XXV CONGRESSO DO CONPEDI - CURITIBA

DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS II

MARCO ANTÔNIO CÉSAR VILLATORE

ROGERIO LUIZ NERY DA SILVA

VLADMIR OLIVEIRA DA SILVEIRA

Copyright © 2016 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

D598
Direito internacional dos direitos humanos II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UNICURITIBA;

Coordenadores: Marco Antônio César Villatore, Rogerio Luiz Nery Da Silva, Vladmir Oliveira da Silveira – Florianópolis: CONPEDI, 2016.
Inclui bibliografia
ISBN: 9978-85-5505-318-4
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: CIDADANIA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: o papel dos atores sociais no Estado Democrático de Direito.
1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Congressos. 2. Direito Internacional. 3. Direitos Humanos. I. Congresso Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Curitiba, PR).

CDU: 34

CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

XXV CONGRESSO DO CONPEDI - CURITIBA

DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS II

Apresentação

Essa obra é fruto do intenso debate ocorrido no Grupo de Trabalho (GT) de “Direito Internacional dos Direitos Humanos II” realizado no XXV Congresso do CONPEDI em Curitiba, entre os dias 07 e 10 de dezembro de 2016, o qual focou suas atenções na temática “Cidadania e Desenvolvimento Sustentável: o papel dos atores sociais no Estado Democrático de Direito". Este tema norteou as análises e os debates realizados no Grupo de Trabalho, cujos artigos, unindo qualidade e pluralidade, são agora publicados para permitir a maior divulgação, difusão e desenvolvimento dos estudos contemporâneos.

Alana Lima de Oliveira faz um estudo sobre as diferentes formas de conceber os direitos humanos e analisa esses direitos como produto de uma construção social. Já Cristiane Feldmann Dutra e Suely Marisco Gayer apresentam os obstáculos que a população do Haiti encontra após a migração para o Brasil, frente à dificuldade de aprender a língua portuguesa.

Larissa Sampaio Teles e Marcella Rosiére de Oliveira analisam o conflito entre decisões de diferentes cortes por meio do caso “Guerrilha do Araguaia” e da lei de anistia, com as decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal, na ADPF n° 153, e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, no julgamento do caso “Gomes Lund e outros”.

Marianny Alves e Rejane Alves De Arruda comparam os crimes contra a humanidade previstos no Estatuto de Roma e os tipos penais previstos pelo Projeto de Lei 4.038/2008, questionando a viabilidade de se combater a violência do Estado acionando seu próprio sistema penal. Luís Antonio Zanotta Calçada e Anizio Pires Gaviao Filho trabalham a eventual influência da Declaração Universal dos Direitos Humanos nos movimentos constitucionalistas após a Segunda Guerra Mundial.

O artigo de Karla Eliza Correa Barros Kataoka apresenta forma e intensidade com que os direitos econômicos, sociais e culturais são tratados pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, especialmente referente à compreensão de ‘desenvolvimento progressivo’, a partir do estudo do caso Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador. Na mesma esteira sobre direito dos indígenas, Gilberto Schäfer e Íris Pereira Guedes tratam dessa característica, mas sobre as políticas que nortearam a construção dos direitos indigenistas desde o período do Brasil colônia até a promulgação do texto constitucional vigente.

Gilson Fernando da Silva e Alisson Magela Moreira Damasceno abordam impacto da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 na ordem jurídica nacional e a incorporação dos Tratados Internacionais de Direitos Humanos à luz da Constituição brasileira de 1988. E Hugo Lázaro Marques Martins traz reflexos sobre o uso da força convencional, pautado nas Cartas da ONU, os quais impõem à Sociedade Internacional o emprego de outros mecanismos que não a guerra, fator que trouxe à baila o uso das Sanções Econômicas Internacionais como mecanismo de política internacional detentor de capacidade para efetivar a promoção dos Direitos Humanos.

Fábio Rezende Braga e Elisa Schmidlin Cruz identificam, a partir de uma análise acerca dos principais elementos que estruturam a política econômica internacional e das consequências da implementação do Programa estabelecido pelo Banco Mundial, possíveis alternativas para uma necessária reforma das instituições financeiras internacionais. Marco Antônio César Villatore e Regeane Bransin Quetes fazem uma análise do contexto vivido pelos trabalhadores informais "laranjas e sacoleiros" na zona fronteiriça Paraguai e Brasil, que o MERCOSUL incorpore este problema, como um desafio a ser enfrentado por ele.

Jonatan de Jesus Oliveira Alves e Gabriel Faustino Santos traçam um paralelo entre a justiça de transição no Brasil e na Argentina, procurando entender as diferenças e semelhanças no processo de consolidação democrática desses países após viverem sob a égide de governos ditatoriais. Já Alessander Santos Barbosa avalia se é possível afirmar que a decisão recentemente tomada pelo Reino Unido, através de plebiscito realizado em junho de 2016, e que alude em sua retirada da União Europeia, poderá implicar em aspectos negativos e de indesejável retrocesso na luta da comunidade internacional pela universalização dos Direitos Humanos.

Natasha Karenina de Sousa Rego e Lorena Lima Moura Varão identificam o papel da Corte Interamericana de Direitos Humanos na promoção dos direitos humanos e do desenvolvimento a partir dos casos em que o Estado Brasileiro recebeu uma sentença. Rogério Luiz Nery Da Silva e Cristiane Brum Dos Santos resgatam a temática da dignidade da pessoa humana e fazem um recorte da dimensão intersubjetiva da dignidade na tutela dos direitos fundamentais, investigando a relação entre a dignidade como reconhecimento e a tutela dos direitos.

