificação, pois virtualmente todo mundo... pode precisar delas lançar mão ao longo da vida”. Os discursos fraternos globais são, portanto, utopias atravessadas pela teodicéia secular, assim eles possuem um importante papel sociológico na (re)produção de coesões sócio-políticas e de coerência interna a coletivos de agentes transnacionais. Estes discursos tem tornado-se cada mais importantes no mundo globalizado.

Diversidade Cultural e os Limites da Pretensão Universal de Discursos Globais

Os discursos globais são enunciados freqüentemente como se fossem universais admirados e desejados por todos, a despeito das diferenças culturais e de classe. Alguns deles são similares ao que Arjun Appadurai chama de ideopanoramas – “elementos da visão de mundo Iluminista, que consistem na concatenação de idéias, termos e imagens, tais como ‘liberdade’, ‘bem-estar’, ‘direitos’, ‘soberania’, ‘representação’ e o termo principal, ‘democracia’” (1990: 9-10). Tendo em vista a hegemonia exercida pela Europa e Estados Unidos na formação do sistema mundial, a disseminação dos discursos globais porta consigo as marcas do Ocidente. Nesta seção, considerarei brevemente dois dos mais conhecidos e influentes discursos globais, direitos humanos e desenvolvimento, com o objetivo de indicar a sua fragilidade em relação a variabilidade cultural. Este exercício inicial formará uma ponte para explorar na seção seguinte as relações entre diversidade cultural e outro importante discurso global, o do Patrimônio Mundial. É sempre bom esclarecer que o fato de reconhecer que noções como liberdade, democracia e direitos humanos são matrizes discursivas marcadas pela hegemonia ocidental não significa que eu não lhes confira valor. Isto significa, entre-

tanto, que estou alerta aos deslizamentos semânticos que as tornam úteis na obtenção de metas distintas de suas próprias premissas. Quantas vezes, em nome da democracia, dos direitos humanos e da liberdade, regimes autoritários foram implantados, ou violentas intervenções imperialistas foram perpetradas? A ambivalência destas formulações precisa ser considerada se quisermos compreendê-las melhor (ver, por exemplo, Ribeiro, 2002, 2004).

Direitos Humanos

Os direitos humanos constituem um discurso fraterno global fundamental, responsável pelos avanços na regulação dos abusos cometidos por poderosos e violentos agentes e agências sociais. A difusão mundial dos direitos humanos como um discurso tem sido tão efetiva que eles podem ser considerados enquanto elementos chaves das construções utópicas e ideológicas do mundo contemporâneo transnacional. Os direitos humanos são baseados em uma concepção universal de direitos aos quais as pessoas têm acesso, não importando suas cidadanias particulares. Uma vez que o uso legítimo da violência sempre relaciona-se a valores culturais, religiosos e políticos, a universalidade dos direitos humanos supõe a existência de valores universais, uma perspectiva altamente problemática. Serge Latouche (2002: 85), por exemplo, coloca que: “devemos começar a reconhecer a inexistência de valores que transcendam a maioria das culturas pela simples razão de que um valor apenas existe junto a um específico contexto cultural.” De fato, a universalidade dos direitos humanos nunca foi objeto de um consenso. Até os dias de hoje, a Declaração universal dos direitos humanos das Nações Unidas é o mais importante documento internacional a este respeito. Depois de sua aprovação, em 1948, uma longa e difícil negociação deu-se com relação aos compromissos que cada Estado-nação estava disposto a assumir para implementar a declaração:

“As dificuldades que surgiram nas negociações coincidiram com aquelas encontradas, em geral, pela ação internacional para a promoção dos Direitos Humanos. Elas derivam do fato de que assumir certos compromissos jurídicos precisos sobre o assunto requer chegar ao entendimento sobre fórmulas capazes de expressar ideais comuns a diferentes Estados, levando em conta suas tradições jurídicas, sistemas políticos e fé religiosas. Além disso, seria igualmente necessário considerar os diferentes padrões econômicos e sociais destes Estados e requerer a previsão de um sistema de controle especial capaz de promover, para não dizer garantir, a observância das normas, objetos das negociações” (Mengozzi, 2000: 356).

Quanto maior a variação cultural, maior é a contestação da universalidade dos Direitos Humanos. Vejamos, por exemplo, as tensões entre os Estados-nação ocidentais, China e países muçulmanos, surgidas a partir de divergências em torno a definições de Direitos Humanos. Para os muçulmanos, Direitos Humanos são de origem divina e, assim, inextricavelmente entremeados com a lei divina. Em 1981 (Salah, 2003: 42), uma Declaração universal islâmica dos direitos humanos foi emitida pelo Conselho Islâmico Europeu, baseado em Londres, que diferia do espírito da declaração das Nações Unidas, esta altamente inspirada na visão Iluminista do mundo. Nos preceitos do preâmbulo, por exemplo, diz-se que

“Alá (Deus) ofereceu à humanidade, por meio de Suas revelações no Sagrado Alcorão e na Suna de Seu Santo Profeta Maomé, uma duradoura perspectiva legal e moral na qual se estabelece e regula as instituições e relações humanas”; e que “os direitos humanos decretados pela Lei Divina visam a conferir dignidade e honra à humanidade, e estão desenhados para eliminar a opressão e a injustiça” (www.alhewar.com/ISLAMDECL.html acessado em 04/11/06).

