****

**DEPARTAMENTO DE DIREITO**

**MESTRADO EM DIREITO**

**ESPECIALIDADE EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

**UNIVERSIDADE AUTÓNOMA DE LISBIA**

**“LUÍS DE CAMÕES”**

**MULTICULTURALISMO VERSUS UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

A busca por um *ethos* universal

Dissertação para a obtenção do grau de Mestre em Direito

Autor: Bianca da Costa Passos de Castro

Orientador: Professor Doutor Cláudio Carneiro

Coorienteador: Professor Doutor Alex Sander Xavier Pires

Número do candidato: 30000164

**Outubro de 2019**

**Lisboa**

**AGRADECIMENTOS**

À minha querida filha, pela generosidade de seu amor mesmo nos momentos de ausência.

À minha família, por tornar este recomeço um sonho possível.

**RESUMO**

Contrariando a lógica originária do sistema internacional de proteção aos direitos humanos que consagrou a dignidade humana como princípio basilar de sua ordem jurídica desde a segunda guerra mundial, o número de conflitos étnicos cresce vertiginosamente e mata milhares de pessoas por ano, sobretudo nas nações de menor expressividade econômica. Esta realidade demonstra a franca ineficiência deste sistema, que lastreado na universalidade daqueles direitos de matriz ocidental, sob certa perspectiva, fecha os olhos aos apelos de relativistas e multiculturalistas por uma racionalidade a respeito de tais direitos, racionalidade esta para além daquela por ele elaborada. Nosso trabalho se estrutura a partir de um imperativo de consciência que anseia por manter vivo o debate acerca de um *ethos* universal, um núcleo comum de direitos humanos verdadeiramente compartilhado por todos os indivíduos, independentemente de suas crenças e valores morais, a fim de que as relações humanas possam acontecer de forma mais harmoniosa e pacífica. Neste caminho, não temos como pressuposto a negação da universalidade em seu valor absoluto, posto que acreditamos em um aspecto da moralidade minimamente objetivo como meio de viabilizar a construção deste *ethos* universal. Não obstante, estamos seguros de que o reconhecimento da imprecisão a respeitos dos limites dos direitos humanos deve ser levado em consideração em razão não apenas da tolerância, mas sobretudo, do reconhecimento da diversidade cultural como parte integrante dos direitos humanos, exigindo um giro lógico em sua hermenêutica, o que por sua vez só será possível a partir de interlocutores verdadeiramente abertos ao diálogo intercultural.

**Palavras-chave:** multiculturalismo, direitos humanos, dignidade humana.

**ABSTRACT**

Contrary to the original logic of the international system of human rights protection that has consecrated human dignity as a fundamental principle of its legal order since World War II, the number of ethnic conflicts is rising dramatically and killing thousands of people a year, in especially in nations with smaller economies. This reality demonstrates the blatant inefficiency of this system, which is based on the universality of Western-based human rights from a certain perspective, closing its eyes to the appeals of relativists and cultural multiculturalists for rationality about such rights beyond that which it elaborates. Our work builds on an imperative of conscience that longs to keep alive the debate about seeking a universal ethos, a common core of human rights truly shared by all individuals, regardless of their beliefs and moral values, in order to that human relations can happen more harmoniously and peacefully. In this way we do not presuppose the negation of universality in its absolute value, since we believe in a minimally objective aspect of morality as a way of enabling the construction of this universal ethos. Nevertheless, we are sure that the recognition of inaccuracy with respect to limits human rights must be taken into account not because of tolerance but respect for and recognition of cultural diversity, that requires a logical turn in the hermeneutics of these rights, which in turn will only be possible through interlocutors truly open to intercultural dialogue.

**Key-words:** multiculturalism, human rights, human dignity.

**ÍNDICE**

**AGRADECIMENTOS**..............................................................................................................2

**RESUMO** ..................................................................................................................................3

**ABSTRACT**...............................................................................................................................4

**LISTA DE ABREVIATURAS**..................................................................................................6

**INTRODUÇÃO**.........................................................................................................................7

**1. CULTURA E MULTICULTURALISMO**........................................................................19

1.1. Cultura: Generalidades e evolução científica do termo..................................................19

1.2. A formação da identidade e da diferença cultural ........................................................ 35

1.3. Multiculturalismo ..........................................................................................................49

**2. EVOLUÇÃO DA UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**......................73

2.1. Globalização: Ocidentalização e universalização dos padrões culturais.........................73

2.2. A evolução do Direito Internacional e a consolidação do Princípio da Prevalência dos Direitos Humanos.................................................................................................................87

2.3. Igualdade como fundamento da Dignidade Humana e suas dimensões de respeito a diferença............................................................................................................................ 101

**3. O DIREITO E A BUSCA DE UM *ETHOS* UNIVERSAL** ........................................... 115

3.1. A superação da dialética entre relativistas/multiculturaistas e universalistas: Os Direitos Culturais como parte integrante dos Direitos Humanos ..................................................... 116

3.2. O Neoconstitucionalismo e metaética......................................................................... 127

3.3. Pela busca de um *ethos* universal..................................................................................140

**CONCLUSÃO** ......................................................................................................................152

**REFERÊNCIAS** ...................................................................................................................166

**BIBLIOGRAFIA**..................................................................................................................171

**LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

DIDH Direito Internacional dos Direitos Humanos

DUDH Declaração Universal dos Direitos Humanos

EUA Estados Unidos da América

OIT Organização Internacional do Trabalho

ONU Organização das Nações Unidas

PIDCP Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos

PIDESC Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais

UNESCO Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

INTRODUÇÃO

Tendo iniciado sua trajetória na época moderna, a diversidade cultural, enquanto movimento social, consolida-se como um dos grandes temas da contemporaneidade, sobretudo pelo vertiginoso aumento dos conflitos étnicos que vitimam milhares de pessoas por ano no mundo, contrariando o crescente interesse e empenho da comunidade internacional e da sociedade como um todo por uma demanda ética de respeito às diferenças, a qual identificamos como universal.

Tal tema se mostra especialmente desafiador para o Direito na medida em que implica em sua substância na conciliação de duas aparentemente distintas vertentes ideológicas. A primeira delas, o reconhecimento de elementos de afirmação da unidade da espécie humana, o que nos levaria ao processo de universalização dos direitos humanos, já a segunda, trata da percepção de que este sentimento de unidade não deva se sobrepor às individualidades e suas quaisquer diferenças, o que a seu turno, inviabilizaria um tratamento jurídico de igualdade para todos, já que as diferenças culturais seriam suporte suficientemente apto a chancelar distintas formas de governança sobre tais direitos, configurando um regresso às grandes conquistas internacionais sobre o tema e um convite à barbárie para possíveis experiências culturais.

Em que pese a dificuldade desta missão, facto é que nenhuma destas defesas pode, em nossos dias, prosperar sem a outra, isoladamente ambas falhariam. Isto porque o processo de globalização, iniciado com as grandes navegações, transformou o planeta, abalando sobremaneira a estabilidade jurídica do projeto universalizante dos direitos, de matriz liberal e originário da época moderna. Além disso, particularmente, a globalização tardia, vinculada à sociedade em rede permitiu a pulverização das individualidades, restando os comandos gerais e abstratos sobre normas de comportamento insuficientes para gerir as sociedades (pós) modernas. Todavia, nossa pesquisa direciona-se ao entendimento de que o reconhecimento de insuficiência daquele paradigma universalizante não deve ser traduzido como uma rejeição a seus fundamentos, senão como uma adequação aos novos contornos adquiridos por um novo modelo de sociedade.

E é justamente a partir desta perspectiva que buscamos identificar um caminho para o *ethos* universal, um conjunto mínimo de direitos humanos que seja verdadeiramente aceito como comum por todos os indivíduos ou grupos de indivíduos, em suas mais distintas manifestações culturais, sem que esta essencialidade do aceite universal represente uma imposição por parte de uma cultura dominante.

De toda sorte, antes de tratarmos de questões atinentes à universalização dos direitos humanos e antes mesmo de adentrarmos no estudo do multiculturalismo e da demanda pelo direito à diferença cultural, é preciso que façamos algumas análises sobre determinados aspectos relacionados à cultura, isto porque seu surgimento e transmissão, não possuem um viés exclusivamente antropológico ou sociológico como poderíamos a primeira vista imaginar, posto que se consolidam a partir de decisões políticas de determinados grupos dominantes, que em um dado momento da história da humanidade serão chanceladas pelo Estado de Direito e suas relações de poder.

Sabemos que a condição de vida em sociedade não é algo privativo da condição humana e que os animais, da mesma forma que os homens, buscam o agrupamento com seus pares como uma forma de sobrevivência e manutenção da espécie. Todavia, o que os difere, permitindo ao homem a evolução tal qual conhecemos não é outro senão o fenômeno da cultura, que em especial, capacitou o homem a transformar a natureza a sua volta, capacidade esta aprimorada e passada adiante através dos processos de *endoculturação* e *acumulação cultural* [[1]](#footnote-1) que demonstram que o comportamento humano não está vinculado ao determinismo geográfico, mas sim ao processo de aprendizagem conquistado a partir de um sistema simbólico de valores, que por sua vez são transmitidos inclusive e sobretudo a outras gerações. Essa premissa nos leva ao entendimento de que tudo o que sabemos e sentimos hoje a respeito das diferenças culturais, por mais voláteis que sejam tais percepções, se deve ao fluxo de aprendizagem e transmissão de valores, ou seja, de cultura. Mas o que é cultura? Como se formam as identidades? Qual o papel do Direito enquanto instituição neste processo? O que é o direito à diferença? O que devemos entender por multiculturalismo?

Essas são algumas das questões que serão resolvidas no primeiro capítulo desta pesquisa e para bem entendê-las faremos um retorno histórico ao estudo da cultura em sua originalidade antropológica e sociológica. Esclarecemos desde já que este retorno ao tempo se mostra especialmente válido no caso das ciências sociais, na medida em que a enunciação de seus postulados, sabemos hoje, se mostra inevitavelmente influenciada pelos *contextos intelectuais e linguísticos* vividos por seu observador, mesmo que de boa fé e ciente da relevância de sua imparcialidade, quando da apreciação de dados e filtragem interpretativa. Isso se deve ao etnocentrismo - percepção que temos de que nosso entendimento sobre quaisquer aspectos da vida situa-se no centro de tudo, restando os demais dimensionados e categorizados a partir de nossas verdades, o que nos incute invariavelmente um sentimento de superioridade em relação ao outro, dificultando por vezes a aceitação do que nos é alheio, o exercício da tolerância e o diálogo.

Apenas no século XVIII a palavra cultura passa a possuir significação no campo das ideias, [[2]](#footnote-2) estando identificada já no século XIX, como legado do movimento das Luzes - a busca por uma manifestação comum entre homens de distintos universos culturais. [[3]](#footnote-3) Para a antropologia da época as diferenças culturais (percepção individualista) eram preteridas a fim de que os chamados *universais culturais* pudessem se sobrepor [[4]](#footnote-4). Trata-se do início de uma visão universalista que recairá sobretudo na estruturação dos direitos humanos.

Mas cientificamente, a formulação do primeiro conceito referente ao termo coube a *Edward Burnett Taylor* em 1871 para quem cultura e civilização representam um “complexo que engloba o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito e as leis, os costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelos homens enquanto membros de uma sociedade. ” *[[5]](#footnote-5)* Tal definição se tornou um marco para a época ao consolidar o entendimento de que o comportamento humano independe da transmissão genética, [[6]](#footnote-6) além de reconhecer quaisquer hábitos adquiridos pelo homem como manifestação cultural. A partir desta definição podemos perceber que já em sua origem, a palavra cultura surge absolutamente vinculada ao processo de padronização de comportamentos através da aculturação, o que se dará sobretudo pela forças das instituições sociais, dentre as quais destacamos o Estado, lastreado no Direito.

Por esse motivo não podemos nos afastar de uma análise crítica sobre o tema, já que a hierarquização de símbolos culturais e consequentemente identidades são em verdade o resultado de forças políticas dominantes, e especialmente no que diz respeito aos direitos humanos, reconhecidos internacionalmente como universais são por certo um produto do ocidente. A questão de nosso especial interesse refere-se assim ao meio a ser encontrado pelas ciências jurídicas a fim de tratar tais diferenças, sobretudo por se mostrarem absolutamente instáveis e flexíveis, exigindo uma singular capacidade de adaptação às novas condições que estarão sempre a surgir.

Após uma visão geral sobre temas afetos à cultura e a fim de complementá-los, o capítulo primeiro trará ainda um estudo sobre identidades, que na visão de *Zygmun Bauman* se mostra essencial à compreensão de quaisquer movimentos sociais da contemporaneidade, especialmente o multiculturalismo, defendendo que verdades até então consagradas sobre o tema, se tornam incapazes de solucionar questões afetas ao que chama de *modernidade líquida*, [[7]](#footnote-7) sugerindo para tanto novas construções políticas e ideológicas.

Uma análise sobre identidades contemporâneas, por sua vez não se furta ao tema da globalização. Particularmente, sua segunda onda globalizante foi responsável por manifestações sociais-identitárias ambíguas, na medida em que ao mesmo tempo que lograva êxito em homogeneizar os costumes pela aproximação de distintos universos culturais através do fácil acesso às tecnologias, possibilitou ainda o surgimento de movimentos de resistência e regresso ao passado, [[8]](#footnote-8) incoerência identificada por *Bauman* como “Crise da Identidade”. [[9]](#footnote-9)

Feita essa análise, o capítulo primeiro se encerrará com o estudo do movimento multiculturalista, que surgiu justamente por essa pulverização de identidades que deslocaram os direitos individuais do homem ao centro dos debates mundiais.

Historicamente o movimento surge no momento em que após o fim da Guerra Fria, os debates político-ideológicos acerca do capitalismo-socialismo perdem a importância, abrindo espaço para o debate das chamadas “políticas de identidade.” [[10]](#footnote-10) O termo foi criado para identificar determinadas políticas de Estado visando a valorização e promoção da diversidade cultural atrelada à etnicidade, sobretudo em países nos quais a diversidade se mostrava um factor a dificultar a manutenção da unidade. Todavia, este movimento logo ganhou contornos bastantes distintos, se firmando como um movimento de demanda por reconhecimento ativo das mais distintas classes minoritárias, que portanto passam a reivindicar algo maior do que a mera tolerância – a transformação das sociedades ditas homogêneas a partir do acolhimento politico de suas particularidades.[[11]](#footnote-11)

Conceitualmente, o multiculturalismo tem sido empregado em distintas projeções, sendo usado inclusive como referência a comunidades plurais, de uma forma geral. Durante a pesquisa detalharemos distintas classificações recebidas pelo movimento, entretanto, esclarecemos desde já que tais divergências não adquirem um relevo expressivo ao nosso objetivo princiapal na justa medida em que como veremos no capítulo seguinte, entendemos que a própria ideia de universalização dos direitos humanos já está a reconhecer as diferenças culturais e neste sentido, se tornam de menor importância tais questões.

Após a análise histórica, conceitual e suas classificações, o multiculturalismo será por fim tratado a partir das filosofias liberais, comunitaristas e habermasiana, momento no qual pontuaremos com base nos estudos de *Semprini* as diferenças entre a epistemologia monocultural da época moderna, que ispirada em ideais iluministas defende a universalidade dos valores a partir da percepção das identidades como elementos estáticos do corpo social, e a epistemologia (pós) moderna, que de outra sorte, ao perceber as identidades como um permanente processo construtivo, se volta ao relativismo, identificando o universalismo como uma *violência* posto que consagra a percepção de moralidade a partir de um único ponto de vista.[[12]](#footnote-12) Particularmente, em virtude da complexidade do tema, não nos caberá um aprofundamento a respeito de tais filosofias, senão naquilo que nos toca mais diretamente ao tema.

Concluiremos assim esse primeiro capítulo ao entendimento de que o multiculturalismo se mostra como uma crise no projeto da modernidade, pois a exigência pelo reconhecimento das diferenças desarticulou em absoluto o até então estabelecido padrão uniformalizante, [[13]](#footnote-13) interferindo sobretudo no entendimento jurídico acerca dos princípios da igualdade e liberdade, princípios estruturantes das democracias liberais, motivo pelo qual iniciaremos nosso segundo capítulo desenvolvendo a análise jurídica desta demanda pelo direito à diferença cultural no contexto dos direitos humanos e seu processo universalizante.

Na sequência, complementaremos o estudo sobre a globalização iniciado quando da análise feita acerca do surgimento das identidades, posto que este movimento globalizante, em sua essência, imiscui-se ao próprio significado de ocidentalização e universalização de padrões culturais, especialmente no que se refere à pretensão universalizante dos direitos humanos tal qual postulados pela DUDH.

A criação e fortalecimento do Estado-nação foi um elemento essencial à construção de identidades étnicas (cultura), sendo o Direito uma peça importante ao estabelecimento de padrões culturais na medida em que estrutura-se em um ambiente de centralização estatal, no qual a ascensão da classe burguesa e expansão do sistema capitalista de produção se tornaram expoentes máximos da *ideologia liberal-individualista*”, [[14]](#footnote-14) facto que se reflete sobremaneira nas constituições dos séculos XVIII e XIX. Entretanto, de forma diversa do que se poderia imaginar, este processo globalizante desestabiliza-se por sua própria natureza na medida em que suas diversas produções passam a impactar diretamente ambientes alheios a seus originários culturais, exigindo dos Estados um afrouxamento do anseio centralizador das soberanias nacionais, agora impelidas ao compartilhamento de poder.

Essa mudança de estratégia estatal consagra-se no debate acerca do reconhecimento ou não da pós-modernidade, referenciada pela epistemologia multicultural*.* O termo se refere aos últimos anos do século XX período no qual a modernidade teria sido interrompida por sua incapacidade de produzir comandos sociais consensuais capazes de manter viva a “pretensão de universalismo teórico, “[[15]](#footnote-15)opondo-se desta maneira aos valores ocidentais.

Assim, a globalização se apresenta como uma fase da história de suma importância ao nosso estudo, sobretudo por dois aspectos. O primeiro deles, de forma retrospectiva, a complementar o estudo sobre o multiculturalismo pela compreensão de que o processo da globalização tardia em um determinado momento rompe os efeitos universalizantes da primeira globalização e passa a representar a universalização das individualidades (manifesta através do multiculturalismo) possibilitando a centralidade do indivíduo como sujeito internacional de direitos e cuja proteção passa a ser de responsabilidade de todos. O segundo, por sua vez, visa abrir caminho para a transposição deste debate para a esfera jurídica, de forma mais específica para o o âmbito do Direito Internacional, *locus* principal do desenvolvimento dos direitos humanos reconhecidos como universais.

O direito internacional da mesma forma que as identidades, sofreu mudanças e internalizou-se fazendo da dignidade humana o eixo lógico de sua estrutura, o que resta comprovado em uma diversa gama de documentos internacionais, sobretudo a DUDH, marco regulatório para uma nova ordem internacional e cujo potencial axiológico vinculante, possibilitou a solidificação do princípio da prevalência dos direitos humanos como norte das relações no mundo moderno. Desta forma, este novo Direito Internacional dos Direitos Humanos desvinculou a compreensão da Justiça da igualdade formal [[16]](#footnote-16) contrariando princípios como o da reciprocidade, exclusividade, da competência nacional, da não ingerência nos assuntos internos e da reversibilidade dos compromissos, [[17]](#footnote-17) vigentes até então. Além de alterar a estrutura da ordem hierárquica internacional consagrando a prevalência da ordem internacional sobre as ordens internas, [[18]](#footnote-18) tema que nos conduzirá a uma pontual apreciação dos principais aspectos das correntes monista e dualista sobre o tema. Esclarecemos desde pronto que esta análise nos conduzirá ao entendimento de que apenas *o monismo com primazia do direito internacional* se mostrará capaz de garantir a proteção plena do indivíduo [[19]](#footnote-19) neste novo momento de impasses e instabilidades que tanto caracterizam o pós-modernismo.

O princípio da prevalência dos direitos humanos pode ser observado a partir de uma série de documentos elaborados após a 2ª Guerra Mundial, dentre os quais destacaremos a Carta das Nações (1945); o PIDESC; o PIDCP; o Estatuto dos Refugiados (1951); a Convenção sobre Eliminação da Discriminação Racial (1965), a Convenção no. 105 da OIT sobre Trabalhos Forçados; a Convenção da UNESCO sobre Discriminação na Educação; além da Conferência Internacional dos Direitos do Homem de 1968 no Teerão, dentre outros.

A DUDH de 1948 por certo que receberá tratamento especial inclusive por ter catalogado o primeiro grupo de direitos internacionais, os direitos civis e políticos (artigos 3 a 21), assim como dos direitos económicos, sociais e culturais (22 a 28) [[20]](#footnote-20). Ademais, o debate acerca de sua natureza jurídica mostra-se relevante pois reflete essencialmente a oposição entre a universalização dos direitos humanos e o relativismo cultural, neste momento tratado ainda de forma inespecífica e no qual inserimos o movimento multiculturalista.

Desta forma, em que pese a instabilidade adquirida pelo sistema global, a dignidade humana se firma como centro das razões jurídicas e morais dando solidez a um estatuto ético internacional potencialmente vinculante. Todavia, seu conteúdo amplia-se justamente a partir de um de seus precípuos fundamentos, o Princípio da Igualdade, que passa a ser pensado em suas dimensões de respeito à diferença. Assim, a igualdade como tradicionalmente postulada a partir da visão aristotélica de tratamento igual a todos perde sua funcionalidade nesses novos tempos.

Segundo *Canotilho,* a “*igualdade* pressupõe diferenciações” [[21]](#footnote-21) e seu estudo deve ser desenvolvido a partir de duas premissas. O reconhecimento de que esta igualdade de distintas dimensões refere-se à igualdade perante a lei (igualdade constitucionalista-liberal e formal) segundo a qual todos nascem livres e iguais em direitos, e ainda que esta desdobra-se na igualdade na aplicação, dirigida aos tribunais e na igualdade na criação do direito, dirigida ao legislador, [[22]](#footnote-22)esta última de seu especial interessse. Para o autor português, esta igualdade quanto à criação do direito, envolve importantes e distintos aspectos, dentre eles o *princípio da universalidade* ou *da justiça pessoal*; a *exigência da igualdade material* (lei); e a igualdade justa que depende da valoração de critérios[[23]](#footnote-23).

O primeiro deles refere-se à exigência por parte do legislador da *racionalidade prática* ao momento da elaboração das normas, garantindo assim igual direito a todos aqueles que se encontram em igual situação, paradigma da universalidade liberal que se torna por vezes injusto caso não se antecipe a análise de seus efeitos no plano fático. [[24]](#footnote-24) Por esse motivo, a igualdade material, que se opera através da lei, ao tratar os iguais com igualdade e os desiguais com desigualdade deve ser validada a fim de suprir o primado da racionalidade prática representativo da universalidade.[[25]](#footnote-25) E como último elemento a compor seu entendimento sobre o tema aponta o autor sobre a *igualdade justa,* que por sua vez, “pressupõe um juízo e um critério de valoração”.[[26]](#footnote-26)

Este critério de valoração impõe indiscutivelmente uma análise moral a respeito do sistema normativo, pois as diferenças inadmissíveis são aquelas não legitimadas, inadmitidas por determinadas convenções sociais [[27]](#footnote-27) e cujos fundamentos encontram-se de acordo com *Canotilho* na *proibição geral do arbítrio,* uma espécie de princípio limitador capaz de garantir a igualdade quando o tratamento dado à desigualdade não for arbitrário. [[28]](#footnote-28) Retomamos desta forma a inserção do valor ao estudo da iguladade, ressaltando que sua definição não escapa ao pertencimento de uma esfera de *justiça social[[29]](#footnote-29)*,pois os critérios definidores de igualdade serão responsáveis por legitimar as diferenças não arbitrárias e portanto, socialmente aceitas.

O sentido de dignidade humana do qual faz parte a igualdade e suas dimensões de diferença exige portanto que o um novo sentido de justiça seja construído e que esteja apto a reconhecer não apenas os diversos sistemas de valores culturalmente já identificados, mas os que ainda lutam por reconhecimento, o que não invalida o entendimento acerca de uma matriz ética comum, o *ethos* universal.

O terceiro e último capítulo dedicar-se-á à construção de um caminho que nos leve ao *ethos* universal, demonstrando já no início, quando do estudo dos direitos culturais, a superação da antiga dialética entre relativistas/multiculturalistas e universalistas, ao menos ao nível jurídico, na justa medida em que tais direitos encontram-se inequivocadamente reconhecidos como parte integrante do rol de direitos humanos.

Com o intuito de consubstanciar o debate acerca de um núcleo comum desses direitos, analisaremos o conteúdo material dos direitos culturais, sobretudo naquilo que mais expressivamente se relaciona a nosso objetivo principal, e que se encontram positivados nos mais relevantes documentos internacionais sobre direitos humanos.

Após demonstrada a superação dessa dialética a nível teórico nos documentos internacionais, a conexão existente entre a diversidade cultural e o *ethos* universal será analisada internamente, a partir das experiências democráticas, o que guiará nosso estudo para questões atinentes ao (Neo) constitucionalismo, sobretudo a metaética e o objetivismo moral.

As transformações pelas quais passamos até que atingíssemos o atual estágio de “pós-modernidade” impactam todas as áreas de conhecimento. Relativamente à esfera jurídica, as transformações sociais são especialmente percebidas, posto que cabe às instituições do Direito a manutenção da ordem positiva atualizada de forma a corresponder às atualizações das demandas sociais.

Segundo *Canotilho*, a pós-modernidade impacta não apenas o Direito Internacional, mas ainda o conteúdo dos direitos humanos previstos nas cartas constitucionais das nações democráticas, [[30]](#footnote-30) gerando uma ruptura no até então vigente constitucionalismo e produzindo uma nova teoria de direito cuja substância é percebida a partir de uma abordagem principiológica das constituições modernas, revivendo de certa forma o embate entre jusnatralismo e positivismo [[31]](#footnote-31) e trazendo para o cerne do debate jurídico a aproximação entre direito e moral, o que nos remete ao questionamento primário desta pesquisa - identificar se há ou não uma padrão moral universal comum a todos os povos e nações.

A defesa desta aproximação é feita por diversos autores, dentre os quais *Luís Roberto Barroso* para quem “(...) o Direito deixou de caber integralmente no positivismo jurídico”.[[32]](#footnote-32) Para os constitucionalistas como o italiano *Zagrebelsky,* esse direito por princípios nos permite a criação de critérios que burquem solucionar questões fáticas que em princípio pareceriam *indeterminadas* pois possibilitam a abordagem de questões axiológicas em grandes debates da jurídicos. [[33]](#footnote-33) Defende-se assim, inclusive pelas instituições, dentre as quais a do Direito, o objetivismo moral, que reconhece a validade de “verdades objetivas no mundo da moral “,[[34]](#footnote-34) entendimento do qual compartilhamos e que representará o ponto de partida ao reconhecimento de um *ethos* universal. A Metaética se torna portanto, elemento estruturante desse novo constitucionalismo por representar o ramo da ética encarregado de refletir sobre esta moralidade, buscando identificar por exemplo, como o sistema de valores é socialmente construído ou mesmo quais as razões que fomentam sua elaboração. [[35]](#footnote-35)

Esse movimento de aproximação entre direito e moral é bastante acreditado na doutrina. Todavia, nem por isso pretere-se a preocupação com um possível ativismo judicial por parte dos julgadores em virtude da inerente abstração dos princípios, o que nos leva a pensar em certa dificuldade em coibir as implicações morais e políticas advindas desta racionalidade. [[36]](#footnote-36) Nesse sentido, devemos ter em mente que este novo paradigma constitucional não deve buscar a superação do positivismo, mas tão somente sua expansão*[[37]](#footnote-37)* e adequação em razão de novos tempos, posto a questão da moral jurídica cosmopolizou-se e a internacionalização dos valores firmou-se como uma realidade em um mundo de incertezas.

Uma vez admitidos os insucessos do atual sistema global e reconhecida a centralidade das questões éticas e morais em todas as esferas da vida social, estaremos aptos a enfrentar o derradeiro debate desta pesquisa, a saber, a construção de um *ethos* universal. Por ser o *ethos* um termo que exprime os hábitos culturais de uma comunidade, tratar do *ethos* universal em sua essência significa discutir sobre uma possível identificação de hábitos comuns da comunidade universal em matéria de direitos humanos.

Estamos cientes de que não se trata de uma premissa, mas de um projeto interdisciplinar em andamento cujo objetivo centra-se na compatibilização entre a universalidade dos direitos humanos e o respeito às diferenças culturais a partir da identificação de um mínimo partilhado sobre esses direitos. Consubstanciando este entendimento serão trabalhadas três distintas teses.

A primeira delas parte da presunção de legitimidade do legislador internacional ao defender que o núcleo comum de direitos humanos extrai-se do prórorio Direito Internacional, a partir de pontos comuns encontrados nos mais relevantes tratados ratificados sobre direitos humanos. Sendo assim, seu entendimento acerca de um direito comum afasta o reconhecimento da identidade plural como elemento universal.[[38]](#footnote-38)

A segunda tese traz a tona uma manobra jurídica realizada pela Corte Europeia no sentido de conciliar o universalismo dos direitos humanos e a diversidade cultural, harmonizando as normas nacionais, supranacionais e internacionais de direitos humanos no espaço europeu a partir do reconhecimento do *pluralismo,* da *subsidiariedade* e da *margem nacional de apreciação*. O pluralismo trata de possibilitar a proclamação da norma comum sem que os particularismos internos sejam preteridos, a subsidiariedade refer-se ao direito internacional, pontuando que o direito interno deve com ele armonizar-se, mas não a ele submeter-se e por fim, a margem nacional de apreciação, uma discricionariedade conferida aos Estados para definir o conteúdo de direitos assim como para estabelecer seus limites. [[39]](#footnote-39) Esta técnica garante o reexame constante das matérias, possibilitando que o direito acompanhe a evolução das sociedades pós-modernas cujos padrões culturais estão em constante mutação[[40]](#footnote-40) e representa uma possível solução para o dilema entre universalismo e multiculturalismo na medida em que admite *vaguesa* e *imprecisão,[[41]](#footnote-41)* mas sem se furtar a um possível controle europeu[[42]](#footnote-42) como veremos.

Em certa oposição a estes pensamentos e cientes de que o *ethos* universal não corresponde ainda a uma realidade de aceite universal posto que a indefinição a respeito da existência de uma moral objetiva ainda persiste, traremos por fim a proposta de uma hermenêutica diatópica elaborada por *Boaventura de Sousa Santos,* na qual o autor português defende a construção de uma política multicultural de direitos humanos através do diálogo intercultural. Para o *Boaventura,* a “política dos direitos humanos é basicamente uma política cultural”, [[43]](#footnote-43) e refere-se inevitavelmente à evidenciação das diferenças e dos particularismos. Sua tese parte do pressuposto de uma releitura dos direitos humanos através do diálogo intercultural o que permitiria que tais direitos se tornassem verdadeiramente *multiculturais*, assim, far-se-ia necessária a quebra do paradigma primordial do atual sistema o que não seria um problema posto que o insucesso de sua atual pretensão à universalidade resta evidente*.*[[44]](#footnote-44)

Para o autor, o diálogo entre os distintos universos culturais, estrutura-se através de *topi* argumentativos - premissas a respeito de determinados temas que se tornam verdades no seio das comunidades e servem de base para posteriores argumentações[[45]](#footnote-45) e que por representarem uma construção particular de cada grupo, servem em verdade apenas para este mesmo núcleo, o que dificulta o diálogo. Desta forma, a hermenêutica diatópica busca a transformação destes *topi* *culturais*, que deixam de ser premissas argumentativas e passam a representar “meros argumentos. “ [[46]](#footnote-46) O caráter diatópico se mostra presente ainda na medida em que o diálogo acontecerá de forma intensa entre todas as culturas envolvidas sem que haja a identificação de dominância e submissão.[[47]](#footnote-47) Esta mudança na lógica das grandes premissas culturais representam de facto a percepção de que nenhuma cultura é estanque e se encontra perfeitamente acabada, especialmente quando se trata do entendimento acerca da dignidade humana. Trata-se de uma tese bastante diferente das duas anteriores, sobretudo por ser a única que entende o *ethos* universal como uma construção essencialmente social e multicultural, um porvir e não uma mera identificação de elementos já estruturados em documentos internacionais, que por mais aceitos que possam parecer ser, não o são de forma plena e não têm sido capazes de cooordenar as relações multiculturais deste mundo incógnito e inconstante da pós-modernidade.

Muitas são as incertezas a respeito deste novo momento, entretando uma verdade parece ter sido estabelecida no cenário internacional – a necessidade de um giro lógico no entendimento acerca dos direitos humanos, não havendo mais espaço nos debates jurídicos para uma imposição fantasiosa a respeito do universalismo originário da época moderna, genuinamente ocidental. A necessidade de solucionar na prática questões insolúveis por antigas teorias ganham força mantendo vivo o debate a respeito do tema, missão a qual anseiamos em dar continuidade nesta pesquisa.

CAPÍTULO I – CULTURA E MULTICULTURALISMO

O debate sobre a universalização dos direitos humanos, apostilados de forma impositiva na maior parte dos instrumentos internacionais desde Segunda Guerra Mundial tem há muito sido fonte de inquietude entre pensadores de distintos segmentos. Particularmente, na seara jurídica, a demanda por uma análise mais apurada sobre o tema acontece em virtude da consolidação e do fortalecimento do movimento multiculturalista, que deslocou o eixo linear do tratamento igualitário de matriz liberal para a exigência por parte de distintas comunidades culturais de consideração e tratamento diferenciados perante o reconhecimento das diferenças identitárias.

O tema direciona *per si* o debate a partir de duas distintas perspectivas. A primeira restrita ao âmbito nacional e ao comportamento do Direito Constitucional diante da nova demanda social plural de promoção de Direitos Humanos e a segunda, mais ampla, relacionada à efetivação destes mesmos direitos em âmbito internacional, onde as não coincidentes matrizes axiológicas culturais das distintas soberanias se tornam um impedimento não só à promoção desses direitos, mas ainda, combustível a acirrar as divergências entre povos e culturas, origem de grande parte dos conflitos que vivenciamos na atualidade.

De toda sorte, para discorrer sobre a universalização dos direitos humanos e antes mesmo de adentrar no estudo do multiculturalismo e da demanda pelo direito à diferença cultural é preciso que compreendamos como se dá o processo de surgimento e transmissão das diferenças culturais, que em verdade, não se trata de um tema exclusivamente antropológico ou sociológico, na medida em que acontece em função da decisão política de um grupo dominante, que a partir de um determinado momento, conforme veremos, estará representado pelo Estado de Direito. Vejamos.

* 1. Cultura: Generalidades e evolução científica do termo

A cultura, independente da concepção conceitual adotada foi a grande responsável pela mudança de paradigma evolucionista da humanidade, momento no qual as adaptações genéticas explicadas pela biologia cedem lugar às adaptações humanas realizadas sobre a “natureza do meio ambiente”. [[48]](#footnote-48) Isto significa que a partir dela o homem passa a ter habilidades que o permitem não apenas a adaptação ao cenário já existente, mas ainda transformar e em muitos casos dominar a própria Natureza.

A organização em sociedade e o reconhecimento de seus membros não são fenômenos privativos da condição humana. Sabemos que outras sociedades animais, sobretudo as de primatas, possuem no reconhecimento do Outro uma característica fundamental, inclusive relacionada à evolução da própria espécie. Todavia, a herança cultural transmitida não geneticamente, mas experimentada pelas distintas gerações são uma característica particular da condição humana. [[49]](#footnote-49)

Para o antropólogo americano *Alfred Kroeber* (1876-1960), em seu conhecido artigo “O superorgânico”, a cultura foi a responsável por afastar o homem do *mundo animal,* tornando-o capaz de superar sua limitação orgânica, pois permitiu que o homem se tornasse capaz de transformar a natureza a sua volta através dos processos civilizacionais, que passam a ser mais significativos do que as alterações genéticas quando se pensa em evolução.[[50]](#footnote-50) Para *Laraia*, a distinção entre o orgânico e o cultural pode ser percebida nas distintas formas de satisfação das funções vitais presentes em diferentes sociedades, a exemplo da alimentação, atividade sexual, etc.[[51]](#footnote-51)

Assim, foi a cultura, precipuamente externada como linguagem, que permitiu ao homem alterar a condução de sua evolução, que passa a progredir muito mais em termos culturais, psicológicos e afetivos e menos em termos fisiológicos.[[52]](#footnote-52)

Essa diferenciação, por nós identificada como uma evolução na história da humanidade, se realiza como reflexo de padrões culturais adquiridos ao longo da vida. Trata-se do processo de endoculturação,[[53]](#footnote-53) [[54]](#footnote-54) uma dinâmica conquistada a partir de um sistema simbólico de transmissão de valores que permitiu a *acumulação cultural*[[55]](#footnote-55), matéria-prima para tudo aquilo que reconhecemos hoje como cultura, usada aqui em seu sentido mais amplo.

Desta forma, o homem passa a precisar mais do processo acumulativo do aprendizado (socialização ou endoculturação) do que da força física, sendo reconhecido a partir de então como um produto do ambiente social no qual foi *socializado.* *Laraia* evidencia a essencialidade da linguagem (sistema simbólico de comunicação oral) na transmissão do padrão cultural e exemplifica seu pensamento nos remetendo à análise comparativa de bebês humanos e chimpanzés até a idade de um ano, período no qual se verifica claramente grande semelhança entre suas atitudes, o que passa a não mais acontecer a partir deste marco, época na qual, via de regra, a linguagem começa a se desenvolver em humanos.[[56]](#footnote-56) [[57]](#footnote-57)

O debate sobre cultura, sua forma de aquisição e uma certa percepção relativista é bastante antigo.

Em 1690, uma obra de *John Locke* intitulada “*Ensaio acerca do entendimento humano*”, ia de encontro ao pensamento da época que sustentava a ideia de haver princípios inatos ao homem impressos em seu genoma que seriam transmitidos hereditariamente para as gerações seguintes. Em sentido oposto, *Locke* defendia que as manifestações sociais eram em sua essência, originárias do conhecimento adquirido pelo homem desde a infância, já que para ele, a mente (ou alma humana) era considerada uma “*távua rasa”*, uma “folha em branco” e que o homem adulto adquiria o conhecimento através das experiências por ele vivenciadas ao longo de sua existência e nesse sentido, refutava o inatismo evidenciando uma busca pela origem das ideias (empirismo/epistemiologia). [[58]](#footnote-58)

Atualmente, a antropologia assume a ideia de que “não existem de fato homens não modificados pelos costumes de lugares particulares, nunca existiriam e, o que é mais importante não o poderiam pela própria natureza do caso.” [[59]](#footnote-59)

Sendo assim, buscar o real entendimento sobre o significado da palavra cultura, em sua originalidade antropológica e sociológica se torna o ponto de partida para que possamos compreender a dimensão da diversidade cultural presente na espécie humana, que se opõe a sua inerente unidade biológica e a partir de então teremos o alicerce necessário para conduzirmos um debate jurídico acerca de como estas diferenças tem sido vivenciadas pelos atuais Estados de Direito, sobretudo no que diz respeito à universalização dos direitos humanos.

Compreender o significado de cultura não é uma tarefa simples, tanto assim que não há um consenso sobre o tema e inúmeras são as abordagens feitas com o mesmo fim, o que nos fornece uma extensa gama de distintos conceitos, que variam inclusive e sobretudo, em função do tempo e local onde são construídos. Isto porque as ciências sociais, embora também autônomas, carregarem consigo uma particularidade que as diferencia das demais e influencia sobremaneira na análise de suas descobertas. Trata-se da inerente conexão e dependência dos *contextos intelectuais e linguísticos* sobre os quais seus enunciados são postulados, o acontece por duas distintas razões. A primeira delas é que diferentemente das ciências exatas e biológicas nas quais os resultados de experimentos, observados idênticos materiais e métodos não variam de acordo com o observador, nas ciências sociais, além do resultado fático, a própria observação, colimação e apontamento destes exige inquestionavelmente uma filtragem interpretativa do observador, por mais imparcial que este objetive ser. [[60]](#footnote-60)

Essa ressalva se torna bastante relevante ao estudo da multiplicidade cultural na busca de pontos convergentes que resultem em universalizações culturais de certas condições e características, posto que o observador por mais que em sentido oposto se empenhe, trará sempre em seu subconsciente suas próprias vivências culturais, experiência identificada como etnocentrismo.