Andressa Dias Aro e Sérgio Tibiriçá Amaral fazem um estudo acerca da importância dos direitos de informação e de expressão na atual Sociedade de Informação, e ainda o acesso à uma vida digital como um direito do ser humano. E por fim Bruno Barbosa Borges investiga o Sistema regional interamericano de proteção aos direitos humanos na realização do

Controle de Convencionalidade e sua afirmação como importante instrumento à integração interconstitucional e convencional.

Prof. Dr. Marco Antônio César Villatore - PUC-PR

Prof. Dr. Rogério Luiz Nery Da Silva - UNOESC

Prof. Dr. Vladmir Oliveira da Silveira - PUC-SP

NAS ENTRELINHAS DO UNIVERSALISMO E DO RELATIVISMO: ATÉ QUE PONTO O UNIVERSAL É FIXO E O RELATIVO É FLUIDO?

BEYOND UNIVERSALISM AND RELATIVISM: TO WHICH EXTENT IS THE UNIVERSAL FIXED AND THE RELATIVE FLUID?

Alana Lima de Oliveira [1]

Resumo

Partindo do pressuposto teórico metodológico de que os direitos humanos são uma conquista da humanidade, é que se pauta este pequeno ensaio, cujo objetivo principal foi analisar os direitos humanos como produto de uma construção social e não simplesmente como algo posto ao indivíduo ao nascer, pela simples condição de ser humano. Para fundamentar o estudo sobre as diferentes formas de conceber os direitos humanos, foi feita uma pesquisa dedutiva bibliográfica segundo a teoria crítica dos direitos humanos que, em suma, aponta para a direção de que os direitos humanos não podem ser percebidos por uma única matriz teórica.

Palavras-chave: Direitos humanos, Universalismo, Relativismo, Gênero

Abstract/Resumen/Résumé

Assuming, from a theoretic-methodological standpoint, that human rights are a conquest of humanity, this brief essay aims to analyze human rights as a product of social construction, and not merely as something given to someone when they're born simply for being human. To substantiate this study about the different ways of conceiving human rights, we conducted a deductive research according to the critical theory of human rights, which, in short, points to the direction that human rights can not be perceived by a single theoretical framework.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Human rights, Universalism, Relativism, Gender

[1] Professora do Departamento de Direito da UEPB - Campus Guarabira.

1. Para além de uma visão universalista *versus* relativista dos direitos humanos: notas introdutórias

A ideia de que o mundo é plural possibilitou a criação de uma teoria crítica dos direitos humanos que passou a ser conhecida na contemporaneidade como multiculturalismo. Essa teoria propõe os direitos humanos por meio de um projeto político libertador e emancipatório, rumo à superação da dicotomia universalista *versus* relativista até então defendida pelos teóricos.

A ocorrência dessa nova matriz teórica leva a crer que os direitos humanos podem ser vistos e pensados sob outras óticas, as quais aparecem espalhadas pelo mundo com diferentes arranjos. Desta forma, falar em direitos humanos implica falar em uma pluralidade, ou seja, no direito de diferentes sociedades situadas no tempo e no espaço, desde os povos originários até aqueles que se dizem mais civilizados ou evoluídos.

Dentro dessa perspectiva, isto é, de pensar os direitos humanos sob um enfoque histórico, político e social, é que se pauta o presente trabalho, o qual foi realizado por meio de uma pesquisa dedutiva bibliográfica.

Entendendo que os direitos humanos são uma conquista da humanidade, que não estão presos a um único tempo tampouco a uma determinada cultura, foi desenvolvido este pequeno ensaio cujo objetivo principal foi analisar os direitos humanos como produto de uma construção social, fazendo, ainda, um contraponto com a questão da mulher, à luz das teorias de gênero e do movimento feminista, a fim de discutir suas repercussões nos chamados direitos humanos das mulheres.

A relevância da temática em epígrafe dá-se em razão do antigo, porém, novo debate em torno da perspectiva universalista e relativista dos direitos humanos, que afeta tanto o espaço acadêmico por dentro como por fora.

As diferentes maneiras de compreender os direitos humanos proporcionaram o surgimento de várias teorias, as quais apontam para um ponto, qual seja, a de que os direitos humanos não podem ser percebidos por uma única matriz teórica.

Na atual agenda de discussão sobre direitos humanos, consolida-se cada vez mais um crescente número de pesquisas realizadas por outras áreas do conhecimento que não só o direito, como é o caso da educação, antropologia, sociologia, entre outros.

Nesse sentido, tem sido comum o diálogo entre dois ou mais saberes, já que os direitos humanos é um tema que afeta vários campos do conhecimento, o que vem possibilitando o alargamento de fronteiras entre essas áreas.

Diante disso, passamos a seguir a problematizar as teorias acerca dos direitos humanos, pondo em questão o universalismo e o relativismo e colocando como alternativa a proposta difundida pelos novos pensadores.

2. A crítica dos pensadores contemporâneos à concepção de direitos humanos sob padrões europeus

A origem da crítica à concepção de direitos humanos sob padrões europeus está nas declarações das revoluções liberal-burguesas, notadamente, na ***Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789.***

Com efeito, os direitos aí declarados constituem claramente os direitos de uma burguesia em ascensão - mais propriamente, da burguesia francesa - ao final da Revolução.

O simples fato do discurso político francês eleger o direito à propriedade como um direito universal, já traz em si uma carga teórica vinculada à ascensão da burguesia no final do século XVIII.