Direitos Humanos estão, portanto, no mais das vezes presos em cabos de guerra, típicos da tensão universal/particular. Eles podem ser tomados tanto como “ferramentas indispensáveis nas lutas políticas democráticas e como um momento significativamente importante do processo civilizatório” ou enquanto “expressões etnocêntricas das pretensões hegemônicas de específicas formações culturais, apoiadas por instituições, Estados e alguns aparatos de poder” (Soares, 2001: 23). A relação entre direitos humanos e diversidade cultural é propensa a gerar contradições. Consideremos, por exemplo, que os direitos humanos são igualmente úteis à proteção das minorias étnicas. De fato, apesar de suas origens ocidentais os direitos humanos têm se tornado uma categoria instrumental nas lutas de indígenas na América Latina. A apropriação dos direitos humanos como um discurso fraterno global desperta valores absolutos como o repúdio radical ao genocídio, ao etnocídio, à xenofobia, ao racismo e ao desaparecimento de opositores ao Estado.

Dessa forma, o discurso global sobre os direitos humanos é tanto um particularismo translocal (o resultado de diversas negociações internacionais) quanto um particularismo cosmopolita. Pode também desempenhar o papel de um particularismo local quando agentes e agências hegemônicas e projetos imperialistas tentam essencializá-lo e universalizá-lo, na contramão da diversidade cultural. Este discurso onstitui um particularismo cosmopolita quando agentes e agências, hegemônicos ou não, encontram-se abertos às variações dos direitos humanos, de acordo com contextos sociopolíticos e culturais.

Desenvolvimento

Desenvolvimento é uma moderna ideologia e utopia do Ocidente. Desde a 2ª Guerra Mundial, ele tem sido um dos discursos mais abarcantes, no senso comum e na literatura especializada. Sua importância para a organização das relações sócio-políticas e econômicas levou antropólogos a considerarem-no como “uma das idéias básicas na cultura moderna da Europa Ocidental” (Dahl e Hjort, 1984: 166), e “algo como uma religião secular”, não questionada, já que “opor-se a ele é uma heresia, quase sempre severamente punida” (Maybury-Lewis, 1990: 1). A abrangência e as múltiplas facetas do desenvolvimento são o que permite suas diversas apropriações e leituras, ainda que freqüentemente divergentes. A plasticidade do desenvolvimento é central para assegurar sua contínua viabilidade; ele está “sempre no processo de transformar-se a si próprio, de satisfazer promessas” (DSA, s.d: 4-5). As variações nas apropriações da idéia de desenvolvimento, tanto quanto as tentativas de reformá-la, expressam-se nos inúmeros adjetivos que fazem parte de sua história: industrial, capitalista, socialista, para dentro, para fora, comunitário, desigual, dependente, sustentável e humano. Tais variações e tensões refletem não apenas as experiências históricas acumuladas por diferentes grupos de poder em suas lutas por hegemonia no campo do desenvolvimento, mas também momentos diversos de integração no sistema capitalista mundial.

Desenvolvimento opera como um sistema de classificação, estabelecendo taxonomias de povos, sociedades e regiões. Edward Said (1994) e Arturo Escobar (1995) mostraram a

relação entre criar uma geografia, uma ordem mundial e poder. Pode ser dito com Herzfeld (1992:110) que “criar e manter um sistema de classificações sempre... caracterizou o exercício do poder nas sociedades humanas.” Classificações freqüentemente produzem estereótipos úteis para subjugar povos por meio de simplificações que justificam indiferença para com a heterogeneidade. Os estereótipos dificilmente conseguem esconder suas funções de poder no idioma do desenvolvimento e da cooperação, cujos léxicos são repletos de dualismos, referindo-se, estática ou dinamicamente, a Estados em transição ou a relações de subordinação (desenvolvido/não desenvolvido; países em desenvolvimento; mercados emergentes; ver Perrot et al.: 1992,189). Os estereótipos podem igualmente tornarem-se palavras chaves –como auxílio, ajuda, doadores/recipientes, doadores/beneficiados– que indicam claramente, de modo não muito sutil, a diferença de poder entre dois conjuntos de atores, legitimando a transformação de um dos conjuntos em objetos de iniciativas desenvolvimentistas.