O termo etnocentrismo surgiu pela primeira vez em 1906 na obra “*Folkway”* do inglês *William G. Summer*. Neste livro, o autor afirma tratar-se de uma percepção das coisas através do entendimento de que o próprio grupo é o centro de tudo, sendo os demais grupos dimensionados e categorizados a partir do primeiro. Sendo assim, cada grupo vivencia o orgulho e vaidade de seu *status* se percebendo superior, exaltando suas próprias divindades e desprezando os estrangeiros.[[61]](#footnote-61)

O etnocentrismo já era percebido em povos primitivos os quais em sua maioria consideravam

“ que a humanidade se detém nas suas fronteiras étnicas ou linguísticas, e é por isso que se designam com frequência a si próprios por um etónimo que significa (...) “os homens”, “os excelentes”, ou ainda “os verdadeiros”, por oposição aos estrangeiros que não são reconhecidos como seres humanos de parte inteira. ” [[62]](#footnote-62)

Também as sociedades históricas excluíam da *ideia de unidade da humanidade* as sociedades culturalmente distintas das suas. A greco-romana por exemplo, apontava como “bárbaros” todos aqueles que não compartilhavam a mesma origem que a sua, assim como anos mais tarde a Europa ocidental ao utilizar-se do termo *selvagem* para o mesmo fim. [[63]](#footnote-63)

Mesmo antes do monogenismo, já havia a percepção de diferença de hábitos entre distintos povos. *Heródoto*, historiador grego que viveu em 484 a. C., em seus textos descrevia que:

“Se oferecêssemos aos homens a escolha de todos os costumes do mundo, aqueles que lhes parecessem melhor, eles examinariam a totalidade e acabariam preferindo os seus próprios costumes, tão convencidos estão de que são melhores do que todos os outros.” [[64]](#footnote-64)

No mesmo sentido *Montaigne* (1533-1572) um dos pioneiros do relativismo cultural ao proferir que: “na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra.” [[65]](#footnote-65)

Por conta disto, o etnocentrismo pode “assumir formas extremas de intolerância cultural, religiosa ou ainda política. Pode também assumir formas subtis e racionais,”[[66]](#footnote-66) o que nos deixa cientes da impossibilidade em excluir em absoluto o etnocentrismo de quaisquer abordagens sobre a formação e consolidação de padrões culturais.

Já a etnologia enquanto disciplina científica foi criada em 1787, por *Alexandre de Chavannes* para designar a disciplina que se preocupa em estudar “a história dos progressos dos povos a caminho da civilização ”, apesar de a ideia de “ciência do homem “ ter sido usada primeiramente por *Diderot* em 1775 no artigo “ “Enciclopédia” da *Enciclopédia*.”[[67]](#footnote-67)

Em que pese muitas incertezas e divergências sobre o tema, fato é que o termo cultura se refere ao *ser humano* e esta é a maior e mais sólida das unicidades dentro de tantas dissonâncias de crenças e costumes. [[68]](#footnote-68) Isto porque sabemos hoje que a única característica inata aos homens é o padrão biológico humano comum conferido a cada um de nós, ainda assim, a partir de dessemelhanças de fenótipo e genótipo, o que nos leva ao entendimento de que o que torna o homem enquanto ser biológico um ser humano é a cultura.[[69]](#footnote-69)

Mas quando de facto a cultura manifestou-se na vida do homem pela primeira vez? Em que momento da história da humanidade o ser humano conseguiu deixar de ser um ser puramente biológico e natural para se transformar em um ser cultural?

A antropologia possui algumas teorias que buscam responder a essas questões. Em investigação sobre os primórdios da cultura, *Laraia* aponta a divergência de registro entre os autores. Segundo nos informa, para o antropólogo francês *Claude Levi Strauss* a cultura surgiu quando foi convencionada a primeira norma pelo homem. Já para o antropólogo americano *Leslie White*, a cultura surgiu quando o cérebro humano desenvolveu a capacidade de gerar símbolos. Por outro lado, a “Teoria do Ponto Crítico” defende o surgimento repentino e aleatório da cultura, teoria não muito acreditada em nossos tempos. [[70]](#footnote-70)Hoje, maioritariamente entende-se que “o salto da natureza para a cultura foi contínuo e incrivelmente lento.” [[71]](#footnote-71)

Em 1953, um estudo realizado na Universidade de *Stanford* - Manifesto sobre aculturação – defendeu a dinamicidade das transformações dos processos culturais a partir de diferentes vetores internos e externos por influência de outros grupos sociais. De acordo com *Laraia*, a diferença entre estes distintos caminhos se dá na medida em que no primeiro deles, internamente, a mudança ocorre de forma bastante lenta, enquanto que no segundo caso pode acontecer de forma mais acelerada por ser originária de forças externas à cultura em questão, advindas justamente do contato entre culturas distintas (aculturação).[[72]](#footnote-72)

*Cássia Lobão de Assis* explica que o processo de transmissão de identidade pela aculturação pode acontecer em dois planos distintos, no plano material e espiritual da cultura, sendo que a aceitação das mudanças no plano material é muito mais fácil de se perceber visto que as melhorias em questão podem ser facilmente e imediatamente percebidas. O exemplo dado pela autora é a singular aceitação das melhorias tecnológicas, mesmo em nações historicamente conservadoras, ao contrário do que ocorre com as mudanças no plano espiritual, pela dificuldade de se conseguir alterar padrões valorativos e mitos.[[73]](#footnote-73)Segundo nos informa, há três tipos de aculturação: A aculturação livre, a forçada e planejada.

No primeiro caso no qual a aculturação acontece de forma livre, percebemos que os hábitos são incorporados por opção interna da sociedade, de forma consciente e espontânea, sem que haja violência ou enfrentamento de posições. Sua manifestação pode ser percebida, por exemplo, através do sincretismo, como ocorreu com o sincretismo religioso brasileiro (rituais africanos, cristianismo europeu, rituais indígenas). Já a aculturação forçada caracteriza-se por ser imposta por coerção, a exemplo da obrigatoriedade do *batismo cristão aos índios* no período colonial ou ainda, “o empenho dos EUA em impor ao mundo árabe um modo de vida ocidental”. E por fim, a aculturação planejada, “previamente pensada, meticulosamente elaborada com objetivos específicos a serem atingidos e que acontece quando se planeja uma nova função ou modificação na própria cultura ou em outra cultura “, como o caso de políticas públicas, ou mesmo a construção conjunta de padrões éticos comuns a todos os povos, a qual defendemos. [[74]](#footnote-74)

Um aspecto bastante relevante ao estudo da cultura e essencialmente relacionado à colimação de valores culturais verdadeiramente universais é a religião. Muitos autores como *Eliot* e *Geerttz* defendem que o estudo de qualquer aspecto cultural é absolutamente indissociável de uma análise religiosa.

Para *Eliot* a proximidade entre cultura e religião é marca característica dos povos primitivos nos quais não se percebe nenhuma distinção entre elas. De outra sorte, a modernidade demonstra um maior refinamento das questões culturais dentre as quais se identifica o afastamento do sagrado da vida cotidiana dos homens. O autor assevera que a força dominante na criação de uma cultura comum entre povos de distintas culturas é a religião, o que acaba por representar na prática a um grande empecilho à identificação e estabelecimento de um padrão compartilhado sobre a moralidade a guiar os povos.[[75]](#footnote-75) Atualmente esta questão se reflete na dissemelhança entre os distintos conceitos de direitos humanos entre as nações teocráticas, autoritárias e liberais democráticas, o que tem tornado bastante difícil a integração de milhões de indivíduos provenientes de distintas diásporas.

Da mesma forma *Geertz,* que ratifica este entendimento sobre religiosidade ser entendida como um fator a dificultar a edificação de uma moral universal ao apontar que “o senso comum (...) nada mais é do que a aceitação plena de ideias e processos. E a perspectiva religiosa não se enquadra no senso comum propriamente dito, pois, seus pilares ultrapassam os entendimentos sobre a vida cotidiana.”[[76]](#footnote-76)

Em virtude de sua relevância para o enfrentamento do tema central de nossa pesquisa, voltaremos a tratar a questão da religião e sua íntima relação à identidade cultural em outros distintos momentos. Por ora, após este primeiro contato com algumas relevantes generalidades sobre “cultura”, passaremos ao estudo de seu conceito científico.

A palavra cultura possui raiz semântica grega e significa “cuidados prestados aos campos ou ao gado.” [[77]](#footnote-77) Otermo *culture*, empregado no sentido que hoje conhecemos foi empregado pela primeira vez no século XIII na França para designar parte de uma terra cultivada. Já na língua inglesa, especificamente c*oulter* era o termo usado para designar *relha de arado.[[78]](#footnote-78)* Podemos perceber que ambas as palavras se referem a situações que como veremos a seguir simbolizam crescimento, desenvolvimento ou mesmo progresso. Intenção bem representada em analogia feita pelo *Francis Bacon* ao “*cultivo e adubação de mentes* [[79]](#footnote-79) evidenciada sobretudo na obra *Novum Organum* como o “labor da mente”*.*[[80]](#footnote-80)

O significado originário de *culture* é alterado apenas no século XVI quando passa a designar a ação de cultivar, deixando, portanto, de possuir uma representação estática e incorporando em seu significado uma simbologia de dinamicidade. Isto porque da mesma forma que o cultivo exige regulação e crescimento espontâneo, a cultura passa a ser identificada ao mesmo tempo como rígida e permissível trazendo certa noção de liberdade.[[81]](#footnote-81)

Neste período, as significações dadas ao termo não estavam muito relacionadas ao campo das ideias, o que passa a acontecer apenas no século XVIII, época do Iluminismo, quando a cultura do espírito surge como uma metáfora da cultura da terra e expressões como *cultura das artes*, *das letras* e *das ciências*, passam a ser frequentes, havendo inclusive referência ao termo na edição de 1718 do Dicionário da Academia Francesa.[[82]](#footnote-82)

Em seguida, o vocábulo passa a ser usado como sinônimo de *educação e formação* para então perder sua essência de dinamicidade e novamente ser compreendido como um estado, só que agora, um estado de instrução e educação do “espírito que tem cultura”, entendimento consagrado agora na edição de 1789 do supracitado dicionário, que identifica a ausência de cultura como o “espírito natural” do homem, revelando a transição do entendimento sobre o homem como ser natural e cultural. [[83]](#footnote-83) Neste período, o uso da palavra cultura era restrito ao singular, demonstrando o carácter universalista e humanista da época, no qual apenas o Homem dotado de razão é possuidor de cultura, vinculando a cultura à simples pertença à raça humana.*[[84]](#footnote-84)*

Outro termo de mesma raiz semântica e de significado semelhante bastante difundido na época foi *civilizacion.* Terminologia também utilizada no singular mas cujas alusões, diferentemente do que ocorreu com o termo cultura, se referem ao progresso da coletividade, e não especificamente ao Homem, encampando portanto aspectos relativos à instituições, leis e educação, meios pelos quais a coletividade se sustenta, tendo o Estado papel fulcral para tal desiderato.[[85]](#footnote-85) [[86]](#footnote-86)

A civilização passa a ser vista como um meio de atingir o progresso a partir da supressão da ignorância e da irracionalidade da humanidade, se tornando a grande bandeira defendida pela burguesia francesa, detentora do poder político, que passa a exigir um governo lastreado na *razão e nos conhecimentos* e a defender que este progresso deva ser espargido por toda a humanidade, e que para tanto, os países mais civilizados deveriam assumir o protagonismo no auxílio aos demais em seus particulares processos de civilização.[[87]](#footnote-87)

Nas lições de *Kuper* civilização é um processo cumulativo no qual todos os seres humanos, o que inclui os demais povos europeus, assim como os selvagens, os bárbaros são potencialmente capazes de construir uma civilização lastreada na razão, da mesma forma que os franceses fizeram.[[88]](#footnote-88)

Menções sobre cultura e civilização são bastante importantes quando tratamos da universalização de direitos, isto porque se deve ao *arquétipo* debate entre França e Alemanha que percorreu os séculos XVIII e XIX sobre tais termos que surgiram nas Ciências Sociais as duas grandes concepções de cultura, a universalista e a particularista[[89]](#footnote-89), premissa básica de entendimento para toda a nossa pesquisa.

Na Alemanha do século XVIII*kultur* possuía significado diverso ao francês. Isto porque na Alemanha a burguesia e a nobreza não comungavam dos mesmos ideais pois não havia ainda uma unificação política, estando este setor restrito aos burgueses. A nobreza ausente das questões políticas, voltava-se apenas para os rituais da corte, e seus valores eram tidos por superficiais e “desprovidos de sinceridade” pela burguesia intelectual (camada social intermediária). Para os intelectuais alemães, a corte apenas almejava reproduzir na Alemanha os valores ditos civilizados das cortes francesas. Por conta disso, as expressões civilização e cultura possuíam significados bastante distinto ao francês, sendo a civilização destinada aos acontecimentos e hábitos sem muita importância ligados à corte enquanto que o termo cultura ou *kultur* passou a se referir a valores mais profundos e relevantes como espiritualidade e intelectualidade. [[90]](#footnote-90) Para os alemães a corte é civilizada, como na França, mas lhe falta cultura na acepção alemã do termo.[[91]](#footnote-91)

Esta perspectiva alemã buscava negar o sentido *cosmopolita* de uma civilização transnacional idealizada pela França que poderia, segundo alguns, ameaçar identidades nacionais e culturas locais. Assim, o significado de *kultur* acaba impregnado por um viés nacionalista.[[92]](#footnote-92) Em fins de século XIX, *kultur* e *civilizacion* eram termos absolutamente antagônicos. *Kultur* resumia-se a uma crítica ao *imperialismo* e ao *capitalismo pré-industrial* valorizando atradição*, e civilizacion* representava a modernidade, as maneiras sociáveis e cordiais.[[93]](#footnote-93) [[94]](#footnote-94)

Em publicação de 1774 intitulada “Também uma contribuição da Filosofia da História para a formação da humanidade*”*, Johann *Gottfried Herder* ao prestigiar a diversidade cultural *(Volksgeist*) entre os povos, despertou a relevância do tema para a comunidade da época ao afirmar que cada povo através de suas tradições e suas percepções de mundo representam uma parte da humanidade e que a universalização pregada pela época das Luzes a qual considera um “olhar de toupeira” [[95]](#footnote-95)é na verdade empobrecedora.[[96]](#footnote-96)

Desta forma, na Alemanha do século XIX cultura está relacionada a um viés nacionalista, enquanto que na França a concepção universalista permanece soberana, contudo, seu aspecto coletivo passa a prevalecer sobre o individual.

Em 1882 em Sorbonne, uma conferência realizada por *Ernest Renan* e intitulada *“Qu’ est ce une nation*? “ resume bem a oposição entre estas duas nações quanto ao conceito de cultura, na qual o francês aponta que apesar de haver um conceito universalista (França) e um conceito coletivo (Alemanha) de cultura, ambas as teorias se unem em torno de um fundamento comum, a *cultura da humanidade*, sobretudo porque a própria existência da humanidade é anterior ao conceito de cultura.[[97]](#footnote-97)

No século XX, sobretudo em virtude da rivalidade bélica da Primeira Guerra Mundial, a França passa a utilizar muito mais o termo civilização em detrimento de cultura a fim de fugir de qualquer semelhança com a gestão alemã do termo.[[98]](#footnote-98)

Apesar das novas ideias particularistas defendidas por *Herder*, é bem verdade que a antropologia clássica dominante nos séculos XIX e início do século XX, ainda estava alicerceada na teoria evolucionista da época que pregava a partir de falsos pressupostos a hierarquização das culturas e sua evolução linear.[[99]](#footnote-99)

Para a antropologia da época, as características culturais deveriam ser desconsideradas para que os chamados *universais culturais,* elementos comuns à toda a humanidade, pudessem realmente ser identificados.[[100]](#footnote-100) Para *Geertz*, a estruturação do conceito de cultura promoveu o declínio de sua concepção individualista ou seja, da “percepção individualista do homem”. [[101]](#footnote-101)

Assim, o século XIX tornou-se um marco no debate sobre cultura tanto pela consolidação da Etnologia enquanto ciência quanto pelo surgimento da Sociologia, já que ambas permitirão aos estudiosos ultrapassar a limitação semântica do termo ao estabelecer elementos para uma conceituação mais técnica e científica. Particularmente, a sociologia apresentar-se-á reflexiva no que diz respeito à interação homem, já na etnologia podemos identificar o legado iluminista da *diversidade no interior da unidade* ao buscar encontrar o substrato comum presente nos homens e seus distintos universos culturais. [[102]](#footnote-102)

O pioneirismo conceitual etnológico de cultura foi consagrado em 1871 quando *Edward Burnett Taylor* definiu cultura e civilização como sinônimos delimitando-os como um “complexo que engloba o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito e as leis, os costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelos homens enquanto membros de uma sociedade. ” *[[103]](#footnote-103)*

Esta definição ao trazer que todo o comportamento apreendido pelo homem independe da transmissão genética, representou para a antropologia o “moderno processo de ruptura entre o cultural e o biológico”, processo este identificado simbolicamente pela publicação do já citado artigo, “O Superorgânico”, de *Alfred Kroeber* em 1917. [[104]](#footnote-104)

Assim, para *Taylor*, antropólogo evolucionista e pai da antropologia britânica, cultura é tudo aquilo que é adquirido pelo ser humano enquanto membro da coletividade, independente do momento histórico vivido ou do grau de civilidade. Em sua exponente definição reuniu, portanto, em um só termo - *Culture*, os conceitos de *kulture* que na Alemanha representava os aspectos espirituais de um povo e ainda o conceito de *civilizacion*, que para os franceses vinculava-se às conquistas materiais de uma sociedade. [[105]](#footnote-105)

Para o autor, a cultura era um processo natural a acometer toda a humanidade, e por conta disso poderia ser estudado sistematicamente a partir de leis e comandos gerais. Identificamos assim uma concepção universalista ao incluir os povos primitivos neste sistema geral além de uma concepção evolucionista pela negação da transmissão da cultura através da hereditariedade e pelo entendimento de que esta ocorre de forma inconsciente em sua grande maioria.

A concepção universalista de *Taylor*, acompanhando cientistas das Luzes não impedia, contudo, o reconhecimento e evolução das espécies. Buscou em seus estudos, através do método das “*sobrevivências culturais”* [[106]](#footnote-106)desenvolvido no México, demonstrar que o processo evolutivo das singularidades culturais e a universidade da cultura enquanto matriz da natureza humana devem ser analisadas em conjunto em virtude de fazerem parte de uma mesma dinâmica para o experimento do progresso cultural*.* Para *Laraia*, este método comparativo introduzido por *Taylor*, permitia a análise das diferenças culturais ao reconhecê-las como parte de um mesmo movimento evolucionista, e por conta disso o considera um evolucionista, movimento que será rompido mais a frente por *Frans Boas*. [[107]](#footnote-107)

*Cuche* nos esclarece que a cultura atual representaria para *Taylor* uma espécie de parcela sobrevivente da cultura primitiva, *[[108]](#footnote-108)* demonstrando que o autor entendia a evolução cultural como um processo evolutivo no qual as sociedades passariam por distintos estágios de evolução durante o curso da história da humanidade. As diferenças entre culturas significariam, portanto, diferentes estágios de evolução nos quais se encontram cada sociedade.[[109]](#footnote-109)

Outro estudioso a se dedicar ao tema, mas de forma a combater as ideias de *Taylor* foi *Franz Boas*, antropólogo social alemão, de origem judaica, que influenciado pela experiência anti-semitista e pela concepção particularista alemã de *kultur,* buscou eliminar a crença no conceito diferenciador de primitivos e civilizados e sobretudo na distinção entre raças. Seu estudo difere-se daquele elaborado por *Taylor* ao priorizar as diferenças culturais de cada povo negando a cultura como algo único (concepção universalista de *Taylor*) ao afirmar que não há relação entre raça e cultura e que as reações particulares de um povo dependem das condições externas às quais são submetidos. [[110]](#footnote-110)

O autor negava a veracidade do método comparativo por entender que não há leis universais gerais a conduzir as culturas humanas. Para ele, as “tentativas de classificar a humanidade com base na distribuição atual de tipo, língua e cultura devem conduzir a resultados diferentes” segundo o ponto de vista adotado”.[[111]](#footnote-111) Surge assim a *concepção antropológica* *relativista de cultura* ou *particularista histórica* (Escola Cultural Americana)*,* na qual *Boas* defende que as culturas assumem distintos formatos em virtude dos acontecimentos históricos por elas vividos e que seu estudo jamais poderia ser coerente a partir de uma análise linear da história, visto que os eventos a moldá-las são muitos e muito distintos entre si.[[112]](#footnote-112)

Para *Cuche*, o relativismo de *Boas* é tido como princípio metodológico e ético. No primeiro caso porque considera inapropriada e ineficiente qualquer tentativa de colimar em uma só lei universal as questões afetas à cultura humana, no segundo, pelo reconhecimento das diferenças como meio de respeitar a dignidade dos povos e de cada um de seus integrantes, pois cada cultura manifesta sua humanidade de forma singular, o que não afasta seu direito de estima e proteção.[[113]](#footnote-113) Desta forma, negava a tendência evolucionista dominante no século XIX até então (influenciados pelas pesquisas de *Charles Darwin*), trazendo a partir da antropologia cultural a percepção do equívoco da hierarquização das culturas, ideal contaminado pelo etnocentrismo europeu “embasado nas teorias racistas que justificavam a superioridade da civilização europeia. ” Em sentido oposto, *Boas* defendia que tudo o que os antropólogos clássicos percebiam como natureza humana, na realidade são pontos variantes entre diversas culturas.[[114]](#footnote-114)

O antropólogo alemão propunha um estudo comprometido, participativo e de longa duração dos informadores para que estes de fato apreendam o saber da realidade cultural a ser pesquisada e exortem-se de quaisquer tendências etnocêntricas comumente companheiras de *pesquisadores* *de passagem.* Ou seja, “(...) recomendava uma abordagem sem *a priori,* que não lhe aplicasse as nossas próprias categorias e que não a comparasse prematuramente a outras culturas.” *[[115]](#footnote-115)*

Na França, coube ao sociólogo *Émile Durkein* o protagonismo do fenômeno da antropologia, enquanto coincidentemente a sociologia consolidava-se como Ciência, ocupando-se sobretudo das questões sociais e deixando em segundo plano as especificamente culturais. [[116]](#footnote-116) Entretanto, apesar de incluir em seus estudos a questão cultural como de interesse social, priorizou o entendimento sobre a conformação do vínculo social a partir de uma *consciência coletiva (mentalidade lógica)* anterior e superior ao indivíduo, sendo bastante escassa a discussão etimológica sobre cultura. [[117]](#footnote-117)

Nesta época, a palavra de ordem a definir a *Kultur* era civilização e restringia-se a questões espirituais referentes à sabedoria individual, sobretudo da elite, estando praticamente ausente as referências sobre *culture* em seu aspecto coletivo. A tendência alemã em perceber aspectos distintos e adstritos a certos grupos estava ausente nas observações francesas ainda bastante contaminadas pelo universalismo iluminista e potencializado por questões de colonialismo da época. Assim, por um certo período a questão conceitual sobre cultura esteve fora dos debates da etnologia francesa.[[118]](#footnote-118)

Apesar de apresentar traços evolucionistas, *Durkein* condenava teses sobre povos primitivos incultos e o entendimento linear acerca da evolução, criticando a visão generalista das investigações sociológicas da época. [[119]](#footnote-119) Defendia de certa forma, uma abordagem relativista sobre a sociedade visto que para ele a normalidade do padrão social, definido como uma conduta mediana era variável em função tanto da sociedade quanto de seu nível de desenvolvimento. Entendia ser difícil para a sociologia a classificação a partir de leis genéricas de um facto social como normal ou anormal (mórbido). Para o francês, era preciso um regresso ao passado a fim de avaliar se as condições vigentes à época de determinado facto social considerado geral, ainda permaneciam intactas, caso a resposta fosse negativa este facto deveria ser considerado *mórbido* “por muito universal que seja.” [[120]](#footnote-120)

Outro nome bastante relevante no estudo da cultura foi o de *Lévi-Straus*. Para ele nenhuma cultura seria capaz de avaliar valores de culturas distintas, pois cada uma delas tem um singular entendimento a respeito de seu próprio código de valores, que por sua vez não corresponde ao código elaborado por outras sociedades culturalmente distintas. Desta forma, seria impossível avaliar fielmente uma cultura a qual não conhecemos profundamente pelo simples facto de não fazermos parte dela, [[121]](#footnote-121) sobretudo porque a diversidade é dinâmica e não estática restando insuficiente os dados colimados por quaisquer historiadores. [[122]](#footnote-122)

O autor rechaça a tese evolucionista afirmando se tratar de “uma tentativa para suprimir a diversidade das culturas fingindo conhecê-la completamente.” Seu raciocínio leva à conclusão de que se todas as culturas passam por estágios de evolução então as diversidades entre elas são apenas “aparentes” e por isso mais certo seria se nos referíssemos a um falso evolucionismo. [[123]](#footnote-123)

*Maria Costa Machado* trata de apontamentos de *Lévi*-*Strauss* (Raça e História) para uma conferência da UNESCO nos quais o autor apontou como um grande equívoco da antropologia a confusão entre os termos raça e produções culturais na medida em que culturas elaboradas por uma mesma raça podem diferir entre si de forma muito mais expressiva do que outras elaboradas por grupos de pessoas pertencentes a raças distintas, o que demonstra, segundo o autor, que a centralidade do debate não deve se ater à questão da raça, mas sim à questão da diversidade.[[124]](#footnote-124)

Outro aspecto trazido nesta obra é a sustentação do autor de que o etnocentrismo não seria condenável em situações nas quais o que estivesse em jogo fosse a sobrevivência da própria cultura. Para ele, atitudes de uma certa sociedade que rejeitem formas de viver e pensar distintas da sua por entendê-la inferior, não podem ser tidas como espúrias pela simples negação de valores, visto não haver nada de anormal em querer fidelizar determinados valores. Todavia, conformo dito acima:

“Esta incomunicabilidade relativa não autoriza, claro, a oprimir ou destruir os valores que se rejeita ou os seus representantes, mas, mantidas nestes limites, ela nada tem de revoltante. Pode mesmo representar o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada família espiritual ou de cada comunidade se conservem, e encontrem no seu próprio fundo as fontes necessárias à sua renovação”.[[125]](#footnote-125)

Por fim, sobre a cultura, citamos o entendimento de *Philippe Bénèton*, para quem em sua origem, a palavra foi estruturada a partir de 3 pilares: o otimismo de que a capacidade de mudança de uma sociedade é infinito; o universalismo a ser entendido como o “ pressuposto de que o ideal da natureza humana e o potencial para atender suas exigências são os mesmos para todas as nações, lugares e épocas “ e o etnocentrismo, “a convicção de que este ideal foi descoberto na Europa e lá definido por legisladores em instituições políticas e sociais, e segundo modos e modelos da vida individual e comunal.” [[126]](#footnote-126)

Podemos perceber que o processo de significação, sobretudo científica do termo cultura está embrionariamente relacionada à padronização/uniformalização de comportamentos através do processo de aculturação, o que justifica esta nossa primeira abordagem.

Sendo assim, passaremos em seguida à análise da formação das identidades culturais, tema estritamente relacionado à identificação das diferenças, para então termos substrato o suficiente para adentrarmos no tema do multiculturalismo.

* 1. A formação da identidade e da diferença cultural

*Zygmuny Bauman* um dos grandes pensadores da época moderna tem na complexidade da identidade um dos grandes elementos a serem estudados para que se compreenda qualquer tema da modernidade atual, inclusive e sobretudo o multiculturalismo, e traz como preludio o entendimento de que textos consagrados do passado serão incapazes de atender aos anseios do que chama de modernidade líquida. [[127]](#footnote-127) [[128]](#footnote-128)

Nessas perspectivas, questões sobre identidade, diferença e como veremos mais adiante, direito à diferença, devem ser vistas como questões políticas e não mais podem ser explicadas por antigas teorias, senão por relações de poder.

Segundo *Malcom Waters* as antigas teorias sociológicas da mudança que traziam como realidade a “*universalização dos processos* os quais buscava explicar” [[129]](#footnote-129) cingiam-se às questões afetas às teorias institucionalista (autonomia estatal); pluralista (reformulação do Estado de acordo com as mudanças sociais a identificar uma *sociedade civil plural*); instrumentalistas, marxistas ou historicistas que “ vêem o Estado como a expressão de actores sociais na busca de satisfazer os seus interessese de conquistar poder sem desafiar o Estado”.[[130]](#footnote-130)

Atualmente, a teoria do poder ganha maior importância em relação à teoria do Estado posto que as verdadeiras relações de poder hoje são atribuídas a “redes instrumentais globais com base em identidades específicas, ou então, sob a perspectiva das redes globais, de subjugar identidades para a realização de objetivos instrumentais transnacionais.”[[131]](#footnote-131) A própria teoria cultural contemporânea acredita que identidade e diferença são produzidas por *sistemas de representação*, ligadas aos *sistemas de poder.[[132]](#footnote-132)*

Portanto, entender que as relações de poder estão por trás da hierarquização de símbolos culturais e consequentemente certas identidades (grupos sociais e sociedades) torna-se a nosso ver, uma abordagem essencial quando do estudo do direito à diferença e da busca por uma moral universal capaz de respeitá-la.

Desta forma, imperioso que se realize uma análise crítica sobre tais relações, pois são elas que através de suas instituições irão normalizar certos comportamentos-padrão através de ações muitas vezes imperceptíveis aos olhos de um observador mais desatento.[[133]](#footnote-133)

Sobre a força da cultura dominante *Bauman* nos explica que embora as diferenças sejam parte integrante das sociedades, não são fortes o suficiente a fim de desconstruir a ideia de unidade presente em determinada cultura. Para o autor as diferenças culturais: “(...) não são suficientemente importantes para impedir a fidelidade a uma totalidade mais ampla que está pronta a abraçar e abrigar todas essas diferenças e todos os seus portadores.” [[134]](#footnote-134)

Isso acontece pois inevitavelmente, identidade e diferença são produções de uma determinada sociedade a partir de suas relações de poder e as classificações produzidas por estas sociedades partem sempre da premissa de uma identidade pensadamente escolhida como “a identidade”, [[135]](#footnote-135)o que acaba por reduzir-se a um certoetnocentrismo.

Para *Erving Goffman,* as sociedades condicionam determinadas características a serem reconhecidas como normalidade e por conta disso acabam por estigmatizar determinadas pessoas ou grupos de pessoas que fogem a este padrão de “identidade social real”.[[136]](#footnote-136)

*Kuper,* sobre a importante conexão entre cultura e as relações de poder advindas sobretudo da política, refere-se especificamente ao sentimento ocidental de ser o dono da melhor cultura e esclarece que a elaboração de um conceito sobre o que é a cultura se faz necessária por razões morais e políticas. Segundo o autor, o conceito de cultura nos fornece a única forma que conhecemos para discutir a respeito das diferenças existentes entre os povos do mundo, diferenças estas que persistem a despeito do processo de homogeneização. E diferença cultural tem um valor, moral e político. Devemos cultivá-la, comprometendo-nos com o poder que a cultura tem de resistir à ocidentalização (ou modernização, ou globalização ou, simplesmente representação incorreta). [[137]](#footnote-137)

Sendo assim, a diversidade conforme hoje apresentada, a incluir a intolerância e as guerras produzidas em razão das diferenças, sobretudo étnicas, são o resultado de um processo político que deve ser questionado criticamente. Desta forma somos convidados a nos indagar, a *priori*, como essas identidades e as tantas diferenças são produzidas e de que forma as instituições estão envolvidas neste processo? [[138]](#footnote-138)

O estudo sobre identidade e diferença, elementos que dão forma aos homens e mulheres de nossa sociedade, pode à primeira vista parecer trazer dissonantes significações. Representam, contudo, um único e inicial valor que é o da identidade, que por sua vez, deve ser analisado a partir da ótica social contemporânea, visto que são efêmeras e instáveis, sobretudo em um espaço global onde as teias de comunicação estão se desenvolvendo de forma cada vez mais rápida e sua incursão sobre as novas e permeáveis fronteiras dos Estados-nacionais se dão de forma cada vez mais eficiente.

Essas infindáveis experiências globalizantes implicam em assimilações dos mais variados tipos o que significa que as identidades que compõem nossa sociedade em rede não se mostram individualistas em sua essência, posto que são flexíveis tanto no tempo quanto no espaço e isso torna a inconstância um elemento da contemporaneidade, exigindo dos Estados-nação e da ciência jurídica uma singular capacidade de adaptação às nova condições que estão e estarão sempre a surgir.

Essa atual inconstância no quadro geral das identidades sociais gera o que muitos acreditam ser a “Crise da Identidade”. Sobre isso *Bauman* afirma que: “A fragilidade e a condição eternamente provisórias da identidade não podem mais ser ocultadas” [[139]](#footnote-139), o que torna o problema ou crise da identidade um dos debates mais relevantes e intrigantes de hoje. A crise de identidade acontece pela falta de comprometimento atual em manter um padrão daquilo que somos. Em nossos dias podemos ser o quisermos durante o tempo que desejarmos e isto traz para a sociedade uma eterna inconstância de padrões culturais e consequentemente de juízos de valores por ela elaborados.

Assim, a crise da identidade se mostra uma importante característica da *modernidade tardia* que só pode ser entendida a partir das inúmeras transformações vividas por nossa sociedade. A própria globalização mostra-se responsável por manifestações ambíguas na medida em que ao mesmo tempo que aproxima e homogeniza as culturas pode criar resistência a esta nova conformação, reafirmando, portanto, antigas identidades nacionais ou mesmo locais e ainda, criando novas posições. [[140]](#footnote-140)

Afora isso, as identidades não são produzidas apenas a partir de movimentos internos, mas ainda a partir de espaços externos variados. De acordo com *Ernesto Lacau* as sociedades modernas não se limitam a produzir identidades fixas a partir de uma relação de poder base, muito pelo contrário. As transformações antes restritas à esfera política e econômica alcançam os espaços sociais de onde emergem forças antagônicas, descentralizadas que consolidam uma pluralidade de centros de poder (deslocamento) [[141]](#footnote-141), razão precípua das “crises globais da identidade”. [[142]](#footnote-142)

Isso é possível pois a *pseudo* dissonância de valores entre identidade e diferença se deve em verdade ao binômio identidade-cultura que coexiste em todas as sociedades, no qual o valor da identidade *transcende* o da cultura na medida em que é possível “manter uma identidade ainda que a cultura do grupo em questão tenha se alterado consideravelmente.”[[143]](#footnote-143) Isto significa que a diferença é secundária em relação à identidade, o que por sua vez explica o etnocentrismo na medida em que há a“tendência a tomar aquilo que somos (identidade) como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos*.”[[144]](#footnote-144)*

Como vimos, o conceito de cultura evoluiu muito ao longo dos anos e tais alterações espelham ainda hoje o código de valores e aspirações de uma dada época, assim, a contemporaneidade da mesma forma trará suas peculiaridades no que concerne à formação de identidades e diferenças culturais. Podemos dizer que o estudo da identidade e a evolução de seus aspectos no processo de globalização até que surja o movimento multiculturalista está primariamente ligado ao conceito de cultura na atualidade e essencialmente ligado à problematização das questões sobre igualdade e diferença nas sociedades democráticas, visto que é justamente o aspecto *reacional* da identidade sobre os aspectos culturais defendidos pelo Outro que materializarão as reivindicações identitárias, atribuídas na maioria da vezes à perspectivas históricas. Sendo assim, a identidade cultural se mostra crítica em relação aos símbolos impostos pela maioria e pode representar as mais distintas aspirações sem que um conteúdo especifico comum seja defendido.[[145]](#footnote-145)

Para o sociólogo espanhol *Manuel Castells* a identidade é “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (is) prevalece (m) sobre outras formas de significado.”[[146]](#footnote-146) Ou seja, nossas escolhas devem sempre se sobrepor à silhueta da sociedade na qual estamos inseridos, pois do contrário, a democracia seria inviabilizada pela falta de liberdade de escolha em crenças e valores próprios e estaríamos vulneráveis ao comando daqueles que detém o privilégio de hierarquizar.

O autor nos chama a atenção ainda para o reconhecimento da diferença entre a *identidade* e aquilo que os sociólogos tem nomeado de “*papel*” desempenhado pelas pessoas em uma dada comunidade (ser mãe, esposa, trabalhadora, etc.). Isto porque para ele, as identidades por mais que possam ser num segundo momento influenciadas pelas instituições, são em princípio “fontes de significado para os próprios actores” que os interiorizam espontaneamente. Já o papel desempenhado pelas identidades “são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. O autor segue afirmando que: “A importância relativa desses papeis no acto de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e as organizações e instituições. ”[[147]](#footnote-147)

Se distintos ou não esses conceitos, inegável se mostra que tanto instituições de poder como Igreja, sindicatos, partidos políticos e entidades civis diversas, dão estabilidade ao Estado reafirmando suas diretrizes primárias,[[148]](#footnote-148) e representam forças poderosas a moldar e selecionar identidades e por conseguinte culturas, de forma tão hierarquizada quanto racionalizada.

Percebemos ainda a importância das relações de poder no estudo das identidades na medida em que ambas se referem à disputa de “*atribuição de sentido ao mundo social*” o que significa dizer que a hierarquização dos valores imposta pelas identidades dominantes acaba por estabelecer padrões sobre as diferenças. [[149]](#footnote-149)

Em obra intitulada “O Poder da Identidade”, *Castells* aponta para três distintos tipos de identidade. A identidade legitimadora, a de resistência e a de projeto.

A primeira delas, a *legitimadora* é entendida como aquela “introduzida pelas instituições dominantes na sociedade no intuito de expandir e racionalizar a sua dominação sobre os actores sociais” criando a sociedade civil. Trata-se da hierarquização por força da normatização conforme visto acima. [[150]](#footnote-150)

Já a *identidade de resistência* é aquela:

“criada por actores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos. “[[151]](#footnote-151)

Como exemplo de identidade de resistência o autor cita o caso de grupos não reconhecidos pelo Estado ou ainda o nacionalismo étnico, que hoje se torna vultuoso movimento a reivindicar contra a exclusão econômica e social a eles imposta.