Os valores que a burguesia afirmou naquele primeiro momento, o que se convencionou chamar de direitos humanos de primeira geração, foram universalizados juntamente com a política francesa e o liberalismo econômico.

O projeto político francês pretendia, portanto, universalizar os direitos do homem e do cidadão como produtos dessa ascensão política da burguesia. Logo, situado em um contexto histórico e político próprios.

O problema, então, estava em universalizar direitos que eram próprios de uma época, de um "particularismo histórico", e mais, de uma classe específica da sociedade, sem reconhecer a pluralidade de culturas no mundo.

Nesse sentido, quando se tenta universalizar direitos que não são universais entre culturas, isto é, não são comuns, iguais às culturas, o que se tem é uma grande injustiça, posto que há um desrespeito e um desconhecimento às culturas locais.

Embora a crítica reconheça que o marco teórico dos direitos humanos nasce no ocidente, especificamente, na Europa central, isso não importa dizer que esses tais direitos difundidos com a Revolução possam ser considerados universais.

Assim, considerar esse modelo como verdade absoluta ou invariável entre as culturas significa limitar o pensamento ao discurso político burguês propagado ao final da Revolução, e em consequência, esquecer de todo resto da história.

Para os pensadores contemporâneos, como é o caso de Raimon Panikkar**,** a concepção de direitos humanos deve ser construída a partir de um pluralismo real, em busca de um diálogo entre as diferentes culturas, pois, "povo nenhum, não importa o quão civilizado ou natural (seja ele ocidental, oriental, africano, indiano) pode, por si só, definir a natureza da vida adequada ao conjunto da humanidade". (PANIKKAR, 1984, p. 205)

De acordo com este autor indiano, não existe uma cultura, tradição, ideologia ou religião que se possa dizer neste momento ser a solução para os problemas da humanidade, mas sim falar de todas elas juntas. Deve necessariamente existir um diálogo e um intercâmbio humano, levando assim a uma fecundação mútua com o outro e não a ótica do poder ou da imposição de padrões culturais localizados no Ocidente ou no Oriente.

Nessa mesma linha de raciocínio, figura o turco Ahmet Davutoglu, para quem o diálogo entre as culturas coopera para a promoção da solidariedade e bem-estar mútuo.

> O patrimônio da Europa é a unidade na diversidade, e não a uniformidade ou a hegemonia. Essa unidade na diversidade tem de ser ampliada para o mundo todo, incluindo o Japão, a China, a Índia e as culturas mulçumanas. **Cada cultura e cada povo têm algo específico para oferecer à solidariedade e ao bem--estar da humanidade.** Tais ideias de unidade na diversidade estão de acordo com o princípio corâmico de *taaruf*, que conecta o ato da criação com a diversidade cultural das civilizações islâmicas. (BALDI, 2004, p. 138) grifos nossos

Como visto, tanto Panikkar quanto Davutoglu, ambos teóricos do oriente, consentem na ideia de que os direitos humanos não podem ser concebidos a partir de um único modelo, tal qual a padrão europeu, mas, por aquilo que cada cultura pode oferecer de proveitoso ao conjunto da humanidade.

Outro teórico de destaque no cenário mundial acerca do estudo dos direitos humanos, sob o viés do multiculturalismo, é o canadense Will Kymlicka, o qual busca dialogar o liberalismo com os direitos de cidadania cosmopolita das minorias culturais.

Segundo esse filósofo

> Con el tiempo ha resultado claro, sin embargo, qué grupos - negros, mujeres, pueblos, aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas - todavía se sienten excluidos de la 'cultura compartida', pese a poseer los derechos comunes propios de la ciudadanía. Los miembros de tales grupos

> se sienten excluidos no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su identidad sociocultural: su ‘diferencia’. (KYMLICKA; NORMAN, 1997, p.18)

Nesse sentido, Kymlicka defende que o conceito atual de cidadania deve levar em conta essas diferenças, posto que os direitos de cidadania, originariamente criados para homens brancos, não podem solucionar as necessidades específicas de grupos minoritários.

Em suas palavras, “estos grupos sólo pueden ser integrados a la cultura común si adoptamos lo que Iris Marion Young (1989, pág. 258) llama una concepción la "ciudadanía diferenciada". (KYMLICKA; NORMAN, 1997, p.18)

Assim, entendendo a necessidade de afirmar as diferenças dos grupos minoritários, propõe três tipos de direitos, são eles: (a) direitos especiais de representação, em benefício de grupos desfavorecidos; (b) direitos de autogoverno, em beneficio de minorias nacionais; e (c) direitos multiculturais, em beneficio de imigrantes e comunidades religiosas.

Dissertando sobre os direitos multiculturais, Kymlicka (1997, p. 22) chama atenção para o seguinte ponto

> Algunos temen que los derechos multiculturales impidan el proceso de integración de los inmigrantes al crear un confuso "hogar a medio camino" entre su antigua nación y su nueva ciudadanía. Pero estos temores parecen empíricamente infundados. La experiencia en países con amplios programas multiculturales, como Canadá y Australia, sugiere que los inmigrantes de primera y segunda generación, aunque mantienen el orgullo de su herencia cultural, se cuentan entre los ciudadanos mas patrióticos de su nuevo país (Kruhlak, 1992). Más aún, su fuerte adhesión al nuevo país parece estar en gran medida basada en la voluntad no sólo de tolerar sino de dar la bienvenida a la diferencia cultural.