A pretensão do desenvolvimento à inevitabilidade não passa de outra faceta de sua pretensão universalista. O fato de o desenvolvimento fazer parte de um sistema mais amplo de crenças, marcado por matrizes culturais ocidentais, coloca grandes limitações às suas pretensões universalistas e é outra razão porquê, em vários contextos não ocidentais, povos locais são relutantes a abrirem-se ao desenvolvimento. É difícil discordar de que não há um método universal para atingir-se uma “boa vida” (Rist, 1997: 241). A pré-história do desenvolvimento reflete matrizes discursivas do ocidente, tais como a da crença no progresso (que é freqüentemente remontada à Grécia antiga: ver Delvaille, 1969; Dodds, 1973) e outras relacionadas a importantes viradas históricas, como o Iluminismo—um momento crucial para o desdobramento dos pactos econômicos e sócio-políticos da modernidade, e as ideologias e utopias a ela associadas (industrialismo, secularismo, racionalização e individualismo, por exemplo). Leonard Binder (1986: 10-12) reconhece, em algumas teorias do desenvolvimento, uma matriz até mais estreita: a imagem dos Estados Unidos, “como alguns liberais gostariam que fôssemos.” Mais recentemente, no final da década de 80 e início da década de 90, desenvolvimento sustentável reverberou noções de relações corretas entre a humanidade e a natureza, típicas das classes médias protestantes e urbanas de países como Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos (Ribeiro, 1992).

Mencionarei brevemente algumas questões antropológicas que tornam problemática a pretensão do desenvolvimento ao universalismo. O primeiro refere-se à existência de noções de tempo radicalmente diferentes (Lévi-Strauss, 1987). Desenvolvimento assenta-se em uma concepção que entende o tempo como uma seqüência linear de estágios, que avançam infinitamente em direção a melhores momentos. Uma implicação desta construção ocidental é que crescimento, transformação e acumulação tornam-se princípios-guia de grandes unidades políticas. No entanto, em várias sociedades não ocidentais, o tempo é compreendido como ciclos de eternos recomeços, o que favorece o florescimento e a consolidação da contemplação, adaptação e homeostase, como pilares de suas cosmologias. Na mesma linha, não podemos subestimar o papel do controle do tempo—particularmente do relógio, a mãe da complexidade mecânica—no desenvolvimento econômico nos séculos passados (Landes, 1983). Sincronicidade e previsibilidade são as bases das relações de trabalho, capitalistas e industriais. Outro grande divisor é a transformação da natureza em mercadoria, um processo histórico relacionado ao desdobramento do capitalismo e da modernidade (Jameson, 1984). Muitos dos impasses entre desenvolvimentistas e povos nativos têm se

baseado nesta diferença cosmológica. O que para alguns é um mero recurso, para outros pode significar sítios e elementos sagrados.

O desenvolvimento é, portanto, um particularismo local, cuja universalização cavalga a expansão de sistemas de poder políticos e econômicos. Com a virada cultural da década de 90, o desenvolvimento culturalizou-se e o reconhecimento da diversidade cultural converteu-se em um importante tema para planejadores (ver, por exemplo, Marc, 2005). Desenvolvimento, contudo, assenta-se sobre uma noção instrumental de cultura. Em suas mãos a cultura transforma-se em uma “tecnologia gerencial de intervenção na realidade” (Barbosa, 2001: 135). Esta noção funcional concebe a cultura como um conjunto de comportamentos e significados, inter-relacionados, ajustados e coerentes, que podem ser identificados e valorizados em termos de seus impactos, positivos ou negativos, na conquista de objetivos. Tal noção de cultura se acomoda bem junto ao campo do desenvolvimento, por ajustar-se perfeitamente à terminologia e à racionalidade dos planejadores. Porém, representa mal ao menos dois importantes pontos sobre a cultura: (a) contradição e incoerência fazem parte da experiência humana; e (b) a cultura é intrincada e marcada por relações de poder historicamente definidas (a mudança cultural, portanto, sempre refere-se a mudanças de poder). Resumindo, a versão empobrecida e simplista de “diversidade cultural” é a que prevalece na área do desenvolvimento.

A consideração dos “direitos humanos” e do “desenvolvimento” indicou como importantes discursos globais encontram-se sujeitos a conflitos de interpretações relacionados às características dos campos sócio-políticos em que se localizam. Os direitos humanos são um *discurso regulatório global* destinado a controlar a violência onde quer que seja, a despeito da jurisdição. Baseia-se em supostas concepções universais de justiça e de direitos. Como tal vincula-se a um campo político onde prevalecem os debates judiciais e jurídicos e políticas públicas para a justiça. O desenvolvimento é um *discurso econômico global* dirigido à expansão da produção de mercado em qualquer lugar do planeta. Baseia-se em supostas concepções universais de crescimento e bemestar coletivos, apoiando-se em um campo político dominado pelo planejamento, debates e políticas públicas econômicas. “Direitos humanos” e “desenvolvimento” estão sujeitos a sofrer resistência quanto a suas pretensões universalistas. Em seus campos políticos, favorecem-se concepções reducionistas de diversidade cultural.