E por fim, a *identidade de projeto* representada dentre outros pelo movimento feminista, ou ainda pelo desejo de *reconciliação de todos os seres humanos*, caso em que:

“os atores sociais, servindo-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova ideia capaz de redefinir a sua posição na sociedade e de provocar a transformação de toda a estrutura social.”[[152]](#footnote-152)

A atual política de identidade refletida nessa sociedade de projeto, da qual são exemplos ainda os movimentos fundamentalistas, inclusive o religioso, assim como os movimentos nacionalistas recentes e o fortalecimento das identidades étnicas, deve ser de historicamente contextualizada, posto que representa as dinâmicas sociais, o que implica ter em mente que enquanto no passado tais identidades possuíam suas bases fundadas em sociedades civis (atualmente desgastadas), hoje as identidades das sociedade em rede buscam seus alicerceares na própria “resistência comunal”, ou seja, da maioria.[[153]](#footnote-153)

Sobre o movimento nacionalista atual temos que diferentemente dos movimentos nacionalistas do passado, refletem muito mais um aspecto cultural do que político. Buscam menos elevar a defesa do Estado e mais defender a cultura *já institucionalizada*. [[154]](#footnote-154)

Para *Kosaku Yoshino*: “O nacionalismo cultural procura regenerar a comunidade nacional por meio da criação, preservação ou fortalecimento da identidade cultural de um povo, quando se sente a sua falta ou existe uma ameaça a esta identidade.” (...) privilegia a identidade cultural como essência da nação”. [[155]](#footnote-155)

Sobre o nacionalismo *Castels* nos explica que a *experiência compartilhada* pelos nacionais é um elemento tão importante ao desenvolvimento do nacionalismo, como os já conhecidos elementos etnia, religião, língua e território. Isto ratifica o entendimento de um nacionalismo cultural na medida em que a experiência compartilhada em nossos tempos tem a cultura como epicentro de todos os demais acontecimentos.[[156]](#footnote-156)

De acordo com *Bauman,* o ressurgimento do nacionalismo pode ser visto como uma desesperada tentativa de se frear os efeitos da globalização e ainda como uma

“reavaliação do pacto tradicional entre Nação e Estado, (...) num momento em que os Estados, em processo de enfraquecimento, têm cada vez bem menos benefícios a oferecer em troca da lealdade exigida em nome da solidariedade nacional.” [[157]](#footnote-157)

Oautor entende que o nacionalismo representa uma busca por uma solução local para um problema de origem global num Estado enfraquecido e incapaz de cumprir seu papel de bem prover seu povo.[[158]](#footnote-158)

No mesmo sentido, *José Gil* na obra “Em Busca da identidade – o desnorte”, afirma que a desordem mundial provocada pela globalização e o avanço desenfreado do capitalismo são as grandes razões para o crescimento dos mais variados tipos de arcaímos (moral, religioso, político, etc.) a fim de resgatar a identidade nacional.[[159]](#footnote-159)

Da mesma sorte, o movimento fundamentalista acontece em função da erosão e instabilidade vivida dentro da “congregação e fieis”, sendo o recrudescimento das seitas uma tentativa de frear o expansionismo das identidades ao argumento de um paraíso perfeito em detrimento da dura vida de desigualdades e sofrimento que experimentam na contemporaneidade.[[160]](#footnote-160)

A questão do fundamentalismo religioso se torna central sob a ótica do multiculturalismo pois acaba por acentuar o fechamento da comunidade, o que dificulta uma real integração entre distintas culturas. Soma-se a isso a produção de um efeito rebote a respeito da rejeição às diferenças religiosas pela própria radicalização de seus ideais, indo de encontro à busca de um denominador comum sobre valores alicerçais a serem defendidos por uma moral universal.

Para *Eliot* “(…) qualquer religião enquanto durar, e em seu próprio nível, oferece um significado aparente para a vida, fornece suporte para uma cultura e protege a massa da humanidade de tédio e do desespero”, [[161]](#footnote-161) assim, qualquer cultura se desenvolve tendo a religião como elemento essencial à sua sobrevivência. Segundo o autor, a religião é a vivência concreta da cultura experimentada por uma sociedade.[[162]](#footnote-162)

Na visão de *Castells*, o fundamentalismo religioso representa muito mais do que o refúgio que nós seres humanos buscamos na religião a fim de amenizar nosso sofrimento em virtude das mazelas que nos acometem e este mais “representa uma das mais importantes fontes de construção da identidade na sociedade em rede “(...) uma vez que constrói uma identidade coletiva a partir da submissão de todo o sistema institucional e social à normas de origem divina”. Isso significa dizer que os fundamentalistas jamais discutirão ou chegarão a um consenso com pessoas “que não compartilhem o seu comprometimento específico”[[163]](#footnote-163).

Em fins da década de oitenta, um prejeto elaborado pela Academia americana de artes e ciências produziu diversos textos sobre o tema. *Marty* e *Appley* em *The Fundamentalism Project,* volume I, ao analisarem diversas variáveis a influenciar o fundamentalismo religioso em diferentes contextos, afirmam a seletividade deste grupo na medida em que defendem um regresso ritualístico ao passado ao mesmo tempo em que “suas energias estão concentradas em aplicar as características mais adequadas à afirmação da sua identidade, à preservação da unidade do seu movimento, à construção de linhas defensivas para as suas fronteiras e à manutenção dos outros à distância (...)”. [[164]](#footnote-164)

Tal reconhecimento nos leva ao entendimento de que o fundamentalismo não representa um movimento verdadeiramente tradicional, mas sim contemporâneo, na medida em que sua causa se baseia numa projecção de formar uma comunidade universal de fiéis (*Umma*) mais poderosa do que quaisquer instituições de Estado, e o fazem

“não por um regresso à tradição, mas pela manipulação de materiais tradicionais para se formar um novo mundo divino e comunal, em que massas excluídas e intelectuais marginalizados possam reconstruir significados numa alternativa global à ordem mundial que exclui.” [[165]](#footnote-165)

Como podemos perceber, o fundamentalismo está intimamente relacionado ao movimento multiculturalista. À guisa de ilustração e em virtude de sua centralidade nos debates a respeito da nova geopolítica mundial, sobretudo a partir dos ataques de 11 de setembro de 2011, trataremos particularmente o fundamentalismo islâmico como referência de identidade rígida a inviabilizar, ao menos em tese, a identificação de princípios morais universais sobre direitos humanos.

O islamismo extremista costuma ser vinculado ao fracasso do acompanhamento do desenvolvimento capitalista. [[166]](#footnote-166) Historicamente temos que a revolução tecnológica em *Sillicon Valley* na década de 70 foi o início da “reestruturação capitalista global” e coincidiu com o início do século XIV da *Hegira*, época do renascimento da nação muçulmana que tradicionalmente acontece no início de cada século. Todavia, neste período “lutava-se pela identidade cultural e pelo destino político de quase um bilhão de pessoas nas mesquitas e nos distritos das cidades muçulmanas, superpovoadas pela urbanização acelerada e desintegradas pelo fracasso da modernização. “[[167]](#footnote-167) Desta forma, a crise do Estado-nação vivida pelos países muçulmanos no período pós-colonial fez minar a confiança nos projetos nacionalistas da época, oposição estendida também ao socialismo e a quaisquer movimentos nacionalistas, sejam eles árabes ou não, por serem considerados todos eles, provenientes desse mesmo processo. [[168]](#footnote-168) [[169]](#footnote-169) Tornam-se assim, os fundamentalistas inflexíveis em suas identidades, indo na contramão do progresso e da evolução/modernização da vida em sociedades nos mais diversos sentidos.

Na visão de *Castells*, a modernização de sucesso dos anos 50 e 60, fracassou economicamente em países muçulmanos que não conseguiram se adaptar

“(…) às novas condições impostas pela concorrência global e a revolução tecnológica desse período. Assim, uma população jovem, urbana e com elevado nível de escolaridade, como resultado da primeira onda de modernização, viu as suas expectativas frustradas, pois a economia não pode sustentar-se (...). O descontentamento estendeu-se também às massas empobrecidas, expulsas das áreas rurais para as cidades, por causa da disparidade do processo de modernização da agricultura.” Assim, o radicalismo é absorvido pelo grande número de muçulmanos excluídos das benesses desta nova ordem capitalista. [[170]](#footnote-170)

Para o autor, o fundamentalismo islâmico se mostra como uma “identidade reconstruída” ou um “projecto político” que “está no cerne de um processo decisivo ao qual está condicionado, em grande parte, o futuro do mundo.” [[171]](#footnote-171)

De acordo com *Charles Taylor* o fundamentalismo é incompatível com as sociedades plurais pelo facto de suas comunidades não serem abertas a doutrinas razoavelmente compreensivas sobre culturas alheias, na medida em que rejeitam tanto as mudanças de padrões culturais quanto o “reconhecimento mútuo dos membros das diferentes culturas”. [[172]](#footnote-172) Nesse ínterim, apenas os tolerantes poderiam coexistir, pois há a pressuposição do reconhecimento da identidade do Outro.

Afora questões sobre o fundamentalismo, quaisquer que sejam, o islamismo enquanto ideologia política de pretensões universais é para nós, de dificil compreensão, posto que não possui raiz filosófica nem europeia nem oriental e como uma teocracia deve ser estudada não apenas como uma questão religiosa, mas também política. Possui seu sistema jurídico derivado do *Corão* (livro sagrado) e da *Suna* (tradição). Todavia, também a ideologia do Islão manifesta-se através de um movimento bastante amplo e heterogêneo apresentando diversas vertentes de islamismo, dentra as quais destacamos o radical, capitalista e multiculturalista.[[173]](#footnote-173)

Particularmente, o islamismo radical defende uma teodemocracia, na medida em que para os radicais, um governo feito unicamente pelos homens traduz-se como exploração. Afirmam assim que “a submissão a Alá o criador é a única forma de emancipação.”[[174]](#footnote-174) O governo por eles defendido não se assemelha a um governo no estilo ocidental, já que não haveria a necessidade de ser nem autoritário nem democrático. [[175]](#footnote-175)Inadmitem a separação do Isão como cultura e a religião do Islão como ideologia política; para eles, a política não é realizada por partidos políticos nos moledes que conhecemos (embora seja possível), todavia, grupos formais ou informais de diversas modalidades podem defender seus objetivos sociais, religiosos e políticos sob o manto de uma teodemocracia. Defendem ainda um Estado Islâmico governado pela Xária, o que para nós ocidentais representaria um Estado Teocrático, fazendo o uso de textos sagrados (Corão e Suna). [[176]](#footnote-176)

Já o islamismo capitalista, *Patrick Haenni* em sua obra *L´slam de marché* (O Islão de Mercado) demonstra a reconfiguração de alguns movimentos radicais do islamismo, tendencioso a uma maior atenção na área social e política, um viés que pode ser considerado “*menos radical e mais pragmático.“* Para o autor, o radicalismo term criado um efeito contrário indesejável em muçulmanos de países como Turquia, Malásia, Egito e Indonésia, fazendo surgir, em suas palavras, um “islamita contrariado” que desagradado com a formulação das então militâncias buscam uma nova forma de compreender o Islão, apesar de manter-se um muçulmano extremamente religioso.[[177]](#footnote-177)

O Islamismo multiculturalista, por sua vez, surgiu pelo contato dos muçulmanos provenientes de diásporas na europa e no ocidente ou seus descendentes de segundas e terceiras gerações, com as sociedades europeias ocidentais. Este grupo que busca influenciar a política europeia incluindo seus valores e ideologias no movimento multiculturalista:

“(...) aceita, em princípio, pelo menos na aparência formal, as principais regras de funcionamento das sociedades europeias e ocidentais procurando atingir os seus objectivos pela *dawa* (difusão do Islã, proselitismo).” Isto permite-lhe apresentar-se com o rosto de um Islão moderado e até progressista, conseguindo, desta forma, colocar-se muitas vezes como “interlocutor privilegiado dos governos europeus e ocidentais, o que lhe permite atingir um dos seus principais objectivos, que é o de monopolizar a representação institucional das “comunidades muçulmanas”. Assim, o islamismo multiculturalista adquire não só proeminência religiosa-política como canais institucionais para a difusão da sua ideologia, ficando também em posição de marginalizar o seu principal adversário: os muçulmanos laicos e/ou modernistas; tendencialmente abertos aos valores das sociedades europeias e ocidentais e predispostos, se não a uma assimilação cultural, pelo menos uma integração harmoniosa nestas.” [[178]](#footnote-178)

De acordo com *José Pedro Teixeira Fernandes* os islamitas multiculturalistas buscam influenciar a política europeia incluindo seus valores e ideologias no movimento multiculturalista.[[179]](#footnote-179) Um nome que defende esta bandeira bastante conhecido é o *Xeique Yusuf al- Qaradawi,* Presidente do *Europen Council for Fatwa and Research* (Conselho Europeu para *Fatwa* e Investigação) com sede em Dublin na Irlanda, que bastante popular entre os islamitas é responsável por predileções traduzidas em diversas línguas europeias além da inglesa, via satélite. Este movimento do islamismo multiculturalista alia-se aos “movimentos alter-globalização” para difundir a sua mensagem ideológica.” [[180]](#footnote-180). Uma declaração de *Yusuf* durante o Fórum Social Europeu realizado em Londres de 14 a 17 de outubro de 2004, do qual participou a convite do Presidente da Câmara londrina *Ken Livingstone* demonstra explicitamente essa ideia. Segundo ele: “O Islão entrou duas vezes na Europa e duas vezes a deixou... Talvez a próxima conquista, com a vontade de Alá, se faça pela predicação e pela ideologia. ”[[181]](#footnote-181)

*Tariq Radaman* é outra personagem de grande destaque neste tipo de islamismo, manifesta-se de forma distinta, pois despe-se de

“sua roupagem islamita (...) aproximando-se, (...) dos movimentos de “resistência à globalização”, do “diálogo de civilizações”, dos valores da “sociedade multicultural”, da “proteção das minorias”, da “teologia da libertação”, da “defesa da família e do direito à vida”, da “luta contra a sociedade materialista”, da “defesa da religião e dos valores espirituais.” [[182]](#footnote-182)

Com a identificação desses distintos tipos de islamismo podemos perceber com clareza que mesmo em uma comunidade culturalmente fechada, absolutamente particularista e a uma primeira vista contrária ao processo aculturação, as identidades individuais podem ser flexíveis em diversos níveis, o que representa uma constatação importante quando se busca uma moral universal a conduzir os direitos humanos em sociedades democráticas plurais, ideal pelo qual as identidades identificadas dos muçulmanos laicos e/ou modernistas se tornam especialmente importantes como perceberemos no último capítulo desta pesquisa.

*Stuart Hall e Kathryn Woodward* defendem que o estudo das identidades deve ser analisado a partir de duas distintas perspectivas, a *essencialista* e a *não essencialista*.

A primeira lastreia-se nas semelhanças entre as identidades de um mesmo grupo, a segunda, em sentido oposto, baseia-se nas diferenças entre elas. Isto significa dizer que sob o manto essencialista, as identidades pertencentes a um mesmo grupo devem apresentar-se tanto interna quanto externamente inflexíveis e padronizadas. Já sob o manto não essencialista, as identidades, por mais que apresentem uma unidade substancial, permitem a gravitação de características negociáveis entre seus membros.[[183]](#footnote-183)

Por certo que esta segunda corrente estará mais bem adaptada às constantes transformações de um mundo globalizado onde as teias dos fluxos de informação, dinheiro, poder e tecnologia praticamente fazem sucumbir aqueles que se fecham a seu próprio historicismo tornando a identidade um incômodo a impedir a libertação de certos costumes tradicionais. Segundo *Bauman:*

“Para a grande maioria dos habitantes do líquido mundo moderno, atitudes como cuidar da coesão, apegar-se às regras, agir de acordo com os precedentes e manter-se fiel à lógica da continuidade, em vez de flutuar nas ondas da oportunidade mutáveis e de curta duração, não constituem opções promissoras. Se outras pessoas as adotam (raramente de bom grado pode-se estar certo!), são prontamente apontados como sintomas da privação social e um estigma no fracasso da vida, da derrota, da desvalorização, da inferioridade social.” [[184]](#footnote-184) [[185]](#footnote-185)

Sobre este recrudescimento das identidades étnicas (e religiosas) e o retorno ao passado, Stuart *Hall e Kathryn Woodward* assinalam que:

“ (...) já que a diversidade cultural é, cada vez mais, o destino do mundo moderno, e o absolutismo étnico, uma característica regressiva da modernidade tardia, o maior perigo agora se origina das formas de identidade nacional e cultural – novas e antigas – que tentam assegurar a sua identidade adotando versões fechadas da cultura e da comunidade e recusando o engajamento... nos difíceis problemas que surgem quando se trata de viver com a diferença. ” [[186]](#footnote-186)

Esterecrudescimento reflete uma certa ambivalência da contemporaneidade posto que ao mesmo tempo fortalece a natureza da individualidade e de outra sorte, leva indivíduos ao confinamento em grupos de retorno nostálgico, à sua cultura raiz como forma de fugir das ondas globalizantes. [[187]](#footnote-187)

No mesmo sentido sobre a ambivalência da atual política de identidade de nossa sociedade capitalista tardia, *Bauman* reconhece um interesse na preservação das tradições com o intuinto de afastamento ou negação “(...) dos efeitos da globalização” ao mesmo tempo que reconhece uma “total concordância com a “modernidade líquida.” [[188]](#footnote-188)

Entretanto, havemos de pensar que esta ambivalência não é estanque e reflete ainda uma das mais fortes característiacas destes novos tempos, a dinamicidade, dinamicidade esta que se reflete sobremaneira na esfera jurídica e no desejo de unificação dos direitos do homem, pois o principio universal da individualidade é o meio através do qual as relações dos *particulares* se articulam com a *ordem social.* [[189]](#footnote-189)

Isso acontece porque quando falamos de individualidade estamos falando dos direitos individuais do homem que passam a desempenhar papel central nos debates da vida cotidiana em todas as dimensões do planeta, justamente por conta do encurtamento de distâncias e tempo através das redes de comunicação. O falar sobre direitos e sobre o principio universal da individualidade nada mais é do que dar centralidade ao tema da obrigação universal de reconhecimento e direito às diferenças que invade as redes e o faz chegar a todas as sociedades, mesmo àquelas mais consevrvadoras, que de alguma forma se “contaminam” com alguma parcela dessas informações.[[190]](#footnote-190)Assim temos que o principio universal da individualidade desta nova comunidade em rede ao mesmo tempo que pulveriza identidades permite a troca de conhecimentos também sobre direitos, o que disperta uma maior interesse sobre muitos padrões tidos como ocidentais, sobretudo aqueles que proporcionam um maior bem estar ao indivíduo, muitas vezes exíguos em comunidades particularistas de regresso ao passado.

Enquanto vivemos este processo de transformação e de busca do entendimento sobre tais padrões universais, temos que ter em mente que a modernização e a valorização do indivíduo na sociedade pós-moderna “trabalham inegavelmente para destradicionalizar a sociedade e os homens (…) “. [[191]](#footnote-191)Desta forma, os direitos do indivíduo e o respeito às suas escolhas se consolidam como a ideologia central desta pós-modernidade materializada especialmente no movimento multiculturalista, já que a referência para quaisquer relações, sejam elas sociais, económicas, políticas, filosóficas ou institucionais passarão inevitavelmente pela valorização das individualidades enquanto princípio ético. [[192]](#footnote-192)

1.3 Multiculturalismo

Neste contexto de instabilidade e permissibilidade, de atomização das identidades singulares e da pulverização de identificação de contextos culturais, surge o multiculturalismo, uma ideologia de minorias em busca de um reconhecimento verdadeiramente ativo nas sociedades plurais. Isto quer dizer que mais do que um simples reconhecimento, identificado como o reconhecimento atrelado à tolerância, o movimento multicultural objetiva transformar as sociedades ditas homogêneas para que as diferenças sejam acolhidas em nível de igualdade quando comparadas às culturas dominantes e isto significa abrir espaço de representação em todos os aspectos da vida, inclusive político, para os distintos grupos identitários.[[193]](#footnote-193) Assim, o multiculturalismo tem sido um dos grandes temas da contemporaneidade.

O fim da Guerra-Fria deixou o mundo capitalista sem um rival ideológico visto que até então persistiam ideais de que não existiam novas ideologias capazes de assumir o espaço da luta entre oriente e ocidente e de que apenas valores europeus e ocidentais eram dignos de relevância. Desta forma, apenas no final do século XX e início do XXI é que os debates sobre ideologia política ficaram em segundo plano e entrou em cena a cultura como o grande elemento da modernidade, restando o multiculturalismoe e a ideologia da diferença, a nova ideologia política de nossa época, dando origem às chamadas “políticas de identidade.” [[194]](#footnote-194)

O termo multiculturalismo foi usado pela primeira vez na língua inglesa em meados do século XX e de forma geral buscava designar certas políticas públicas de Estado visando “valorizar e promover a diversidade cultural”. Tal pioneirismo das políticas multiculturais aconteceu oficialmente na década de setenta na Austrália e no Canadá, apesar de os EUA e o Reino Unido já terem instituído políticas semelhantes com o mesmo fim, mas sem a menção específica ao termo ora exposto. [[195]](#footnote-195)

Apesar de não muito valorizados, alguns estudos realizados nos EUA no final do século XIX focaram em construir uma identidade nacional norte-americana. Todavia, apenas na década de vinte esses estudos foram usados como parâmentro para reivindicações de jovens afro-americanos [[196]](#footnote-196) e apenas na década de 60 o movimento ganha peso nos EUA, período em que se lutava pelos direitos civis em movimentos anti-racistas no sul do país. Em seguida, na década de 70, ações afirmativas com o intuito de promoção de igual oportunidades já eram uma realidade, sobretudo na área de educação. [[197]](#footnote-197)

*Maria Costa Machado* nos esclarece que o movimento multiculturalista surgiu em países nos quais se pensa que a diversidade era um problema à manutenção da unidade. A autora nos lembra que particularmente nos EUA, onde o termo se popularizou na década de oitenta[[198]](#footnote-198), havia o desejo de mostrar uma comunidade branca anglo-saxônica quando na verdade o pluralismo étnico era a base desta própria sociedade. [[199]](#footnote-199)

A autora afirma que o movimento multicultural surge justamente direcionado à política de *antiassimilação* na qual os imigrantes não deveriam internalizar a cultura norte-americana dominadante, o que significa sua rejeição à *política de confluência de raças* na qual se supõe que todos os indivíduos caminharão numa mesma direção em termos de valores culturais (homegeneização).[[200]](#footnote-200)

Esta política possui como revés a *assimilação,* uma política que visa resultados que causem as menores mudanças possíveis na sociedade acolhedora restando aos estrangeiros incorporar muitos dos hábitos locais o ponto de assemelharem-se bastante aos nativos. [[201]](#footnote-201)

De acordo com *Hamel* esta política de confluência de raças foi bastante difundida nas primeiras décadas do século XX, período marcado pelo intenso número de migrações nos EUA e pela pregação de uma integração entre eles, buscando diluir suas diferenças em uma única identidade.[[202]](#footnote-202)

Há ainda políticas de *integração ou interculturalidade que* diferentemente da assimilação ocorre quando o processo de transformação ocorre em ambos os lados em virtude da exigência de ações visando a integração tanto das minorias étnicas quanto da comunidade majoritária, ou seja, ambos são responsáveis pelo sucesso ou não do projeto.[[203]](#footnote-203)

Apresentar um conceito fechado de multiculturalismo seria um tanto quanto leviano. *Fiona Sze* e *Diane Powell,* por exemplo, entendem estar inserida na alma do movimento multiculturalista uma tendência mais estática, de preservação de crenças e costumes, o que o diferenciaria sobremaneira do interculturalismo. Para elas trata-se de um movimento que tende a preservar suas características sem muitas transformações, sugerindo uma noção de “autonomia pessoal”[[204]](#footnote-204) ao passo que o interculturalismo possibilitaria a circulação de hábitos culturais, sendo um processo mais dinâmico, todavia não é esta a bandeira defendida pelos multiculturalistas ao caracterizar tal movimento.[[205]](#footnote-205)

Para *Patryce Meyer-Bisch* e *Mylène Bidauldt* o multiculturalismo “é uma política fundada no princípio do reconhecimento e da acomodação das diversas comunidades culturais dentro de distintas áreas que ampliem a visão de mundo dos sujeitos abrindo uma grande gama de referenciais culturais, além dos tradicionalmente eleitos pela cultura dominante. Segundo os autores em análise à Declaração de Friburgo sobre os direitos culturais, os Estados Democráticos hoje estão impelidos a reconhecer alguma forma de multiculturalismo, ao menos no momento em que os regulamentos sancionados devam de alguma maneira respeitar as liberdades culturais dos indivíduos. [[206]](#footnote-206)

O termo multiculturalismo apresenta doutrinariamente diversas classificações, além disso, tem sido bastante usado de forma despretenciosa como sinônimo de sociedade plural. Todavia, muitos autores, dentre eles *Marcus Vinícis Reis* nos eslarecem que pluralismo é uma característica de sociedades livres, em que há a convivência pacífica e respeitosa entre pensamentos diferentes, atualmente encontrada nos Estados Democráticos de Direito. Não se pode falar em um pensamento melhor que outro, pois todos são dignos de respeito. O pluralismo combate o pensamento único, o que contraria uma das tendências do processo de globalização.[[207]](#footnote-207)

Em sentido semelhante *Bauman* ao tratar o pluralismo cultural como a “nova indiferença à diferença”, se refere ao termo multiculturalismo como “a prática política” necessária para o desenvolvimento de sociedades plurais. Entertanto, o autor nos esclarece que em que pese sua inspiração liberal de tolerância e respeito às escolhas identitárias e aos direitos das comunidades, configura-se como um movimento socialmente conservador que visa “a transformação da desigualdade social, fenômeno cuja aprovação geral é altamente improvável, sob o disfarce da “diversidade cultural””. O autor defende que o cerne do reconhecimento está em verdade ligado à “prática da redistribuição”, sendo, portanto, um *artifício linguítico* a fim de deslocar a tenção dos leitores da “feiura moral da pobreza (...) no apleo estético da diversidade cultural.” [[208]](#footnote-208)

Para o Dicionário Crítico de Política Cultural de *Teixeira Coelho,* o multiculturalismo pode designar algumas distintas realidades. O autor aponta a distinção entre duas concepções do movimento, o “multiculturalismo como resultado” e o “multiculturalismo como programa”. Em sua obra, o multiculturalismo como resultado é identificado particularmente como um processo natural produzido pela *coexistência* de distintas culturas*,* nas palavras do autor, o*”* paralelismo sincrônico de culturas distintas tais como derivam de processos históricos de embates e acomodamentos”, como o caso dos EUA e Brasil. Já o multiculturalismo como programa, mostra-se propenso a construir racionalmente este paralelismo necessitando para tanto de intervenções no sentido de promoção de determinadas culturas oprimidas a fim de compensar injustiças historicamente consolidadas*.*[[209]](#footnote-209)

Segundo *Marcus Vinícius Reis*, o multiculturalismo pode ainda ser classificado como relativista e universalista. No primeiro caso, os valores morais do grupo prevalecem diante dos valores da comunidade internacional que representam a cultura majoritária e neste ínteirim, não há que se pensar em direitos humanos universais. Por outro lado, no multiculturalismo universalista, há o reconhecimento de valores morais mínimos por parte dos grupos/comunidades, que se coadunam com valores a compor o núcleo duro dos direitos humanos, classicamente de origem ocidental e que neste caso, podemos dizer, são universais.[[210]](#footnote-210)

No mesmo sentido há quem defenda o multiculturalismo fraco ou de “*boutique*” e o multiculturalismo forte. O primeiro deles reconhece as diferenças culturais como naturais, sem, contudo, abrir mão do reconhecimento de valores universais originários do liberalismo ocidental. Seu conteúdo mostra-se portanto muito semelhante ao multiculturalismo universalista. Já o multiculturalismo forte, por outro lado, se aproxima do relativismo cultural ao mostrar-se irredutível quanto à manutenção de crenças e valores tradicionais, mesmo que em desacordo com a condução ética do Direito Internacional dos Direitos Humanos.[[211]](#footnote-211)

Como podemos perceber o termo multiculturalismo usado de forma isolada pode carregar consigo distintos significados. *Bauman* nos explica que o multiculturalismo tal qual usualmente se reconhece mantém-se fiel ao ideal pregado quando de sua origem, ou seja, busca representar uma plena liberdade de escolhas dentre um infinito oferecimento de segmentos culturais cuja base é o respeito por estas escolhas. Todavia aponta que tal termo deve ser enfaticamente distinguido daquilo que *Alain Tourraine* reconhece como “multicomunitarismo”, que de uma forma bastante diversa pressupõe qua a liberdade individual está adstrita às escolhas da comunidade, o que impossibilita a “negociação dos valores existenciais e do estilo de vida”[[212]](#footnote-212) inviabilizando qualquer possibilidade de reconhecimento de direitos humanos verdadeiramente universais.

*Teixeira Fernandes* aponta que este sentido multicultural a compor um complexo de liberdade de escolhas refere-se apenas “ao sentido descritivo do conceito”, o que de facto lhe confere um caráter de neutralidade. Todavia ocorre que o multiculturalismo possui ainda um sentido de política pública, tendo, portanto, uma matriz de *políticas ideológicas.* [[213]](#footnote-213)

O autor nos esclarece que apesar de os estudos culturais das décadas de 80 e 90, sobretudo aqueles desenvolvidos em *Birminham,* na Inglaterra versarem centralmente sobre cultura e sociedade, foram desenvolvidos a partir da visão de “diversos marxistas culturais”, a exemplo de *Georg Lucás, Antonio Gramsci, Ernest Bloch, Walter Benjamin, T.W. Adorno, Frederic Jameson, Terry Eagleton*, dentre outros.[[214]](#footnote-214) Um outro nome de destaque a consubstanciar a filosofia marxista-cultural em ideologias de esquerda, sobretudo em publicação entitulada *Justice and the politics of diference*, na qual pontua em epígrafe a questão da antítese opressão social-dominação nos Estados Unidos foi *Iris Marion Young,* feminista norte-americana interessada nas teorias de justiça e influenciada pelas experiências nascidas nos movimentos sociais da nova esquerda dos anos 60 e 70.[[215]](#footnote-215)

Podemos perceber que não há um consenso absoluto a respeito do significado do movimento multiculturalista. O tema é bastante complexo e para além das diferenças, enraíza-se na própria noção de democracia, abordagem que será realizada no último capítulo deste estudo.

Na contramão do multicultralismo, mas em total atenção à diversidade está a filósofa *Hannah Arendt* que em 1959 publicou um texto defendendo que o Estado não poderia intervir na questão de discriminação na sociedade americana. Para a filósofa cujo trablho sobre a diversidade humana é bastante reconhecido academicamente, a discriminação é um direito tal qual a liberdade e nesse sentido ambas são essenciais à sociedade e por conta disso, a igualdade não pode ser conduzida com obrigatoriedade.[[216]](#footnote-216)

Em 1988, *Charles Taylor* publicou um ensaio no qual descreveu a essência política e filosófica do multiculturalismo afirmando ser um processo que surgiu da exigência de recomhecimento das identidades plurais, que não por um acaso mostra-se muito mais que uma simples cortesia, por parte das maiorias. A tese do ilustre professor defende que existimos enquanto indivíduos naquilo que o outro nos percebe, nas “relações dialógicas com os outros”, assim, nossa identidade é formada a partir de um reconhecimento exterior que pode ou não ser estar de acordo com a realidade e ainda, pode nem mesmo existir, o que prejudicaria diretamente estes indivíduos que passariam a ser vistos como inferiores, estigmatizando sua imagem para a vida.[[217]](#footnote-217)

Segundo *Costa e Werle* o multiculturalismo surge para

“afirmar, como direito básico e universal, que os cidadãos têm necessidade de um contexto cultural seguro para dar significado e orientação a seus modos de conduzir a vida; que a pertença a uma comunidade cultural é fundamental para a autonomia individual; que a cultura, com seus valores e suas vinculações normativas, representa um importante campo de reconhecimento para os indivíduos e que, portanto, a proteção e respito às diferenças culturais apresenta-se como ampliação do leque de oportunidades de reconhecimento.” [[218]](#footnote-218)

Este movimento cujas raízes estão nas reivindicações da comunidade negra ganha contornos que extrapolam as questões étnicas galgando dimensões nas esferas feministas, movimentos *gays* e lésbicas, anti-guerra e quaisquer outros grupos minoritários. [[219]](#footnote-219)

*Jürgen Habermas,* filósofo e sociólogo alemão da época moderna desenvolveu um valioso estudo sobre o tema. Em sua análise sobre multiculturalismo, que como veremos a seguir imiscui-se às filosofias liberais e republicanas a respeito das liberdades, do direito e da democracia, nos explica que aqueles movimentos dialogam entre si no sentido em que todos lutam contra a opressão e marginalização de suas ideologias, buscando o reconhecimento das “experiências colectivas das identidades violadas. ”[[220]](#footnote-220)

*Araújo*, em análise a *Habermas*, reconhece que tais fenômenos são distintos e exigem um estudo diferenciado, sob três distintas perspectivas, a política, a filosófica e a jurídica. No plano político a análise parece querer retomar à discussão sobre o surgimento radical do pós-modernismo, a interromper o mundo moderno proporcionando um novo entendimento a respeito do “politicamente correto” e que por fim, não parece preocupar-se com uma solução de facto (política) para a questão. Já no plano filosófico a luta pelo reconhecimento faz emergir o debate sobre o racionalismo universalizante e seu comportamento perante a sociedade global e as sociedades fragmentadas. Por fim, no plano jurídico, de especial interesse para o filósofo, o multiculturalismo trata fundamentalmente de compreender o Estado Democrático de Direito a partir do enfrentamento entre “o princípio do igual tratamento das pessoas e a busca de proteção de suas identidades culturais”,[[221]](#footnote-221) análise que será feita mais adiante.

A exemplo de *Sylvia Winter,* o termo multi ou pluriculturalismo é criticado por alguns autores que afirmam haver ilações racistas em seu significado. A autora justifica seu posicionamento ao defender que em verdade, não se trata de reconhecer as muitas diversidades culturais daquele país, mas sim reescrevever a partir da inclusão destes gupos, toda a história da *organiação social estadunidense*, de onde surgiu o movimento. [[222]](#footnote-222)

No mesmo sentido *Semprini* ao afirmar que mesmo em grupos onde se perceba uma identidade social comunitária há muitas diferenças internas, sem falar que o movimento inicialmente ligado a questões étnicas hoje se traduz em um movimento de minorias que busca a inclusão pela via da auto-exclusão (e não por etnicidade), motivo pelo qual a terminologia da mesma forma lhe parece inadequada.[[223]](#footnote-223)

O autor ilatiano defende a existência de quatro distintos modelos de espaço multicultural. O político liberal clássico, o liberal multicultural, o multicultural maximalista e o multicultural combinado.

O primeiro deles, o político liberal clássico possui como principal característica a básica distinção entre as esferas pública e privada da vida em coletividade, sendo a pública o local de realização dos direitos e deveres civis e políticos, onde os indivíduos se tornam cidadãos, livres e iguais, ao passo que à esfera privada, seu complemento, estaria reservada às individualidades e diferenças. Sobre isso, importante esclarecer que esta complementariedade não significa um preterimento, posto que o confinamento das diferenças é essencial à *homogeneidade* do espaço público e ao *tratamento igualitário*.[[224]](#footnote-224) O segundo deles, o liberal multicultural representa o modelo da cidadania multicultural de *Kymlica* e realiza-se na centralidade do reconhecimento das dimensões étnicas e culturais para a formação individual, ou seja, introduz o elemento “grupo” como mediador entre as eferas pública e privada.[[225]](#footnote-225) Para este sistema uma reivindicação multicultural só existe perante uma comunidade monocultural que predomine politicamente. Por sua vez, o modelo multicultural maximalista nega veementemente a separação entre as esferas pública e privada, revelando as diferenças étnicas, religiosas e identitárias como expoentes de suas reivindicações. Neste sentido, os Estados-nação perdem espaço para a “justaposição de espaços monoculturais” onde a partilha é feita apenas em relação a aspectos secundários. [[226]](#footnote-226) E por fim o modelo multicultural combinado, considerado um “modelo pós-político de gerenciamento da diferença inscrevendo-se nos horizontes da mundialização económica”, o que significa dizer que supervaloriza a economia em detrimento (...) da estabilidade do Estado-nação, gerendo uma certa manipulação da sociedade chamada de pelo autor de “multiculturalismo de consumo”.[[227]](#footnote-227)

*Semprini* desenvolve o tema da epistemiologia multicultural confrontando-a com a epistemiologia monocultural da época moderna, originária das ideias iluministas do ocidente e de pretensões universalizantes.[[228]](#footnote-228) Da mesma forma *Hamel* em sua obra entitulada “Direitos humanos e multiculturalismo sob a ética do discurso” nos mostra a importância de identificarmos e bem compreendermos a epistemiologia multicultural que surgiu na década de 1920 como uma reação ao positivismo e ao racionalismo a fim de que possamos enfim avançar nossos estudos na busca de uma teoria do conhecimento que possa identificar o correto tratamento da universalidade dos direitos humanos em um mundo multicultural. [[229]](#footnote-229)

A respeito dessa diferenciação *Semprini* estabelece que a epistemologia monocultural, da época moderna percebe as identidades como estáticas, sendo o processo de transformação praticamente inexistente na medida em que defende o universalismo de origem iluminista materializado nas revoluções francesa e americana e a igualdade como um valores supremos. De outra sorte, a epistemologia pós-moderna percebe as identidades como um processo construtivo em permanente transformação que visa o relativismo em oposição ao universalismo, reconhecendo este último até mesmo como uma *violência*. A epistemiologia multicultural defende ainda segundo ele a impossibilidade de submeter valores como moral e justiça a apenas um ponto de vista, além de combater o ideal da igualdade com a exigência do reconhecimento da diferença no sentido de que para a epistemiologia cultural pós-moderna, a igualdade reafirma a utopia do universalismo ao mesmo tempo que busca legitimar o liberalismo. Desta forma, compreende que assim como o universalismo, a igualdade plena é uma falácia já que na realidade ela exclui indivíduos e grupos que não possuem a mesma proeminência no espaço social que os demais que compõe a maioria. Isto porque esta igualdade desconsidera quaisquer especificidades. Assim, para os adeptos da epistemiologia multiculturalista pós-moderna, uma política de igualdade que não leve em conta as diferenças individuais passa a ser inócua pois se aplica a cidadãos imaginários posto que indivíduos reais são em sua essência formados por suas particularidades, concluindo que a política de igualdade é uma política discriminatória. Por fim, defendem ainda o reconhecimento subjetivo contra o mérito objetivo refutando o uso indiscriminado dos “*standards* de qualidade.”[[230]](#footnote-230)

Na obra “Multiculturalismo” o autor identifica que nenhum destes modelos é capaz de sustentar um espaço verdadeiramente cultural e identifica alguns pontos que considera essenciais para tanto. São eles: O reconhecimento das instâncias individuais; assim como o reconhecimento de suas necessidades identitárias não como dados objectivos, mas como fluxo interativo e negociável entre elas; a percepção de que os espaços culturais serão tantos quantos as percepções individuais puderem criá-los; e ainda o reconhecimento do tempo como fator determinante aos conflitos culturais.[[231]](#footnote-231)

De acordo com o sociólogo francês *Bruno Latour*, ambas as epiestemiologias pecam por excluir a política de suas fundamentações, posto que esta se apresenta indissociável das *concepções da natureza*. Isto exige uma mudança radical no entendimento sobre as ciências e sobre a teoria do conhecimento e consequentemente no entendimento sobre a democracia.[[232]](#footnote-232)

Podemos perceber que o multiculturalismo se mostra como uma crise no projeto da modernidade já que inclui o elemento da diferença a trazer a instabilidade e relatividade de valores no desejado e agora antiquado padrão uniformalizante.[[233]](#footnote-233)

De facto, o movimento cultural buscou combater o universalismo pregado pela época moderna. Todavia, este embate já havia sido travado anteriormente pelo relativismo cultural, ideologia que da mesma forma que o multiculturalismo condena o estabelecimento de culturas superiores com a diferença de que surge ao priorizar e respeitar diferenças culturais de distintas identidades, estudadas em sua totalidade. Para o relativismo, as culturas só podem de fato ser compreendidadas caso o observador seja ao mesmo tempo observador e também “parte das interações dos indivíduos e do funcionamento das instituições”, o que é conseguido a partir da introspecção e mergulho profundo nas raízes culturais e particularidade de certa cultura. Esta exigência faz com que o movimento perca forças na contemporaneidade que hoje busca uma “abertura intercultural” e a observância de elementos comuns partilhados que possibilitem este diálogo e a troca espontânea entre distintas culturas.[[234]](#footnote-234)

A universalidade dos direitos humanos lastreia-se no entendimento de que valores como moral, justiça e as escolhas comportamentais daí advindos são comuns a todos os indivíduos, o que é combatido frontalmente pelos relativistas que entendem ser impossível que se reconheça um ponto de convergência entre ambas as teses já que distintos grupos sociais possuem distintas visões sobre tais valores.[[235]](#footnote-235)

Para *Cristina Gomes Machado*, o multiculturalismo tem um *apelo positivo* pois trata diferentes formas de encarar o mundo a partir de dessemelhantes perspectivas e por conta disto “não comporta contradições”. Desta feita, em seu significado encontramos a flexibilidade das individualidades, o respeito às diferenças e a negação de qualquer tipo de preconceito, exclusão ou hierarquização.[[236]](#footnote-236) Ao contrário do relativismo, que defende uma visão exclusivamente interna de seus valores inacessível àqueles que não pertencem a sua comunidade.