Com efeito, a sua proposta para as políticas e direitos multiculturais assenta-se na possibilidade de aproximação entre diferentes culturas e religiões, na construção de uma "ciudadanía diferenciada".

Charles Taylor, inclusive citado por Will Kymlicka, prega o multiculturalismo comunitarista, na defesa de que o sujeito é um ser social, situado historicamente no tempo e no espaço, e não um ser universal e abstrato como posto pela tradição anglo-saxônica ocidental.

Para este autor, importa enxergar a multiplicidade de identidades sociais presentes nas sociedades contemporâneas, valorizando a diversidade cultural, sexual, religiosa e étnica entre esses grupos, por meio de uma política pública de reconhecimento das diferenças.

Nesse sentido, Taylor (1993, p. 89) sustenta que

> **Uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não compartilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais.** Concretizar todos estes objetivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdades com igualdades ou prosperidade com justiça. (grifos nossos)

Taylor, que se assume como liberal, acredita que os grupos minoritários devem ser reconhecidos no mesmo espaço público do restante da sociedade civil, não importando sua raça, crença religiosa, orientação sexual, origem territorial, isto é, se nativo ou estrangeiro, o objetivo é que todos participem do mesmo território, fazendo deste um ambiente harmônico, solidário e democrático.

Portanto, Taylor é a favor do diálogo intercultural, a fim de promover os direitos fundamentais destas minorias dentro das sociedades multiculturais.

O espanhol Joaquín Herrera Flores, por meio de uma abordagem mais progressista, parte da concepção de que os direitos humanos são produtos culturais.

Segundo Flores (2009, p. 14)

> Os direitos humanos, como produtos culturais, constituem, pois, um conjunto de pautas, regras, propostas de ação e modos ou formas de articulação de ações humanas cujos limites e fronteiras são muito difíceis de determinar de um modo completo ou definitivo.

Nesse sentido, vale dizer que os direitos humanos não são dados aprioristicamente, mas, na verdade, são construídos, reivindicados, conquistados, de acordo com o processo histórico de luta de cada povo, de cada sociedade, a partir de seus próprios valores e suas próprias necessidades, variando no tempo e no espaço.

Abandonar a tese da universalidade dos direitos humanos significa entender que esses direitos são uma construção da humanidade, e não direitos inatos, como durante muito tempo se pregou.

> Para nós, os direitos humanos não podem ser entendidos senão como produtos culturais surgidos num determinado momento histórico como *'reação'* – funcional ou antagonista – diante dos entornos de relações que predominavam. **Ou seja, os direitos humanos não devem ser vistos como entidades supralunares, ou, em outros termos, como direitos naturais.** Ao contrário, devem ser analisados como produções, como artefatos, como instrumentos que, desde seu início histórico na modernidade ocidental,

> foram instituindo processos de reação, insistimos, funcionais ou antagonistas, diante dos diferentes entornos de relações que surgiam das novas forma de explicar, interpretar e intervir no mundo. (FLORES, 2009, p. 68-69) grifos nossos

Nessa lógica de pensamento, não há como conceber os direitos humanos como algo inerente ao ser humano, uma vez que sua aquisição e conquista foi produto de uma ação/revolução humana, a qual está ligada à ideia de práxis social.

Ora, como poderíamos ter consciência desses direitos pelo simples fato de nascermos humanos?

Só tomamos conta do que somos e da necessidade desses direitos quando começamos a viver em sociedade. É a partir daí, que as coisas do mundo começam a fazer sentido e a ter valor, o que pode mudar de sociedade para sociedade, de um povo para outro.

De acordo com as palavras de Flores (2010, p. 02), as quais são ditas no introito da sua obra, "para começar a falar de direitos humanos como produtos culturais, é preciso tomar consciência do diferente". Reconhecer o diferente, ou seja, que o outro é diferente, que cada povo, cada sociedade tem seus próprios valores, torna-se, portanto, o primeiro passo rumo à teoria crítica dos direitos humanos.

Outro pensador de frente progressista, e que dialoga na perspectiva de que os direitos humanos são direitos multiculturais é o português Boaventura de Sousa Santos. A proposta deste sociólogo consiste em fundar uma política de direitos humanos, através de um projeto cosmopolita insurgente.

Assim sendo, Santos (2010, p. 444-447) aponta as premissas necessárias para a transformação dos direitos humanos em uma política emancipatória. São elas:

> **A *primeira premissa* é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural.** Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória de direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, enquanto posição filosófica, é incorrecto. Mesmo que todas as culturas aspirem a preocupações e valores cuja validade depende do contexto de sua enunciação, o universalismo cultural, enquanto posição filosófica, é, precisamente por isso, incorrecto. Contra o universalismo, há que se propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação, de uma política de desarme, uma política emancipatória, de uma política regulatória. Na medida em que o debate desencadeado pelos direitos humanos evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre

> os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza a formação de coligações transnacionais que lutem por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos [...].
> **A *segunda premissa* da transformação cosmopolita dos direitos humanos é que todas as culturas possuem concepções de dignidade, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos.** Torna-se, por isso, importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas. Designações, conceitos e *Weltanschaungen* diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis.
> **A *terceira premissa* é que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana.** A incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois se cada cultura fosse tão completa como se julga, existiria apenas uma só cultura. A ideia de completude está na origem de um excesso de sentido de que parecem enfermar todas as culturas e é por isso que a incompletude é mais facilmente perceptível do exterior, a partir da perspectiva de outra cultura. Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipadora e multicultural de direitos humanos.
> **A quarta premissa é que nenhuma cultura é monolítica.** Todas as culturas comportam versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras.
> **Por último, a quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica.** Um – o princípio da igualdade – opera através de hierarquias entre unidades homogéneas (a hierarquia entre estratos socio-económicos). O outro – o princípio da diferença – opera através da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais). Os dois princípios não se sobrepõem necessariamente e, por esse motivo, nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais. Daí que uma política emancipatória de direitos humanos deva saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente. (grifos nossos)

Feitas essas considerações, Santos propõe que as políticas afirmativas de direitos humanos devam funcionar como políticas culturais, isto é, políticas que tenham em seu cerne, o diálogo intercultural como meio de promoção dos direitos humanos.