Patrimônio Mundial e Valor Universal Excepcional

Patrimônio mundial é um outro discurso global de grande difusão contemporânea, compartilhando diversas características com os direitos humanos e o desenvolvimento. Mas sua particularidade é tratar de questões de reconhecimento. Este o motivo pelo qual o chamei de *discurso de reconhecimento global*, destinado a definir uma família de extraordinários marcadores de identidade que são significativos em circuitos nacionais e internacionais. Se os direitos humanos e o desenvolvimento supõem, reforçam e criam geografias de poder político e econômico, o patrimônio cultural supõe, reforça e cria uma geografia cultural de prestígio. A Convenção da UNESCO, de 1972, sobre a Proteção do Patrimônio Cultural e Natural Mundial é o tratado internacional que afirma a necessidade de identificar, prote-

ger e preservar patrimônios culturais e naturais ao redor do mundo. A definição de Patrimônio Mundial tem como foco o que é entendido por “valor universal excepcional” e apóia-se em um campo político permeado de debates e políticas públicas culturais. As “Diretrizes operacionais para implementação da convenção sobre o Patrimônio Mundial” assim define “Valor Universal Excepcional” :

“Valor universal excepcional refere-se à uma significação natural e/ou cultural tão excepcional que transcende fronteiras nacionais e guarda uma importância comum para gerações de hoje e futuras, de toda a humanidade”.
(Centro do Patrimônio Mundial, 2005: 14)

“Valor universal excepcional” define o que (na realidade quem) é universal, o que/quem merece fazer parte do patrimônio mundial, ou seja, o que/quem transcende o confinamento ao local (em termos espaciais e temporais) e é capaz de ser admirado por outros em uma economia simbólica global, central não apenas à acumulação de prestígio político, mas também às dinâmicas de forças economicamente importantes, como o turismo. Juntar-se ao mapa do patrimônio mundial é o reconhecimento de estar entre os melhores exemplos de realizações da humanidade ou entre maravilhas naturais. Os dez critérios para a análise de valores universais excepcionais são os mesmos da seleção para inclusão na lista dos locais do Patrimônio Mundial. Eles dão testemunho da expectativa gerada por tais regulamentos. Para constar nesta lista o lugar deve, por exemplo, “representar uma obra-prima do gênio criativo humano”, “demonstrar um importante intercâmbio de valores humanos”, “guardar um testemunho único, ou ao menos, excepcional, de uma tradição cultural ou de uma civilização”, ser “um exemplo excepcional de um tipo de construção, um conjunto arquitetônico ou tecnológico, ou paisagem, que ilustre (um) significativo(s) estágio(s) na história humana”, “conter fenômenos naturais superlativos ou áreas de rara beleza natural e importância estética”, “conter os mais importantes e significativos habitats naturais para conservação *in-situ* da diversidade biológica” (Centro do Patrimônio Mundial, 2005: 19-20).

O VUE não é inócuo. Claramente o VUE mostra como alguns discursos—ou seus fragmentos—possuem uma força ilocucionária, e exercem impacto sobre o mundo. Eles criam reconhecimento em um tempo em que abundam demandas por reconhecimento. Neste sentido, discussões sobre VUE não podem ser reduzidas a uma luta para controlar uma definição de universalidade, abstrata e sem impacto. Ao contrário, o VUE tornou-se uma questão devido à sua força ilocucionária. VUE é um artefato taxonômico e, como já dito anteriormente, artefatos taxonômicos freqüentemente produzem efeitos de poder que estruturam as relações entre diferentes atores coletivos. Ainda, o VUE é um componente central de um discurso global, ao qual os Estados-nação devem adequar-se se quiserem ter acesso a um reconhecimento cultural a nível global. Como parte de uma cosmopolítica engendrada por uma agência de governança global, o sentido de VUE é sujeito a debate e mudanças.

Agências de governança global refletem conjunturas do sistema mundial e suas diferentes ideologias e utopias. O conceito “valor universal global” oferece um exemplo altamente interessante de como uma formulação pode evoluir ao longo do tempo. O que inicialmente pôde ter sido um conceito auto-explicativo, a expressão de um acordo circunstancial, tornou-se objeto de debates múltiplos, densos e sofisticados. VUE torna-se um dispositivo que cria novos espaços para lutas de poder, envolvendo elites de diferentes tipos, localizadas em Estados-

nação e em agências de governança global. VUE (re)cria também novas relações de poder ao seu redor que se destinam a modificar o *status quo* que a expressão passou a representar.

Quero explorar a idéia de que o VUE é um significante flutuante, ou seja, uma expressão que é altamente variável e pode ser preenchida com diferentes conteúdos, de acordo com diferentes (a) conjunturas históricas, (b) relações com outras expressões ao seu redor, (c) grupos de interesse que lutam pelo controle de seu significado³. Os significantes flutuantes podem ser compreendidos de múltiplas maneiras por diversos agentes. É a flexibilidade e a polissemia de um significante flutuante que devem ser levadas em conta em sua eficácia, enquanto que, ao mesmo tempo, são responsáveis por transformá-lo em ponto de controvérsia.

No início, o Patrimônio Cultural refletia uma abordagem do tipo “maravilhas do mundo”, em que monumentos eram o principal objeto de interesse. No entanto, a politização da cultura e da identidade na década de 90 abriram novas possibilidades e perspectivas. O conceito de Patrimônio Cultural ampliou-se com o objetivo de incluir outros fatores, além destes monumentos. A necessidade em ir além de um entendimento eurocêntrico de autenticidade foi o objetivo de uma conferência em Nara, Japão, em 1994, organizada pelo governo japonês, pela UNESCO, pelo Centro Internacional de Estudos da Conservação e Restauração de Bens Culturais (ICCR) e pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS). O documento resultante (ver Larsen, 1995: xxiii) admite claramente, em uma veia relativista, a inadequação de um critério fixo:

“Todos os juízos sobre valores atribuídos ao patrimônio, assim como a credibilidade das fontes de informação a ele relacionadas, podem diferir de cultura para cultura e até em uma mesma cultura. Não é possível, portanto, basear juízos de valor e autenticidade em critérios fixos. Ao contrário, o devido respeito a todas as culturas requer que o patrimônio cultural seja considerado e julgado nos contextos culturais aos quais ele pertence.”