Na visão de *Costa* e *Werle* o multiculturalismo busca “afirmar, como direito básico e universal, que os cidadãos têm necessidade de um contexto cultural seguro para dar significado e orientação a seu modo de conduzir a vida; que a pertença a uma comunidade cultural é fundamental para a autonomia individual (…).” [[237]](#footnote-237)

Podemos dizer que o movimento multiculturalista almeja a politização das identidades dos grupos/comunidades, sendo definido por *Luiz Bernardo Leite* como a “visão segundo a qual certos direitos específicos de grupos étnicos e nacionais devem ser adotados para além do conjunto familiar dos direitos civis e políticos de cidadania protegidos nas democracias liberais” [[238]](#footnote-238)

A realização do contexto cultural como direito universal básico nos remete diretamente aos princípios da igualdade e liberdade, princípios basilares das democracias liberais de onde não coincidentemente o movimento multiculturalista emergiu.

Para *Bielefeldt* liberdade e igualdade (e ainda a solidariedade) se pressupõem mutuamente no sentido de que liberdade sem igualdade tornaria a primeira um privilégio, da mesma forma que a igualdade sem liberdade demonstra-se descabida posto que os direitos humanos implicam “o reconhecimento político e jurídico da autonomia responsável. ” [[239]](#footnote-239) Sobre isso, o autor esclarece que tal autonomia individual presente na *liberdade igual para todos* não pode referir-se àquela vinculada a indivíduos isolados, mas sim ao conceito de solidariedade, consolidando a “responsabilidade comunitária por uma ordem libertária.”[[240]](#footnote-240)

As políticas da diferença e da igualdade possuem de facto um aspecto universal que é a capacidade de formação de uma identidade e culturas próprias e por conta disto, tais políticas lançam respectivamente contra si recíprocas críticas. Se de um lado a política de igualdade acusa a política de diferença de violar o princípio da não discriminação, por outro lado, a política da diferença critica a da igualdade por negar a autenticidade da identidade singular, impondo aos sujeitos que se ajustem todos aos mesmos parâmetros normalizadores em função de uma cultura hegemônica que discrimina de forma bastante discreta.[[241]](#footnote-241)

Em verdade, a diversidade cultural enquanto movimento multiculturalista, tornou-se uma realidade da era pós-moderna, o que não significa dizer que na época moderna não houvesse diferenças culturais relevantes, mas apenas que tais diferenças não carregavam consigo a atual demanda por expressividade política e diante desta realidade, a pergunta que se faz é se em nossos tempos, a força desta diversidade é capaz de fazer prevalecer sobre o universalismo dos direitos humanos? [[242]](#footnote-242)

*Hamel* converge seus pensamentos aos ensinamentos de *Semprini* e pondera que tanto a universalização quanto a relativização são negativas, isto porque a universalização não abarca nem todas as comunidades nem mesmo as todas as dissonâncias existentes dentro da mesma sociedade, hoje postas sob os holofotes do multiculturalismo. Por outro lado, a relativização dentro de um contexto pós-global “é uma estrada sem saída” posto que a criação de um “modelo legal de padrão da conduta humana “só pode ser pensado a partir do universalismo, o que nos conduz ao entendimento de que esta questão torna-se insolúvel *pela lógica* devendo por conseguinte ser trabalhada a partir da prática filosófica em todas as suas vertentes.[[243]](#footnote-243) Assim, a opção por qualquer das duas tendências de forma exclusiva e absoluta seria catastrófica, na medida em que o universalismo se mostraria como uma violência a oprimir vozes dissonantes, ao passo que o relativismo seria o responsável pela falência do próprio Estado de Direito.[[244]](#footnote-244)

*Luiz Bernardo Leite* defende que em que pese o grande espaço tomado na atualidade pelo tema, não acredita que o multiculturalismo liberal também conhecido como nacionalismo liberal, ou ainda visão liberal-culturalista prevaça, da mesma forma que não crê na superação do republicanismo face o liberalismo.[[245]](#footnote-245)

Antes do processo globalizante a promoção de *uma justiça social distributiva* visando o fim das desigualdades era defendida por concepções marxistas que só poderiam se concretizar de facto a partir de um socialismo revolucionário, o que se tornou impossível após a queda do muro de Berlim. A partir de então, conceitos como o de *direitos humanos, pluralismo* e *justiça social* ganharam grande vulto por despontarem como um caminho para a concretização da justiça social nas sociedades plurais a partir da aceitação de princípios universais. Todavia, a questão sobre a possibilidade de haver princípios efetivamente universais permanece insolúvel. [[246]](#footnote-246) Neste ínteirim, as filosofias liberais, comunitaristas e habermasianas se debruçam sobre o tema a fim de buscar uma solução para a promoção de direitos humanos em sociedades plurais.

Em que pese reconhecermos a profundidade científica desta abordagem, a merecer um virtuoso estudo em apartado, nos reservamos neste momento a uma análise sobre as principais características dessas correntes filosóficas, ao especial enfoque da visão habermasiana visto que suas ideias vão ao encontro do cerne de nossa pesquisa ao tentar aproximar características de universalidade e de respeito às diferenças, temas que essencialmente nos remetem à democracia e ao sistema de direitos.

Essencialmente o termo liberalismo é bastante vago. Todavia, de uma forma geral, costuma-se dizer que representa “uma corrente teórica da tradição do pensamento moderno (...), mas é também uma prática e uma ideologia políticas, cujo teor varia de um lugar para outro e de um momento histórico para outro.”[[247]](#footnote-247)

De forma resumida podemos compreender que o liberalismo defende que a justiça social deve ser alcançada por meio da elaboração de princípios imparciais universais elaborados a partir da concordância de *indivíduos abstratos*, despidos de suas particularidades culturais. Desta forma, cada indivíduo realiza sua existência e suas escolhas a partir de *concepções individuais*, sendo o livre exercício desta individualidade o responsável pela consagração do pluralismo e ainda pela prevalência da autonomia privada sobre a pública, restando os debates públicos limitados pelas liberdades individuais. Para os liberais, o exercício pleno das individualidades é possível porque os direitos fundamentais são absolutamente invioláveis, mesmo perante a soberania popular, o que se compatibiliza com um Estado neutro no qual prevaleçam os direitos civis.[[248]](#footnote-248)

O liberalismo possui como principais representantes dois expoentes filósofos norte-americanos - *John Rawls* e *Ronald Myles Dworkin*.

Em obra intitulada: “Uma teoria de justiça”, o filósofo político *John Rawls* desenvolveu sua tese reintroduzindo a questão do contrato social trabalhada por *Marx,* identificado como contrato *hipotético inicial*, que seria um acordo entre os indivíduos firmado em condições ideais no estado da natureza, onde a liberdade e a igualdade devam ser respeitadas com primazia com vistas a elevar a justiça a uma abstração generalizada.[[249]](#footnote-249) Todavia, diferentemente do tradicional contratualismo, este novo sobrepõe em importância a justiça em detrimento da legitimidade, identificando a distinção de ambos os termos na medida em que uma decisão política pode ser absolutamente legítima segundo os parâmetros procedimentais democráticos, mas nem por isso será necessariamente justa do ponto de vista principiológico. [[250]](#footnote-250) Há desta forma uma clara distinção entre democracia e justiça, em que pese a íntima conexão entre ambas. A democracia, lastreada nas Constituições e nas legislaturas, deverá sempre depender de juízos de justiça a partir da apreciação e julgamento das desigualdades econômicas e sociais presentes na sociedade, do contrário, apesar de legítima, pode ser por demais injusta.[[251]](#footnote-251)

Para tanto, o autor propõe uma “teoria de justiça como equidade” centrada no “princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades”, lastro de uma sociedade meritocrática, preocupando-se em demonstrar a dificuldade na concretização desta justiça quando ausente o trabalho de correção das desigualdades naturais (“princípio da reparação”) por parte da sociedade. [[252]](#footnote-252)O princípio da reparação torna-se assim um elemento indispensável ao entendimento de sua concepção de justiça,[[253]](#footnote-253) assim como o princípio da diferença, que reconhece como um fato natural (não justo) a posição priviliegiada de alguns, reorganizando este panorama através do consenso da redistribuição de bens e privilégios. [[254]](#footnote-254)

Esta justiça por equidade acontece em um sistema de cooperação gerido por regras pré-estabelecidas e aceitas pelos cooperados que visa a distribuição igualitária de bens primários entre indivíduos, consolidando-se assim a justiça distributiva, possível em uma sociedade considerada um “empreendimento cooperativo para a vantagem de todos. ” [[255]](#footnote-255)

Em que pese o contributo para o tema advindo de sua tese, *Hamel* nos lembra as muitas críticas recebidas por esta teoria, a exemplo de algumas pontuadas por autores como *Gargarella e Quimlyka*, ao reconhecerem a imposssibilidade de que qualquer acordo ou contrato social possa ser estabelecido na posição original, na medida em que tanto a *igualdade moral* quanto a produção de regras de cunho moral em qualquer sociedade só se efetivam em verdade, através da concordância pré-estabelecida através de deliberações políticas a envolver pessoas distintas. [[256]](#footnote-256)

Assim, o universalismo proposto se torna uma aspiração irreal imaginada pelos filósofos, não existindo no mundo fático onde os problemas surgem dentro das comunidades, grupos sociais, *associações políticas*, etc.[[257]](#footnote-257)

Em uma segunda publicação, “Liberalismo Político”, *Rawls* propõe uma nova tese incluindo a concepção política do sentido de justiça para que seja possível harmonizar a democracia com a diversidade de doutrinas *religiosas*, *filosóficas* e *morais* presentes nas sociedades. Segundo o autor, esta concepção política difere daquelas *doutrinas abrangentes* (religiosas, filosóficas ou morais) as quais o autor considera a “ “ "cultura de fundo" da sociedade civil”, ou seja, uma cultura voltada ao aspecto social e não politico.[[258]](#footnote-258)

Essa concepção política de justiça envolve basicamente três características essenciais: Possui como fundamento a *estrutura das instituições básicas* (juntamente com seus princípios e normas e a forma como organizam a vida em sociedade) [[259]](#footnote-259); apresenta-se de forma *auto-sustentada* por ser “uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes nas sociedades por ela reguladas, o que significa que não possui a pretensão de se fazer onipresente em todas as doutrinas sociais, mas apenas em “elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica”[[260]](#footnote-260); e por fim, caracteriza-se por expressar seu conteúdo “ por meio de certas ideias fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática.” Lembrando que tal cultura se apresenta através das *instituições políticas* representativas do sistema constitucional e ainda das *tradições públicas* que a interpretam, como é o caso do poder judiciário. [[261]](#footnote-261)

Desta forma, o autor busca uma “concepção justa de justiça” que abarque a pluralidade social dentro das democracias.[[262]](#footnote-262) Para isso, a sociedade é vista como um “sistema equitativo de cooperação social” e portanto bastante diferente de uma simples coordenação, sobretudo por algumas especificidades, como por exemplo ser gerido por regras *publicamente* reconhecidas e aceitas pelos indivíduos que o compõem; por “termos equitativos” entre as partes e ainda, por pressupor um sentimento de “vantagem racional” para cada indivíduo ou instituição participante.[[263]](#footnote-263)

Esse sistema baseia-se ainda em um consenso sobreposto (ou entrecruzado ou razão pública compartilhada) entre “doutrinas compreensivas razoáveis”. Este ponto se torna bastante relevante ao nosso estudo por dois motivos. Primeiro, porque a busca pelo consenso não é permissível a doutrinas irracionais, não razoáveis, que podem chegar à lógica do absurdo e da violência. Nesse sentido *Rawls* afirma que o liberalismo político é o “resultado de longo prazo das faculdades da razão humana situada num contexto de instituições livres e duradouras.”[[264]](#footnote-264) O segundo por sua vez, refere-se ao próprio entendimento acerca do *consenso constitucional* que por sua vez gira em torno de conceitos como liberdade, direitos fundamentais e democracia nos levando ao entendimento acerca da aceitação universal sobre princípios morais.[[265]](#footnote-265)

Também para *Maria Costa Machado*, a elaboração de princípios universais por parte do Estado, mesmo que legalmente representado, não parece ser a opção mais plausível já que o Estado não pode colimar em uma visão substantiva o que vem a ser uma *vida adequada* para diferentes indivíduos, cada qual com singulares aspirações. [[266]](#footnote-266)

Muitos dos defensores do multiculturalismo desdizem a neutralidade do Estado liberal à alegação de que a ideia de que a despersonificação e desconsideração das identidades seria um ônus assumido pelos indivíduos por viverem em uma sociedade que considera a todos iguais, a partir de um conceito pré-estabelecido a respeito do entendimento do que seja uma concepção de boa vida (ao menos para os americanos). Por conta disto, *Taylor* dentre outros, admite que a neutralidade absoluta não exista, pois é inerente à própria democracia liberal a significação do que representa a “vida boa” e esta identificação faz parte de sua própria essência.[[267]](#footnote-267)

*Gargarella* critica a inação estatal por entender que esta acaba por reforçar as discriminações já praticadas pela “sociedade mãe” diante do já conhecido histórico de marginalização das minorias.[[268]](#footnote-268)

Outro importante filósofo do liberalismo foi *Dworkim,* que se dedicou à análise da concepção liberal de igualdade que para ele pressupõe dois distintos aspectos - *respeito* e *consideração,* sendo que o primeiro deles refer-se à capacidade do Estado de compreender o indivíduo como alguém capaz de fazer inteligentes escolhas sobre o modo como se deve viver, ao passo que o segundo refere-se ao entendimento por parte do Estado de que seus membros sejam também capazes de experimentar sofrimentos e frustrações. Podemos perceber que este entendimento desindexa a concepção de liberdade como forma de “ausência de restrições impostas governo”.[[269]](#footnote-269)

*Dworkin* defende ainda que a igualdade envolve dois tipos de direito. O *direito a igual tratamento (equal treatment)* no qual se pode exigir igual distribuição de bens e oportunidades [[270]](#footnote-270) e o *direito a ser tratado como igual* (*treatment as an equal*) que torna possível que os cidadãos exijam do Estado “igual consideração e respeito na decisão política sobre como tais bens e oportunidades serão distribuídos.” [[271]](#footnote-271)

Sobre o princípio da igualdade liberalista *Gutmann* em análise a *Taylor* defende duas distintas interpretações. A primeira delas refere-se ao entendimento já bastante sedimentado nas sociedades liberais a respeito da igualdade humana irrestrita (*sem reservas*) ligada ao conceito de liberdade, que pressupõe a neutralidade política a respeito da concepção do que vem a ser uma vida boa nas sociedades pluralis, a exemplo da separação entre Igreja e Estado na sociedade norte-americana. A segunda por sua vez, permite segundo a autora, que instituições públicas se manifestem em favor do reconhecimento de especificidades de determinados “valores culturais” desde que respeitados três requisitos: A proteção dos direitos fundamentais, a certeza de que não haja manipulação para hierarquização de identidades e por fim, que haja responsabilidade das instituições no que diz respeito a suas escolhas culturais, a exemplo da Constituição norte- americana que concede aos estados liberdade para definir o contecudo cultural da educação das gerações novas. [[272]](#footnote-272)

Para ela, a abstenção total das identificações na esfera pública, imperando a neutralidade absoluta sobre as diferenças, corresponde ao ônus a ser pago por aqueles que desejam receber igual tratamento, mas que por outro lado, as democracias esão obrigadas a auxiliar grupos menos favorecidos para que estejam aptos a manter sua cultura nativa, em que pese as incurssões feitas pelas doutrinas majoritárias. Assim, em nossos dias, o Estado parece estar obrigado a reconhecer as especificidades culturais ao invés de ignorá-las, por conseguinte, entende que o reconhecimento “político das especificidades culturais – alargado a todos os indivíduos – é compativel com uma forma de universalismo que considera a cultura e o contexto cultural valorizado pelos indivíduos como fazendo parte de seus interesses fundamentais” e não a um certo tipo de particularismo como a priori poderia parecer.[[273]](#footnote-273)

Por outro lado, em oposição ao liberalismo, a corrente comunitarista, da qual fazem parte *Charles Taylor* e *Michael Sandel,* se consagra como um movimento contrário ao primeiro na medida em que nega a existência tanto de princípios imparciais e universais quanto de indivíduos abstratos, apontando a comunidade como única capaz de revelar de facto a justiça social.[[274]](#footnote-274) Para esta corrente, a paz social apenas poderá emergir a partir de uma *vigorosa discussão* a acontecer no espaço público e para isso, a soberania popular manifesta em deliberações públicas (direitos políticos) deve prevalecer sobre a autonomia individual.[[275]](#footnote-275)

Uma obra a bem representar este pensamento foi “Hegel e a sociedade moderna”, escrita por *Taylor* e publicada em 1979. No texto o autor afirma que a comunidade tem valor o bastante para ser vista como um instrumento que sirva à realização da autonomia individual, à satisfação de cada sujeito. Assim, a homogeneização liberal aliena a minoria que deve participar efetivamente das decisões políticas para que sejam bem representadas. [[276]](#footnote-276) Por este motivo, os comunitaristas defendem que os valores da comunidade representados pela vida pública se sobrepõem à vida privada, elevando ao patamar supremo as diversas identidades culturais e étnicas,[[277]](#footnote-277) desta forma, *justiça* e *pluralismo* possuem em comum o reconhecimento legítimo da multiplicidade de identidades e das distintas identidades culturais que compõem nossa sociedade contemporânea. [[278]](#footnote-278)

A fim de consolidar esta ordem ao promulgar a supremacia do interesse público sobre o privado, o comunitarismo defende um Estado mais ativo (ao mesmo tempo que condena seu agigantamento), promotor de ações afirmativas, consolidando-se assim como uma instituição menos limitada, apta a desempenhar o papel de agente regulador de garantias individuais. Desta forma, a participação política do cidadão (direitos políticos) se torna expressivamente valorizada.[[279]](#footnote-279)

Apesar do movimento defender a supremacia do espaço público e da vida coletiva seria inadequado concluir que tal objetivo se consolide pela negação das liberdades individuais. Muito pelo contrário, o que os comunitaristas defendem é o sopesar das liberdades individuais e colectivas na busca da justiça social com o fim de promoção dos direitos humanos. [[280]](#footnote-280) Ao reconhecer a relevância das comunidades, o comunitarismo alinha-se ao pluralismo, acreditando na impossibilidade de “uma solução imparcial, universal e deontológica para os conflitos de interesse”.[[281]](#footnote-281)

Desta maneira, a justiça social estaria vinculada ao reconhecimento do particularismo, na medida em que a justiça só existe dentro dos contextos sociais-comunitários de moral construídos em cada espaço cultural , o que consolida o entendimento de que o sentido de justiça é uma construção cultural, particular de cada comunidade e ainda, que conceitos como bem e justo são variáveis entre elas, pensamento absolutamente incompatível ao universalismo liberal,[[282]](#footnote-282)motivo pelo qual, a partir de ideais de justiça próprios, os comunitaristas pregam a tolerância como único caminho a estabelecer uma forma de convivência em sociedades plurais. [[283]](#footnote-283) Em sentido oposto sobre a tolerância *Rockfeler* afirma sua incompatibilidade com o comunitarismo, já que esta teoria está absolutamente vinculada à supremacia da identidade étnica sobre a humana.[[284]](#footnote-284)

Por fim, a corrente habermasiana, cujos mais expoentes nomes são os do alemão *Jürgen Habermas*, seguido por *Karl-Otto Apel* e *Klaus Günter*, dentre outros, representa um equilíbrio entre as correntes liberal e comunitarista, consagrando a importância da convivência harmônica entre as autonomias pública e privada para a concretização da *universalidade ética* como meio de efetivar a justiça social dentro de uma sociedade plural ou multicultural. [[285]](#footnote-285)

Conforme dito anteriormente, *Habermas* interessava-se especialmente pela análise jurídica do multiculturalismo, compreendendo que a relevância do tema se volta sobretudo ao enfrentamento do embate entre o princípio da igualdade e do igual tratamento entre todos e a busca pelo respeito às identidades culturais. [[286]](#footnote-286) Esse entendimento produz, na visão de *Habermas*, reservas tanto ao liberalismo clássico e suas leis de caráter impessoal quanto ao comunitarismo. Reservas estas em virtude de um entendimento comumente equivocado a respeito dos princípios liberais, que segundo ele, não desconsidera as diferenças culturais como frequentemente se percebe. Para o autor alemão, o liberalismo igualitário não é em absoluto condenável, devendo haver, segundo ele “um ataque ao núcleo individualista da concepção moderna de liberdade.[[287]](#footnote-287)

Fundamentalmente, a percepção de que o liberalismo não é alheio às diferenças é desenvolvida por uma uma “teoria discursiva” que assinala a íntima relação existente entre o Estado de Direito e a Democracia. A fim de desenvolver sua tese o outor pontua a essencialidade acerca do entendimento de algumas questões. A primeira delas versa sobre a certeza de que “o direito positivo não pode ser submetido simplesmente à moral”; a segunda sobre a a certeza de que soberania popular e os direitos humanos são temas que “pressupõem-se mutuamente” e por fim, que “ o princípio da democracia possui raízes próprias, independentes da moral”.[[288]](#footnote-288)

Feitas estas observações, *Habermas* está apto a desenvolver a conexão existente entre “critério moral do universalismo igualitário, que exige o respeito igual por todos, e o critério ético do individualismo, segundo o qual cada pessoa tem o direito de conduzir sua vida de acordo com suas próprias preferências e convicções”, o que será conseguido a partir de uma nova interpretação a respeito do *liberalismo clássico* e do *republicanismo cívico, [[289]](#footnote-289)* ensejando um especial tratamento da autonomia que passa a ser analisada nos espaços público e privado, deixando de lado o até então tradicional e limitado entendimento de que autonomia resta limitada à autonomia privada (liberdade de condução de sua própria vida).

Como vimos, tradicionalmente o liberalismo fundamenta suas razões em leis gerais universais e na defesa do individualismo, restando a democracia um instrumento à realização dos direitos e liberdades individuais. Na tradição liberal, a cidadania acontece através de ações de mútua dependência que confirmam o indivíduo como um ser externo ao Estado, mas que por outro lado, são capazes de mantê-lo, por exemplo através de eleições e cobrança de impostos como contrapartida de “benefícios organizacionais”.[[290]](#footnote-290) As liberdades liberais são consideradas liberdades negativas, visto que fazem alusão a um Estado não interventor.

De outra sorte, a grande questão do republicanismo é enxergar a democracia e ainda a liberdade como uma “deliberação coletiva” sobre o significado de bem comum, o que envolve decisões a respeito da ética colectiva. Desta feita, a liberdade não está vinculada à individualidade e sim à “autolegislação mediante a participação política”, e a cidadania por sua vez, cinge-se à ideia de pertencimento a uma comunidade,[[291]](#footnote-291) sendo as liberdades uma reflexo do compartilhamento de valores da coletividade, a representar a soberania do povo.

Assim, temos que para os liberais, os direitos humanos são a “expressão da autodeterminação moral”, enquanto que para os republicanos representam a “soberania popular”. [[292]](#footnote-292)

A teoria discursiva da moral e da política proposta por *Habermas* busca “proporcionar uma justificação do Estado de Direito Democrático, na qual direitos humanos e soberania popular desempenham papéis distintos, irredutíveis, porém complementares” e para tanto, pontua que a manutenção de uma relação harmônica entre “democracia e estado constitucional” depende de um “ um princípio de validação imparcial de normas, conceitualmente anterior à própria distinção entre a moral e o direito”, trata-se do princípio do discurso (D), que em verdade representa um “princípio de justificação imparcial das normas de ação em geral”, o que representa o lastro tanto do sistema de moralidade quanto do sistema de Direito.[[293]](#footnote-293) De acordo com o autor:

““São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”. O princípio do discurso (D) permite evitar tanto uma interpretação moralizante do direito quanto seu confinamento em afirmações comunitárias de valores compartilhados, apontando para um modelo de legitimação que solda a cisão liberal-republicana. “”[[294]](#footnote-294)

*Habermas* defende que a elaboração desses princípios de justiça que revelam valores universais e imparciais é conseguida a partir de uma “aceitabilidade racional”[[295]](#footnote-295) ou consenso racionalmente motivado sobre a legitimidade das normas sociais. Para o filosofo, é possível que se construam *enunciados morais universais* a partir do reconhecimento de uma moral imparcial que esteja acima das morais realizadas por cada individualidade ou por cada comunidade, é o que chama de a *ética do discurso*. [[296]](#footnote-296)

Vislumbrando que em sociedades plurais as leis não podem ser estruturadas a partir de razões religiosas ou metafísicas, *Habermas* identifica a razão prática como procedimental no sentido em que uma boa qualidade de resultados se deve a uma boa e uma ampla discussão entre seus participantes. Afirma para tanto que a eficiência da discussão não deve ater-se ao dogmatismo jurídico-argumentativo , mas sim vincular-se ainda a uma percepção pragmática dos acontecimentos sociais.[[297]](#footnote-297) Para *Habermas,* é nos discursos morais que cabe decidir sobre a justeza e honestidade dos procedimentos. [[298]](#footnote-298)

Esta boa qualidade de resultados representa um justo e complementar sistema de moral e de direito. No primeiro caso a adequação se daria a partir do momento em que a condução da vida de cada indivíduo em harmonia com as normas sistematicamente pré-estabelecidas a partir da razão prática produzisse efeitos reconhecidos por cada indivíduo da sociedade, o que seria possível na medida em que as normas seriam aceitas universalmente por todos. No segundo caso, como sistema de direito, as normas de forma semelhante só seriam válidas pela plena aceitação, mas agora a partir de um “processo jurídico de normatização discursiva”.[[299]](#footnote-299)Tais argumentos nos guiam ao entendimento de que tal sistema de direito não pode estar restrito, como defende o jusnaturalismo, à moralidade, mas por outro lado, não pode dela se afastar conforme prelecionado pelo positivismo.[[300]](#footnote-300)

Esse sistema de direitos tal qual defendido por *Habermas* está estruturado a partir de cinco tipos básicos de direitos que traduzem *per si* a forte conexão existente entre a soberania do povo e direitos humanos, identificando assim a relação entre as autonomias política e privada. São eles, a “maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação” , “o *status* de membro na comunidade política” , a “proteção jurídica individual”, “o exercício da autonomia política” e por fim, “as condições básicas de vida que possam garantir a oportunidade de exercer as outras categorias de direitos elencados. “ [[301]](#footnote-301) Resumidamente podemos perceber que a teoria discursiva estrutura-se a partir de uma “socialização comunicativa” de todos os indivíduos, a representar a racionablidade prática do direito moderno, o que é viabilizado pela coexistência das autonomias pública e privada, [[302]](#footnote-302) antes segregadas pela ideologia republicana e liberal.

Nesse sentido, a *democracia procedimental* de *Habermas* vislumbra consolidar direitos através da convivência harmônica entre esses dois espaços que até então eram contapostas - o privado (liberal), onde a liberdadedes se realizam pelo embate entre diferentes interesses particulares, restando marginalizada a ideia de cidadania em função da essencialidade da conformação do Estado de direito e o público (republicano), onde a liberdade é identificada pelo senso ético-político de uma coletividade que busca imiscuir-se ao próprio Estado a partir de uma “excessiva politização de uma esfera pública voltada contra a administração burocrática”. [[303]](#footnote-303)

O procedimentalismo materializa-se na *institucionalização* dos debates entre os distintos habitantes desses distintos espaços, de onde surgirão uma suposta racionalidade para as mais distintas questões (percebamos aqui a grande marca da diferença). Já a soberania popular deve ser comprrendida como o “poder produzido comunicativamente” por todos os indivíduos.[[304]](#footnote-304)

Especificamente ao multiculturalismo, o alemão busca consolidar sua ideia de *democracia procedimental do liberalismo político* na busca de equilibrar os anseios por igualdade e diversidade em sociedades plurais, e o faz defendendo uma *concepção universalista sensível às diferenças,* que a seu ver, embora apta a considerar o reconhecimento e a inclusão de grupos comunitários na seara política, traz consigo ainda “ potenciais ameaças à autonomia individual associadas às demandas específicas de grupos, particularmente no que tange aos chamados direitos culturais. “[[305]](#footnote-305)

As críticas feitas a sua teoria partem do entendimento de uma pouca consideração destinada às identidades culturais e sua inserção na vida política de um Estado e sobretudo, ao escasso reconhecimento do pragmatismo “dos conflitos de valores” como verdade revelada nas sociedades pluralis, posto que nem sempre a *razoabilidade normativa* conseguida através de um *consenso motivado* será suficiente para convencer indivíduos a arcarem com o custo de “ uma adaptação à modernização cultural e social” , ou seja, alterar padrões de comportamento já estabelecidos.[[306]](#footnote-306)

Em que pese as críticas, o filósofo e sociólogo alemão bastante contribuiu para fomentar o debate sobre o multiculturalismo e consequentemente sobre a democracia, motivo pelo qual retomaremos ao desenvolvimento de sua tese em momento oportuno, especialmente no último capítulo desta pesquisa.

Por hora, nos resta externalizar que de facto o tema é desafiador e teorizar sobre os questões práticas a respeito de uma possível conciliação entre universalização e respeito à diferença cultural, em que pese bastante complexo e de certa forma etéreo, ainda nos parece o mais próximo de uma realidade. Assim, aportar racionalidades práticas para o sistema de direitos [[307]](#footnote-307)de um mundo estruturado em distintos valores morais carece ainda de um caminho justo e seguro, o qual não ousaríamos sequer esboçar. Todavia tal tarefa hercúlea de difícil dissociação do campo das ideias não nos pode guiar ao caminho da inércia pela impetuosidade de considerá-la uma utopia.

Justifica-se desta forma nossa disposição em trazer uma abordagem ampla de determinados acontecimentos da “ordem mundial”, que a nossos olhos, são essenciais a uma melhor compreensão do tema e poderão de alguma forma contribuir para um debate que vislumbre um efetivo caminho para a paz entre as diferenças, o que será feito no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II: A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

2.1 Globalização: Universalização dos padrões culturais ocidentais e a modernidade jurídica

Nas palavras de *Hegel* “(…) Em nenhuma época, proposições e pensamentos universais foram manifestos de forma tão pretensiosa como na nossa”.[[308]](#footnote-308)

O processo de globalização verte-se em sua essência ao debate acerca da ocidentalização de padrões culturais e, portanto, genericamente pode ser identificado como a origem do debate sobre hierarquização de culturas, em especial, a pretensão da universalidade dos direitos humanos tal qual elaborados pelo ocidente e proclamados na Declaração Universal dos Direitos do Homem, debate que essencialmente imiscui-se à criação do Direito moderno enquanto “”aparelho” repressivo e ideológico do Estado.” [[309]](#footnote-309)

O termo globalização ganhou grande visibilidade na década de 80 quando buscava identificar um processo que desestabilizou todas as relações existentes no planeta .[[310]](#footnote-310) Para *Edgar Morin* a globalização, ou mundialização, conforme conhecido na França, ou ainda planetarização, “é a última etapa de um processo que começou com a conquista da América e o desenvolvimento das navegações à volta do mundo (...), “[[311]](#footnote-311) inicialmente pelo desejo burguês de expandir seu mercado consumidor.[[312]](#footnote-312)

No âmbito dos estudos culturais, devemos atentar para o facto de tal acontecimento não restringir-se ao expansionismo mercantil, mas ainda e sobretudo, ao expansionismo da cultura europeia, na medida em que os produtos ocidentais passaram a circular em diversas partes do mundo, transformando paulatinamente os distintos padrões culturais, que passaram a incluir hábitos europeus. Nesse sentido, a referência de *Newton Cunha* para quem a globalização criou uma sociedade tendente à mundialização nos mais diversos sectores.[[313]](#footnote-313)

Tal facto torna-se bastante relevante para entendermos certas análises sobre a ocidentalização cultural do mundo e consequentemente a hierarquização das culturas, principalmente na esfera jurídica. Assim, a cultura burguesa europeia disseminada num primeiro momento através das grandes navegações, não carrega consigo apenas o pioneirismo do ideal globalizador, mas sobretudo o sucesso em sua empreitada expansionista ao seduzir o mundo desejoso de ter um *status* cultural ocidentalizado.

Na visão de de *Malcom Waters*, o termo globalização deve ser usado com certa suspeição ideológica, visto que foi criado para “justificar a expansão da cultura ocidental e da sociedade capitalista. (…). Para o autor, a expansão marítima europeia viabilizou não só o processo de colonização e o mimetismo cultural, mas também a expansão do modelo capitalista de produção que acabou por dominar tanto a política quanto a cultura global. Todavia, ressalva que o facto de o capitalismo ter sido o sistema que construiu esta nova geopolítica mundial não significa que todos as nações do mundo devam segui-lo. [[314]](#footnote-314)

No mesmo sentido, o sociólogo inglês *Anthonny Giddens* afirma que a modernidade é um projeto do ocidente forjado “pelo Estado-nação e pela produção capitalista sistemática”[[315]](#footnote-315)

Desta forma, a globalização disseminou pelo mundo não apenas a economia mercantil, ciências, desenvolvimentos e industrialização, mas ainda “os *standards* do mundo ocidental” que passa a ser reconhecido como *a civilização*.[[316]](#footnote-316)

Sobre a cultura europeia ocidental, construída a partir de seus ideais iluministas ser considerada a cultura da humanidade, *Eagleaton* defende que a razão disto seja algo puramente *contingencial* pelo facto de ter sido esta comunidade a que por certo efetivou a expansão marítima conduzindo o mundo à modernidade. Segundo ele, a universalidade dos valores iluministas não impede a sua existência a partir de uma comunidade local, [[317]](#footnote-317)pois a universalidade é nada menos do que a projeção de algo particular “como verdade eterna”. [[318]](#footnote-318)

De outra sorte, *Lipovetky* e *Juvin* deferem reconhecimento especial à cultura ocidental posto que não por acaso adquiriu uma expressividade diferenciada no espaço global[[319]](#footnote-319) e manifestam indignação com a falta de percepção generalizada de que a rejeição ao ocidentalismo fornece substrato para a manutenção de sistemas totalitários.[[320]](#footnote-320) [[321]](#footnote-321)

Malgrado este entendimento sobre a relevância das invenções do ocidente para o mundo, temos que ter em mente a existência daquilo que *Kagan* e *Coope*r chamam de imperialismo liberal e benevolente,*[[322]](#footnote-322)* o qual visa implantar no mundo os princípios consagrados pela *civilização liberal* fazendo uso desrespeitoso da *moral universal* reconhecida neste tipo de Estado. Nesse sentido, se aparelham alguns países de atitudes bem mais imperialistas do que benevolentes instrumentalizando os direitos humanos e manipulando políticas intervencionistas tendenciosas voltadas a legitimar políticas de Estado. [[323]](#footnote-323)

De toda sorte, facto é que esta imposição/aceitação sistemática do padrão ocidental ao resto do mundo, que dele propositadamente ou não se exclui, acaba gerando problemas de ordem social e ideológica posto que muitos daqueles que não compartilham das práticas e valores culturais desta dita “a civilização” acabam por se sentir injustiçados com a marginalização de seus próprios valores.[[324]](#footnote-324) [[325]](#footnote-325)

O estabelecimento de padrões determinados foi também responsabilidade da consagração do Direito moderno, cujo ápice se deu no fim do século XVIII e que “foi condicionado pelos interesses dominantes em um ambiente marcado pela centralização do poder estatal, pela ascensão da classe burguesa, pela expansão do capitalismo e pelo fortalecimento da ideologia liberal-individualista” .[[326]](#footnote-326) Isto quer dizer que não fazia parte do arcabouço filosófico do Direito do início da época moderna preocupar-se com complexas questões sociais limitando-se a Justiça ao direito positivo, estruturado a partir de comandos gerais e abstratos capazes de “alcançar indistinta e genericamente todas as pessoas que estivessem em situação jurídica uniforme e abranger o maior número possível de acontecimentos” , [[327]](#footnote-327) na justa medida em que compreendia a todos como formalmente iguais.

Tanto é assim que as constituições consagradas nos séculos XVIII e XIX refletem parâmetros do constitucionalismo liberal da época, restando a influência burguesa facilmente percebida no estabelecimento da separação dos poderes cujo objetivo era limitar os poderes Estatais ou ainda, o reconhecimento dos direitos individuais, estes diretamente ligados à garantia *da propriedade privada* e da *liberdade nos contratos*. [[328]](#footnote-328)

Vale lembrar que este processo expansionista sofrerá grande influência do Humanismo iluminista que se afastando das leis divinas de Deus traz a razão como o centro da vida no planteta e o consequente entendimento jurídico do propósito universalizante de que os homens são todos iguais em direitos, pensamento que alicerceará a universalização dos padrões morais construídos e acreditados pela cultura ocidental.

Nessa seara expansionista, o encurtamento de distâncias viabilizado pelas grandes navegações, nas quais Portugal se destaca pelo pioneiro, permitiu ao imperialismo a expansão territorial necessária a fim de angariar mão-de-obra (escrava) para fomentar sua produção. Neste momento, o capitalismo inicia da mesma forma sua expansão e o projeto de criação do Estado-nação (fins do século XVIII e inicio do século XIX) faz do Estado não apenas um elemento geopolítico, mas também um elemento de unidade étnica e cutural, e para concretizar suas aspirações de unidade, não deixou escolhas para as minorias étnicas, obrigadas então a renunciar suas diferenças culturais sob pena de *padecer* ou no melhor dos casos, transformar-se em um “amálgama uniforme da identidade nacional.”[[329]](#footnote-329)

Para *Zygman Bauman*, na época moderna, a cultura passa a designar mais que uma intenção, uma “missão a ser empreendida” pelo ilunimismo com o objetivo de construir o Estado-nação com a justificativa de trazer esclarecimentos por parte dos auto-entitulados mais instruídos (colonização). Tomando este entendimento como verdade, o homem branco, embasado na teoria cultural evolucionista estava incumbido de ajudar o resto do mundo em seu processo evolutivo, mesmo que para isso fosse necessária a violência. Temos desta forma construída uma justificativa altruísta para o processo de influência iluminista que fez crescer a ideia de expansão e globalização da cultura.[[330]](#footnote-330)Sobre as razões para tal expansionismo e consequentemente para o processo de homeogeneização da cultura europeia da época, o autor aponta em verdade um desejo de fortalecimento do Estado-nação de “ventos e correntes cambiantes.”[[331]](#footnote-331)

Afora as questões que versam sobre escravidão e conversão, o Estado-nação faz forçosamente do nascimento em seu território o sustentáculo de sua soberania, sendo ele quem comanda o jogo das identidades, pois detém o poder de “definir, classificar, segregar, separar e selecionar, o agregado de tradições, dialetos, leis consuetudinárias e modos de vida locais (…)”, o que só foi possível a partir da força de coesão social originária de uma *comunidade nacional*.[[332]](#footnote-332) Assim, o Estado fortalece-se da mesma forma que cria uma identidade nacional a fim de garantir a unidade necessária de seus cidadãos para a estabilidade de sua governança.

Essa identidade nacional é reconhecida ainda na cultura. Sobre isso, o antropólogo estadunidense *Geert Hofstese* traz uma definição de cultura nacional bastante difundida na literatura, trata-se para o autor de um “programa mental coletivo que caracteriza e distingue um grupo ou categoria de pessoas de outro grupo ou categoria”. Esta definição nos chama atenção para o facto de que nem todos os integrantes de uma comunidade serão portadores do mesmo grau de programação mental, o que significa que mesmo dentro e uma identidade nacional existirão elementos que responderão de forma diferenciada aos padrões emanados pela entidade soberana[[333]](#footnote-333) Um exemplo desta resistência é a denúncia frequente por parte de culturas orientais, islâmicas, hindus, indígenas e africanistas ao universalismo iluminista. A Carta Africana de 1981 e a Declaração do Cairo de 1990 são exemplos do reflexo desta diversidade também no campo do reconhecimento dos direitos humanos.[[334]](#footnote-334)

Curiosamente, esse processo de fortalecimento do Estado-nação do qual o capitalismo foi também soberano, acaba por perder forças por conta de sua própria natureza globalizante, já que o encurtamento do tempo e do espaço faz com que as produções geradas em quaisquer partes do mundo geram reflexos imediatos e generalizados por todo o planeta, direta ou indiretamente, o que exigiu dos Estados uma posição mais presente nesta nova geopolítica mundial.[[335]](#footnote-335) Assim, as soberanias, antes absolutas se veem impelidas ao compartilhamento de poder em detrimento daquela antiga missão de centralidade das soberanias nacionais.