Para este autor, através do diálogo entre culturas é possível vencer a dicotomia universalista *versus* relativista, e finalmente, tratar os direitos humanos para além de uma visão binária.

Nesse sentido, pode-se afirmar que os valores que mais se aproximam do conceito de dignidade humana, e que lutamos tanto para que sejam preservados e defendidos, não estão fixos em uma época ou em algum lugar, ao contrário, estão presentes em todas as culturas, ainda que em diferentes sentidos.

3 Problematizando os conceitos de cultura, interculturalidade e pluralismo jurídico ante a concepção multicultural dos direitos humanos

Como visto na seção anterior, o multiculturalismo assume diferentes feições, sendo para uns; conservador, para outros; crítico, progressista, no entanto, todos eles colocam em sua base teórica, a cultura como elemento determinante na pesquisa dos povos.

Com efeito, definir o que é cultura, assim como, povo, nação não é uma tarefa fácil, por isso, que para o referencial teórico metodológico que adotamos nessa pesquisa, preferimos a abordagem antropológica do termo cultura.

Antropologicamente, a cultura tem aparecido como a principal preocupação dos pesquisadores desde o início do século XX, e a definição mais aceita no campo, acaba sendo a proposta por Ruth Benedict (1972) de que cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo.

Nesse sentido, o texto de Roberto da Matta (1987) esclarece bem o papel que exerce o conceito de cultura como distinto das ideias correntes, que enxergam a cultura como um valor produzido por alguns, consumido por outros e ausente em diversos.

A ideia de compreender cultura por meio de uma abordagem antropológica implica compreender que toda e qualquer produção humana é parte da cultura, seja ela a produção de um objeto físico ou de uma teoria do pensamento, tenha ela valor financeiro dentro de uma sociedade marcada por um tipo de sistema econômico, ou não.

Clifford Geertz (2011) entende que a cultura é uma espécie de teia, tal qual a da aranha, tecida por meio de vários extratos de valores que, quando se encontram, produzem pontos de significação, ou seja, os sentidos que atribuímos às coisas do mundo são informados por valores que nos informam, os quais são impostos pela sociedade, mas que recebem usos próprios, na construção individual de nossos próprios sentidos culturais para o cotidiano e as produções significativas.

À luz dessa proposta teórica, os valores de uma sociedade e os sentidos atribuídos às coisas no mundo não são os mesmos das de outra sociedade. Determinada prática pode se repetir entre vários povos, mas, o significado que uma sociedade construiu para aquilo varia de cultura para cultura, posto que tais valores podem ser recepcionados por uma sociedade e rejeitados por outra.

Assim, pode-se dizer que o caracteriza a cultura é seu aspecto difuso, ou seja, pode ser produzida pelos diversos grupos culturais que compõem a sociedade; ser múltipla, não havendo, portanto, uma única cultura, nem uma cultura original; e ser dinâmica, isto é, estar

em mutação o tempo todo, tanto internamente, por meio da avaliação crítica de seus membros, quando externamente, por meio dos processos de trocas culturais.

Diante desses aspectos, mormente, o que concebe a cultura como não sendo única, monolítica e universal, podemos falar na coexistência de várias culturas no mundo, e em consequência, de interculturalidade, esta tomada como espaço de crescimento e negociação entre diferentes culturas.

Para Vera Candau (2000, p. 3)

> O interculturalismo supõe a deliberada inter--relação entre diferentes culturas. **O prefixo inter indica uma relação entre vários elementos diferentes: marca uma reciprocidade (interação, intercâmbio, ruptura do isolamento) e, ao mesmo tempo uma separação ou disjuntiva (interdição, interposição, diferença)** este prefixo [...] se refere a um processo dinâmico marcado pela reciprocidade de perspectivas. (grifos nossos)

Portanto, a interculturalidade aparece como "reconhecimento do pluralismo cultural, em que nenhuma cultura é um absoluto, senão uma possibilidade constitutivamente aberta à possível fecundação por outras culturas". (MORENO, 1998, p. 31)

Nesse sentido, consoante Salas Astrain (2003, p. 327), a interculturalidade "alude a um tipo de sociedade emergente, em que as comunidades étnicas, os grupos e classes sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam sua mútua compreensão e valorização", o que se efetiva através de instâncias dialogais.

Já como conceito hermenêutico filosófico, o autor latino-americano Antônio Sidekum (2003, pag. 287) assevera que

> A Filosofia da interculturalidade tem como tema central, a problemática da identidade, o modo de ser, o modo peculiar de pensar. **A interculturalidade implica que o pensar filosófico seja concebido em sua essência, tendo como seu princípio originante enraizado na tradição.** A filosofia tem sempre um caráter cultural muito novo e singular para manifestar-se, pois, ao comunicar nosso pensamento já o fizemos no meio de uma cultural singular, ou seja, pelo uso de um idioma já nos revelamos inseridos numa determinada cultura. (grifos nossos)

Nesse contexto, assenta-se uma forma alternativa de conceber os direitos humanos, que passam a ser redesenhados levando em consideração a interculturalidade, bem como, o pluralismo jurídico, e não a universalidade da tradição anglo-saxônica ocidental.