O documento de Nara representou um esforço em restabelecer aquilo que os princípios universais eram e significou um “crescente desejo de re-esclarecer princípios universais operando no campo” (Stovel, 1995: xxxiv). Em consonância com tendências que crescentemente valorizam atores locais que se defrontam com processos globalizantes, outra conferência foi organizada em Amsterdã, em 2003, pela Comissão Nacional Holandesa para UNESCO, com a colaboração do Ministério de Educação, Cultura e Ciência holandês, intitulada “Conectando valores universais e locais: administrando um futuro sustentável para o patrimônio mundial.” O VUE foi abertamente desafiado enquanto parâmetro de inclusão:

“o valor universal excepcional, que justifica a inscrição de um bem na lista do Patrimônio Mundial, não coincide necessariamente com os valores atribuídos por grupos locais que tradicionalmente habitam ou fazem uso de um lugar e de suas cercanias. Neste sentido, para uma aplicação otimizada da Convenção Mundial do Patrimônio e do desenvolvimento sustentável, eco-

³ Claude Lévi-Strauss (1973) explorou a noção de significante flutuante em sua conhecida introdução à obra de Marcel Mauss. Para uma discussão a isso relacionada, sobre “significante vazio”, ver Laclau (1994).

nômico e social das comunidades, parece imperativo que seus valores e práticas—juntamente com seus sistemas tradicionais de administração—sejam inteiramente compreendidos, respeitados, encorajados e acomodados em estratégias de administração e de desenvolvimento” (Centro do Patrimônio Mundial, 2004: 9).

As conclusões e recomendações da conferência enfatizavam abertamente a necessidade de se ver valores locais e universais em um contínuo, e não em uma hierarquia, assim como salientavam que valores locais deviam ser levados em consideração na identificação e administração sustentável do Patrimônio Mundial (ver Centro do Patrimônio Mundial, 2004: 166-167). É como se uma sensibilidade cosmopolita global à diversidade cultural entrasse definitivamente em cena. Houve apelos para a participação local e para o reconhecimento de “que a inscrição de uma propriedade na Lista do Patrimônio Mundial deveria beneficiar as comunidades locais e internacionais como um todo, e não apenas alguns intermediários.” Além disso, de acordo com o documento, as “vozes das comunidades locais, incluindo os povos nativos” precisavam ser ouvidas “particularmente nos foros internacionais sobre conservação e administração patrimonial.” Sistemas administrativos da diversidade, ao contrário de conceitos rígidos, foram elogiados, e o uso de “sistemas de administração tradicionais” foi particularmente realçado, “onde quer que eles provem ser mais efetivos para conservação e mais vantajosos para o desenvolvimento sustentável, social e econômico das populações locais”. Em suma, a agenda pareceu inclinar-se a posições similares àquelas encontradas no campo do desenvolvimento sustentável, no qual populações locais frequentemente são retratadas como o principal objetivo do desenvolvimento e sua cultura como uma rica fonte de recursos, em mais uma demonstração das interconexões entre as cosmopolíticas das elites globais.

No atual mundo globalizado, a indigenização da noção de valor universal excepcional tornou-se um assunto que os experts enfrentam para tentar resolver as várias aporias decorrentes das mudanças no papel e nos usos da cultura e da identidade na política global. Agora o patrimônio encontra-se inevitavelmente emaranhado com povos locais, com a cultura e a história locais. A globalização transformou a definição de universal em um problema. Isto é até mais delicado quando “universais” são confundidos com forças e *desiderata* imperialistas, ou quando eles constituem categorias normativas cruciais. Em um meio global, onde a cultura foi democratizada como um fator de distinção (guardando o sentido duplo da palavra), “universal” precisa ser relativizado. O mesmo é verdade com relação a “excepcional”. A definição de valores universais excepcionais é uma tarefa impossível de ser realizada quando todas as culturas são percebidas como imanentemente iguais em suas conquistas, e nenhuma mantém o cânone desejado ou o modelo transcendente. Estes movimentos tornam cada vez mais complicado, se não impossível, ter-se uma única definição da noção de VUE. Se a solução é a aceitação de diversas definições da noção, pode o adjetivo universal ainda ser usado? Quem pode definir valores universais excepcionais? O VUE, portanto, revela claramente sua condição de significante flutuante. Uma vez que não pode ser definido, sua força ilocucionária torna-se mais importante do que o seu significado. A noção de VUE congrega profissionais nacionais e transnacionais e elites políticas ao redor de discursos sobre quais são os símbolos de identidades coletivas mais legítimos, a serem disseminados em fluxos simbólicos, globais e nacionais.