Alguns acontecimentos bastante expressivos corroboraram para que os Estados-nação desenvolvessem a consciência da multilateralidade, deixando em segundo plano os compromissos internos relativos diretamente à cidadania nacional. Dentre eles podemos citar o fim da União Soviética e a decadência das economias burocráticas; o fortalecimento da economia de mercado que se torna mundial sob os auspícios do liberalismo, espargindo-se por tudo aquilo que está relacionado à pessoa humana,[[336]](#footnote-336) a dissolução dos blocos militares que serviam de sustentáculo às grandes potências; o acentuado desenvolvimento tecnológico a alcançar de forma exponencial todas as relações internacionais, inclusive a industria bélica e ainda, a perceção por parte da humanidade que alguns dos grandes temas mundiais como o meio ambiente e a segurança global (este último especificamente em virtude da guerra do Golfo) deveriam ser pensados globalmente.[[337]](#footnote-337)

O compartilhamento de sua soberania com demais agentes, estatais ou não, a fim de administrar a nova ordem global transformou a função precípua do Estado, que passa a redefinir sua responsabilidade e legitimidade, assim como “conferir a legitimidade aos mecanismos de administração, supra e subnacional” que surgem. [[338]](#footnote-338)

Sobre este novo e híbrido sistema de governança lastreado na integração política *David Held* afirma que:

“a significação dos processos atuais de decisão democrática tem de ser considerada no contexto de uma sociedade multinacional, multilógica e internacional, e no contexto de um enorme elenco de instituições já existentes ou em vias de nascer , regionais e globais, políticas, econômicas e culturais, instituições essas que transcendem e mediam as fronteiras nacionais. (…) ao pensar os processos democráticos essencialmente dentro das fronteiras do Estado-nação, a teoria da democracia dos séculos XIX e XX contribui muito pouco para a compreensão de algumas das questões fundamentais com que se defrontam as democracias modernas e que dizem respeito ao destino do mundo moderno.” [[339]](#footnote-339)

Também a industrialização e o fim da 2ª Guerra Mundial, assim como a intensa imigração, possuem papel de destaque nesta guinada mundial e na consolidação dos direitos humanos, sobretudo com a criação da ONU em 1948, a partir de quando esses eventos ganham especial atenção perante a comunidade internacional, restando a universalidae humana materializada na universalidade jurídica ali estabelecida.

De acordo com *Hamel*, o momento pós-guerra mostrou-se propício à criação de “uma saída jurídico-positivista“ para a adaptação do então vigente direito internacional, ao menos para aqueles países integrantes das Nações Unidas,[[340]](#footnote-340) na medida em que foi estabelecido já no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem o comprometimento por parte dos países-membros em promover “ em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do ser humano e a observância desses direitos e liberdades” e ainda (...) “ainda que entre os povos de territórios sob sua jurisdição.” [[341]](#footnote-341)

Particularmente, nos anos 60 aqueles fatores que estavam a desestabilizar o Estado-nação culminaram numa turbulência mundial quando “os cidadãos tornam-se mais afirmativos e ingovernáveis (…) os regionalismos e os subgrupos adquiriram uma nova energia; e os estados começaram a parecer incompetentes” diante das reivindicações não atendidas da sociedade.[[342]](#footnote-342)

Nesse período, o Estado buscava “manter o princípio da igualdade universal ao mesmo tempo que organiza a aplicação desse princípio sob a forma de uma desigualdade segregada”.[[343]](#footnote-343) Essa desigualdade segregada consagrada pela igualdade formal materializou a exclusão no âmbito social ao tratar todos iguais e não considerando as reais *necessidades de proteção* de determinados grupos*[[344]](#footnote-344)*.

Assim, durante o constitucionalismo moderno, em que pese os avanços da democracia, sobretudo em função da evolução do Direito Internacional na promoção dos Direitos Humanos, o aparato estatal apresentava-se ainda desvinculado das reivindicações sociais restando adstrito ao interesse público. Isto se torna bastante evidente quando reconhecemos a legalidade como princípio supremo a orientar todo o sistema jurídico, restando sua validade pautada na pseudo expressão da vontade geral, representando em verdade “um instrumento de poder.” [[345]](#footnote-345)

De acordo com *Edgar Morin*, a favorecer o enfraquecimento do Estado-nação está uma grande oposição ao processo de unificação, visando a preservação das identidades culturais, nacionais e religiosas. [[346]](#footnote-346)Esta oposição se fortalece ainda pela insegurança a despeito do futuro advinda da sociedade capitalista e liberal, o que colabora para que movimentos integristas, fundamentalistas e nacionalistas” se tornem cada vez mais frequentes.[[347]](#footnote-347) Mas em que pese essa sensação de insegurança sob o futuro neste período, o século XX consolidou a democracia lastreada nos direitos humanos e na liberdade como o modelo de organização política.[[348]](#footnote-348)

A partir de meados do século XX as estruturas sociais que freavam o individualismo humano como igreja, família, partidos e ideologias políticas perdem espaço e as individualidades passam a se sobrepor a elas para desespero de culturas autoritárias tradicionais “herdadas da primeira modernidade”, sendo a década de 80, caracterizada pelo neoliberalismo, o mais um duro golpe sobre o já enfraquecido Estado.[[349]](#footnote-349)Afora isto, o Estado enfraquece-se ainda pelas diversas fontes de poder paralelo que acabam com ele concorrendo, dentre elas: “redes de capital, produção, comunicação, crime, instituições internacionais, aparelhos militares supranacionais, organizações não - governamentais, religiões transnacionais e movimentos de opinião púbica.”[[350]](#footnote-350)

Todas essas mudanças sociais geram também reflexos no mundo jurídico. No constitucionalismo do século XX o indivíduo deixa de ser visto como um ser abstrato e passa a ser visto como um ser efetivamente social, o que evidencia suas particularidades e especiais necessidades possibilitando a consagração do direito à diferença a partir de *movimentos de resistência* contra os padrões hegemônicos estabelecidos pela igualdade formal. [[351]](#footnote-351)

*Bauman* é categórico ao afirmar que a globalização é a responsável pela crise do Estado-nação que “(...) está desintegrando os alicerces da independência territorial, antigo abrigo da identidade nacional e garantia de sua segurança durante os últimos duzentos anos.”[[352]](#footnote-352)

Segundo *Eagleton,* a globalização gera reflexos sobre as identidades nacionais representando uma ameaça aos valores culturais nacionais pela nova cultura de massa comercialmente organizada.[[353]](#footnote-353)

Concomitante à crise do Estado-nação o mundo vivia um processo de crescimento de origem econômica advindo do liberalismo e do capitalismo tecnológico e político, mas não só isso, vivia um “inédito regime de cultura” um “capitalismo cultural consolidado*”* cujo crescimento deveu-se principalmente em razão do funcionamento ordenado das indústrias de cultura e comunicação. [[354]](#footnote-354)

Conforme já salientado, o advento desta nova e eficiente rede de comunicações reduz o sentido espaço-tempo entre as nações fazendo com que as experiências compartilhadas sejam as mesmas em qualquer parte do mundo (em que pese cientes de que os particularismos as fazerem absorvê-las de formas distintas). Essa aproximação instantânea proporcionada pela *internet* consolida-se como uma segunda onda globalizante, ou *segunda modernidade*, muito semelhante à primeira, mas com a peculiar característica de o especto cultural acabar por despontar como elemento chave dos sistemas com ele relacionados. [[355]](#footnote-355)

A centralidade da cultura passa a colocar em evidência cada vez mais o direito à diferença. Sobre isso, *Helena Reis* questiona se de facto o movimento em prol do direito à diferença ganha autonomia ou apenas conquistou o reconhecimento de sua luta? Para a autora, o direito moderno apenas confere reconhecimento a esta luta na medida em que se limita a transformar a exclusão em aceitação sem, contudo, desmantelar o sistema de padrões hegemônicos estabelecidos pela igualdade formal. [[356]](#footnote-356) Em outras palavras, foram dadas a estes grupos permissões e concessões e não direitos de facto. [[357]](#footnote-357)

O sociólogo inglês *Anthonny Giddens*, afirma que a era da modernidade é por si só globalizante no qual a quantidade de informações circulante é assustadoramente grande, o que acaba por movimentar a “transformação da subjetividade e da organização social global.” [[358]](#footnote-358)

*Malcom Watters* defende que em cada período histórico, a mola mestra da humanidade é comandada por três diferentes tipos de trocas as quais classifica em materiais, políticas ou de apoio e simbólicas. A primeira delas, as trocas materiais com tendências a” vincular as relações sociais aos locais”. A segunda delas, as trocas políticas buscam espargir as relações a amplos territórios. Já as trocas simbólicas, vivenciadas pelos homens na contemporaneidade (ou pós-modernidade), “libertam as relações de referentes espaciais”, permitindo a livre tramitação dos símbolos culturais pelos territórios. Desta forma, para o autor, “as trocas materiais localizam, as trocas políticas internalizam e as trocas simbólicas globalizam.”[[359]](#footnote-359)

Sob este argumento, *Watters* reafirma a centralidade a qual as perspectivas culturais adquirem na atual geopolítica mundial, onde o compartilhamento praticamente instantâneo de sistemas simbólicos pela *internet* concede substrato infinito à quebra das universalidades culturais impostas até então. Nesta contenda, a eficácia das globalizações política e econômica acontecem em função da globalização cultural, por ele chamada “cultura-mundo”, que como mencionado vai de encontro ao universalismo em seu sentido iluminista e homogeneizante.[[360]](#footnote-360)

Para *Lipovetky* e *Juvin*, ao mesmo tempo que a cultura-mundo propaga imagens comuns via rede, consagra-se como “poderoso instrumento de desterritorialização e de individualização dos seres humanos”, criando uma “autonomia subjetiva” reforçada ainda pelo aumento da escolarização e dos fluxos migratórios.[[361]](#footnote-361)

A cultura passa não apenas a fazer parte do processo de globalização como é precursora de todas as suas vertentes. O homem de hoje, mais livre e menos submisso ao Estado que com ele falhou, é exposto diariamente a uma infinidade de novas experiências culturais, sejam elas políticas, económicas, religiosas, filosóficas, etc., e deste modo, torna-se mais senhor de si, de suas próprias escolhas, de sua própria identidade. O homem passa a desenvolver sua autonomia subjetiva e a consciência sobre o poder da individualização de suas escolhas.

Na obra “O Ocidente Mundializado: Controvérsia sobre a cultura planetária” *Lipovetky* e *Juvin* discorrem acerca de um novo tipo de universalismo por eles identificados como “mundialização da cultura da individualidade, da sua autonomia e dos seus direitos” demontrando que as culturas estão permanentemente em transformação. Com isto, refutam a teoria do choque de civilizaçãoe de *Samuel Huntington [[362]](#footnote-362)*que defende a irredutibilidade das culturas [[363]](#footnote-363) e seguem afirmando que o mundo não é mais representado por um estigma

“universal humanista e abstracto carregado de um ideal moral e político representantes do Iluminismo e os seus objetivos de emancipação do gênero humano, já não se trata do internacionalismo proletário e da sua ambição revolucionária, mas de um universalismo concreto e social, complexo e multidimensional, feito de realidades estruturais que se cruzam, se integram, se contariam. “[[364]](#footnote-364)

É facto que essa mudança do paradigma universalizante humanista para o social causa incertezas e desestabilização em todas as áreas da vida posto que nehuma sociedade hoje consegue estar absolutamente imune aos efeitos globalizantes. Em tempos remotos, as culturas tradicionais moldavam suas experiências pela unidade identitária presente na coletividade, o que lhes dava o sustentáculo para combater as adversidades que porventura surgissem. Atualmente, a tónica da universalidade dos direitos do homem é sua própria individualidade que por sua vez é tão efêmera quanto variável em funçao da multiplicidade de escolhas que podem ser feitas a partir do acesso instantâneo à informação. Não por acaso essa diversidade de identidades acaba por fazer com que o pensamento universalista de outrora se enfraqueça.

Desta forma, os autores entendem que o que há de único na qualidade do homem enquanto ser humano é que possuem diferenças entre si que devem ser respeitadas e esta é uma questão de Direito já absolutamente disseminada pelas redes sociais e por isso, atingindo a totalidade das sociedades, umas mais do que outras. [[365]](#footnote-365)

As pessoas hoje mais do que nunca desejam exercer sua identidade subjetiva de forma concreta, individualmente ou em grupos. Mas esta mudança de paradigma causa grande insegurança no sistema identitário e nas relações humanas, pois os particularismos parecem reforçar-se, já que os sentimentos de pertencimento a esta sociedade mundial não são compartilhados por todos com a mesma intensidade, o que faz com que muitos indivíduos refutem esta tendência, buscando refúgio em comunidades particulares de filosofia, étnica, religiosa ou institucional.[[366]](#footnote-366)

Sobre o novo fôlego que ganham as comunidades particulares, um outro fator que deve ser levado em conta no estudo da globalização são as migrações que segundo *Bauman* podem ser divididas em três fases. [[367]](#footnote-367) A primeira delas, quando a europa em processo de modernização, deslocou aproximadamente 60 milhões de pessoas para intruir povos indígenas no processo de colonização. A segunda, quando pelo declínio deste processo modernizante os nativos acompanharam os colonizadores em direção à sua terra natal, tornando-se minorias culturais, processo que segundo o autor está ainda em curso. Já a terceira fase, refere-se às diásporas conduzidas “pela lógica da redistribuição local dos recursos vivos e das chances de sobrevivência peculiar ao atual estágio da globalização “ que fazem do imigrante uma minoria étnica.[[368]](#footnote-368)

O autor esclarece que as migrações antigas eram de povos inteiros, o que tornava a manutenção da unidade cultural mais simples e espontânea. De outra sorte, as migrações modernas são de pessoas ou grupo de pessoas, ou seja, representam o deslocamento parcial de uma cultura totalitária. Tal situação cria a condição de minoria étnica, conforme dito acima, geralmente marginalizada, mesmo que inconscientemente, causando graves e estruturais problemas de desigualdades sociais entre diferentes e hierarquizadas culturas. Muitas vezes, este sentimento *boderline* que habita tais identidades pulverizadas as impelem a determinados particularismos como uma tentativa de sobreviver às inseguranças da época líquida moderna.

Esse constante e difuso fluxo faz com que hoje quase nenhum país seja exclusivamente de imigração ou migração e, portanto, exige de todos os indivíduos uma expertise na convivência com a diferença que antes sequer era pensada. Como bem nos esclarece o autor, trata-se do direito à diferença visto como um direito ao pertencimento ou vice-versa, conforme estudaremos mais a frente.[[369]](#footnote-369) [[370]](#footnote-370) No mesmo sentido *Lipovetky e Juvin* ao afirmarem que a migração da época hipermoderna não é predominantemente pela miséria e opressão, mas também pelo desejo de valorização da própria história.[[371]](#footnote-371)

De facto, as migrações atuais são bastante distintas das suas formas passadas, sobretudo porque estas encontram hoje a experiência do direito à diferença como uma evolução da pretérita e limitada “legalidade” e “aceitação.” [[372]](#footnote-372) Estes deslocamentos, chamados por *Bauman* de diásporas modernas, acabam por interferir em questões relativas a nacionalidade e ao sentimento de pertencimento tanto daqueles que imigram quanto dos nacionais que os recepcionam e exigem de ambos os grupos, uma especial capacidade de convivência com a diferença antes nem sequer pensada.[[373]](#footnote-373)

Podemos perceber que o processo de globalização é a origem do fundamento primordial das reivindicações multiculturalistas - as desigualdades sociais decorrentes da marginalização identitária criada pelo direito moderno a partir do estabelecimento da igualdade formal.[[374]](#footnote-374)

Por fim, antes de encerrar este tópico achamos por bem tecer alguns comentários acerca da existência ou não do que muitos autores reconhecem como pós-modernidade, uma continuidade deste momento histórico por nós estudado. Impende esclarecer desde logo que as características deste novo momento, foram anteriormente tratadas quando do estudo comparativo das epistemiologias culturais da época moderna e pós-moderna, representada pelo multiculturalismo, a partir da sabedoria de *Andrea Semprini.*

Enquanto teoria, o pós-modernismo surge “após os grandes movimentos de libertação nacional dos meados do século XX”[[375]](#footnote-375). O termo consagrou-se pelo uso feito por *Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, Frederic Jameson* e demais. De acordo com esses autores a palavra refere-se à transição interrompida da modernidade em fins do século XX pela sua incapacidade de “gerar consensos, (...) metanarrativas e de qualquer pretensão de universalismo teórico “. Particularmente para as Ciências Sociais o pós-modernismo consolida-se pela oposição aos valores ocidentais, universais originários da época das Luzes, ressaltando as diferenças a partir da ideologia relativista sobre a cultura.[[376]](#footnote-376)

Nas lições de *Richard Wolim*, em “*The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance whith Fascism from Nietzsche to Postmodernism*” (A sedução da desrazão. O romance intelectual com o fascismo de *Nietzsche* ao pós-modernismo) temos que o pós-modernismo:

“se caracteriza pela oposição , em graus variáveis aos ideais do racionalistas, humanisas e universalistas do Iluminismo, pela crítica ao conhecimento científico considerado como forma de poder e/ou de opressão ao serviço da democracia liberal-capitalista, pela desvalorização da racionalidade, pela sustentação do relativismo cultural da verdade e pela defesa das políticas de identidade em nome das minorias e/ou grupos oprimidos , que devem ser prosseguidas pelo Estado.”[[377]](#footnote-377)

*Kuper* diferencia ainda o pós-modernismo americano do europeu ao tratar que o primeiro foi sustentado por movimentos de minorias, em princípio étnicas, “uma fonte de apoio ideológico para a política de identidade, um movimento que estabelecia seus centros nervosos nas faculdades de ciências humanas americanas”, por outro lado, o movimento europeu foi construído por “um lamento para o fim do Marxismo”.[[378]](#footnote-378)

Assim, para aqueles que reconhecem o pós-modernismo como uma fase na história da humanidade a suceder o modernismo, como nós, o fazem ao acreditar que a busca pela desconstrução dos antigos paradigmas universalistas do iluminismo que almeja não apenas o respeito e a tolerância em relação às diferenças culturais, mas acima de tudo impor uma estrutural reforma no sistema dogmático liberal em todas as suas vertentes, são mais que sufientes para inaugurar este novo período.

Todavia, muitos autores discordam dessa assertida. Dentre eles *Hamel,* seguindo o entendimento de *Habermas* para quem a modernidade representa um projeto inacabado na medida em que ainda não realizou seus objetivos, e, portanto, prefere chamar o atual momento em que vivemos de contemporaneidade.[[379]](#footnote-379)

Por fim, concluimos este tópico elucidando que o estudo da globalização realizado no início deste capítulo possui um duplo propósito. O primeiro deles, de forma retrospectiva, o de complementar o estudo sobre o multiculturalismo pela compreensão de que o processo da globalização tardia em um determinado momento rompe os efeitos universalizantes da primeira globalização e passa a representar a universalização das individualidades, manifesta através do multiculturalismo. O segundo, por outro lado, busca abrir caminhos para a positivação deste debate na esfera jurídica, o que começaremos a fazer a partir do estudo da evolução dos direitos humanos na esfera internacional, para em seguida iniciarmos a análise jurídica desta nova cultura-mundo a partir da normatização dos direitos culturais como direitos humanos fundamentais.

2.2 A evolução do Direito Internacional e a consolidação do princípio da prevalência dos direitos humanos

Passaremos a tratar do debate acerca da universalização dos direitos humanos a partir do surgimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos - uma transformação na essência do Direito Internacional clássico a possibilitar a centralidade do indivíduo como sujeito internacional de direitos. Nosso objetivo é demonstrar como os documentos internacionais elaborados por esta nova ordem internacional, sobretudo a Declaração Universal dos Direitos do Homem adquiriram um potencial vinculante, tornando possível a solidificação da prevalência dos direitos humanos como norte a guir as relações no mundo moderno. O entendimento acerca da prevalência deste princípio na ordem mundial, como veremos, tornar-se-á essencial à construção de um núcleo comum acerca dos direitos humanos, o *ethos* universal que será trabalhado no último capítulo.

Conforme dito no capítulo anterior, as sociedades históricas não vivenciaram a ideia de unidade da humanidade por nós hoje almejada, já que não davam o mesmo reconhecimento às sociedades culturalmente distintas das suas. De uma forma geral, entende-se que foi a primeira globalização que proporcionou o surgimento de uma tendência à uniformização da cultura europeia ocidental que se espargiu pelo mundo a partir da rota de comércio e se consolidou como preponderante até os dias atuais.

De acordo com *Philippe Bénèton,* a própria construção do conceito de cultura demonstra como sua universalização está intimamente ligada ao eurocentrismo. Para ele, quando a cultura surgiu, seu significado carregava três distintos conteúdos: O entendimento de que o homem está em constante modificação, o universalismo sobre o “ideal da natureza humana” e por fim, o eurocentrismo, representado pela identificação de que “este ideal foi descoberto na Europa e lá definido por legisladores em instituições políticas e sociais, segundo os modos e modelos da vida individual e comunal.”[[380]](#footnote-380)

*Ana Maria Martins* nos esclarece que esta descoberta ocidental sobre os padrões universais de direitos humanos foi materializada em diversos instrumentos internacionais, dentre os quais destaca no Reino Unido a *Petition of Right* (1628); nos EUA o *Abeas Corpus Act* (1679), a *Declaration of Right* (1689), a Declaração de Direitos da Virgínea (1776) e o Preâmbulo da Declaração de Independência dos EUA (1776); na França a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789); e ainda a Declaração Russa dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado (1918) produzida em razão da Revolução Industrial que influenciou diretamente o reconhecimento de uma geração de direitos económicos, sociais e culturais.[[381]](#footnote-381) Restando a DUDH de 1948 o expoente máximo da representatividade da internacionalização desses direitos.

Tais documentos criaram, através de decisões políticas da comunidade internacional um sentido axiológico para a dignidade da pessoa humana cujas raízes filosóficas e políticas encontram-se no ocidente e que possuem em sua essência o universalismo, pois preveem que qualquer indivíduo em qualquer lugar e em qualquer época é sujeito de “um mínimo de direitos fundamentais [[382]](#footnote-382) e passaram a represnetar, juntamente com tantos outros o alicerce do novo Direito Internacional dos Direitos Humanos, que por sua vez surgiu após a 2ª Guerra Mundial objetivando consagrar determinados valores morais de forma universal a fim de impedir que novas barbáries como as protagonizadas durantes as guerras anteriores pudessem voltar a ocorrer, sobretudo sob a chancela da legalidade.[[383]](#footnote-383) Buscou-se repensar os fundamentos do Direito estruturados a partir de *Westfália,[[384]](#footnote-384)* expandindo a proteção do ser humano para além das fronteiras estatais,[[385]](#footnote-385) o que permitiria uma maior efetividade na concretização da dignidade e igualdade dos seres humanos como “uma base comum de todas as civilizações e de todas as religiões ”[[386]](#footnote-386)

Em sentido oposto ao reconhecimento da origem ocidental dos direitos humanos se faz a defesa de *Bielefeldt,* para quem a origem de sua tradição está representada em verdade, por um *extrato* de documentos da cultura judaico-cristã da Bíblia, o que significa dizer que são originários do Oriente Médio e que neles “se encontram linhas de tradições diferentes e, muitas vezes antagônicas”. Reforça o autor seu argumento com a fala de que tais direitos não foram passivamente e homogeneamente construídos na Europa, mas sim conquistados a partir de muitos conflitos, pontuando ainda que a “resistência da Igreja Católica e de outras igrejas, importantes representantes da tradição cristã-ocidental, mostra-se como argumento mais marcante para que não sejam interpretados como produto inerente e orgânico da história do pensamento e da cultura ocidentais. [[387]](#footnote-387)

A centralidade dos direitos humanos nos leva ao entendimento de que a moral se torna um elemento essencial a guiar a construção deste novo direito centrado no indivíduo. Devemos ter em mente que esta moral não deve ser preterida como fundamento da ciência jurídica[[388]](#footnote-388) na medida em que as normas de direito, assim como tantas outras, surgem com o intuito de moldar as sociedades possibilitando um convívio pacífico entre os indivíduos, posto que educam para evitar “quebras de expectativas”.[[389]](#footnote-389) Nesse sentido, a legalidade não pode ser o único lastro das ciências jurídicas. Se assim o fosse, por certo que este movimento jurídico-político pós-guerra perderia sua finalidade e todos nós estaríamos a mercê de reviver os horrores das guerras passadas.

Temos assim que legalidade e moral compartilharem o mesmo *status* de fundamento do Direito. Sobre a moralidade devemos atentar para a necessidade de nos desvincularmos do pensamento de que admitir o fundamento moral irá inequivocamente nos conduzir aos perigos dos particularismos. Isto poderia acontecer em virtude dos sujeitos que a manipulam caso o reconhecimento das diferenças culturais não estivessem vinculadas ao princípio da igualdade conforme veremos mais à frente. Por outro lado, abstrair a moral das ciências jurídicas tornaria impossível a construção de valores mínimos a identificar o núcleo comum de direitos humanos e isto nos afastaria cada vez mais da missão de uma proteção mais efetiva ao indivíduo.

Imperioso esclarecer que o amadurecimento para esta nova percepção do Direito Internacional só foi possível na medida em que a partir do processo de globalização, sobretudo tardia, o indivíduo internacionalizou-se e sua proteção passou a ser responsabilidade de todos e não apenas de sua pátria de origem. Este novo Direito Internacional dos Direitos Humanos fundamenta-se em referências ao próprio indivíduo, assim como nas relações entre pessoas e sociedades, buscando “(...) exprimir valores comuns a todos os seres humanos” a partir de um valor fundamental único, a dignidade da pessoa humana.[[390]](#footnote-390) *Dupuy* bem demonstra esta centralidade do indivíduo ao considerar o homem como “governante internacional.” [[391]](#footnote-391)

Assim, o ser humano passa a ser titular de direitos e não mero objeto o que é de extrema importância para viabilizar a criação de políticas que permitam a identificação desse mínimo de direitos, que conforme veremos, representam o *núcleo comum de direitos* a ser compartilhado por universalistas e relativistas a fim de superar esta inapropriada dicotomia. [[392]](#footnote-392)

Ao situar o homem e sua dignidade como centro deste novo sistema, a compreensão da soberania como “igualdade formal” deixa de existir [[393]](#footnote-393) e são rompidos antigos paradigmas do Direito Internacional Clássico, baseado nos princípios da reciprocidade, da exclusividade da competência nacional, da não ingerência nos assuntos internos e da reversibilidade dos compromissos.[[394]](#footnote-394)

Tradicionalmente o princípio da reciprocidade estava vinculado à igualdade entre os Estados soberanos. A soberania, por sua vez, estava vinculada às questões de independência e autonomia, restando o território elemento essencial no qual se opera o “monopólio da coerção*”*. [[395]](#footnote-395)Todavia, este entendimento se torna fragilizado no momento em que o direito passa a ser a “única soberania admissível” concretizada por meio da dignidade humana. [[396]](#footnote-396) À guisa de exemplo da incompatibilidade entre a exigência da reciprocidade e a promoção dos direitos humanos podemos citar o artigo 60.º da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados (CVDT). Esta Convenção tarta da resolução de controvérsias no cenário internacional[[397]](#footnote-397) e o artigo em comento dispõe sobre a cessação da vigência ou suspensão da aplicação de um tratado bi ou multilateral como consequência de uma violação *substancial por uma das Partes,* que sofre a ressalva sobre “disposições relativas à protecção da pessoa humana contidas nos tratados de natureza humanitária “.[[398]](#footnote-398)

Sobre isso, *Ana Maria Martins,* assevera que os direitos humanos possuem caráter objetivo pelo simples facto de se ligarem essencialmente à pessoa humana e por esse motivo não podem ser derrogados por tratados. Para ela, “(...) o gozo dos direitos humanos não pode estar condicionado pela atitude dos vários Estados em relação aos instrumentos convencionais que consagram esses direitos.” [[399]](#footnote-399)

Da mesma forma, em razão de sua incompatibilidade com a proteção plena da dignidade humana, um outro princípio do Direito Internacional clássico foi posto em causa, o da exclusividade e competência nacional. Conforme dito há pouco, até a 2ª Grande Guerra Mundial a proteção do indivíduo/cidadão era de competência exclusiva do Estado nacional, concretizada ainda através do Direito Internacional Humanitário cujo intuito era proteger as vítimas de conflitos armados internacionais e num segundo momento também os nacionais. Todavia, neste sistema, os cidadãos são objetos das regras jurídicas e não sujeitos, impossibilitando sua plena proteção, além de seu reconhecimento pleno como indivíduo.[[400]](#footnote-400)

Temos desta forma que o DIDH ” (...) só pode ser, verdadeiramente, eficaz se se libertar da competência nacional exclusiva e assumir que a proteção do ser humano deve ser assegurada fora do limite das relações entre Estados.”[[401]](#footnote-401)

A questão da primazia do indivíduo sobre o Estado foi também trabalhada pelo teólogo francês *João Calvino* em reconhecida afirmativa sobre não ser o Estado *um fim em si mesmo*.[[402]](#footnote-402) No mesmo sentido *Francisco de Vitória* ao afirmar a supremacia do indivíduo em relação ao Estado ao reconhecer que “o direito internacional dos direitos humanos é o marco regulatório de uma sociedade internacional formada por indivíduos que organizam-se Estados.[[403]](#footnote-403)

A nova ordem tornou ainda inapropriada a manutenção do princípio da não ingerência em assuntos internos, pelo mesmo motivo de o caráter objetivo dos direitos humanos exigir uma ampla proteção do indivíduo, tornando insuficiente a exclusividade estatal sobre o tema. Para *Ana Maria Martins* a objetividade dos direitos humanos “implica a responsabilidade coletiva dos Estados quanto à aplicação das normas internacionais, que com eles se relacionam, não se devendo permitir a invocação do princípio da não ingerência nos assuntos internos “, restrito ao Direito Internacional Clássico.[[404]](#footnote-404)

O artigo 2º da Carta das Nações Unidas já em 1945 trazia um prelúdio ao novo entendimento ao permitir uma ressalva expressa no capítulo VII de afastamento deste princípio em casos de ameaça à paz, ruptura da paz e acto de agressão.[[405]](#footnote-405)

É preciso salientar, contudo que a restrição e enfraquecimento deste princípio não correspondem à perda da soberania estatal. O que o novo Direito Internacional fez foi estabelecer padrões para uma releitura apta a viabilizar a efetivação dos direitos humanos a fim de que o indivíduo possa ser protegido de facto contra assombros estatais.[[406]](#footnote-406)

Já o princípio da reversibilidade dos compromissos previsto como regra geral no artigo 56 da CVDT que trata da possibilidade de renúncia ou retirada por parte de um dos sujeitos do tratado, da mesma forma passa a ser incompatível com este novo sistema objetivo de proteção aos direitos humanos, que inverte a lógica da obrigatoriedade no cumprimento dos compromissos, que passa a se fazer presente como regra, sendo afastada apenas nos casos de cláusula expressa de denúncia. [[407]](#footnote-407)

Em suma, podemos dizer que essa profunda mudança construída no âmbito do Direito Internacional tem como objetivo torná-lo instrumento de efetivação dos direitos humanos, e isto só é possível na medida em que o DIDH passa a ser concebido como hierarquicamente superior às ordens internas estatais já que diferentemente de seu antecessor, lastrea-se especificamente no indivíduo enquanto sujeito de direitos e na prevalência da dignidade humana. [[408]](#footnote-408)

Tal entendimento nos remete inequivocamente ao tema do conflito de normas entre o direito internacional e o direito interno. Não faremos aqui um estudo sobre o tema com a profundidade que lhe é merecedora, pois assumiríamos um percurso derivado de nossa pesquisa que nos dirvirtuaria de nosso objetivo precípuo. Sendo assim, faremos uma breve explanação a respeito da defesa precípua das correntes dualista e monista que tratam sobre o tema.

A corrente dualista defende que a ordem internacional e a ordem interna compreendem dois sistemas distintos, o que impossibilitaria o reconhecimento de conflito entre elas já que cada sistema deve ser capaz, dentro de sua própria estrutura, de resolver seus conflitos. Particularmente no que diz respeito à assimilação, esta corrente se subdivide em duas outras, a dualista radical e a dualista moderada. A dualista radical entende a necessidade da publicação de uma lei interna a fim de tornar possível a incorporação de qualquer tratado internacional no plano estatal, e nesse sentido, não reconhece em verdade uma política de assimilação, mas sim a reprodução da norma internacional internamente, justamente pela exigibilidade desta nova lei que representaria uma criação e não uma assimilação propriamente dita. Já o dualismo moderado acredita que a incorporação representa apenas um “iter procedimental”, o que garante o reconhecimento de uma autêntica política de assimilação. [[409]](#footnote-409)

Já a corrente monista defende uma estrita relação entre ambos os sistemas, permitindo que os efeitos jurídicos decorrentes tanto da adesão quanto da ratificação gerem efeitos simultaneamente tanto na ordem interna quanto externa. Outra consequência desta interligação é o reconhecimento da possibilidade de conflito entre normas. Além disso, os defensores do monismo entendem que um dos sistemas se apresenta como fundamento de validade do outro, ou seja, trata-se de um sistema único com primazia de um sobre o outro, subdividindo-se portanto em duas distintas ordens – o monismo com primazia do direito internacional e o monismo com primazia do direito interno. [[410]](#footnote-410)

A partir da lógica procedimental destas duas correntes podemos perceber que tanto o dualismo quanto o monismo com primado no direito interno estão inaptas a posicionar o ser humano como centro do sistema internacional de direitos, o que só é possível a partir do monismo com primado do direito externo, conforme defendido por *Hans Kelsen*. De acordo com *Kelsen* é o Direito Internacional quem dá as diretrizes sobre “(...) a conduta de Estados, ou seja, a conduta dos indivíduos que, com base nas ordens jurídicas estaduais, exercem as funções de governo, (...)”. Para *Kelsen:*

“ O Direito internacional positivo determina que os indivíduos devem ser considerados como governo de um Estado quando sejam independentes de outros governos da mesma espécie e sejam capazes de conseguir, por parte dos indivíduos cuja conduta é regulada pela ordem coerciva com base na qual eles funcionam, obediência duradoura a essa mesma ordem coerciva. (...) A ordem jurídica internacional estatui, além disso, que o domínio territorial deste Estado (...). [[411]](#footnote-411)

Portanto, ordens internas e externas são unas e a validade do ordenamento jurídico estatal tem como fundamento a ordem jurídica externa pelo facto de esta ser a única entidade com legitimidade de tratamento sobre quaisquer matérias, amplitude não conferida aos Estados de forma isolada.[[412]](#footnote-412)

A primazia da ordem internacional se dá ainda em função da força obrigatória que adquirem determinadas normas criadas pela comunidade internacional, o que as torna cogentes, ou seja, hierarquicamente[[413]](#footnote-413) superiores às demais. Esta é a visão defendida ainda por *Pontes de Miranda* que nos ensina que a “personalidade e existência normativa” dos Estados dependem justamente do reconhecimento “supraestatal” do direito internacional e que o reconhecimento fora desta esfera, restrito ao nível interno é feito constitucionalmente o que lhe confere apenas uma “dimensão sociológica.” [[414]](#footnote-414)

Sendo assim, o reconhecimento da primazia do Direito Internacional centrado na dignidade da pessoa humana consagra a prevalência dos direitos humanos enquanto princípio norteador tanto da ordem internacional, quanto das ordens internas, restando a universalidade destes direitos materializada no mundo jurídico como um todo.

A questão da universalização dos direitos humanos fomenta ainda hoje calorosos debates entre universalistas e relativistas.

Em 24 de outubro de 1970 foi adotada pelo plenário da Assembleia Geral, na resolução 26/25 (XXV), a Declaração de Princípios de Direito Relativa a Relações Amistosas e Cooperação entre os Eestados conforme a Carta da ONU, impulsionada pelos precedentes históricos da descolonização e da necessidade de convivência pacífica pelas nações. Neste evento, a Assembleia foi presidida pelo norueguês *Edvard Hambro* que bem pontuou sobre o caráter universalizante daqueles princípios, identificando a diferença entre a proclamação de princípios universais e sua aplicabilidade global. Em seu pronunciamento ressaltou que o caráter universal não deve ser entendido como uma imposição estatuída de aplicabilidade a nível global, o que exigiria a convergência de poderes em uma *autoridade internacional centralizada,* mas como uma aspiração real, não utópica sobre a qual a comunidade internacional deverá envidar esforços para construir.[[415]](#footnote-415)

“A Assembleia deve se lembrar de que quando nós embarcamos nesses esforços muitos duvidavam que seria possível obter um resultado aceitável aos vários sistemas políticos, econômicos e sociais representados nas Nações Unidas. Hoje essas dúvidas foram superadas. Em certo sentido, porém, o trabalho está apenas começando. Proclamamos os princípios; a partir de agora devemos nos esforçar para torná-los uma realidade viva em Estados, pois estes princípios estão no coração da paz, da justiça e do progresso.” [[416]](#footnote-416)

Devemos reconhecer, entretanto, que o percurso de elaboração deste e de outros documentos com esta temática se mostram bastante conturabados em virtude das divergências culturais. Os trabalhos internos que antecederam a conclusão da declaração de Viena sobre direitos humanos demonstram explicitamente o quanto a questão da universalidade não era de facto pacífica na comunidade internacional à época. Tanto é assim, que na II Conferência Mundial sobre Direitos Humanos realizada em 1993 em Viena pela ONU, *Cançado Trindade* relembrou a dificuldade percorrida pelo grupo de elaboração do documento para a superação de antagonismos e aprovação de um parágrafo primeiro da DUDH apto a consagrar o universalismo, em virtude da grande oposição feita pelo Comitê de Redação e das Delegações defensoras do Particularismo. [[417]](#footnote-417) O autor nos lembra que dias antes havia sido aprovado a seguinte redação do parágrafo 5º.: *“Todos los derechos humanos son universales (...) (pero) debe tenerse em cuenta la importância de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimônios históricos, culturales y religiosos (de los Estados)”[[418]](#footnote-418)*

“*Los derechos humanos, concebidos em escala universal, nos confrontam com las más exigentes de las dialéticas: la dialética de la identidadd y de la alteridade, del “yo” e del “outro”. Y nos enseñan, sin tapujos, que somos a la vez idênticos y diferentes (...) sin tenermos presente esta dialética essencial de lo universal y lo particular, de la identidade y la diferencia (poderemos) encontrar nuestra esencia común más allá de lo que aparentemente nos separa, de las diferencias del momento, de las barreras ideológicas (...) culturales. Es preciso que todos compreendamos claramente y aceptemos esa noción de universalidade. (...) Se impone intonces afirmar de manera tajante que la universalida no se decreta y que no es la expresión de la dominación ideológica de um grupo de Estados sobre el resto del mundo.”[[419]](#footnote-419)*

A Declaração aprovada pela Conferência de Viena contou com a aprovação de 171 países, todavia, antes deste feito, reuniões regionais como a dos países asiáticos discutiram o tema. Particularmente, a Declaração de Bangkok adotada a partir da reunião regional asiática (composta inclusive por países islâmicos) que ocorreu entre março e abril de 1993 foi bastante resistente ao universalismo da forma como era pretendindo pela ONU e que por fim vigorou na DUDH, ao apontar que o documento era “*produto del pensamento ocidental y como tal no llevaba em cuenta los particularismos locales o regionales*”.[[420]](#footnote-420)

Sobre o universalismo, *André Ramos Tavares* afirma ser necessária a distinção de dois termos comumente usados de forma indistinta – universalidade e universalização. Para o autor, a universalidade diz respeito ao alcance das referidas normas, sua *amplitude subjetiva* cujo intuito é englobar a todos indistintamente. [[421]](#footnote-421) Uma relevante consequência desta universalidade é seu caráter atemporal no sentido de que tais direitos não são passíveis de sofrer mutações ao longo do tempo. Sendo assim, a criação de novos direitos realiza-se como aparente, pois representam apenas um novo olhar sobre o mesmo catálogo de direitos já estabelecido.[[422]](#footnote-422) Por outro lado, a universalização traz a ideia de dinamicidade, *processo evolutivo* que em verdade pode se referir tanto ao direito quanto aos próprios seres humanos. No caso do direito, admite-se a incerteza sobre a melhor e última compressão a respeito dos direitos humanos e por este motivo a busca pelo aprimoramento desta compreensão torna-se uma constante até que se encontre um certo “nível de infalibilidade.” No caso dos seres humanos, a questão é mais delicada em virtude de uma especial variável, a diversidade cultural. Assim, ao optar pelo uso do termo universalização em detrimento do termo universalidade adota-se uma postura mais flexível ao admitir a peculiaridades de indivíduos, lugares e épocas.[[423]](#footnote-423)

Conforme sabido, antes da 2ª Guerra Mundial a proteção do indivíduo acontecia pela via do Direito Humanitário e da Liga das Nações ou Sociedade das Nações (SDN), criada ao término da 1ª Guerra Mundial e sediada em Genebra, cujo pioneirismo deveu-se ao facto de ter sido a primeira organização internacional cuja finalidade direcionava-se à proteção do indivíduo de forma universal. Todavia, o desenrolar da 2ª Guerra Mundial maculou de forma significativa sua credibilidade, culmenando em seu insucesso.