Para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 443)

> [...] A questão da universalidade dos direitos humanos é uma questão cultural do Ocidente. Logo, os direitos humanos são universais apenas quando olhados de um ponto de vista ocidental. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo.
> **Sendo a questão da universalidade a resposta a uma aspiração de completude, e porque cada cultura 'situa' esta aspiração em torno dos seus valores fundamentais e da sua validade universal, aspirações diversas a diferentes valores fundamentais em diferentes culturas podem conduzir a preocupações isomórficas que, dados os procedimentos de tradução intercultural adequados, se podem tornar mutuamente inteligíveis.** Na melhor das hipóteses, será mesmo possível conseguir uma mestiçagem ou interpenetração de preocupações e concepções. Quanto mais igualitárias forem as relações de poder entre culturas, mais provável será a ocorrência desta mestiçagem. (grifos nossos)

Tal como corroborado em linhas anteriores, a posição que o português adota é a de que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana, e uma das atividades que propõe, para construir os direitos humanos por meio de uma concepção progressista e emancipadora, é aumentar a consciência de incompletude cultural. Para tanto, sugere o uso da metodologia da hermenêutica diatópica.

Consoante o pesquisador português

> A hermenêutica diatópica baseia--se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a inspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. **O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside seu caráter diatópico.** (SANTOS, 2010, p. 448) grifos nossos

Com efeito, a metodologia da hermenêutica diatópica vem sendo estudada por outros autores, inclusive, não ocidentais, como é o caso do indiano Raimon Panikkar, que pesquisa o termo desde a década de 1980.

Segundo o autor, a hermenêutica diatópica resulta em

> "uma reflexão temática sobre o fato de que os "loci" (topoi) de culturas historicamente não relacionadas tornam problemática a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outra e as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas". (PANIKKAR, 1984, p. 38)

Nessa perspectiva, aponta como uma das ferramentas necessárias para a ocorrência do diálogo intercultural o "equivalente homeomórfico" ou "plataforma de equivalências". De acordo com o autor indiano, um bom método de hermenêutica diatópica consiste em investigar em outras culturas, o termo equivalente para a concepção de Direitos Humanos como posto no ocidente.

Segundo Panikkar (1984, p. 39)

> **A palavra dharma é, talvez, a mais fundamental na tradição indiana, que poderia nos levar à descoberta de um possível símbolo homeomórfico correspondente à noção ocidental de 'Direito de Humanos'.**
> [...] O dharma é aquilo que mantém e dá coesão e, portanto, força, a qualquer coisa dada, à realidade, e em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça mantém o funcionamento das relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia; a lei é o princípio organizador das relações humanas; a religião mantém o universo em existência; o destino é o que nos vincula ao nosso futuro; a verdade é a coesão interna de algo; uma qualidade é aquilo que permeia algo como um caráter homogêneo; um elemento é a mínima partícula consistente, espiritual ou material; e assim por diante [...]. **Um mundo onde a noção de dharma é central e quase omnipresente não está preocupado em encontrar o 'direito' de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter dharmico (correcto, verdadeiro, consistente), ou adharmico de qualquer coisa ou acção no complexo teantropocósmico total da realidade. [...] Não há *dharma* universal acima e independente do svadharma, o dharma é inerente a cada ser.** E este svadharma é, a um só tempo, resultado da reação ao dharma de todos os outros [...]. Nosso ponto de partida não é um indivíduo, mas toda a complexa concatenação do real. Para proteger o mundo, em nome da proteção deste universo, diz *Manu*, o *Svayambhu*, aquele que existe per se, organizou as castas e os deveres. O *dharma* é a ordem da realidade hcomo um todo, aquilo que mantém o mundo coeso. O dever do indivíduo é manter seus 'direitos', é descobrir seu lugar em relação à sociedade, ao cosmos e ao mundo transcendente. (grifos nossos)

O símbolo homeomórfico presente entre as culturas parece ser o pressuposto teórico da premissa desenvolvida por Santos (2010, p. 446), de que "todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos", o que significa dizer que a ideia de dignidade humana está presente em todas as culturas, ainda que em outros termos que a valham.

Segundo ainda o sociólogo português

> Ao envolverem-se em revisões recíprocas, ambas as tradições actuam como culturas hóspedes e culturas anfitriãs. Estes são os passos necessários ao exercício complexo da tradução intercultural ou da hermenêutica diatópica.

> O resultado é a reivindicação de uma concepção hibrida da dignidade humana e, por isso também uma concepção mestiça dos direitos humanos. (SANTOS, 2010, p. 453-454)

Essa hibridação ou mestiçagem dos direitos humanos é a prova de que a hermenêutica diatópica só se realiza por meio de um diálogo intercultural, isto é, com a participação recíproca e intersubjetiva de mais de uma cultura. A partir do momento que cada cultura tomar consciência de sua incompletude, mais fácil se tornará o diálogo intercultural.