O VUE é um particularismo translocal, no sentido de que ele sempre refletiu perspectivas das partes interessadas, que está no processo de tornar-se um particularismo cosmopolita, ou, melhor ainda, uma cosmopolítica, isto é, um campo político de debates globalizados conscientes de seus próprios limites e possibilidades políticas. Mas, para estar em sintonia com o inteiro valor da diversidade cultural, agências e agentes sociais envolvidos neste campo semântico ainda precisam reconhecer que demandas por universalidade em um mundo globalizado são rapidamente transformadas em pontos de controvérsia. A idéia de “valor universal excepcional” não se sustentaria mais, se por trás dela estivesse uma busca por uma definição “técnica” que agradasse todas as partes interessadas envolvidas. Qualquer nova definição está condenada a tornar-se outro campo de controvérsia. Já que a produção de intermináveis embates a respeito da definição de termos chaves, tendo como objetivo conservar o monopólio de uma definição, é uma característica dos campos gerados por discursos globais e cosmopolíticas, acredito que os VUE devam ser tratados como o que são: um significante flutuante, cuja definição irá depender das diferentes lutas de grupos interessados na administração da economia simbólica global.

Algumas considerações e temas

- A tensão universal/particular é similar às relações entre o global e o local. *Glocalização* (Robertson, 1994) foi o neologismo criado para lidar com as tensões entre o local e o global, e para dissolver, mesmo que parcialmente, uma suposta superioridade do global em relação ao local. É possível encontrar uma noção análoga para considerar a tensão universal/particular? A construção de qualquer “universal” precisa ser historicizada, culturalizada e sociologizada, se desejarmos estar aptos a perceber como um certo particular torna-se um universal por meio de trajetórias específicas através de diferentes sistemas de poder.
- Uma vez que os discursos globais e as cosmopolíticas geram conflitos de interpretação é comum encontrar associados a eles extensos debates acerca da definição de termos chaves. Por exemplo, a própria expressão, “direitos humanos” encontra-se sujeita a divergências, assim como “desenvolvimento” (e termos como sustentabilidade), e “valores universais excepcionais”. Tais conflitos indicam o caráter de significante flutuante destes discursos. Eles também indicam o quanto é importante conservar o cânone de um sistema taxonômico global, um papel desempenhado, principalmente, pela agências de governança global.
- A despeito da atual disseminação de cosmopolíticas –relacionada a novos particularismos cosmopolitas– há também uma forte disseminação de discursos essencialistas, demandando por autenticidade, e que se identificam com particularismos locais. As tensões entre tais tipos de particularismos permanecerá um elemento das políticas culturais globais. Conseqüentemente, cosmopolíticas, ou seja, discursos globais que estão cientes da sua inserção em campos políticos e, freqüentemente, conflituosos, tenderão a substituir os universais. De (re)produtores de “universais”, as agências de governança global devem conscientemente transformarem-se em (re)produtores de cosmopolíticas. Se quisermos aprimorar a eficácia dos discursos fraternos globais e aspirar à diversidade, a metodologia da produção de cosmopolíticas precisa mudar.
- Documentos escritos no espírito do discurso fraterno global tentam gerar outras pers-

pectivas ideológicas e utópicas, mas não podem se furtar da crua realidade dos conflitos. Para que um discurso fraterno global seja efetivo no mundo contemporâneo, é necessário (a) renunciar a qualquer pretensão de ser a única e válida solução universal, (b) anunciar e denunciar seus próprios pré-conceitos, (c) adentrar em diálogos complexos com diversas cosmopolíticas que são formuladas no mesmo campo semântico global, afim de (d) encontrar as equivalências existentes dentre as várias formulações, torná-las explícitas e mantê-las em relações conscientes, para que nenhuma formulação seja escolhida como representante de toda a humanidade. Em um mundo global, entramos em uma era de declarações pósuniversais. Em um mundo global qualquer declaração universal está condenada à contestação imediata. O único universal possível é o processo de negociação democrático e a manutenção dos equivalentes em tensão.

- Instituições e redes envolvidas neste universo precisam abraçar ou aprofundar práticas democráticas que permitam à diversidade proliferar e adquirir um verdadeiro peso no processo de tomada de decisões. Não existem soluções fáceis para os conflitos de poder inerentes a qualquer campo político. Em muitos casos a maioria das mudanças depende da natureza da distribuição do poder em campos específicos formados por agências e redes específicas. O que implica que vários atores e instituições em tais campos tenham de “fazer” política consciente e constantemente, para manterem vivos os seus interesses. A socialização do conhecimento acerca da complexidade das questões envolvidas faz-se importante no sentido de melhorar a qualidade da informação com que atores lidam nesta arena política. As redes precisam, portanto, se constituir de conjuntos de atores e instituições com a real capacidade de decidir e intervir, especialmente se o resultado de tais processos de tomadas de decisão não agrada à maioria dos poderosos interesses envolvidos em um dado cenário. Para atingir tais objetivos, as esferas públicas precisam ser incentivadas, multiplicadas e tornadas ainda mais inclusivas. A difusão de uma pedagogia democrática deve atravessar todo o campo e suas redes, de administradores do mais alto nível e funcionários do Estado a lideranças de base. Processos inter-relacionados devem estar abertos a participantes de modo a equalizar o poder de atores que operam em todos os níveis de integração (local, regional, nacional, internacional e transnacional). Estas são as principais tarefas para todos interessados em transparência, responsabilidade e no fortalecimento da sociedade civil. Eles encontrarão muito resistência por parte de atores poderosos, interessados no *status quo* e entre os que não consideram a democracia um valor. Para seguir em frente em um mundo globalizado, onde multiculturalismo é cada vez mais uma questão política transnacional, devemos admitir que visões políticas baseadas na universalização de “particularismos locais” estão ultrapassadas e condenadas a falhar. Ao contrário, perspectivas muito mais abertas devem ser formadas, visões que sejam sensíveis a diferentes contextos culturais e políticos, e fundamentalmente, à diversidade.