Após a 2ª Guerra Mundial foi então elaborada a Carta das Nações, através da instituição da Organização Internacional das Nações Unidas, também de propósito universalizante e que [[424]](#footnote-424)foi assinada em junho de 1945 em San Francisco e passou a vigorar em outubro do mesmo ano. [[425]](#footnote-425) A Carta que possui efeito *erga omnes*, ao menos em sua pretensão (o princípio da não ingerência nos assuntos internos era ainda bastante presente), traz a paz e a segurança como fundamentos para a estruturação de uma nova ordem mundial, objetivo que só poderá ser alcançado a partir do respeito aos direitos humanos, contribuindo assim para sua internalização. Especialmente, o documento reconhece que a conquista desses direitos deva acontecer a longo prazo, o que “se justifica” pela legalidade da discriminação racial presente à época nos EUA, pelo colonialismo da França e Reino Unido e ainda, pela manutenção da polícia política e do sistema de trabalhos forçados (*goulags*) na URSS.[[426]](#footnote-426)

#### Desta forma, apesar de postular a importância dos Direitos Humanos para a paz mundial, não apresentou defesas contundentes, sobretudo pela própria incompatibilidade axiológica entre os valores que pregava e aqueles praticados pelos seus edificadores. Não fosse isso, pecava ainda pela ausência de previsão de alguns elementos essenciais como: o significado dos direitos humanos, sua catalogação e identificação de seu conteúdo, além da falta de referência aos mecanismos de implementação e garantias de eficácia.[[427]](#footnote-427)

A partir deste momento a proteção internacional dos Direitos Humanos passa a se desenvolver em quatro distintas fases.

A primeira delas, e a mais emblemática, a da Declaração Internacional dos Direitos Humanos de 1948, que catalogou o primeiro grupo de direitos internacionais, os direitos civis e políticos (artigos 3 a 21), assim como os económicos, sociais e culturais (22 a 28) e desde sua elaboração vislumbrava ser complementada por outros instrumentos. [[428]](#footnote-428) [[429]](#footnote-429) A DUDH favoreceu o surgimento de um espaço específico ao indivíduo, antes reservado à estruturação dos Estados soberanos. [[430]](#footnote-430)

A segunda fase teve início em 1948 e foi concluída em 1966 com a edição de dois Pactos Internacionais sobre Direitos Humanos. O Pacto Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos que entraram em vigor dez anos mais tarde, em 1076.

Ressaltamos a grande diferença entre esses dois períodos na medida em que na primeira fase o foco realiza-se na proteção do indivíduo, o que não acontece nos pactos seguintes que elaborados por influência dos países do Leste Europeu, “consagram um fenómeno de coletivização dos direitos e dirigem-se, essencialmente, aos Estados.” Desta feita, temas como direito a propriedade, asilo, nacionalidade previstos na DUDH deixam de ser tratados.[[431]](#footnote-431)

Além desses, outros documentos sobre direitos humanosintegram este período, como o Estatuto dos Refugiados (1951), a Convenção sobre Eliminação da Discriminação Racial de 1965, a Convenção no. 105 da OIT sobre Trabalhos Forçados e a convenção da UNESCO de 1960 sobre Discriminação na Educação. [[432]](#footnote-432)

A terceira fase estende-se de 1967 a 1989. Dentre os acontecimentos mais relevantes do período destacamos, a Conferência Internacional dos Direitos do Homem de 1968 no Teerão, estruturada a fim de realizar uma análise política sobre a capacidade de integração e indivisibilidade dos direitos humanos, além da entrada em vigor do primeiro protocolo opcional aos Pactos de 1976, assim como as Convenções sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher de 1979, contra Tortura e outros Tratamentos Cruéis Degradantes de 1984, sobre os Direitos das Crianças de 1989, entre outras. [[433]](#footnote-433)

E por fim, a quarta fase, que vai de 1989 até a atualidade, quando há o deslocamento do foco das tensões internacionais entre leste e oeste e um incremento das questões a serem resolvidas entre o Norte e o Sul, sobretudo em relação ao terrorismo islamita. [[434]](#footnote-434)

Trazido este espelhamento dos principais documentos a hastear a bandeira da universalização dos direitos humanos, passaremos a análise do mais significativo deles, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, marco histórico do pensamento universalizante.

A DUDH foi aprovada por 48 votos a favor e 8 abstenções (Bielorrússia, Checoslováquia, Polônia, Arábia Saudita, África do Sul, URSS, Jugoslávia), não havendo sido pronunciado nenhum voto contra. [[435]](#footnote-435)

Por ter sido aprovada por uma resolução da ONU, a técnica jurídica não lhe garante o caráter vinculativo, o que para muitos autores, dentre os quais citamos *Carlos Durán* revelou-se um ponto bastante positivo. O autor entende que caso tivesse sido levada a termo por meio de um tratado internacional e nesse sentido, apto a fazer força vinculante entre as partes, não teria sido capaz de ser aprovada com um quórum tão expressivo, fato que lhe conferiu uma certa aquisição “passiva” deste efeito vinculante em razão de sua observância por grande parte dos sujeitos do Direito Internacional ,[[436]](#footnote-436)motivo pelo qual grande parte da doutrina lhe confia o status de um *Direito Internacional Consuetudinário Geral*.[[437]](#footnote-437) Todavia, sua natureza jurídica representa ainda hoje uma acesa discussão.

A par do entendimento já desenvolvido, há autores como *Eduardo Correia Baptista* que advogam a tese de se tratar de “regras consuetudinárias preexistentes “, afirmando ainda que todas as disposições da presente declaração seriam regras *jus cogens.[[438]](#footnote-438)* Esta posição gera críticas pela defesa de um caráter preexistente, na medida em que a DUDH é um instrumento inovador, restando prejudicada a percepção dos elementos uso e obrigatoriedade exigidos às normas consuetudinárias em virtude da abstenção da então URSS e dos demais Estados Socialistas[[439]](#footnote-439)

Uma terceira corrente defendida por *Carlos Villán Durán* afirma veementemente o caráter vinculativo da Declaração pontuando que o aspecto consuetudinário a ela estabelecido tanto relativamente aos direitos quando aos princípios se firmaram apenas em um segundo momento. [[440]](#footnote-440)De outro lado, parte da doutrina como *Manuel Diez de Velasco* posiciona-se de forma mais moderada ao apontar que o caráter vinculativo e consuetudinário do documento alcança apenas parcela dessa normas.[[441]](#footnote-441)

*Francisco António de Macedo* e *Ferreira de Lima* defendem que a vinculatividade não está atrelada ao reconhecimento unânime das normas por parte da comunidade internacional, ou mesmo por parte daqueles que dela propositadamente se excluem. Segundo relatam, o direito das gentes ou *ius cogens* (normas imperativas de direito internacional) consubstancia-se em “normas de aceite por parte da comunidade internacional em geral”, ou seja, seu alcance é universal e isto não significa que para ganhar esta titulação deva ser reconhecida pela totalidade de estados, mas que são “convenções amplamente participadas, que hajam sido objeto de um elevado número de ratificações. “[[442]](#footnote-442)

De facto, a natureza jurídica da DUDH está intimamente relacionada à questão da universalização dos direitos humanos e seu embate com o relativismo. Todavia, independente da corrente a ser prestigiada, conforme nos esclarece *Ana Maria Martins,* esta discussão se torna inócua na medida em que não pairam dúvidas de que a Declaração influencia o DIDH e de que muitos países transportam partes daquele documento em suas constituições, tornando a vinculação um facto incontestável, mesmo que por diferentes caminhos. [[443]](#footnote-443)

No mesmo sentido *Jorge Barcelar Gouveia* ao pontuar que apesar de a DUDH não possuir status oficial capaz de produzir vinculação jurídica, não restam dúvidas sobre seu êxito em consagrar a internacionalização e a universalização dos direitos, fazendo que sejam reconhecidos “sob uma ótica comum a qualquer região do Globo, do mesmo modo para qualquer dos sujeitos, não mais podendo ficar acantonados, ideológica ou culturalmente, numa qualquer visão ocidental do Mundo.”[[444]](#footnote-444)

Por conta disso, por se tratar de um documento de aspiração universal visando a proteção da vulnerabilidade dos indivíduos contra os mandos dos Estados soberanos ou quaisquer agrupamentos coletivos, volta-se não ao cidadão, que pressupõe a identificação de um Estado, mas ao indivíduo que reconhece o homem enquanto ser da espécie humana, materializando suas aspirações à universalidade. [[445]](#footnote-445) Esta ideia ganha reforço a partir da técnica empreendida para a elaboração do texto, ao fazer uso do termo “todo” como representação de toda a humanidade.[[446]](#footnote-446)

*Antonio Cassese* da mesma forma reconhece o poder vinculante emanado do documento ao sustentar que apesar de todas as críticas que este possa merecer é preciso que admitamos que a DUDH representa um decálogo para 5 bilhões de pessoas.[[447]](#footnote-447) sobre assuntos antes reservados exclusivamente aos Estados.

Podemos perceber que a consolidação do Direito Internacional dos Direitos Humanos é parte essencial do estudo da universalização dos direitos humanos na medida em que eleva a dignidade humana a princípio prevalente na ordem internacional, motivo pelo qual iniciaremos em seguida o estudo da dignidade a partir de suas vertentes de respeito à igualdae e à diferença.

2.3 Igualdade como fundamento da dignidade humana e suas dimensões de respeito à diferença

Vimos no tópico anterior que a prevalência dos direitos humanos está embrionariamente relacionada à satisfação da dignidade humana. Trataremos neste momento de ampliar este espaço de interdependência a partir do reconhecimento do Princípio da Igualdade como mais um elemento essencial à concretização da dignidade. Entretanto, como o objetivo de nosso trabalho é percorrer um caminho que nos possibilite identificar um *ethos* universal capaz de superar a dicotomia entre universalização de direitos humanos e multiculturalismo, trataremos de analisar a igualdade a partir de suas dimensões de respeito às diferenças culturais.

Em que pese sua genialidade, a célebre frase de *Aristóteles* de que igualdade é tratar igual os iguais e diferente os diferentes torna-se insuficiente a responder as demandas de uma sociedade multicultural e os problemas dela advindos, isto porque não se põe a responder quem são os iguais e quem são os diferentes, tampouco qual o critério apto a determinar que alguns sujeitos sejam considerados iguais e outros diferentes. [[448]](#footnote-448)

O filósofo iluminista *Rousseau* foi um dos grandes pensadores que tratou o tema da igualdade, sobretudo em obra publicada em resposta à Academia de Dijon em 1753 sobre a origem das desigualdades entre os homens e se tais desigualdades seriam chanceladas pela lei natural.[[449]](#footnote-449) Muitas das teorias de *Rousseau* partem de pressupostos e a ideia sobre um estado da natureza no qual o homem livre e autossuficiente é um ser bom e plenamente feliz não foge a esta generalidade.

De acordo com o autor, o estado natural de plenitude foi sendo paulatinamente transformado pela agricultura, formação de agrupamentos humanos, costumes, assim como as primeiras propriedades privadas, etc., o que fez surgir um grande sentimento de competição entre os homens, dando origem a dicotomias sociais como riqueza e pobreza, [[450]](#footnote-450)restando a liberdade ameaçada pelo crescimento exponencial da desigualdade social, momento no qual os homens a partir da vontade geral, firmam o pacto social, abrindo mão de sua liberdade natural em prol de uma liberdade civil, cujos parâmetros são definidos pelo Direito.[[451]](#footnote-451)

Este novo sistema de liberdade não desconsidera que todos são livres e iguais ao nascimento, todavia a fim de que se garanta a liberdade entre todos, os sujeitos trocam individualmente suas liberdades pela criação de” um corpo moral e cooperativo” representado pelo Estado que expressa através de suas leis a "vontade geral". [[452]](#footnote-452)

Bastante relevante é o entendimento de que esta vontade geral não significa a vontade da maioria, mas sim uma lógica ética criada a partir de situações concretas que estariam aptas a gerir a vida em sociedade. De acordo com *Acrísio Victorino*:

“A vontade geral é fazer aquilo que é correto, (…) não é vontade da maioria, mas sim, a vontade geral é raciocíno lógico, conjugado com o fato em concreto, ou seja, independente da conjuntura vivenciada. Não há quem não saiba que não deve tirar a vida a outrem. É unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada, onde a soberania é o exercício da vontade geral e nunca pode se alienar.”[[453]](#footnote-453)

De acordo com *Comparato* esta igualdade moral apontada por *Rousseau*, não exclui as diferenças entre os indivíduos, mas apenas afasta a relação de supremacia antes existente. Para o filósofo, da mesma forma que a liberdade, a igualdade natural entre os homens, foi substituída pela *igualdade moral* no momento em que foi instituído o pacto fundamental, responsável por ao mesmo tempo legitimar as desigualdades e tornar os homens iguais por direito. Este pacto entre os homens teria então construído a igualdade civil ou política criada com o intuito de reparar as desigualdades naturais existentes entre eles (em que pese a igualdade natural), que tornam-se por isso iguais em função do Direito. [[454]](#footnote-454)

Assim, *Rousseau* reconhece dois tipos de desigualdades, uma natural, a representar o sexo, a idade, a força física, etc., e outra *moral* ou *política* que surge em função do consentimento dos homens a respeito de determinadas convenções que reconhecem “diferentes privilégios de que gozam alguns com prejuízo dos outros, como ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros, ou mesmo fazerem-se obedecer por eles.” [[455]](#footnote-455)A desigualdade moral originária do direito positivado surge então estabilizada pelo aparato jurídico de um Estado.[[456]](#footnote-456)

Para o autor*,* esta desigualdade criada pelos homens em função da legitimação dos privilégios para alguns e exclusão de outros é a grande causa dos males da época moderna, e sua origem remonta a um momento histórico em que as reuniões sociais eram realizadas não apenas para divertimento, mas para demonstrar ostentação de um status cultural elevado, fazendo da estima pública a origem empírica das desigualdades, de forma que “o homem sociável, sempre fora de si, não sabe viver senão da opinião dos outros”[[457]](#footnote-457)

*Rousseau* resslata a complexidade do tema sobretudo por identificar uma dificuldade primária que segundo ele refere-se ao próprio entendimento acerca do homem.[[458]](#footnote-458) Assim, identificar uma ideia geral de homem, significa deixar de imaginá-lo de forma geral para pensá-lo como um determinado homem. Isto acontece porque a diferença entre eles faz parte se sua própria natureza de forma que uma ideia geral do que venha a ser um homem é algo produzizdo pelo próprio intelecto.[[459]](#footnote-459) Podemos entender a partir deste ensinamento que uma ideia de universalidade pura, sem que se leve em consideração as diferenças entre os indivíduos passa a ser uma ideia sobre algo abstrato que recaia sobre o homem existente antes do pacto social fundamental e nesse sentido, não faria sentido debruçarmo-nos em seu estudo.

Em suma, para o filósofo suíço o estudo da igualdade nos leva a crer que a uniformidade é uma característica do estado da natureza e que por outro lado, as desigualdades são uma característica dos homens no *estado civil*.[[460]](#footnote-460)

Um outro autor que tratou os temas igualdade e ainda da liberdade com clara influência de *Rousseau* foi *John Rawls* que dedicou seus estudos a encontrar os elementos sustentadores das sociedades democráticas plurais e encontrou sua resposta em uma concepção de justiça baseada na liberdade e igualdade.[[461]](#footnote-461)

A tese de *Rawls* trabalhada na obra “*Uma teoria da justiça*” defende que para encontrarmos a justificativa de um princípio moral de justiça temos que nos posicionar artás do “véu da ignorância”, uma situação hipotética na qual os homens fariam suas escolhas sobre as regras a guiar a vida em sociedade antes de se tornarem aquilo que verdadeiramente o são, pois só assim estariam aptos a se desvencilhar de qualquer ideia preconcebida sobre o funcionamento político e econômico das conquistas sociais. O filósofo contemporâneo combate a justiça do ulilitarismo e das decisões políticas afirmando que a justiça entendida por trás do véu da ignorância descarta as ideias de que o justo é o melhor para uma maioria.[[462]](#footnote-462)

*Rawls* defende que justiça é aquilo que permite chances de prosperidade iguais a todos os indivíduos. Assim, elabora dois princípios de justiça identificados como sustentáculos das democracias, viabilizando a compreensão de uma justiça como equidade a partir da regulação institucional a respeito de direitos, liberdades e oportunidades básicas. [[463]](#footnote-463) Tais princípios estabelecem duas linhas de pensamento. A primeira indicando que, “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras” (Princípio da Liberdade Igualitária) e ainda que “as desigualdades socias e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro do limite do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.” (Princípio da Diferença).[[464]](#footnote-464) Ou seja, da mesma forma que *Rousseau,* entende que não há como pensar em uma igualdade absoluta entre os indivíduos posto que a diferença faz parte da própria condição humana o que acaba por refletir nas diversas dinâmicas sociais experimentadas pelos sujeitos. Para *Rawls*, tais princípios reforçam a importância das instituições no sentido e que embora as oportunidades sejam utilizadas de forma distinta pelos cidadãos, seu fornecimento é igualitário a todos.

Desta forma, podemos identificar em verdade três distintos elementos a compor a justiça a ser garantida pelas instituições de Estado - a liberdade, o princípio da oportunidade justa e o princípio da diferença. Neste modelo de justiça por equidade os princípios são racionais na medida em que buscam através da racionalidade e consenso regular de maneira justa os bens e valores em uma sociedade. [[465]](#footnote-465) Assim, a noção de justiça não pode estar restrita ao critério de igualdade, mas essencialmente à igualdade na liberdade, restando a discussão centrada “no livre exercício de sua própria liberdade.”[[466]](#footnote-466)

Importante esclarecer que o facto de *Rawls* admitir a existência de desigualdades não o impede de reconhecer a necessidade de elaboração de mecanismos capazes de corrigir um errôneo tratamento historicamente concebido a determinados grupos sociais, o que consolida a *justiça distributiva* ou *justiça por equidade* que tem como objetivo tratar de forma igual os iguais e de forma diferente os reconhecidamente diferentes [[467]](#footnote-467) (ações afirmativas).

Desta forma, a equidade tem sido vista como o ajuste necessário à uma justa igualdade e isso não significa que ambas sejam opostas. Em que pese a íntima relação entre elas, precisamos destacar que a equidade não pode ser vista como meio apto a legitimar as diferenças, posto que representa uma “desigualdade correctora” a caminhar ao lado da igualdade na busca compensar uma desigualdade originária. Assim, mas palavras de *Fitoussi* e *Rosanavallon*, a equidade por ser “uma propriedade do ou dos critérios de igualdade que escolhemos” apenas a reforçam.[[468]](#footnote-468)

Diferentemente do entendimento de *John Rawls, Sem,* dentre outros defende que a igualdade não pode ser definida de acordo com rendimentos, bens ou acesso a bens primários, mas sim a partir da “liberdade de realização de seus projectos e da capacidade de o fazer”.[[469]](#footnote-469)

O conceito de igualdade é sabido por nós bastante complexo. *Fitoussi* e *Rosanvallon* compartilham das ideias de *Rousseau* e *Rawls* no entendimento que a busca de uma compreensão sobre a igualdade só faz sentido quando levado em consideração a questão da diversidade. Aqueles defendem haver dois tipos de diversidades. A primeira delas referente à heterogeneidade [[470]](#footnote-470)dentre os indivíduos e a segunda referente às diversas variáveis ou dimensões nas quais a igualdade pode ser pensada. Assim ao pensarmos em igualdade, devemos nos questionar a respeito dos objetos a serem equalizados, o que significa indagar: Igualdade de quê? [[471]](#footnote-471)

Da mesma forma *Canotilho* ao afirmar que a “*igualdade* pressupõe diferenciações”. O autor nos explica sobre os supracitados objetos equalizadores pontuando que a igualdade é composta por uma relação entre pessoas e coisas que pode se desenrolar de forma bastante complexa em função das diversas variáveis que podem envolver aquela realção.[[472]](#footnote-472) Desta forma, a dificuldade em conceituarmos a igualdade advém da existência de um espaço multidimensional no qual é pensada**,** o que nos traz o entendimento de que este princípio estruturante do Direito possui distintas vertentes a fim de garantir a efetiva realização da dignidade humana, dimensões estas que passaremos a estudar a partir de agora.

*Canotilho* inicia o estudo da igualdade partindo de duas premissas. De início reconhece que esta igualdade de distintas dimenões consubstancia-se na igualdade perante a lei, ou seja, a igualdade constitucionalista-liberal, formal, segundo a qual todos nascemos livres e iguais em direitos. Em seguida, identifica dois distintos segmentos do referido princípio – a igualdade na aplicação e a igualdade na criação do direito. [[473]](#footnote-473)

A relação entre liberalismo e igualdade considera que esta igualdade é um “pressuposto para a uniformização do regime das liberdades individuais a favor de todos os sujeitos de um ordenamento jurídico. ”[[474]](#footnote-474) Para o autor, a igualdade formal, perante a lei está estritamente vinculada às liberdades individuais. Sobre o sistema liberal temos ainda que a positivação da igualdade impõe ao Estado que trate a todos os indivíduos da mesma forma, imaginando que tal fosse capaz de garantir de facto o status de igual no seio da sociedade.

Ironicamente *Anatole France* aponta que este tipo de critério viabilizaria por exemplo que tanto ricos quanto pobres pudessem dormir nas ruas à noite ao relento, o que verdadeiramente não acontece, [[475]](#footnote-475) o que significa que na prática, tamanha neutralidade e distanciamento do Estado nas questões sociais, em que pese a força normativa apontar em outra direção, não são suficientes.

Particularmente a igualdade na aplicação do direito se refere sobretudo aos tribunais e aos órgãos da administração, encarregados da aplicação do direito de forma igual a todos no caso concreto. Sobre a igualdade quanto à criação do direito, dirigida ao legislador, temos que refere-se a sua vinculação em elaborar normas iguais para todos os cidadãos, o que requer algumas ponderações de nossa parte.

Segundo *Canotilho*, esta igualdade quanto à criação do direito, dirigida ao legislador possui distintos aspectos: *princípio da universalidade* ou *da justiça pessoal*; *exigência da igualdade material* (lei); e a igualdade justa que depende da valoração de critérios[[476]](#footnote-476).

O primeiro deles é embasado na *racionalidade prática* que vincula o legislador a elaborar leis que garantam igual direito a todos os cidadãos que se encontram em igualdade de situações. Essa igualdade perante a lei se traduz essencialmente no paradigma da universalidade e segundo *Castanheira Neves*, torna-se insuficiente caso não haja uma especial previsão de seus efeitos no conteúdo das normas. A falta desta percepção manteria “o cerne do problema (…) irresolvido, qual seja, saber quem são os iguais e quem são os desiguais.” [[477]](#footnote-477) [[478]](#footnote-478)

Assim, a igualdade quanto à criação do direito dever suprir o primado da racionalidade prática (universalidade), mas deve ainda preocupar-se com a “igualdade material através da lei” que tratará os iguais com igualdade e os desiguais com desigualdade na medida em que como dito, a igualdade pressupõe a existência de diferenças.[[479]](#footnote-479)

Por fim, o autor português compõe seu entendimento sobre a igualdade na criação do direito inserindo um último elemento, a *igualdade justa* que conforme veremos “pressupõe um juízo e um critário de valoração”.[[480]](#footnote-480)

No mesmo sentido *Celso Antônio Bandeira de Mello* assevera que vislumbrar todos como de facto iguais não é o único aspecto a ser levado em consideração pela igualdade formal positivada nas Cartas Magnas dos Estados.[[481]](#footnote-481)

O autor nos esclarece que em verdade o tratamento equânime representa a eleição de determinadas características por parte do legislador que ganham relevo perante as demais e passam a servir de base para ações legislativas discriminatórias (ditas aqui em sentido amplo e não em sentido negativo especificamente). São diversos os exemplos por ele citados em que uma diferença, inclusive de sexo e raça são admissíveis não só juridicamente, mas pelo senso comum. À guisa de ilustração citamos a previsão de diferença de tempo de aposentadoria entre homens e mulheres, o caso de uma contratação pública para o cargo de enfermeiro para atuar em área endêmica onde comprovadamente determinada raça é apontada como imune, etc. Segundo o autor, estes são casos nos quais a exclusão de determinados indivíduos do quadro de contratação por certo não feriria o princípio da igualdade, o que nos sugere que as discriminações são aceitas desde que compatíveis com os preceitos constitucionais vigentes. Os exemplos dados demonstram portanto uma lógica justa de discriminações a partir do critério da igualdade formal. Para *Mello*,

“as discriminações são recebidas como compatíveis com a cláusula igualitária apenas e tão-somente quando existe um vínculo de correlação lógica entre a peculiaridade diferencial acolhida por residente no objeto, e a desigualdade de tratamento em função dela conferida, desde que tal correlação não seja incompatível com interesses prestigiados na Constituição.”[[482]](#footnote-482)

No mesmo sentido *Fitoussi* e *Rosanavallon,* para quem as diferenças inadmissíveis são aquelas não legitimadas, por conta disso, a igualdade em verdade pressupõe diferenças, mas não quaisquer diferenças, apenas aquelas que passaram pelo crivo de uma convenção social. Para os autores “(...) um contrato social deve definir os domínios em que a sociedade entende promover a igualdade, o que legitima ao mesmo tempo as diferenças em que a sociedade consente. ”[[483]](#footnote-483)

Todavia, sabemos infelizmente que nem sempre as previsões legais se prestam a objetivos tecnicamente compatíveis com fins democráticos, embora tecnicamente constitucionais, restando o jogo político de interesses muitas vezes desempenhar o papel de regência na edição de leis em benefício de uma parcela restrita de envolvidos, sobretudo no âmbito do mercado empresarial, casos nos quais as dimensões valorativas que recaem sobre esta igualdade representam em verade a perniciosa lógica do capitalismo, que o autor chama de “a nova economia das desigualdades”. [[484]](#footnote-484)

Em sentido semelhante, mas com uma abordagem mais otimista estão as palavras de *Francisco Campos* sobre o princípio da igualdade ao afirmar que “(...) por mais discricionários que possam ser os critérios da política legislativa, encontra no princípio da igualdade a primeira e mais fundamental de suas limitações”[[485]](#footnote-485)

A fim de identificar o que seria uma *igualdade justa*, *Canotilho* busca fundamento ao critério de valoração e encontra como possível reposta a *proibição geral do arbítrio.* Isso quer dizer que pare ele, uma sociedade entende estar garantido o respeito à igualdade quando o tratamento dado à desigualdade não é arbitrário.[[486]](#footnote-486)

Desta forma, o arbítrio faz as vezes de um princípio de limitação, o que não seria suficiente caso não estivesse associado a um conteúdo *normativo-material* (“fundamento material ou critério material objectivo”) que diga respeito aos critérios axiológicos delineadores da igualdade e da desigualdade. De uma forma geral, estes fundamentos da arbitrariedade são identificados como: carência de um *fundamento sério, de um sentido legítimo* e oestabelecimento de *diferenciação jurídica sem fundamento razoável.[[487]](#footnote-487)*

De acordo com o Ac. TC 39/88 a lei não proíbe diferenciações, mas sim o arbítrio e agir com arbitrariedade significa produzir diferentes tratamentos sem suficiência de fundamentação material. [[488]](#footnote-488) Vejamos parte do acórdão:

“O princípio da igualdade não proíbe, pois, que a lei estabeleça distinções. Proíbe, isso sim, o arbítrio; ou seja: proíbe as diferenciações de tratamento sem fundamento material bastante, que o mesmo é dizer sem qualquer justificação razoável, segundo critérios de valor objectivo, constitucionalmente relevantes. Proíbe também se tratem por igual situações essencialmente desiguais. E proíbe ainda a discriminação; ou seja: as diferenciações de tratamento fundadas em categorias meramente subjectivas, como são as indicadas, exemplificativamente, n.º 2 do artigo 13º” [[489]](#footnote-489)

Podemos perceber que o acórdão trata da arbitrariedade como um controle jurisdicional, não sendo este o meio apto a proibir as distinções estabelecidas pelo poder legislativo. Assim, a teoria do arbítrio não se consagra como definidora do conteúdo normativo do princípio da igualdade, pois limita-se a ser um controle judicial, um critério negativo e que portanto incapaz de seifar a *discriscionaridade* do legislador *.*[[490]](#footnote-490)

*Leibholz* nos esclarece que o reconhecimento da igualdade como *um princípio negativo* restrito ao sentido da *controlabilidade judicial* torna-se insuficiente, representando a “forma mais extrema da injustiça” na medida em que não apresenta resposta para a dicotomia igualdade/desigualdade quando estas não são produzidas por soluções arbitrárias,[[491]](#footnote-491) o que corrobora para a existência de diversas dimensões a compor o princípio da igualdade.

Por conta disso, temos que a definição de igualdade não escapa ao pertencimento de uma esfera de *justiça social[[492]](#footnote-492)*,posto que são os critérios definidores de igualdade que vão legitimar as diferenças que são aceitas pela sociedade, tema que nos remete ao estudo realizado no capítulo primeiro a respeito da formação das identidades e diferenças compreendidas a partir das teorias do poder e que permeará o debate acerca da construção de um núcleo comum de direitos humanos.

*Jorge Novais* trata a relação direta entre arbitrariedade e dignidade. Para ele, tanto a arbitrariedade como a “discriminação estigmatizante” em razão “da natureza das pessoas e de suas escolhas constitucionalmete protegidas” são causas de violação direta da dignidade. [[493]](#footnote-493)

Essas violações, segundo nos informa, podem se dar por via indireta e direta. Haverá ofensa indireta à dignidade da pessoa humana quando o indivíduo é discriminado ou tratado de forma desigual injustificadamente. É o caso por exemplo de um concurso público no qual o ingresso ao cargo que promove é realizado por violação do princípio da igualdade ao acesso. Por outro lado, haverá uma ofensa directa à dignidade quando o tratamento desigual se prestar a desqualificar o indivíduo pela estigmatizção em função de uma característica pessoal ou ainda, por escolhas pessoais garantidas constitucionalmente. Ou seja, a violação será direta quando o tratamento desigual visa especificamente desrespeitar a “humanidade intrínseca” de cada um.[[494]](#footnote-494)

O autor estuda a questão da arbitrariedade e da violação da dignidade humana pela via da violação do princípio da igualdade a partir de três teorias sobre o conteúdo material da dignidade, teorias estas colimadas em 1993 por *Hasso Hofman,* são elas:

A teoria do dote, de base ontológica que afirma que a dignidade humana é um atributo de valor individual e de origem divina. A segunda, a teoria da prestação, que defende a dignidade como construção individual de cada um a partir de seus atributos. E por fim, a teoria do reconhecimento ou da comunicação, proposta pelo próprio autor, que defende o princípio da dignidade humana como “uma pertença social” originária de um estatuto reconhecido pela sociedade “em condições de reciprocidade (...) algo que só adquire significado nas relações interpessoais de reconhecimento mútuo, (...), no relacionamento igualitário das pessoas umas com as outras.”[[495]](#footnote-495)

Assim, na teoria do reconhecimento, uma dignidade experimentada igualmente por todos os indivíduos pressupõe não apenas a tolerância, mas sobretudo que as diferenças sejam aceitas e reconhecidas publicamente. Isto exige que os Estados democráticos deixem de lado uma perspectiva passiva de governança pró igualdade e assumam uma ativa participação na promoção da igualdade de facto, a partir de ações afirmativas inclusivas visando a igualdade de oportunidades.[[496]](#footnote-496)

O Estado não pode portanto limitar-se a tratar todos igualmente, pois tal neutralidade representaria ao mesmo tempo uma *ação arbitrária* a impor a igualdade uniformizante e uma *omissão arbitrária* *estigmatizante.* Em ambos os casos estará violado o princípio da igualdade. O autor defende que o setor público viola mesmo por omissão a dignidade humana de um indivíduo “quando, dispondo dos meios necessários, omita intervenções que previnam e reprimam os comportamentos sociais denegridores do estatuto de igual dignidade de todas as pessoas (...).” Sendo assim, a igualdade representa uma restrição à limitação dos direitos fundamentais, assim como demais princípios constitucionais estruturantes como é o caso da proibição do excesso, segurança jurídica por exemplo. [[497]](#footnote-497)

Não podemos esquecer ainda que esta concepção valorativa de igualdade se encontra absolutamente vulnerável em relação ao tempo. Sabemos que as concepções valorativas atribuídas aos padrões morais estabelecidos em uma sociedade não são constantes. Não é difícil pensarmos a respeito de exemplos que bem ilustrem essa assertiva, quando por exemplo a discriminação racial e a inferioridade da mulher eram legítimas. Nesse sentido, *Fitoussi* e *Rosanvallon* entendem que a igualdade é um projeto a ser construído para o futuro e que o trabalho da igualdade deve estar em permanente vigília para que a equidade seja constantemente atualizada pelas novas fotografias estáticas dos momentos historicamente identificados nos quais opera. Ou seja, devemos buscar constantemente a estabilidade entre igualdade e desigualdade já que os valores estão em permanente mudança. [[498]](#footnote-498) Em suas palavras, a

“instauração de um princípio de igualdade não pode ser apreciada num dado instante, mas só em relação com uma tendência porque é um projecto de sociedade (...). Exprime uma vontade incessantemente renovada que esbarra em forças espontâneas que lhe são contrárias, quer procedam da natureza humana ou das evoluções económicas, técnicas, geopolíticas. Mas seja quais forem o ou os princípios de igualdade instaurados, a sua motivação, ao mesmo tempo que os seus efeitos, consiste em compensar as excessivas desigualdades iniciais resultantes da diversidade dos seres humanos. ”[[499]](#footnote-499)

Uma outra dimensão da igualdade a ser tratada é a igualdade de oportunidades. Nesse sentido, o princípio da igualdade não representa apenas um princípio de *Estado de direito*, mas um princípio de *Estado social* ou de *justiça social* no qual o aspecto social da igualdade ajusta-se aos anseios de concretização dos direitos econômicos, sociais e culturais, [[500]](#footnote-500)donde concluimos que tratar da diversidade cultural significa em sua essência tratar da questão da igualdade e vice-versa, mas não restrita e especificadamente à ótica da universalidade, mas sobretudo a partir de sua dimensão social, que vai exigir dos Estados a igualdade de oportunidades em busca da justiça social.

Por este motivo *Fitoussi* e *Rosanavallan* defendem a constante verificação a respeito da adequação dos padrões morais como validade do princípio da igualdade ambos representando uma *exigência social.[[501]](#footnote-501)*

A igualdade apresenta-se assim “inerente à própria ideia de *igual dignidade social* “e, portanto, possui uma especial dimensão na dignidade da pessoa humana. Por conta disso, opera no sentido da não-discriminação, mas ainda como um “princípio jurídico-constitucional impositivo de compensação de desigualdade de oportunidades e como princípio sancionador da violação da igualdade por comportamentos omissivos.[[502]](#footnote-502)

De acordo com *Waldron*, a igualdade faz parte da própria natureza da dignidade no sentido em que se refere sobretudo ao igual *respeito e reconhecimento* a todos em razão da própria natureza humana e não só por sua racionalidade e capacidade de autodeterminação. Isto porque a autodeterminação que significa uma consciência a respeito de si próprio e ainda a capacidade de programação da própria existência não são os únicos parâmentos usados para a definição de dignidade, uma vez que sujeitos que apresentam sua racionalidade comprometida não deixam de ser sujeitos da dignidade por conta disto.[[503]](#footnote-503)

Segundo *Jorge Novais,* a dignidade humana extrapola o respeito à dignidade intrinsecamente individualizada ligada à autonomia da vontade, na medida em que a humanidade importa ainda respeito ao *estatuto qualificado* da pessoa, que por sua vez representa “ uma construção cultural racional e civilizacional”.[[504]](#footnote-504)

Isto quer dizer que esta dimensão da igualdade da dignidade humana exige o reconhecimento abstrato das identidades “na sua qualidade de pessoa humana” , assim como o reconhecimento das particularidades que identificam os grupos e as comunidades e as categorias minoritárias, o que afasta quaisquer possibilidades de que se hierarquize os diversos grupos que compõem uma sociedade.[[505]](#footnote-505)

E é por esse motivo que a igualdade se torna uma das dimensões normativas da dignidade da pessoa humana posto que não há que se falar em dignidade sem que haja o respeito igual, a *igual consideração dos interesses* e a garantia de que os indivíduos receberão de forma igual as mínimas garantias necessárias ao seu desenvolvimento.[[506]](#footnote-506) Enquanto vertente da dignidade humana ao lado da humanidade intrínseca e da autonomia individual, a igualdade pode ser percebida como “uma concretização do reconhecimento constitucional da igual dignidade das pessoas humanas. ”[[507]](#footnote-507)

Feitas estas considerações, a questão que se coloca sobre a igualdade com o fito de alicerçar nosso estudo na busca de um núcleo comum de direitos humanos é a seguinte: Se a igualdade é uma vertente da dignidade humana, quais são os valores que por ela devem ser legitimados no atual momento em que vivemos?

De acordo com o que nos esclarece *Jorge Novais*, encontrar o fundamento material da dignidade humana em um Estado de Direito não significa considerá-la em suas infinitas perspectivas individuais, mas sim encontrar um eixo social comum que considere todas as pessoas indistintamente e isto traz implicações aos princípios da universalidade e da igualdade que deverão figurar como parte integrante deste conceito normativo. Tendo estes princípios como ponto de partida, o autor desenvolve seu raciocínio na busca dos elementos a compor seu próprio entendimento sobre os fundamentos materiais da dignidade humana e encontra no “sentido evolutivo de justiça”, entendido como atributo social de uma época a resposta para nossa indagação. [[508]](#footnote-508)

O autor inicia sua explanação exemplificando seu posicionamento de forma bastante objetiva a partir da análise da Constituição Irlandesa de 1937 que de forma pioneira trouxe já em seu preâmbulo um conceito de dignidade humana associado à liberdade individual. Todavia, o autor nos lembra que naquela época o homoxexualismo era considerado crime (não só na Irlanda, mas em muitos outros países) e, portanto, tal previsão não era considerada inconstitucional. Isto significa que àquela época, tratar como crime o homoxessualismo não representava um ato atentatório à dignidade humana, o que só veio a ocorrer em 1992. A conclusão desta análise segundo o autor é de que é no sentido do que se considera justo perante uma sociedade em uma determinada época, que se encontra o fundamento material para a dignidade da pessoa humana. [[509]](#footnote-509)

Portanto, o fundamento da dignidade humana enquanto princípio é a Constituição, no entanto, seu fundamento material concentra-se no *sentido de justiça.* Percebemos que para o referencial de dignidade não importa “qualquer glorificação apriorística das características da espécie como algo *sagrado* ou de *maravilhoso* e que, consideradas em si mesmas como *naturais,* (…).” [[510]](#footnote-510) (grifo do autor).