> **Num diálogo intercultural, a troca ocorre entre diferentes saberes que refletem diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis.** Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. (SANTOS, 2010, p. 447) grifos nossos

Assim, pode-se afirmar que a incompletude de uma dada cultura pode ser complementada por elementos de outra cultura, sem precisar com isso, cair no equívoco dos relativistas absolutos nem tampouco dos universalistas. A possibilidade de diálogo mútuo entre culturas, com vista à uma concepção multicultural dos direitos humanos, é o que permite dizer que não existe apenas uma única cultura, mas, uma pluralidade de culturas no mundo.

Ter consciência de que existe uma pluralidade de culturas é, portanto, o primeiro passo para a promoção de uma vida em comum mais digna, solidária e aberta à diferença. Nesse contexto, pensar uma nova cultura jurídica importa abrir um espaço para o diálogo, a alteridade e a diversidade cultural, com a participação de todos, individual ou coletivamente, rumo à construção de uma sociedade mais solidária.

O princípio do pluralismo jurídico aparece, portanto, inserido nessa nova cultura jurídica, que, ao contrário da teoria tradicional do direito, leva em consideração os novos sujeitos sociais e o bem-estar coletivo.

De acordo com Wolkmer (2001, p. 174; 222)

> Sob um viés progressista, **o pluralismo se redefine como *locus* privilegiado que se contrapõe aos extremos da fragmentação atomista e da ingerência sem limites do poder político**. Como expressão da hegemonia de corpos sociais intermediários, o pluralismo tem seu embate articulado contra as diversas formas de individualismo e de estatismo, pautada por autonomia, diferença e tolerância. (grifo nosso)
> [...]

> **No âmbito do Direito, a pluralidade expressa a coexistência de normatividades diferenciadas que define ou não relações entre si.** O pluralismo pode ter como intento, práticas normativas autônomas e autênticas, geradas por diferentes forças sociais ou manifestações legais plurais e complementares, podendo ou não ser reconhecidas, incorporadas ou controladas pelo Estado. (grifo nosso)

Ante todo o exposto, pode-se dizer que a existência de uma nova cultura jurídica, legitimada na inclusão dos novos sujeitos sociais e no reconhecimento de seus direitos e necessidades básicas, contribui decisivamente para a construção dos direitos humanos sob uma perspectiva emancipadora e intercultural.

Nesse sentido, passamos a seguir a dissertar sobre o processo de luta que as mulheres travaram via movimento feminista, rumo à conquista de seus direitos.

4. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a questão da mulher

A ***Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*** nada mais foi do que uma carta de direitos exclusiva aos homens. As leis ali declaradas não incluíam todos indivíduos, isto é, homem, mulher, criança, idoso.

Logo, como crer que os direitos postos no texto acima citado eram universais?

Com efeito, este documento estava longe de ser o marco teórico do lema da revolução - igualdade, liberdade e fraternidade - e, por conseguinte, da emancipação da mulher enquanto pessoa.

Na verdade, o que justificava a universalidade do texto era o pensamento dominante da época que elegia o homem como o centro do universo. Nessa lógica, apenas o homem (e não a mulher) era considerado pessoa, isto é, sujeito de direito e deveres. Portanto, seguindo esse raciocínio nada mais óbvio do que considerar a ***Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*** universal.

Mas, afinal, o que é que havia com a mulher para ser excluída de direitos?

A resposta está na diferença anatômica dos sexos. O simples fato de ter nascido mulher, já a colocava em uma situação de inferioridade e fragilidade frente ao homem. Nesse sentir, tendo como ponto de partida a diferença biológica entre os sexos, se passou a propagar a ideia de que certos atos, comportamentos e espaços eram de homem e outros de mulher.

Durante muitos anos, homens e mulheres foram vistos como que pertencentes a naturezas distintas, sendo o homem superior à mulher, que por sua vez, dada à sua condição

biológica tinha sido feita apenas para procriar e cuidar dos filhos, não lhe restando outra alternativa senão o confinamento doméstico.

Essa superioridade do homem sobre a mulher era entendida como algo natural, isto é, algo imposto pela natureza, contra a qual ninguém podia se insurgir. Nessa perspectiva, os homens eram seres naturalmente racionais, enquanto que as mulheres eram seres sensíveis e passionais, logo, incapazes de ocupar e administrar o espaço público. A vida política, portanto, era dominada exclusivamente pelos homens, e a subordinação das mulheres às suas decisões era o que mantinha a sociedade política estabilizada.

Contudo, não estando mais dispostas a reproduzir esse modelo de sociedade patriarcal que elegia o homem como sujeito universal, algumas mulheres começaram a se unir e formar um movimento no sentido de que fossem reconhecidos para elas, como foram para os homens, os mesmos direitos civil, social, jurídico e legal.

Partindo do texto da ***Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789),*** certas escritoras começaram a contrariar os seus dispositivos legais. Olympe de Gouges, pseudônimo Marie Gouze (1748-1793), por exemplo, propôs uma versão feminina da carta, a saber, ***Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791).***

Nessa mesma época, Mary Wollstonecraft (1759-1797) publicou a obra ***Vindications of the Rights of Woman (1790),*** considerado o texto seminal do direito das mulheres no qual estavam propostas as bases do feminismo.

No plano nacional, Nísia Floresta (1810-1885) foi a responsável pela primeira tradução desta obra no país, sendo considerada uma tradução cultural, já que inaugurava um novo texto, intitulado ***Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens (1832),*** considerado também o texto fundante da história do feminismo no Brasil.

De modo que, após esses escritos o movimento feminista ganhou forças e paulatinamente as mulheres foram conquistando os seus direitos. Não fosse o fato das mulheres se rebelarem contra a supremacia e o poder de agir do homem e reivindicarem seus direitos, à elas não seria dada a oportunidade de participar da vida política e frequentar espaços públicos.