Bibliografia

Abu-Lughod, L.

2002. "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others." In: *American Anthropologist*. Vol. 104, Nº3. Pp. 783-790.

Appadurai, A.

1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." In: *Public Culture*. Vol 2, Nº 2. Pp. 1-24.

Barbosa, L.

2001. *Igualdade e meritocracia: a ética do desempenho nas sociedades modernas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

Binder, L.

1986. "The Natural History of Development Theory. *Comparative Studies in Society and History*. Nº 28. Pp. 3-33.

Bourdieu, P.

1986. *Questions de sociologie*. Paris: Editions Minuit.

Bourdieu, P. e Wacquant, L.

2002. "Sobre as artimanhas da razão imperialista. *Estudos Afro-Asiáticos*. Vol. 24, Nº 1. Pp. 15-33.

Chakrabarty, D.

2000. "The Idea of Provincializing Europe." In: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 3-23.

Cheah, P.

1998. "Introduction Part II: The Cosmopolitical – Today." In: P. Cheah e B. Robbins, (orgs.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 20-41.

Cheah, P.

1998a. "Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism." In: P. Cheah e B. Robbins (orgs.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 290-328.

Cheah, P.; Robbins, B.

1998. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clifford, J.

1998. "Mixed Feelings." In: *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. P. Cheah e B. Robbins. (orgs.). Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 363-370.

Dahl, G. e Hjort, A.

1984. "Development as Message and Meaning." In: *Ethnos*. Nº 49. Pp. 165-185.

Delvaille, J.

1969. *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle*. Genebra: Slatkine Reprints.

Dezalay, Y.

2004. "Les courtiers de l'international. Héritiers cosmopolites, mercenaires de l'impérialisme et missionnaires de l'universel." *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*. Nº 151-152. Pp. 5-35.

Dodds, E. R.

1973. *The Ancient Concept of Progress, and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Oxford University Press.

DSA – Department of Social Anthropology

s. d. *Development as Ideology and Folk Model, a research programme of the Department of Social Anthropology at the University of Stockholm*.

Dussel, E.

1993. "Europa, modernidad y eurocentrismo." In: E. Lander (org.) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 41-53.

Escobar, A.

1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

García Canclini, N.

2004. *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de La interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

García Canclini, N.

1990. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de La modernidad*. México: Grijalbo.

Gaventa, J.

2001. "Global Citizen Action: Lessons and Challenges." In: M. Edwards, e J. Gaventa, *Global Citizen Action*. Boulder: Lynne Rienner Publishers. Pp. 275-287.

Geertz, C.

1984. "Distinguished Lecture: Anti-anti-relativism." In: *American Anthropologist*. Vol. 86 N° 2. Pp. 263-278.

Glazer, N.

1998. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge: Harvard University Press.

Gramsci, A.

1978. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2a edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Harvey, D.

1989. *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Hannerz, U.

1996. "Cosmopolitans and Locals In World Culture". *Transnational Connections. Culture, People and Places*. London: Routledge. Pp. 102-111.

Herskovits, M. J.

1958. "Some Further Comments on Cultural Relativism." In: *American Anthropologist*. Vol. 60, N° 2. Pp. 266-273.

Herzfeld, M.

1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hunter, J. D. e Yates, J.

2002 "In the Vanguard of Globalization. The World of American Globalizers." In: S. Berger e S. Huntington (orgs.). *Many Globalizations*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 323-357.

Jameson, F.

1984. "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism." In: *New Left Review*. N° 146. Pp. 53-92.

Kymlicka, W.

2001. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, W.

1996. "Las políticas del multiculturalismo." In: *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós. Pp. 25-55.

Laclau, E.

1994. "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?" In: J. Weeks, (org.). *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*. London: Rivers Oram Press. Pp. 167-178.

Landes, D. S.

1983. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge: Harvard University Press.

Larsen, K. E.

1995. *Nara Conference on Authenticity, Japan, Agency for Cultural Affairs and UNESCO World Heritage Centre*.

Latouche S.

2002. "D'autres mondes sont possibles, pas une autre mondialisation." En: *Revue Du Mauss*. Nº 20. Pp. 77-89.

Lévi-Strauss, C.

1973. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss." In: M. Mauss. *Sociologie et Anthropologie*." Vol. I, 5a edição. Paris: Presses Universitaires de France. Pp. IX-LII.