Uma vez construído, o sentido de justiça como fundamento da dignidade, *Jorge Novais* disserta sobre sua natureza, conteúdo e efeitos jurídicos próprios que irão variar de acordo com a percepção da sociedade sobre determinados eventos. Segundo ele, “esses efeitos normativos decorrem essencialmente da forma como o sentido de justiça do nosso tempo reelabora e reconstrói as consequências normativas impostas (...). [[511]](#footnote-511)

Assim, para o autor, a dignidade da pessoa humana seria “a “norma fundamental” *(Grundnorn)* da autonomia pessoal, da valia individual, intrínseca e da qualidade de sujeito das pessoas no seu reconhecimento recíproco.” [[512]](#footnote-512) (grifo do autor).

Impende esclarecer que este sentimento de justiça social possui uma “delimitação tendencialmente consensual (...) no espaço e um pluralismo razoável”, o que acontece naturalmente na geografia multicultural vivida pelas democracias. Assim, independentemente da concepção que cada integrante desta pluralidade reconheça como valor da dignidade, facto é que um consenso geral baseado num sentido de justiça existe, mesmo que de certa forma etéreo e é justamente este consenso originário do pluralismo razoável é que deve ser utilizado para a identificação de valores comuns. Do contrário, o Estado estaria dando vozes a determinadas doutrinas em detrimento de outras, o que seria inviável. [[513]](#footnote-513)

Este consenso geral, embora não unânime, o “sentido de justiça desenvolvido pela humanidade” atribui aos indivíduos uma igual dignidade a seus *valores intrínsecos* e tais valores não são aqueles considerados naturais, oriundos de leis divinas, mas sim valores de origem cultural, construídos a partir da civilização racional. São intrínsecos ainda porque independem de

“quaisquer juízos de utilidade ou de interesses externos , mas que existe pelo simples facto da humanidade da pessoa, mesmo quando há algumas que não apresentam aquelas características distintivas da espécie e *mesmo quando haja grupos, comunidades, sociedades humanas ou civilizações em que aquele postulado de igual dignidade não se aceite*.”[[514]](#footnote-514) (grifo nosso)

Como podemos perceber, esta dignidade atribuída pelo sentido de justiça reconhece a possibilidade não haver uma absoluta unanimidade a respeito dos valores culturalmente construídos, o que não retira a validade de uma ideia geral consolidada pela humanidade a respeito deles. Temos, portanto, que direito à igualdade e à diferença não são em essência incompatíveis, muito pelo contrário, são direitos embrionariamente interdependentes e inter-relacionados.

Esta ideia geral sobre o sentido de justiça identificada na humanidade, apesar de considerar a individualidade de cada sujeito, seus *atributos* e *estatutos particulares* reconhece “uma dimensão irredutível de humanidade que apela ao respeito intransigente da parte de todos os outros e, particularmente, dos poderes públicos a quem impõe, ainda, especiais deveres de protecção e promoção.” [[515]](#footnote-515)

O tratamento da igualdade torna-se assim tema bastante delicado na medida em que de sua essência fazem parte elementos que extrapolam sentidos jurídicos.

E nesta contenda na qual distintos valores opostos se chocam em experiências cotidianas, faz-se necessário o encontro de fundamentos coincidentes que sirvam de base para a construção de uma nova dimensão da igualdade capaz refletir uma teoria de justiça apta a representar tanto a pluralidade de identidades culturais que compõem as sociedades mundiais quanto seus valores comuns, o *ethos* universal.

CAPÍTULO III – O DIREITO E A BUSCA POR UM *ETHOS* UNIVERSAL

Conforme visto no capítulo anterior, há o consenso doutrinário de que o fim da 2ª Guerra Mundial convergiu internacionalmente as intenções para a consolidação da prevalência dos direitos humanos no cenário mundial, independentemente da tecnicidade ou não vinculativa destes documentos, sobretudo da DUDH. Desta forma, a efetivação da dignidade humana consolida-se como uma finalidade a ser compartilhada por todos, mesmo que nesta totalidade estejam inseridos sujeitos por expectativa.

Todavia, vimos também no capítulo primeiro que as reivindicações do movimento multiculturalista vão além do pleno reconhecimento na medida em que se voltam à demanda por inclusão através de políticas públicas, refletindo em alguns casos o desejo de projeção de certos particularismos, o que pode ser bastante perigoso quando lembramos por exemplo que racismo, antissemitismo etc., são tipos de particularismos.

Essa oposição de valores entre universalistas e relativistas, particularistas, ou multiculturalistas torna-se um fator a dificultar o entendimento entre as nações, consolidando-se como a razão de inúmeras guerras étnicas e nesse sentido faz-se mister que consigamos superar esta dicotomia a fim de iniciarmos um caminho de identificação e construção de valores morais comuns entre os homens - o *ethos* universal.

Esclarecemos desde já que o uso dos termos relativismo e multiculturalismo apresentados acima de certa forma como “sinônimos” apesar de tecnicamente distintos conforme prelecionado no capítulo primeiro, se justifica na atual fase de nosso estudo na medida que ambas as ideologias ao reivindicarem o particularismo de suas culturas se opõem ao universalismo a partir de uma mesma perspectiva de negação da moral universal.

3.1 A superação da dicotomia entre universalistas e relativistas: Os direitos culturais como integrantes do rol de direitos humanos

A oposição entre universalização dos direitos humanos e a aceitação das particularidades culturais tornou-se um dos “*top*”[[516]](#footnote-516) no debate jurídico mundial. Este conflito resume-se na divergência de opiniãões sobre a universalização das *normas de moralidade* vigentes no cenário internacional e consagradas em diversos instrumentos internacionais. Discute-se assim, se direitos como *igualdade, integridade física, liberdade de expressão, religiosa e de associação* devem ser compreendidos da mesma forma em todas as sociedades. [[517]](#footnote-517)

Esta indagação tem sido tradicionalmente respondida a partir de correntes relativistas e universalistas sobre direitos humanos. De pronto podemos afirmar que para os relativistas extremados a resposta é negativa. Esta corrente advoga no sentido de que é impossível haver consenso sobre tais temas, posto que conceitos como moral e ética são elaborados a partir de valores que só fazem sentido se observados em função de sua origem e de suas formulações simbólicas, o que quer dizer que cada sociedade cultural terá seu próprio entendimento sobre moral e sobre a valoração de seus costumes. Ressaltam ainda que “a pretensão de universalidade dos instrumentos internacionais de direitos humanos sugere primariamente a arrogância ou o imperialismo do ocidente que vê suas próprias formas e crenças como universais e tenta universalizá-las, o que acabaria levando a uma homogeneização cultural do mundo.” [[518]](#footnote-518)

Por outro lado, para os universalistas, tais direitos são uma decorrência natural da dignidade humana o que permite a identificação de um “mínimo irredutível”, portanto universal desses direitos [[519]](#footnote-519) e por conta disso devem recair sob toda a humanidade, acreditando que sua visão ética de mundo possui uma capacidade singular de efetivar a proteção jurídica necessária dos direitos humanos, o que para *Sen* significa o desejo de impor a “autoridade moral dos direitos humanos”. [[520]](#footnote-520)

Todavia, este debate, tal qual tradicionalmente posto nos parece superado.

Pelo que foi exposto no capítulo anterior, sobretudo pelas dimensões do Princípio da Igualdade a carrear consigo a referência à diversidade, podemos notar que a tendência universalizante tal qual percebemos em nossa época não representa o anseio por parte da comunidade internacional em anuviar culturas distintas, direcionando-as a uma política global de assimilação e padronização cultural. Muito pelo contrário, o que percebemos desde há algumas décadas é um direcionamento desta no sentido do reconhecimento da cultura e consequentemente do direito à diferença como parte da dignidade humana, o que pode ser percebido pela vasta produção científica sobre o tema.

No mesmo sentido *Newton Cunha* para quem o *princípio universal da cidadania* (Igualdade) é o lastro dos direitos culturais, impossibilitando o surgimento de novos tipos de desigualdades justamente pelo reconhecimento de certos particularismos. [[521]](#footnote-521)

Nosso objetivo neste início de capitulo é demonstrar a partir da análise desses documentos internacionais, elaborados com o fito de prestigiar os direitos culturais, que a dicotomia entre relativistas/multiculturalistas e universalistas deve ser filosoficamente superada posto que, tecnicamente já o foi, justamente no momento em que os direitos culturais passam a ser identificados como parte integrante dos direitos humanos, não restando dúvidas de que aqueles são também universais.

Para tanto, e buscando alicerçar a construção de um núcleo comum de direitos humanos, objetivo primordial de nossa pesquisa, trataremos de analisar o conteúdo material dos direitos culturais a partir de sua positivação nos mais relevantes documentos internacionais, especificamente naquilo que mais expressivamente se relaciona a nosso objetivo principal, dando especial atenção aos estudos de *Patryce Meyer-Bisch* e *Mylène Bidauldt* sobre a Declaração de Friburgo, que reuniu em um só documento as esparsas considerações feitas sobre o assunto.

O primeiro documento de cunho internacional a tratar o tema foi a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948) cujo preâmbulo afirmava ser [[522]](#footnote-522)

“dever do homem exercer, manter e estimular a cultura por todos os meios ao seu alcance, porque a cultura é a mais elevada expressão social e histórica do espírito. E, visto que a moral e as boas maneiras constituem a mais nobre manifestação da cultura, é dever de todo homem acatar-lhes os princípios.”

No mesmo ano o tema da cultura novamente ganha relevância no cenário internacional, agora de forma mais significativa na DUDH, que traz em seu artigo 22 o reconhecimento dos direitos econômicos, sociais e culturais como *indispensáveis* à dignidade humana, previsão ratificada pelo artigo 27 que garante ainda o direito de participação da *vida cultural da comunidade* a todos os indivíduos, além do direito de se beneficiar do *progresso científico* garantindo todas as derivações materiais ou imateriais de sua própria produção cientifica.[[523]](#footnote-523)

Sabemos que muitas vezes os direitos culturais e direito à cultura são usados como sinônimos. Todavia, há aqueles como *Patrice Meyer- Bisch* e *Mylène Bidaudt* que entendem estarmos diante de termos bastante antagônicos. Segundo informam, o direito à cultura refere-se ao direito ao acesso à cultura em todas as suas dimensões, o que representa algo bem mais amplo do que os direitos culturais, que se limitam ao entendimento coletivista de ser da forma como se optou por ser, ou que se entende ser necessário por algum motivo. Assim, aquele que possui apenas direitos culturais apesar de se apresentarem da forma por eles eleita perante a sociedade, muitas das vezes podem não estar tendo o devido acesso à mesma em sua vida em sociedade, seja na esfera pública ou privada, já que os valores por eles eleitos são de alguma forma oprimidos por não representarem os valores de facto inseridos no seio da comunidade. [[524]](#footnote-524)

A Declaração mostra-se especialmente importante ao tratar a liberdade de religião. As referências são feitas no 2º considerando e ainda nos artigos 2º e 18º.[[525]](#footnote-525) Curiosamente a DUDH não prevê expressamente o direito à diferença cultural, todavia estão presentes no texto do artigo 18 o direito à liberdade *de pensamento, consciência e religião*, e especificamente a liberdade de mudar de convicção e de religião.[[526]](#footnote-526)

Outro significativo documento sobre o tema foi oPacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), assinado em 1966, cuja vigência se deu apenas em 1976, [[527]](#footnote-527) que em conformidade com a DUDH afirma que o ser humano só pode se realizar em condições que lhe permita gozar de seus direitos econômicos, sociais e culturais. O artigo 1º prevê especificamente o direito a autodeterminação a partir do qual os homens decidem sobre como se dará seu *desenvolvimento* econômico, social e cultural. De outra sorte, o artigo 3º afirma o comprometimento dos Estados Partes em garantir a igualdade de fruição de tais direitos entre homens e mulheres. Já o artigo 15 estabelece a obrigatoriedade dos Estados - Parte em estabelecer medidas que garantam os indivíduos capacidade de: “ *a) Participar da vida cultural; b) Desfrutar o processo científico e suas aplicações; c) Beneficiar-se da proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de toda a produção cientifica, literária ou artística de que seja autor “,* além de respeitar a liberdadenecessária à criação e à pesquisa em busca de desenvolvimento de cada indivíduo a liberdade indispensável à pesquisa científica e à atividade criadora. *[[528]](#footnote-528)*

Já Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP), assinado no mesmo ano, ratifica o direito à autodeterminação em referência ao PIDESC e especificamente em seu artigo 27 faz menção às minorias étnicas, religiosas ou linguísticas existentes em alguns Estados, garantindo-lhes o *“direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.” [[529]](#footnote-529)*

O Pacto prevê no artigo 13 o comprometimento dos Estados - Parte pelo respeito às escolhas religiosas[[530]](#footnote-530) feitas pelos pais e tutores em relação aos filhos e tutelados.

Bastante relevante ainda ao estudo dos direitos culturais foi a Conferência de Durban como ficou conhecida a *Conferência mundial sobre o racismo e a discriminação racial, a xenofobia e intolerância correlata* que aconteceu na África do Sul em 2001, que como podemos perceber além da questão do racismo e da discriminação, na qual se discutiu como as questões de preconceito e racismo estão ligadas às desigualdades sociais entre brancos e negros (não apenas africanos), tratou ainda de identificar que há diversas formas de intolerância correlata que devem ser abolidas, dentre as quais menciona a intolerância por questões étnicas e culturais.[[531]](#footnote-531)

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (Declaração da Unesco) de 2001 também possui bastante expressividade. O documento lastreia-se na DUDH e nos respectivos pactos a ela complementares e objetiva transformar o século XXI no século dos direitos humanos, quando a igualdade terá um papel fundamental para a construção do desenvolvimento, da solidariedade e da paz. O texto preliminar reafirma o preâmbulo do Acto Constitutivo da UNESCO que trata dentre outros temas *a difusão da cultura* como essencial à concretização da dignidade humana. A declaração reconhece a atualidade do debate sobre a cultura, sobretudo sua interferência na questão da *coesão social*, vislumbrando no respeito à *diversidade*, na *tolerância*, no *diálogo* e na *cooperação* o melhor caminho para a paz entre as nações.[[532]](#footnote-532)

Uma questão interessante trazida ainda nas primeiras considerações refere-se aos intercâmbios culturais que não restam prejudicados pela *consciência da unidade do género humano* e muito pelo contrário são veículos de fortalecimento da solidariedade, o que reforça nosso entendimento de superação da antiga dicotomia entre relativistas e universalistas.[[533]](#footnote-533)

Outro aspecto relevante tradado é a percepção de que a globalização se revela uma facilitadora do diálogo entre as *culturas e as civilizações* e que a diversidade cultural deve ser entendida como um veículo ao *avanço* e *bem-estar da humanidade*; defende ainda a participação *equitativa* de todos nos processos decisórios reconhecendo a relevância do multiculturalismo para o tema, dentre outras previsões.[[534]](#footnote-534)

Após as considerações iniciais a Declaração é elaborada a partir de distintas temáticas correlacionadas, estando a temática da diversidade cultural e dos direitos humanos compreendida entre os artigos 4º e 6º. O artigo 4º traz em epígrafe que os direitos humanos são *garantes da diversidade cultural* e por isso são inseparáveis. Seu texto segue afirmando que: “A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, (...). “Todavia, ressalva a impossibilidade de sua evocação com o intuito de violar ou limitar os direitos humanos garantidos internacionalmente. O artigo 5º por sua vez, enquadra expressamente os direitos culturais como *parte integrante dos direitos humanos* e o artigo 6º prevê a acessibilidade à diversidade cultural.[[535]](#footnote-535)

Podemos perceber que de uma forma geral todos estes documentos internacionais afinam-se com o comando maior originário da DUDH, a universalização de valores morais a compor a dignidade humana e por outro lado, também reconhecem como direito individual e dos povos o direito de cultivar e desenvolver sua cultura de forma livre e plena, o que enseja o respeito ao direito à diferença e à diversidade cultural. A questão que se põe como cerne deste trabalho e que desenvolveremos nos próximos itens é como compatibilizar ambos os fundamentos que a uma primeira vista se mostram tão distintos?

Conforme sabemos esta é uma resposta bastante complexa que se encontra em vias de construção no cenário internacional. Com o fim de melhor compreendê-la passaremos ao estudo da Declaração de Friburgo de 2007, documento que nos auxiliará a delimitar a amplitude dos direitos culturais, o que já adiantamos, será importante para termos a compreensão de que a superação da dicotomia entre relativistas/multiculturalistas e universalistas realiza-se pelo reconhecimento da universalidade na diversidade dos direitos culturais, o que exclui quaisquer possibilidades particularistas como algo positivo a ser considerado.

A Carta de Friburgo foi adotada pelo Instituto Interdisciplinar de Ética e Direitos Humanos da Universidade de Friburgo (Suíça) em a 7 de maio de 2007. Propõe um remanejamento de uma proposta anteriormente redigida para a UNESCO em 1998 e reúne em um só documento diversas questões afetas aos direitos culturais tratadas de forma esparsa em outros diplomas. Esta colimação substancial e detalhada justifica-se, segundo o grupo de Friburgo, [[536]](#footnote-536)responsável por redigir a declaração, pelo facto dos conflitos, sejam eles entre Nações ou dentro de um mesmo Estado soberano, serem em sua maioria deflagrados por violações dos direitos culturais.[[537]](#footnote-537) Por esse motivo e tentando combater esta cruel estatística, está o crescente número de documentos que buscam reafirmar a inviolabilidade desses direitos.

Não abordaremos pontualmente todos itens do documento em virtude da extensão que este estudo demandaria. Assim, deteremos nossa atenção aos tópicos mais caros a nosso objeto de estudo.

A Declaração é composta por nove considerandos e doze artigos e se destina aos agentes públicos, privados e civis. Por ser destinado a pessoas no âmbito de instituições “pode ser considerado como um guia para interpretação dos direitos culturais e das dimensões culturais do conjunto dos direitos humanos.” [[538]](#footnote-538)

De início impende apontar, que já os considerandos se mostram bastante significativos pois são explícitos ao afirmar os direitos culturais como parte integrante do rol de direitos humanos e por conta disso, compartilhando suas características, três em especial - a universalidade, a indivisibilidade e a interdependência. Em verdade, os direitos culturais contribuem para a efetivação destes princípios na medida em que protegem a identidade (dimensão da dignidade protegida pelos direitos culturais). Isto quer dizer que a violação da liberdade no exercício da identidade acaba por prejudicar todo o resto do conjunto de direitos humanos, posto que além de universais são indivisíveis e interdependentes. [[539]](#footnote-539)

Entendemos que essa inclusão explícita dos direitos culturais no rol dos direitos humanos já no início do documento representa a positivação da superação da até então vigente dicotomia entre relativistas e universalistas, na medida em que os próprios “universalistas” passam a reconhecer que a efetivação dos direitos humanos só poderá de facto acontecer quando os direitos culturais estiverem sendo prestigiados em sua plenitude, uma consequência natural das apontadas características dos direitos humanos. Outro aspecto decorrente deste entendimento é o reconhecimento de que em que pese os direitos culturais sejam reivindicados comumente por grupos minoritários e populações autóctones, pertencem a toda a humanidade.[[540]](#footnote-540)

A necessidade do reconhecimento e eficácia dos direitos culturais para a promoção da *paz duradoura* também se faz presente nos considerandos. Conforme dito anteriormente, a violação dos direitos culturais provoca *tensões e conflitos identitários* a gerar graves consequências, como violência, guerras e movimentos terroristas, donde podemos concluir que a compreensão acerca dos direitos culturais é essencial para o estabelecimento da paz, além de ser a única forma de impedir que os relativismos tomem vulto. [[541]](#footnote-541) Assim, não se trata de lutar contra a violência e o terrorismo, mas em favor da paz, construída a partir de um núcleo comum de direitos humanos definido ainda “no respeito à diversidade cultural.” [[542]](#footnote-542)

A previsão de que a diversidade não pode ser efetivada sem o respeito aos direitos culturais consagrando o princípio da “proteção mútua” entre diversidade cultural e direitos humanos, proclamado na Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, também aqui se faz presente, estabelecendo desde já um limite aos movimentos relativistas e comunitaristas, expressamente combatidos no 8º considerando, que nos informa que uma má interpretação das reivindicações identitárias pode contribuir para a perturbação da paz posto que justificaria tanto os relativismos quanto possíveis exclusões, etc.[[543]](#footnote-543)

Neste momento precisamos esclarecer que afastar o discurso relativista genérico de acordo com o prelecionado no documento, como premissa argumentativa a manter aquela antiga dicotomia não nos parece desrespeito aos direitos culturais, muito pelo contrário. A explicação para isso se dá pelo facto de haver o consenso geral de que nenhuma cultura é superior às outras o que por si só já afasta o perigoso discurso relativista radical como parte integrante de um movimento a compor um núcleo comum de direitos universais.

Ainda no texto dos considerandos encontramos a previsão do “desenvolvimento sustentável baseado na indivisibilidade dos direitos humanos”, deixando evidente que a diversidade representa uma excelente oportunidade ao crescimento e desenvolvimento a partir da compreensão diferenciada e da interdependência gerada, o que reforça a tese de superação de antigas rivalidades entre ambas as ideologias.[[544]](#footnote-544)

A par dos considerandos, o artigo 1º ratifica a convicção preliminarmente posta de que os direitos culturais devem ser entendidos como essenciais à dignidade humana e esclarece que aquelas características da universalidade, indivisibilidade e interdependência representam princípios a serem seguidos. Em consequência deste enunciado, o artigo apresenta cinco alíneas donde podemos retirar os seguintes ensinamentos. O primeiro deles, a vedação à discriminação, inclusive pelo não exercício dos direitos, o que aponta para além da dimensão da igualdade, a dimensão da liberdade [[545]](#footnote-545) dos direitos culturais, que por sua vez deverá ser exercida dentro dos limites de respeito aos demais direitos humanos, sobretudo aqueles previstos nos demais instrumentos internacionais.

A dimensão da liberdade dos direitos culturais é também construída na livre escolha das identidades individuais e coletivas, sendo vedado ao Estado, comunidades ou mesmo indivíduos impor uma opção cultural a terceiros, ou ainda, proibir-lhes a abstenção de determinada prática cultural. [[546]](#footnote-546) Trata-se de uma ideia absolutamente inserida no contexto da universalidade que faz com que a não-discriminação nos leve a considerar as diferenças para o exercício pleno dos demais direitos humanos. [[547]](#footnote-547)

Sobre os princípios postos em epígrafe a universalidade demonstra um referencial subjetivo já que todas as pessoas, de forma individual ou coletiva, independentemente de cor, sexo, religião etc., são sujeitos destes direitos culturais. Isto significa “pensar a universalidade da diversidade, estabelecendo os indispensáveis anteparos contra qualquer desvio relativista. ”[[548]](#footnote-548) [[549]](#footnote-549) A indivisibilidade por sua vez, preocupa-se com o objeto, significando que os indivíduos e as coletividades são sujeitos de todo o complexo de direitos culturais e não apenas de parte deles, o que por outro lado nos leva a concluir a respeito da interdependência de sua efetivação, posto que ferir qulaquer desses direitos culturais significa diretamente a violação dos direitos humanos em todo o seu conjunto. [[550]](#footnote-550)

A questão da não discriminação pensada a partir da universalidade deve ser entendida conforme visto no item anterior, como aquela que proíbe apenas as discriminações arbitrárias, ou seja, aquelas que sejam razoáveis e proporcionais “a um objetivo legitimo.” Esta questão é bastante relevante e abre um debate essencial às democracias sobre o que vem a ser um objetivo legítimo.[[551]](#footnote-551)

Ainda nesta perspectiva de não discriminação e legitimidade de objetivos devemos atentar para a questão citada anteriormente da fala comum e despretensiosa de que todas as culturas são iguais e devem ser tratadas com igual respeito. Por certo que estas colocações não estão a referir-se às culturas obviamente atentatórias à dignidade humana como as que lecionam o racismo, a superioridade de determinadas raças, o genocídio, etc. Sobre isto refere-se a previsão da alínea d do artigo 1º que afirma que “(...) o exercício destes direitos não poderá sofrer outras limitações que aquelas previstas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos (...) “.[[552]](#footnote-552)

A respeito da limitação do livre exercício dos direitos culturais temos que esta se dá pelos próprios princípios da indivisibilidade e da interdependência posto que não há sentido em se escolher o livre exercício de um direito em detrimento da agressão de outro que lhe é par. Assim, sendo todos eles, os direitos culturais, partes de um todo que são os direitos humanos, não há que se falar em exercício de direito que fira um sistema único e indivisível. Da mesma forma a previsão do artigo 29 da DUDH que estabelece limite aos exercícios dos direitos a fim de assegurar a *ordem pública* e o *bem-estar* nas sociedades democráticas. [[553]](#footnote-553)Isso quer dizer que uma tradição não poderá ser invocada a fim de justificar a ofensa a quaisquer que sejam os direitos humanos.

Percebe-se assim que o limite se estabelece internamente na medida em que tanto os direitos culturais quanto os direitos humanos fazem parte de uma mesma estrutura normativa indissociável.

A Declaração dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, religiosas e Linguísticas, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em sua resolução 47/135 de 1992 trata deste tema no artigo 8.2 ao afirmar que: “O exercício dos direitos consagrados na presente declaração não deverá prejudicar o gozo por todas as pessoas dos direitos humanos e liberdades fundamentais universalmente reconhecidos.”[[554]](#footnote-554)

O artigo 2º da Declaração de Friburgo tem como objetivo delimitar o *alcance* dos direitos culturais [[555]](#footnote-555) trazendo algumas importantes definições. Abordaremos a primeira delas, a definição de cultura, por sua maior relevância para este momento do estudo.

A definição usualmente empregada para a cultura foi adotada pela primeira vez em 1982 na Conferência Mundial do México sobre Políticas Culturais e retomada na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural de 2001 e aponta que a cultura

“deve ser considerada como o *conjunto dos aspectos distintos* espirituais, e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam *uma sociedade ou um grupo socia*l, e que ela engloba, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver em conjunto, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.” (grifo nosso).[[556]](#footnote-556)

Por outro lado, a definição trazida pelo Grupo de Friburgo presente na alínea *a* do artigo 2º, retifica dois equívocos presentes no texto anterior, o primeiro deles a exclusão do caráter individual da cultura, e o segundo, a materialização do entendimento de que a cultura está em constante processo de modificação, motivo pelo qual a expressão *conjunto dos aspectos distintos* foi suprimida e substituída pela ideia de *desenvolvimento*. Desta forma, temos que a nova definição de cultura “abrange os valores, as crenças, as convicções, as línguas, os conhecimentos e as artes, as tradições, as instituições e os modos de vida pelos quais uma pessoa ou um grupo de pessoas expressa sua humanidade e os significados que dá à sua existência e ao seu desenvolvimento”. [[557]](#footnote-557)

Em suma, podemomos identificar a partir da análise destes documentos a superação da antiga dialética entre relativistas/multiculturalistas e universalistas a partir do precípuo fundamento de reconhecimento da diversidade cultural como essencial à concretização da dignidade humana, o que ratifica a prevalência deste princípio na ordem internacional conforme vimos no capítulo anterior.

Recordemos que isso se tornou possível a partir do momento em que a individualidade humana passa a ser considerada uma manifestação da expressividade cultural, privilégio antes associado à coletividade, facto que representa um intencional reconhecimento do indivíduo e suas inúmeras possibilidades de escolhas culturais como parcela estruturante da dignidade.

Desta forma, devemos ter em mente que quaisquer caminhos pensados rumo à identificação e construção de um *ethos* universal a guiar não só a comunidade internacional, mas os Estados soberanos, deve partir do reconhecimento da prevalência dos direitos humanos enquanto princípio norteador, sendo as especificidades culturais estruturantes deste princípio, razão pela qual cremos na superação, ao menos em plano teórico da antiga contraposição entre universalistas e relativistas.

Após esta análise e antes de nos debruçarmos especificamente na identificação e construção do *ethos* universal, passaremos a estudar como as democracias têm vivenciado este debate, o que por certo trará grande influência ao diálogo firmado em busca de uma nova hermenêutica sobre o tema.

3.2 (Neo) constitucionalismo: Metaética e objetivismo moral

Sabemos que as transformações vividas na modernidade impactam todas as áreas de conhecimento. Relativamente à esfera jurídica, as transformações sociais são especialmente percebidas, posto que cabe às instituições do Direito a manutenção da ordem positiva atualizada de forma a corresponder às atualizações das demandas sociais.

Tais transformações, especialmente aquelas relacionadas à evolução dos direitos culturais, de nosso especial interesse, manifestam-se não apenas na esfera internacional conforme analisado no tópico anterior, mas ainda na esfera constitucional, de acordo com orientação destes mesmos documentos, mas não só por isso.

Para *Canotilho*, os direitos humanos previstos constitucionalmente, também sofrem influência deste processo de mudança impulsionado pela pós-modernidade. Sobre o constitucionalismo, reconhece que “a maior parte das nervuras dogmáticas deste direito pertence a um mundo que já não é nosso” e sugere a procura deste “novo mundo.” [[558]](#footnote-558)Assim, podemos vislumbrar a teoria da constituição como a “ciência cultural da Constituição” [[559]](#footnote-559) o que demonstra a íntima relação entre a antropologia e a emancipação do direito constitucional na medida em que entender o homem como ser cultural significa antes de mais nada entender a essencialidade das instituições como forma de ordenar seu actos.

Em que pese não ser nosso objetivo tecer análises a respeito das teorias da constituição torna-se imperioso o entendimento de que a historicidade concebida como característica das cartas constitucionais encontra na flexibilidade das culturas seu sustentáculo, sobretudo, na contemporaneidade, o que justifica a definição do autor português sobre as constituições, que além de representarem “o presente do presente”, representam também “o presente do passado” ou ainda, a “memória da história”, principalmente quando “propõe rupturas”, que é o caso do neoconstitucionalismo que passaremos a debater.[[560]](#footnote-560) [[561]](#footnote-561)

Enquanto ruptura, o neoconstitucionalismo, também chamado de constitucionalismo pós-moderno ou pós-positivismo[[562]](#footnote-562), refere-se a uma teoria de direito que inova ao trazer uma abordagem principiológica das constituições modernas, o que exige uma natural transformação do tradicional constitucionalismo. Trata-se de um direito baseado em princípios que proporciona a retomada, em certa medida, da clássica oposição entre jusnaturalismo e positivismo [[563]](#footnote-563) e é justamente nesse tratamento dos princípios como mola mestra das constituições que se consolida a íntima relação do neoconstitucionalismo com as questões axiológicas que giram em torno do direito e da moral, nos aproximando do questionamento fulcral deste trabalho sobre existir ou não uma padrão moral universal a guiar toda a humanidade.

Em defesa do neoconstitucionalismo *Luís Roberto Barroso* aponta que “a partir da segunda metade do século XX, o Direito deixou de caber integralmente no positivismo jurídico ” e que a “ “(...) aproximação quase absoluta entre Direito e norma e sua rígida separação da ética não mais correspondiam ao estágio do processo civilizatório e às ambições dos que patrocinavam a causa da humanidade.| [[564]](#footnote-564)

Desta forma, podemos entender que o neoconstitucionalismo pressupõe três sustentáculos: O primeiro deles, a supremacia constitucional, análise essencialmente vinculada à democracia e ao controle de constitucionalidade, que por sua vez nos remete ao ativismo judicial, viés que apesar de possuir íntima relação com o neoconstitucionalismo não será por nós explorado nesta oportunidade em função da complexidade do tema, o que nos distanciaria do objetivo principal deste trabalho. O segundo deles, a questão do direito por princípios e por fim, a defesa da conexão entre direito e moral vinculada ao entendimento jusnaturalista, análises que passaremos a fazer a partir de então.

Particularmente, a conexão desses dois últimos pilares mostrou-se bem delimitada pelo constitucionalista italiano *Zagrebelsky* à afirmativa de que “os princípios nos possibilitam criar critérios para situações concretas que a *priori* pareceriam indeterminadas” na medida em que nos abrem caminho à análise do “mundo de valores”, das “grandes opções da cultura jurídica”. [[565]](#footnote-565) Isto porque os princípios possuem alto grau de “indeterminação semântica.”, além de um caráter “fortemente axiológico e finalístico”.[[566]](#footnote-566)

A origem do direito por princípios, expressão utilizada por *Zagrebelsky,* [[567]](#footnote-567)assenta-se nas constituições europeias que surgiram no cenário de pós-guerra, viés que se repetiu nas décadas posteriores em outros países europeus nos quais as constituições sucederam governos ditatoriais, a exemplo de Portugal e Espanha, assim como tempos mais tarde ocorreu em países da América Latina. Tais constituições passaram a apresentar como mais evidente característica o reconhecimento dos princípios como norte, a guiar tanto o legislador quanto o próprio Estado, “elencando ideias de evolução das sociedades, como a dignidade (…), a igualdade, a liberdade (…), bem como direitos econômicos e sociais voltados a diminuir as desigualdades e garantir a todos uma vida materialmente digna”. Nesse sentido, o direito por princípios se mostra apto a alterar padrões tanto da legislação quanto da própria jurisdição. [[568]](#footnote-568)

*Cláudio Carneiro* nos esclarece que este “rearranjo institucional” do pós-guerra transformou o Estado legislativo em um Estado constitucional capacitando o arcabouço normativo como um real garantidor dos direitos fundamentais[[569]](#footnote-569), afastando a possibilidade de novas barbáries chanceladas sob o manto da legalidade.

O filósofo e jurista *Ronald Dworkin* foi o primeiro a analisar a função dos princípios no direito moderno.[[570]](#footnote-570) Sabemos que para aqueles que como ele defendem o direito por princípios, a distinção entre princípios e regras jurídicas se mostra bastante importante, sendo estas últimas consideradas espécies do gênero normas jurídicas.

Para *Dworkin* as regras são aplicadas a partir do entendimento do “tudo-ou-nada”, ou seja, apresentados os factos, a regra é válida ou não.[[571]](#footnote-571) Já os princípios, por seu alto grau de abstração, não permitem que o aplicador do direito vislumbre todas as hipóteses fácticas nas quais eles possam ser aplicados, pois apenas “enunciam uma razão que conduz o argumento em uma certa direção, mas ainda assim necessita de uma decisão particular (...)”.[[572]](#footnote-572)Ou seja, nas palavras de *Waldman*, os princípios são “normas que indicam uma decisão, sem prever determinadas consequências para a mesma e sem pretensão de aplicação em todos os casos em que esta fosse em tese exigível. ” [[573]](#footnote-573)

Assim, a partir deste entendimento, o autor introduz ainda o conceito de força e relevância (peso) ao vislumbrar a possibilidade de haver mais de um princípio, que ligado ao tema, argumente em sentido diverso e neste caso, “se for relevante, deve ser levado em conta pelas autoridades públicas, como [se fosse] uma razão que inclina numa ou noutra direção. ” [[574]](#footnote-574)

*Alexy,* assim como *Dworkin* defende a distinção entre regras e princípios e transpõe esta questão para o estudo dos direitos fundamentais. No caso, o jusfilósofo alemão aponta que a análise das regras se torna bastante simples pois da mesma forma como pontuado acima, as regras são ou não aplicadas a determinado caso concreto. Também sobre princípios, ambos pensam de forma semelhante. [[575]](#footnote-575)

Particularmente, *Alexy* aponta que em caso de colisão não há que se afirmar necessariamente a invalidade de um deles como ocorre com as regras. Para ele, em determinado caso, sob determinadas condições um princípio deverá prevalecer em detrimento de outro, o que demonstra, assim como exposto acima, uma questão de *peso* ou *relevância*. Notemos que a colisão tratada pelo autor se limita a ocorrências reais, no mundo fáctico, na medida em que os valores dificilmente se posicionariam inteiramente de forma antagônica no plano da abstração.[[576]](#footnote-576)Todavia, *Alexy* vai além, afirmando que os princípios são “mandamentos de otimização” e por conta disto, sua satisfação além de poder se dar em distintos graus não está vinculada apenas a *possibilidades fácticas*, mas também *jurídicas* e que o âmbito destas “é determinado pelos princípios e regras colidentes. “ [[577]](#footnote-577)

Os princípios diferentemente das regras, não possuem um *mandamento definitivo*, apenas *prima facie.* Isto significa que no plano abstrato os princípios colidentes obrigam com a mesma intensidade, sem que haja precedência de nenhum deles, o que só é passível de ocorrer no caso concreto, ou seja, os princípios importam uma *precedência condicionada*[[578]](#footnote-578) inexistindo a antevisão de prévias exceções como acontece com as regras.

Dessa forma, a diferença básica entre regras e principios se refere basicamente à forma de interpretação adotada pelo *operador deôntico das normas*, na qual as regras estariam sujeitas à análise de um “operador deontico rígido” e inflexível (regra do “tudo-ou-nada”), ao passo que os princípios seriam analizados por um “operador deôntico flexível”, ““na melhor maneira possível, dentro de limites práticos e juridicos”)[[579]](#footnote-579)

Em que pese ambos os filósofos admitirem a colisão de princípios, *Alexy* ao enquadrar os princípios como mandamentos de otimização passa a formular uma “lei de colisão ou do sopesamento”, também conhecida como *máxima* ou *princípio da proporcionalidade* que lhe permite identificar a *precedência condicionada*, introduzindo assim a racionalidade à questão dos princípios. [[580]](#footnote-580)Trata-se da “possibilidade de se formular decisões racionais sobre o conflito entre princípios ou valores constitucionais, mesmo que se trate de uma racionalidade possível, não inteiramente idêntica à racionalidade própria das ciências descritivas”[[581]](#footnote-581).

Esta lei baseia-se especificamente em três pilares: *adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito.* No caso, tanto adequação quanto necessidade são variáveis fácticas,[[582]](#footnote-582) restando a proporcionalidade em sentido estrito a única relacionada a um fundamento jurídico, pois trata da “análise da relação entre os dois princípios colidentes quanto ao peso que apresentam sob as circunstâncias do caso concreto.” Isso quer dizer que o grau de satisfação de um princípio será tanto maior quanto maior for grau de afetação do princípio com ele colidente.[[583]](#footnote-583)

*Zagrebelsky,* assim como *Dworkin* e *Alexy,* Ruiz *Manero* e *Manuel Atienza* [[584]](#footnote-584) são considerados neoconstitucionalistas na medida em que defendem a relevância dos princípios e sua essência flexível e não absoluta como forma de tornar as constituições modernas *pluralistas,* compatibilizando-as com a diversidade de valores (morais) existentes na esfera social. O autor italiano considera os princípios como o “caráter prático da ciência do direito”.[[585]](#footnote-585) Desta feita, a partir de constituições principiológicas, consubstancia-se a relação entre direito e moral, segunda grande característica do neoconstitucionalismo.

De acordo com *Agra,* ao incluir a moral nos estudos constitucionais, este novo modelo busca explicar o direito a partir da negação das ideais juspositivistas de separação entre direito e moral, lastreando-se assim não apenas na legalidade estrita, mas ainda nos “auspícios culturais e filosóficos de determinada comunidade, que de certa forma acabam materializando o que se denomina de vontade geral”. [[586]](#footnote-586)

A Metaética, nas palavras do mestre em filosofia *Marco Aurélio Caetano Oliveira* é o ramo da ética que “consiste em uma reflexão sobre o status da moralidade”, sendo estruturada por “um conjunto de teses metafísicas, semânticas ou epistemológicas” que são aptas a responder qustionamentos como: “Valores são socialmente construídos?”, “O que nos motiva a agir moralmente?”, ou “Existem razões para agir?”” [[587]](#footnote-587)

Também com este entendimento, *Paulo Gustavo Guedes,* para quem a investigação sobre haver um conhecimento ético ou moral e suas condições são reconhecidas como “*second order questions”,* que representam a oposição entre o *realismo moral* e seus similares como o *objetivismo moral,* o *cognitismo moral,* etc., e o ceticismo moral, que da mesma forma apresenta institutos semelhantes como o *não-cognitivismo*, o *relativismo moral* ou *axiológico*, etc.[[588]](#footnote-588) Com isso, podemos identificar a segunda característica estruturante do neoconstitucionalismo (ao lado do direito por princípios) que se trata da aproximação entre o direito e a moral.