A mera condição humana não deixou à mulher possuir direitos e deveres como os homens. Os direitos das mulheres foram conquistados a duras penas, repetimos, conquistados! Assim é que nos filiamos à perspectiva crítica dos direitos humanos que entende que os direitos humanos não são dos humanos apenas pela simples condição de ser humano. Ao revés, resultam de processos de lutas e reivindicações. Os ditos direitos humanos das mulheres são um clássico exemplo disso!

Nesse sentido, leia-se Flores (2009, p. 86):

> Por isso, as lutas a partir das quais nomeamos e transformamos as experiências são uma das questões mais fundamentais na hora de falar e praticar o que convencionalmente denominamos como direitos humanos.

A atenção em relação à questão da mulher foi uma preocupação das mulheres e não dos homens, ou mesmo, do Estado. Foram as próprias mulheres que se mobilizaram e lutaram para exercer sua cidadania, o que corrobora o pensamento de que os direitos humanos são, em verdade, adquiridos e conquistados e não naturalmente dados.

Durante muitos anos a mulher foi segregada da sociedade, não possuindo sequer o *status* de pessoa apta à ocupar os espaços públicos, quiçá, a condição de sujeito de direitos e deveres. E foi justamente através de um processo de luta, o qual foi encampado principalmente pelo movimento feminista, que se começou a transformar aquela realidade.

Os discursos materializados na fala das feministas tinham o propósito de romper com as amarras que oprimiam as mulheres no fechamento doméstico, e, portanto, de libertá-las dos domínios masculinos. Essa nova forma de pensar a mulher foi sendo construída ao longo do tempo e da história, de modo que a mulher passou a ocupar um novo lugar na sociedade moderna, o que foi sendo refletido nos textos legais.

Em termos de legislação nacional, a Constituição Federal de 1988, através do princípio da igualdade (formal) colocou todas as pessoas – não apenas os homens – em condições iguais, afastando preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade, o que implicou no reconhecimento dos grupos minoritários, tais como: negro, mulher, criança, adolescente e idoso como cidadãos e, claro, sujeitos de direitos e deveres.

O Código Civil de 2002 inaugurou no século XXI os chamados direitos da personalidade - direito à integridade do corpo, à intimidade, à privacidade, à sexualidade, ao nome – e dispôs também sobre o princípio da igualdade da chefia familiar, legitimando tanto à mulher-mãe como ao homem-pai o direito de decidir sobre as questões familiares, inclusive, no tocante ao dever de guarda, cuidado, assistência e alimentos de filhos menores.

Outro instrumento importante na promoção dos direitos das mulheres foi a Lei nº 11.340/2006 – batizada como Lei Maria da Penha – que criminaliza a violência doméstica quando baseada no preconceito de gênero.

Dentre os tratados internacionais, destacam-se a ***Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher - CEDAW - (1979)*** e a ***Declaração de***

Viena (1993) como os principais documentos na garantia e promoção dos direitos humanos das mulheres, já que reafirmaram a igualdade dos gêneros.

Em suma, o que se pode afirmar é que os direitos das mulheres não foram postos na legislação como obra do acaso, assim, pura e simplesmente. Foram concretizados, ainda que do ponto de vista formal, em meio a muitas lutas dos movimentos de base, o que reafirma nosso posicionamento de que os direitos humanos são adquiridos e construídos, a partir dos valores e identidades de cada cultura/sociedade e não simplesmente impostos.

5. Notas conclusivas

A primeira conclusão que se chega após o estudo da visão universalista e relativista dos direitos humanos é que enquanto a primeira tenta tornar universal a todas as sociedades e gerações futuras um valor de uma época; a segunda enxerga a diferença entre culturas como o marco regulador dos direitos humanos.

A análise crítica dos direitos humanos sinaliza para a hipótese de que o conceito de cultura é móvel e fluido, podendo variar de sociedade para sociedade, e, por isso, deve ser respeitado, com vista à promoção do diálogo entre culturas.

Assim sendo, os direitos humanos não são simplesmente impostos ao indivíduo, são frutos de um processo histórico de luta. Portanto, são produtos culturais que, embora nascido oficialmente em uma sociedade, pouco a pouco foram sendo recepcionados por outros povos e se tornaram bandeira de luta de geração em geração.

REFERÊNCIAS

BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos:** Os Direitos Humanos como Produtos Culturais. Trad. Luciana Caplan. 1º ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2011.

KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. **El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía.** In: Ágora, núm. 7, 1997, pp. 5-42. Disponível em: http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/kymlicka.pdf. Acessado em: 01 Abr. 2013

MATTA, Roberto da. **Relativizando: uma introdução à antropologia social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

MORENO, Isidoro. **Derechos humanos, ciudadanía e interculturalidad**. *In*: Repensando la ciudadanía. Emma Martín Díaz y Sebatián de la Obra Sierra (Editores). Sevilla: El Monte, 1998.

PANIKKAR, Raimon. **La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?** Interculture, Vol.XVII, n°1, Cahier 82, 1984.
SALAS ASTRAIN, Ricardo. **Ética intercultural e pensamento Latino-americano.** *In*: Sidekum, Antonio (Org.). Alteridade e multiculturalismo. Ijuí: Unijuí, 2003.
SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.
SIDEKUM, Antonio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.
TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la politica del reconocimiento.** México: Fundo de Cultura Economica, 1993.
WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. 3 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.