Lévi-Strauss, C.

1987 [1952]. *Race et histoire*. Paris: Gallimard.

Marc, A.

2005. "Cultural Diversity and Service Delivery. Where do We Stand?" Artigo para a conferência "New Frontiers of Social Policy", organizada pelo Banco Mundial em Arusha, Tanzania, de 12 a 15 de Dezembro de 2005. In: <http://siteresources.worldbank.org/INTRANETSOCIALDEVELOPMENT/Resources/Marcpaper.rev.pdf>. Acessado em 01/11/2006.

Mattelart, A.

2005. *Diversité culturelle et mondialisation*. Paris: Éditions la Découverte.

Maybury-Lewis, D.

1990. "Development and Human Rights: The Responsibility of the Anthropologist." Artigo apresentado no Seminário Internacional sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos da ABA – Associação Brasileira de Antropologia.

Mengozi, P.

2000. "Proteção internacional dos direitos humanos." In: N. Bobbio, et. al. (orgs.) *Dicionário de Política*. 5a edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. Pp. 355-361.

Mignolo, W. D.

2000. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." In: *Public Culture*. Vol.12, Nº3. Pp. 721-748.

Perrot, M-D et. al.

1992. *La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la société moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ribeiro, G. L.

2004. "Cultura, Direitos Humanos e Poder." In: A. Grimson, (org.) *La Cultura en las Crisis Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Libros. Pp. 217-235.

Ribeiro, G. L.

2003. "Planeta Banco. Diversidad étnica, cosmopolitismo y transnacionalismo en el Banco Mundial." In: *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa. Pp. 125-141.

Ribeiro, G. L.

2003^a. "Cosmopolíticas." In: *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa. Pp. 17-35.

Ribeiro, G. L.

2002. "Power, Networks and Ideology in the Field of Development." In: C. Lopes, et. al. (orgs.) *Capacity for Development: new solutions to old problems*. London: Earthscan. Pp. 168-184

Ribeiro, G. L.

2000. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Ribeiro, G. L.

1998. "Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World." In: S. Alvarez, et. al. (orgs.) *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press. Pp. 325-352.

Ribeiro, G. L.

1992. "Environmentalism and Sustainable Development: Ideology and Utopia in the Late Twentieth Century." In: *Environment, Development and Reproduction. Research Texts 2*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião-ISER.

Ricoeur, P.

1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.

Rist, G.

1997. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. Londres e Nova Iorque: Zed Books.

Robbins, B.

1998. "Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism." In: P. Cheah e B. Robbins, (orgs.) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 01- 19.

Robbins, B.

1998a. "Comparative Cosmopolitanisms." In: P. Cheah e B. Robbins, (orgs.) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 246-264.

Robertson, R.

1994. "Globalisation or Glocalisation?" *Journal of International Communication*. Vol.1, N° 1. Pp. 33-52.

Sahlins, M.

1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção." Em: *Mana*. Vol. 3, N° 2. Pp. 103-150.

Said, E.

1994. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.

Salah, M.

2003. "La mondialisation vue de l'Islam." *Archives de philosophie du droit (La mondialisation entre illusion et utopie)*. N° 47. Pp. 27- 54.

Sapir, E.

1924. "Culture, Genuine and Spurious." In: *American Journal of Sociology*. Vol. 29, N° 4. Pp. 401-429.

Sartori, G.

2003. *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers*. Paris: Éditions des Syrtes.

Sassen, S.

1991. *The Global City*. Nova Iorque, Londres, Toquio, Princeton: Princeton University Press.

Soares, L. E.

2001. "Algumas palavras sobre direitos humanos e antropologia." In: R. Novaes (org.) *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad. Pp. 23-25.

Stovel, H.

1995. "Working Towards the Nara Document." In: LARSEN, Knut Einar. (org) *Nara Conference on Authenticity, Japan, Agency for Cultural Affairs and UNESCO World Heritage Centre*. pp. xxxiii-xxxvi.

Taylor, C.

1993. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

The World Bank.

2001. *Cultural heritage and development. A framework for action in the Middle East and North Africa*. Washington: The World Bank.

UNESCO.

2004. *UNESCO and the issue of cultural diversity. Review and strategy, 1946-2004*. Paris: Mimeo, Division of Cultural Policies and Intercultural Dialogue.

Werbner, P.

1997. "Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity." In: *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Pnina Werbner e Tariq Modood. Londres e Nova Jersey: Zed Books. Pp. 1- 26.

Williams, B. F.

1989. "A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain." In: *Annual Review of Anthropology*. Nº. 18. Pp. 401-444.

Williams, R.

1983. *Keywords*. New York, Oxford University Press.

Wilson, R.

1998. "A New Cosmopolitanism is in the Air: some dialectical twists and turns." In: P. Cheah e B. Robbins, (orgs.) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 351-361.

Wolf, E. R.

2001. "Culture. Panacea or problem?" In: *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press. Pp. 307-319.

World Heritage Centre.

2004. "Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage." *World Heritage Papers* 13. Paris: UNESCO.

World Heritage Centre.

2005. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Paris: UNESCO.