Desta feita, o neoconstitucionalismo identifica-se com a razão principal do realismo moral, mais especificamente com o objetivismo moral que em sua essência defende a “existência de verdades objetivas no mundo da moral “[[589]](#footnote-589) e portanto, conhecidas pelo homem e pelo direito, defesa que levaremos a diante a fim de possibilitar a construção do *ethos* universal. A crença de uma ética universal já era defendida no século XVIII por *Diderot,* no verbete Irreligioso de sua *Enciclopédia* ao afirmar que “a moral é a mesma em todos os lugares” apesar das diferentes crenças que dividem os povos. [[590]](#footnote-590)

A doutrina não é unânime a respeito da caracterização do realismo moral. O estudo de *Oliveira* trata o realismo como uma corrente que defende e existência “sentenças verdadeiras” no ramo da ética e neste argumento, a diferencia de correntes diametralmente opostas como o cognitismo moral (o conteúdo das sentenças não pode expressar emoções) e o niilismo. A indefinição se daria dentre outros motivos pelo reconhecimento da realidade moral” por outras correntes que não a realista, como por exemplo o construtivismo de *Shafer-Landau.* [[591]](#footnote-591)

Para o construtivismo “os padrões morais dependeriam de uma *construção* realizada através de processos de idealização envolvendo *“possession of full information” e “freedom from errors of instrumental reasoning”*, entre outros, com o objetivo de aproximar-se das nossas convicções morais mais profundas.”[[592]](#footnote-592) De acordo *Landau,* citado por *Oliveira*:

*“Constructivists endorse the reality of a domain, but explain this by invoking a constructive function out of which the reality is created. [...] What is common to all constructivists is the idea that moral reality is constituted by the attitudes, actions, responses, or outlooks of persons, possibly under idealized conditions. [...] The absence of this standpoint signifies the absence of moral reality.”[[593]](#footnote-593)*

O construtivista, diferentemente do realista defende que a realidade moral “surge como resultado de um processo de construção”, posto que seria capaz de “capturar as pretensões objetivas do discurso moral” enquanto que para o realismo a moralidade não pode ser criada pelos próprios homens.[[594]](#footnote-594)

Para *Fontes*, o realismo moral, também chamado “supernaturalismo” [[595]](#footnote-595) ensina que há determinados ““fatos morais”, externos à mente humana, que podem ser apreendidos pelo homem através do conhecimento”. Esta corrente naturalista na qual se inserem os pensamentos de *Aristóteles*, se afasta do tradicional jusnaturalismo na medida em que desacredita de condições sobrenaturais ou divinas explicando o homem “como ser deste mundo”. Tal doutrina carrega consigo o ideal do objetivismo moral que se refere à existência de uma” moral objetiva, capaz de se impor ao conhecimento de todos”[[596]](#footnote-596) [[597]](#footnote-597)

Em oposição ao realismo, o ceticismo moral (ou visão relativista) surge influenciado pelos acontecimentos do final da idade média (*humanismo, reforma protestante, descoberta de novos povos*, etc.) e questiona a crença religiosa e moral sobre a vida, negando a existência de uma verdade absoluta no campo da moral. Enquanto filosofia moderna, o ceticismo moral surge a partir das ideias do filósofo escocês *David Hume* para quem os juízos de facto e de valor distinguem-se epistemologicamente, afirmando que os juízos de valor não podem ser encarados como verdadeiros ou falsos e em assim sendo, não há que se falar em valores morais objetivos, pensamento que irá repercutir no debate encampado entre o jusnaturalismo e o positivismo que será analisado mais à frente.[[598]](#footnote-598)

É bem verdade que existe na doutrina certa sobreposição terminológica a respeito das correntes acima apontadas como representantes da oposição entre realismo e ceticismo e seus similares ideológicos. Vimos que tais correntes são consideradas por alguns autores como vocativos referenciais a diversas outras doutrinas que, da mesma forma ganham bastante vulto quando do estudo da ética. Todavia esta divisão não é unânime, em sentido diverso, por exemplo, aponta *Marco Oliveira* em seu texto “Realismo moral: Sobreveniência; objetividade”, que o realismo moral é originário do objetivismo moral e não o contrário. [[599]](#footnote-599) Consideramos relevante esta ressalva na medida em que trataremos de usar nesta pesquisa os termos objetivismo moral (ligado ao realismo) e relativismo moral (ligado ao ceticismo) como epígrafe daqueles pensamentos, sem adentrarmos nas especiais particularidades daquelas subdivisões outrora pontuadas, posto que representam nuances filosóficas de um mesmo pensamento, aprofundamento teleológico que não nos cabe neste momento.

Outro ponto digno de nota é a oposição entre ética e moral, termos muitas das vezes usados de forma indiscriminada como sinônimos. A palavra moral possui origem latina, já o termo ética tem origem no grego. Para *Yves de La Taille*, a confusão semântica no emprego destes vocábulos é bastante aceitável na medida em que tanto gregos quanto romanos referiam-se aos “costumes” ao utilizá-los. Por este motivo, via de regra, entendemos ética ou moral como “conjunto de regras de condutas consideradas como obrigatórias ” para uma sociedade, o que possibilita que ambas as terminologias sejam utilizadas como sinônimo, assim como o faz *Canto-Sperber,* dentre outros tantos, sem que por conta disto reste comprometida uma distinção ao menos acadêmica entre ambos os termos.[[600]](#footnote-600)

Nesse sentido, *Paul Ricoeur,* que ao defender a distinção dessas terminologias, reconhece, todavia, tratar-se de mera convenção, esclarecendo que por conta disso, a referência ao sentido dado deve ser em todos os casos de pronto esclarecida.[[601]](#footnote-601) O autor advoga no sentido de que via de regra a palavra moral é utilizada em um contexto social (privado) ao refletir o entendimento de que toda a sociedade possui regras de conduta que possibilitam a articulação dos objetivos sociais. Por outro lado, a ética carrega consigo um sentido mais filosófico (público), científico e reflexivo que busca identificar como tais regras de conduta se conectam às diversas outras áreas, seus fundamentos, sua origem, etc.[[602]](#footnote-602)

Particularmente, *La Taille*, dentre outros autores, faz uso do vocábulo moral quando quer se referir ao aspecto deontológico, às regras, a como devemos agir. De outra sorte, emprega a palavra ética quando se refere aos objetivos a serem atingidos, e à indagação sobre que vida queremos viver, [[603]](#footnote-603) entendimento do qual compartilhamos, em que pese em algumas transcrições, por fidelidade ao texto original, estarão mantidos o uso indistinto de ambos os termos.

Em suma, podemos concluir que a metaética se refere às *second order questions* interessando-se diretamente às questões sociais e à relação entre as regras e a vida em sociedade, enquanto que a ética dedica-se ao aprofundamento das questões kantianas entre razão prática e teórica no sentido de compreendermos como devemos nos comportar, que vida devemos levar e qual o significado de uma *vida boa*, indagações que representam as *first order questions ,* uma ordem de questionamentos mais etéreos quando comparados àqueles primeiros.[[604]](#footnote-604)

Percebemos assim, que as características do neoconstitucionalismo se comunicam e representam de certa forma um retorno ao debate sobre a separação entre direito e moral, travado anteriormente por jusnaturalistas e positivistas.

Na sabedoria de *Zagrebelsky*: “Na presença dos princípios, a realidade expressa valores e o direito funciona como se regesse um direito natural.” [[605]](#footnote-605). Como sabemos, o jusnaturalismo pressupõe o reconhecimento de uma moral objetiva ao pregar a relação entre direito e moral, aproximando-se do objetivismo ou realismo moral, opondo-se ao relativismo axiológico. [[606]](#footnote-606)

Em oposição ao jusnaturalismo, o positivismo jurídico fundamenta-se no relativismo axiológico kelsiano. De acordo com *Fontes*, para o jurista austríaco a justiça não era relevante, não representando um valor absoluto, pois se assim o fosse, ela se tornaria o fundamento de validade da ordem positivada, como argumenta o jusnaturalimo. O autor segue sua análise demonstrando que para *Kelsen* a moral não poderia ser objetiva, pois tornaria o direito desnecessário. Desta forma, ao negar as verdades morais absolutas justifica-se ao direito a função de selecionar “pontos de vista de alguma forma dominantes” tornando-os obrigatórios.[[607]](#footnote-607)

No mesmo sentido *Radbruch* pontua que o direito positivo surgiu justamente em função da impossibilidade de reconhecimento de um direito natural lastreado em verdades morais objetivas e universais, o que pode ser facilmente comprovado empiricamente com a percepção da existência de uma vasta gama de concepções jurídicas originárias de distintas nações e ainda em distintas épocas. [[608]](#footnote-608)

O entendimento neoconstitucionalista de influência jusnaturalista de que a moral permeia em algum momento a ciência jurídica é bastante acreditado na doutrina. Segundo *Ateinz*a o jusnaturalismo não consegue explicar efetivamente a racionalidade prática, de outra sorte, reconhece a dificuldade em se conciliar esta racionalidade jurídica com suas implicações morais e políticas. [[609]](#footnote-609) Desta forma, defende o objetivismo afirmando que o juiz na busca da justiça deve afastar-se tanto o formalismo quanto do ativismo e que para tanto deve valer-se do *objetivismo moral*, confrontando assim o pensamento kelsiano o qual busca uma fundamentação autônoma para o direito na qual a justiça torna-se irrelevante.[[610]](#footnote-610)

Podemos perceber que neoconstitucionalismo cujo pressuposto metaético assenta-se no objetivismo jurídico traz a racionalidade aos debates morais a partir da inserção dos princípios na jurisdição constitucional. *Hart* na década de setenta já indicava uma transformação nos rumos da *teoria do direito* e da *filosofia política* *anglo-saxônica* estando a negação do positivismo jurídico e do utilitarismo[[611]](#footnote-611) influenciada pelas teorias de justiça de *John Rawls* e de *Robert Nozick* assim como pelo pioneirismo de *Ronald Dworkin* em sua teoria dos princípios. [[612]](#footnote-612)

A questão da racionalidade é trazida por *John Rawls* em sua teoria de justiça na medida em que os homens em sua *posição original,* a partir de uma deliberação, empreenderiam um *esforço racional* para que por trás do *véu da ignorância*, em que pese o pluralismo a respeito do entendimento sobre o significado de bem, possam descobrir quais princípios devem ser eleitos a fim de orientar a governança de uma sociedade justa, trata-se de um consenso racional sobre a eleição de determinados princípios. [[613]](#footnote-613)

Cabe ressaltar que o conceito de racionalidade para *Rawls* nos remete à teoria social segundo a qual determinada pessoa é capaz de identificar suas preferências dentre diversas opções, [[614]](#footnote-614) o que para *Leidens*, significa a aceitação pública das consequências de um determinado procedimento, o que exprime a necessidade de universalização das máximas.[[615]](#footnote-615).

Já *Dworkin*, apesar de discordar de muitos pontos da teoria de *Rawls,* sobretudo seu caráter procedimental, compartilha com ele o entendimento sobre a aproximação do direito e da moral, afirmando ser possível ao juiz perquirir sobre questões morais através da investigação racional no campo da moralidade política em busca de uma única resposta correta para um caso concreto, inclusive um *hard case*. Segundo ele os juízes não podem atuar como legisladores e criar novos direitos, todavia não podem ser passivos a ponto de afastar por completo o direito e a moral (moralidade política) em uma “teoria dos direitos morais contra o Estado”[[616]](#footnote-616)

Assim entende que as filosofias morais possam ser capazes de solucionar problemáticas jurídicas, o que acontece por meio da racionalidade que lhe é inerente, permitindo que se reconheça a obrigatoriedade de regras políticas e sociais, o que, a nosso ver, constitui um traço objetivista. ” Desta forma, *Dworkin* desacredita da discricionariedade posto que o direito é sempre anterior à decisão. A tese é criticada por muitos autores, inclusive neoconstitucionalistas como *Alexy, Zagrebelsky, Ferrajoli, Brian Bix, Marcelo Neves*, sobretudo porque nega a discricionariedade dos julgadores mesmo nos casos mais difíceis.[[617]](#footnote-617)

*Zagrebelsky*, em especial, introduz a racionalidade ao tema ao tratar do “caráter prático da ciência do direito”. O autor defende que os valores sociais, por serem dinâmicos ao refletir a evolução social pressionariam o direito para que a solução adequada ao caso concreto fosse percebida através de reformas legislativas ou novas interpretações do ordenamento vigente, o que nos leva, nas palavras do autor a uma dogmática jurídica *fluida* ou *líquida*. [[618]](#footnote-618)*Fontes* vislumbra um certo particularismo moral nessa tese na medida em que defende haver “respostas morais corretas para os casos concretos.” [[619]](#footnote-619)

Essa última fala refere-se sobretudo ao facto de o neoconstitucionalismo pressupor a supremacia constitucional, tema que nos remete automaticamente ao estudo do controle de constitucionalidade e da democracia, além da já analisada questão do direito por princípios e seu entendimento acerca da conexão entre direito e moral. [[620]](#footnote-620)

O Direito por princípios é criticado pelo seu alto grau de abstração, possibilitando desta forma abusos por parte dos juízes na formulação de suas decisões. Segundo *Ramos*, inspirado em *Humberto Ávila* os princípios podem apenas exercer um “controle “médio fraco” de constitucionalidade, por seu caráter complementar e parcial, sem capacidade de gerar uma solução específica, mas apenas de contribuir ao lado de outras razões para a tomada de decisão.” [[621]](#footnote-621)

Por este motivo *Ferrajoli* dispensa o uso do termo neoconstitucionalismo se referindo apenas ao *jusconstitucionalismo ou constitucionalismo jurídico* reafirmando o caráter vinculante das atuais constituições. Apesar de reconhecer o inegável *papel transformador* que adquiriram os princípios constitucionais, para o autor, o atual estágio do constitucionalismo não significa a superação do positivismo, mas a sua expansão, seu complemento pois do contrário, admitir uma íntima associação entre direito e moral poderia causar prejuízos à *democracia* e à própria liberdade individual, defendendo desta forma o constitucionalismo ético (separação entre direito e moral)*[[622]](#footnote-622)*.

A objetividade das questões morais também é criticada por *Korsgaard* para quem “a ideia de que os conceitos morais representam o mundo como ele é, levaria o realismo moral a adotar uma objetividade semelhante à da Ciência”.[[623]](#footnote-623)

Para o Professor Doutor *Cláudio Carneiro,* o neoconstitucionalismo não representa efetivamente um novo movimento institucionalizado, o que não lhe diminui, contudo, a relevância adquiria nos cenários constitucionais atuais. Nesse sentido, mostra-se sobretudo como um movimento de transição entre o clássico sistema e um novo porvir em matéria constitucional.[[624]](#footnote-624)

Em que pese as críticas, não podemos deixar de reconhecer que a questão da moral se consolida como centro deste novo momento constitucional e nesse sentido, esta análise torna-se bastante relevante ao objetivo central de nossa pesquisa por dois especiais motivos.

O primeiro deles refere-se ao facto de que as constituições contemporâneas tendem a absorver as regras internacionais consideradas *jus cogens*. *Canotilho* reconhece este debate como uma das grandes questões do constitucionalismo moderno, pois perecebe a incerteza a respeito da capacidade das atuais constituições de cumprir com os compromissos firmados a partir das “aquisições da comunidade internacional no plano do *jus cogens*, no domínio dos direitos humanos, na densificação da juridicidade e da democraticidade, (...)”, [[625]](#footnote-625) donde podemos perceber a clara absorção por parte do direito constitucional do padrão moral estabelecido pela comunidade internacional.

Já o segundo, por certo ligado ao primeiro, extrapola os limites territoriais dos Estados soberanos e volta-se à própria essência do debate sobre a possibilidade da existência de uma moral universal, que além de representar o cerne do neoconstitucionalismo por influência do *jus cogens*, embui-se ainda de um sentimento prospectivo a refletir uma análise mais pragmática

a respeito desta identificação de um padrão moral mínimo a ser compartilhado, padrão este que reflita na identificação de direitos humanos verdadeiramente universais.

3.3 Em busca do *ethos* universal

Vivemos tempos de reformulações epistemiológicas. Vimos no início deste capítulo a consagração dos direitos culturais no cenário internacional como parte integrante do rol de direitos humanos, o que caracteriza, ao nosso entendimento a superação da dialética entre universalistas e relativistas morais, ao menos no plano teórico. Vimos ainda, que tais transformações não restam adstritas à ordem internacional e nem poderiam sê-lo. As transformações em andamento no direito constitucional acontecem no sentido de absorção daquele cenário internacional de reconhecimento dos direitos humanos como de facto universais e restam consagradas nas constituições principiológicas do pós-guerra. Ambos os movimentos estão conectados na medida em que abrem espaço para o reconhecimento da moral na doutrina jurídica, exigindo, portanto, certa objetividade a seu respeito e é nesse sentido que buscamos por fim, expor o derradeiro debate desta pesquisa, que visa trazer algumas relevantes questões sobre o “novo mundo” conforme descrito por *Canotilho*, referenciado por nós como o *ethos* universal.

Traremos a baila a discussão sobre a construção de um *ethos* universal que especialmente neste tópico terá como norte três distintas obras. A primeira delas, “O princípio da prevalência dos direitos humanos de *Vivianny Galvã,o* que traz à tona o reconhecimento de um direito comum a partir da consagração do DIDH. A segunda, “Lógica e direitos humanos” *de Laura Brito* que tem como base as pesquisas de *Mirielle Delmas-Marty* sobre o posicionamento da Corte Europeia de Direitos Humanos a respeito da compatibilização entre universalidade destes direitos e as particularidades nacionais, e por fim, a proposta de *Boaventura de Sousa Santos* de uma hermenêutica diatópica sobre o tema, estruturada a partir do diálogo intercultural trazida na obra “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”.

Ética, ou *ethikos* em grego, significa tudo aquilo que pertence ao *ethos.* Em sua essência, *ethos* relaciona-se “ao caráter, à identidade social de um povo, aos seus valores, hábitos, costumes, modo de ser”,[[626]](#footnote-626)ou seja, refere-se de uma forma geral aos hábitos culturais de uma comunidade.

Sobre a ética *Muntaner* afirma ser uma das ciências que consegue se libertar em certa medida de suas raízes filosóficas. Assim, deixa de ser uma mera faceta da filosofia racional para representar o devido *comportamento* *moral humano*.[[627]](#footnote-627)

*Vásquez* em seu estudo sobre a ética corrobora com entendimento de alguns no sentido de que a ética mostra-se atuante no campo da abstração, fornecendo regras gerais de orientação, enquanto que a moral relaciona-se com maior proximidade das questões comportamentais do dia a dia, fornecendo respostas diretas a questionamentos concretos, todavia, balisadas pela primeira.[[628]](#footnote-628).

Sendo assim, passaremos a identificar *ethos* universal como uma possível identificação de hábitos comuns da comunidade universal em matéria de direitos humanos, cientes de que estes não correspondem a uma premissa, mas um projeto interdisciplinar em andamento cujo objetivo centra-se na compatibilização entre a universalidade dos direitos humanos e o respeito às diferenças culturais a partir da identificação de um mínimo partilhado sobre esses direitos.

A necessidade de reconstrução da ordem jurídica global é plenamente reconhecida. A dúvida toma assento no que diz respeito ao caminho de sua concretização. De acordo com *Valdoir da Silva Santos* a ineficácia da moderna teoria jurídica vislumbra-se em sua ineficiência ao atendimento da complexidade das demandas geradas nas sociedades pós-globalização, e por conta disto, sua validade está adstrita ao reconhecimento do pluralismo, da flexibilidade e da interdisciplinariedade , [[629]](#footnote-629) elementos que consagram a substância desta nova ordem, afastando derradeiramente a tradicional visão universalista dos Direitos Humanos.

Para *Mirielle Delmas- Marty*, referência na literatura francesa no que diz respeito aos direitos na contemporaneidade, em obra intitulada “*Vers une commumauté de valeus?”*, da mesma sorte afirma a necessidade de um giro lógico no tratamento dos direitos humanos que passam a demandar uma análise a partir de lógicas não clássicas. Em análise de seus estudos, *Laura Brito* nos esclarece que o destino comum da humanidade depende da “renovação do formalismo dos direitos humanos”[[630]](#footnote-630) que passa a ser analisado em conjunto com o reconhecimento das diferenças culturais, sendo portanto compreendida a partir de uma lógica difusa de gradação, a fim de tornar possível a harmonização entre distintas normas jurídicas sobre o tema. Abandona-se assim o antigo e ingênuo entendimento a respeito da universalidade, o “universalismo fácil”, - tese tradicionalmente ocidental de reconhecimento de direitos humanos como únicos e universais.[[631]](#footnote-631)

Na busca do elo comum em matéria de direitos humanos, *François Jullien* preocupa-se em distinguir o universal, o uniforme e o comum destacando que universalidade se refere a um “a priori” que busca criar uma norma comum para toda a humanidadae, ao passo que o uniforme representa um refinamento de intuito homogeneizador desta universalidade [[632]](#footnote-632), originária do processo globalizante, cujo revés é identificado na diferença. Já o conceito de comum, segundo informa, se volta a uma construção política desenvolvida a partir da experiência partilhada, e não de um ordenamento pré-estabelecido e por conta disto, consegue afastar a ideia de abstração ligada àquilo que é universal mostrando-se como a única possibilidade real para a identificação de um núcleo comum de direitos humanos.[[633]](#footnote-633)

O conceito de comum ou nas palavras de *Fredys Sorto* “núcleo duro dos direitos humanos”[[634]](#footnote-634) é trabalhado por *Vivianny Galvão* que afasta o reconhecimento da identidade plural como elemento universal, afirmando que apenas os direitos humanos comuns podem servir de “fundamento para criação de mecanismos intangíveis no qual todos se sintam parte e mais, no qual exista o sentimento de pertença e de espaço compartilhado”.[[635]](#footnote-635)

Para a autora*,* a identificação do que é comum no cenário jurídico internacional refere-se a itens coincidentes extraídos de tratados já ratificados de direitos humanos posto que estariam aptos a garantir a intangibilidade desses direitos. Segundo ela, os tratados com essas características são o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966, a Convenção Europeia de Direitos Humanos 1950 e a Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969.

Lastreada nos ensinamentos de *Fréderic Sudre*, a autora identifica nesses documentos o núcleo duro dos direitos humanos que segundo ela consubstancia-se no *direito à vida* ; *no direito a não ser torturado, tampouco submetido a tratamentos desumanos ou degradantes;* *no direito de não submissão à escravidão ou servidão* e *no* *direito à não retroatividade da lei penal* ,[[636]](#footnote-636) direitos que o autor identifica como *ius cogens[[637]](#footnote-637),* representação de “quatro direitos individuais relativos à integridade psíquica e moral da pessoa humana e sua liberdade”.[[638]](#footnote-638)

Afora esses, *Vivianny Galvão* acrescenta ainda, em virtude de seu particular entendimento acerca da prevalência dos direitos humanos, o direito à liberdade e o livre acesso à justiça como parte integrante destas cláusulas irrevogáveis posto que também comuns ao direito internacional.[[639]](#footnote-639)

Em que pese nossa aceitação sobre tais documentos internacionais possuírem caráter vinculativo ao menos “no plano moral” apesar da atecnia do termo, devemos notar que esta construção parte do direito internacional convencional e da presunção de legitimidade deste legislador[[640]](#footnote-640), o que não faz transparecer a nosso ver, o abandono do tradicional entendimento acerca da universalidade de cariz historicamente ocidental, ressaltando ainda que a possibilidade de obrigações *erga omnes* parece justificar-se mais pela maior relevância conferida à satisfação dos interesses da comunidade internacional do que do Estados particularmente.[[641]](#footnote-641)

Nesta mesma linha de raciocínio seguindo os ditames do direito internacional, muitos outros autores, também manifestam seu entendimento acerca deste núcleo comum de direitos identificados como *normas ius cogens* a nosso entender, embrionariamente imperfeita pela ausência de uma delimitação clara. [[642]](#footnote-642)

*Kamil Yasseen* reconhece como *ius cogens* as “normas que representem os interesses vitais da comunidade internacional (...) bem como reconheçam os direitos humanos e protejam certos valores morais e princípios de direito humanitário”.[[643]](#footnote-643) Já *Roberto Pusseriro Ripoll* [[644]](#footnote-644)limita-se a entendê-las como “normas protetivas dos interesses e dos valores da comunidade internacional”, enquanto que *Robledo* assevera que as normas *ius cogens* devem ser aquelas produzidas pela Assembleia Geral da ONU. [[645]](#footnote-645) *Suy* por sua vez propõe que a identificação de uma norma *ius cogens* aconteça a partir de um “teste de identificação” baseado em três questões. Se tal norma pode ser derrogada pelos Estados; se há o reconhecimento da intangibilidade por parte do direito internacional público, e se a violação da norma seria considerada um crime pela comunidade internacional. [[646]](#footnote-646)

Podemos perceber que o *ethos* universal resta identificado por muitos autores a partir da perspectiva do próprio direito internacional, todavia este entendimento não se mostra suficiente para uma efetiva compatibilização entre direitos humanos universais e a diversidade cultural. *Canterji* refere-se ao estudo dos direitos humanos limitado ao direito internacional (pactos e declarações) como uma *ilusão* pois o tratamento dos direitos humanos requer uma análise complexa a envolver ainda processos “normativos, institucionais e sociais” que trazem ao mundo jurídico o contexto social no qual as transformações sociais acontecem. [[647]](#footnote-647)

Com o intuito de demonstrar que este objetivo se encontra ainda em tempos de identificação, passaremos à análise do tema a luz dos estudos de *Mirielle Delmas-Marty,* cuja proposta volta-se a um *pluralismo ordenado*, estabelecido a partir da margem nacional de apreciação, uma solução criada pela Corte Europeia de Direitos Humanos a fim de harmonizar as normas nacionais, supranacionais e internacionais de direitos humanos no espaço europeu.

Segundo nos informa, a fim de conciliar o universalismo dos direitos humanos e a diversidade cultural, a Corte Europeia se vale de dois princípios e um *instrumento de ajustamento*, são eles respectivamente: O *pluralismo,* a *subsidiariedade* e a *margem nacional de apreciação*. O pluralismo trata de possibilitar a proclamação da norma comum sem que os particularismos internos sejam preteridos. A subsidiariedade por sua vez, deixa claro que as normas internacionais buscam a harmonização com o direito interno, sem, contudo, se sobrepor a ele. Por fim, a margem nacional de apreciação “é um mecanismo colocado a serviço dos Estados que lhes confere um poder discricionário na definição do conteúdo dos direitos, assim como no estabelecimento de limitações aos direitos protegidos.”[[648]](#footnote-648)

Para *Diniz*, o constante reexame de matérias realizado durante os julgamentos nacionais mantém não apenas a sociedade em constante evolução, mas também a ciência jurídica, pois apesar de permitir a manutenção de determinadas referêfencias culturais não exclui a possibilidade de uma “aproximação de distintos ordenamentos jurídicos”[[649]](#footnote-649).

Em outras palavras, a margem nacional de apreciação é uma construção da jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos que viabiliza a sustentação de um *pluralismo ordenado*, ou seja, o convívio entre “controle e flexibilidade” [[650]](#footnote-650) na aplicação das normas, pois garante aos Estados a preferência na condução de medidas atinentes a combater a violação de direitos humanos por entendê-los mais bem qualificados a fazê-lo em função de sua maior proximidade às situações concretas de violação. Todavia, além desta funcionalidade, justifica-se a margem ainda por representar uma “exigência ideológica” a proteger a diversidade cultural das sociedades democráticas, uma preocupação constante do sistema europeu.”[[651]](#footnote-651)

A margem permite a relativização de normas no tempo e nos espaço[[652]](#footnote-652), refletindo uma uma lógica difusa e representando uma possível solução para o dilema entre universalismo e multiculturalismo na medida em que admite *vaguesa* e *imprecisão,[[653]](#footnote-653)* mas sem se furtar a um possível controle europeu posto que a flexibilização na tomada de decisões por parte dos Estados não é absoluta.[[654]](#footnote-654)

Todavia, seu sucesso exige uma mudança no entendimento acerca da lógica dos direitos humanos que segundo *Delmas-Marty,* deve abandonar a visão *aristotélica binária*  lastreada no “princípio do terceiro excluído”, inapta ao reconhecimento de direitos humanos universais em sociedades plurais. [[655]](#footnote-655)

De uma forma resumida, a lógica aristotélica trata do silogismo, doutrina que estabelece que” (...) uma vez certas suposições sejam feitas, alguma coisa distinta delas se segue necessariamente devido à mera presença das suposições como tais. ”[[656]](#footnote-656) Ou seja, a partir de determinadas premissas podemos assegurar a certeza de determinadas conclusões. Particularmente, o princípio do terceiro excluído é compreendido a partir do silogismo, no sentido de que não pode haver “um termo médio entre dois contraditórios”[[657]](#footnote-657), o que especificamente em nosso caso significa dizer que as minorias ou são excluídas ou são assimiladas, ou ainda, que as normas aplicadas para determinados casos semelhantes serão sempre de um determinado tipo, nacionais ou internacionais, o que impede o verdadeiro reconhecimento de direitos humanos universais em sociedades plurais. [[658]](#footnote-658)

De outra sorte, a lógica difusa, sustentáculo da margem de apreciação estrutura-se a partir da “*teoria dos conjuntos difusos”* de *Zadeh* [[659]](#footnote-659) para demonstrar que na complexidade da contemporaneidade, os distintos sistemas normativos de direitos humanos não podem ser vistos como ordenamentos estanques e fixamente hierarquizados. *Maria do Carmo Nicoletti* afirma que conjuntos podem ser entendidos como “coleção de objetos distinguíveis que compartilham alguns aspectos comuns, aspectos estes que os qualificam a pertencer ao conjunto.” [[660]](#footnote-660) Esta análise é importante pois podemos a partir daí compreender que os conjuntos jurídicos podem ter seus elementos analisados sem que para isso seja utilizada uma metodologia exclusivamente baseada na hierarquia e verticalidade das normas. [[661]](#footnote-661)

Particularmente, os conjuntos difusos (*fuzzy*) são usados no tratamento de informações vagas e imprecisas, cujos limites não podem ser facilmente distinguíveis. Neste sentido, os ordenamentos jurídicos são vistos como conjuntos jurídicos em constante *interação* e os direitos humanos representam este conjunto difuso formado de “elementos normativos com aspectos comuns e que cujos limites são indeterminados” [[662]](#footnote-662)lembrando que não são em verdade os direitos que são difusos, apenas seus limites mostram-se imprecisos em virtude da diversidade cultural.[[663]](#footnote-663) [[664]](#footnote-664)

Assim, o *pluralismo ordenado* [[665]](#footnote-665)não visa extinguir a hierarquia entre normas nacionais e internacionais, mas afastá-la no que diz respeito à aplicação e compatibilização posto que devem seguir um fluxo mais flexível e não previamente definido possibilitando a convivência harmônica entre as distintas vivências culturais sobre direitos humanos. [[666]](#footnote-666)

Com esta flexibilidade da pirâmide de direito busca-se compatibilizar a universalidade dos direitos humanos com as normas particulares, possibilitando que a experiência do pluralismo se mostre harmoniosa além de aprimorar a aplicação daqueles direitos, que deixam de ser ingenuamente universais para o serem de facto, o que na expressão de *Delmas-Marty e Izoroche* significa “ordenar o múltiplo”.[[667]](#footnote-667)

Esta conquista, por sua vez, requer que alguns entendimentos sejam deixadas de lado.[[668]](#footnote-668) O primeiro deles refere-se ao facto de que os ordenamentos nacionais possam permanecer estanques aos demais em um mundo economicamente globalizado. O segundo é a utopia da criação de um ordenamento jurídico universal conforme imaginado no início do século XX. Ou seja, autonomia e unidade devem ser descartadas e substituídas por um processo de reciprocidade entre ambas.[[669]](#footnote-669) O objetivo é ultrapassar *dissociações* e estabelecer possíveis *correlações* [[670]](#footnote-670) visando a harmonização e compatibilização no caso concreto através da margem nacional de apreciação, o que permitirá romper com o clássico paradigma do binómio “identidade/conformidade”[[671]](#footnote-671)(lembrando que a identidade é o valor central da modernidade)[[672]](#footnote-672) e é justamente essa compatibilização entre os direitos humanos e o ordenamento nacional que dará contornos à gradação do sistema difuso. [[673]](#footnote-673)

Impende esclarecer que a discriscionariedade conferida aos Estados em função do reconhecimento da “ausência de um conceito europeu uniforme sobre moralidade”, decorrência lógica da vagueza dos direitos humanos, não se mostra tão ampla que possa resultar na falta de critério por parte do julgador. [[674]](#footnote-674)A ela impõem-se limites tanto processuais quanto materiais.

Os primeiros referem-se a medidas que garantam a máxima “transparência dos critérios utilizados para a avaliação da proximidade das normas”. [[675]](#footnote-675) [[676]](#footnote-676) Os segundos, os limites materiais refrem-se essencialmente ao conteúdo desse tão aspirado direito comum, o *ethos* universal que na palavras de *Delmas-Marty* representam a “fronteira comum a todas as culturas” e que para a autora representa os crimes contra a humanidade.[[677]](#footnote-677)

A previsão dos crimes contra a humanidade encontra-se no artigo 7º do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional.[[678]](#footnote-678)

Segundo *Hannah Arendt*, tais crimes surgem no contexto pós 2ª Guerra Mundial em virtude das graves violações cometidas pelo regime nazista. [[679]](#footnote-679)O termo foi usado pela primeira no Estatuto do Tribunal de *Nuremberg,* e buscava ultrapassar aquilo que até então era identificado como crimes de guerra e os crimes contra a paz.[[680]](#footnote-680) A primeira condenação por crimes contra a humanidade aconteceu em 1966 no caso *Erdemovic´*, no qual a sentença condenatória apontava que diferentemente dos crimes de guerra nos quais a conduta delituosa acontecia contra um “objetivo imediatamente protegido”, os crimes contra a humanidade atingiam não apenas a uma ou várias vítimas específicas, mas toda a humanidade. [[681]](#footnote-681) São crimes que trazem consigo um duplo ataque, tanto ao bem a que se deseja proteger quanto à dignidade no sentido de que sua condição é de igualdade perante os demais.[[682]](#footnote-682)

*Luban* por sua vez, aponta como uma especificidade dos crimes contra a humanidade a agressão à “natureza dos homens como animais políticos”. Para o autor, a identificação dos indivíduos como animais políticos e, portanto, sociais se dá pela sua expertise em conciliar “autoconsciência e interesse próprio, com uma necessidade natural de viver em sociedade. ” [[683]](#footnote-683)Sendo assim, ferir a humanidade torna-se odioso ainda na medida em que fere uma necessidade inata dos homens que é o seu tropismo pela vida em sociedade, que se desenvolve não em que pese as diferenças, mas a partir da consciência de que elas lhe são interessantes.

Em certa oposição a este pensamento e cientes de que o *ethos* universal não corresponde ainda a uma realidade de aceite universal posto que a indefinição a respeito da existência de uma moral objetiva ainda persiste, traremos por fim a proposta de uma hermenêutica diatópica elaborada por *Boaventura de Sousa Santos,* na qual o autor português defende a construção de uma política multicultural de direitos humanos através do diálogo intercultural.

Apesar do trabalho desenvolvido pelo autor na obra “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, debruçar-se inteiramente sobre nosso tema, sua abordagem foge em certa medida de contornos jurídicos, aprofundando-se nas questões sociológicas e políticas, o que não se mostraria muito adequado neste momento conclusivo. Assim sendo, nos ateremos ao tratamento dado ao diálogo intercultural para a construção deste novo paradigma social e jurídico, que diferentemente dos dois posicionamentos anteriores, não se firma a partir do direito internacional vigente. Vejamos.

Para o autor, a “política dos direitos humanos é basicamente uma política cultural”, [[684]](#footnote-684) por conta disto, cultura e direitos humanos são temas que não podem ser tratados isoladamente e referem-se inevitavelmente à evidenciação das diferenças e dos particularismos. Neste sentido, *Boaventura* procura elucidar o mesmo questionamento de *Delmas-Marty*, todavia com um viés mais sociológico e político. Desenvolvendo uma análise minuciosa do processo de globalização, o autor tece um paralelo ao desenvolvimento dos direitos humanos a fim de defender a hermenêutica diatópica como caminho para a conciliação entre tais direitos e o multiculturalismo no mundo globalizado.

*Boaventura* reconhece que os direitos humanos de facto não possuem aplicação universal em que pese os esforços envidados pela comunidade internacional e por conta disso, propõe sua recontextualização para que sejam reconhecidos como *multiculturais.*[[685]](#footnote-685) Em sua obra, o autor conduz o diálogo e a hermenêutica diatópica como bases para uma democracia participativa[[686]](#footnote-686), finalidade que não será por nós explorada a fim de que não percamos de vista nosso principal objetivo.

Assim, na busca de um mínimo comum em matéria de direitos humanos, o autor defende o diálogo intercultural. Segundo nos esclarece, este diálogo, via de regra, acontece entre distintos universos culturais, que por sua vez se estruturam através de *topi* argumentativos - premissas a respeito de determinados temas que se tornam verdades no seio das comunidades e servem de base para quaisquer argumentações *a posteriori* - [[687]](#footnote-687) mas que por serem particulares, se mostram bem aceitos apenas dentro de uma mesma cultura, o que atrapalha o diálogo entre culturas distintas, motivo pelo qual a hermenêutica diatópica pressupõe que deixem de ser entendidos como premissas argumentativas assumindo a posição de “meros argumentos. “ [[688]](#footnote-688)

Este rebaixamento hierárquico dos *topi* argumentativos busca **evidenciar no diálogo a inerente característica de incompletude e imperfeição de todas as culturas, sobretudo em** suas compreensões a respeito da dignidade humana.[[689]](#footnote-689) Esse reconhecimento de diferentes concepções de dignidade se torna especialmente importante para a hermenêutica diatópica que pressupõe que o diálogo deva acontecer entre as concepções de direitos humanos que se mostrem mais abrangentes dentro de cada cultura .[[690]](#footnote-690) [[691]](#footnote-691)

O autor explica a questão tomando como exemplo as culturas ocidental e islâmica. Segundo ele, a cultura ocidental, está representada pelas concepções liberal e marxista de dignidade, a primeira priorizando direitos civis e políticos e a segunda os direitos econômicos sociais e cultural.[[692]](#footnote-692) Já o islamismo dentre as diversas vertentes interpretativas do Corão, o autor destaca duas, a concepção *absolutista* ou *fundamentalista,* que defende que a *Sharia* deve ser aplicada de forma plena como Direito Islâmico e outra *secularista* ou *modernista* que afirma que o “Islão é um movimento religioso e espiritual e não político e, como tal, entende que as sociedades muçulmanas modernas são livres de organizarem o seu governo de forma que julgarem conveniente e apropriado às circunstâncias.”[[693]](#footnote-693)

De acordo com *Boaventura*, no caso em tela, a hermenêutica diatópica nos guia ao entendimento de que o diálogo intercultural, para ser bem sucedido deve acontecer entre as concepções marxista (menos individualista) e secularista (lastrada na igualdade e dignidade)[[694]](#footnote-694) [[695]](#footnote-695)por serem as que apresentam “ o círculo mais amplo de reciprocidade (...) a versão que vai mais longe no conhecimento do outro.”[[696]](#footnote-696) Entendimento que nos guia à *Habermas* e seu estudo acerca da racionalidade que, segundo ele se mostra necessariamente como um “consenso abrangente, ” o qual engloba uma “consciência reflexiva” por parte do corpo social plural.[[697]](#footnote-697)

*Hans Kung* compartilha da centralidade do diálogo entre culturas afirmando que este deve ultrapassar a cortesia e a tolerância, exigindo uma auto-reflexão crítica a respeito de suas defesas. Cita neste ínterim a incoerência de muitos ativistas muçulmanos de direitos humanos que não reconhecem basilarmente a igualdade entre homens e mulheres, o que ratifica o entendimento de *Boaventura* sobre o diálogo, neste específico caso ser conduzido por secularistas. [[698]](#footnote-698) Temos assim qua a premissa maior de qualquer diálogo intercultural seja uma revisão das “autopercepções civilizacionais” atuais.[[699]](#footnote-699)

Assim, a hermenêutica diatópica apresenta uma proposta diferente das anteriores na justa medida em que a identificação do que há de comum em matéria de direitos humanos, o *ethos* universal, acontece diretamente durante o diálogo entre culturas, ou seja, antecede as decisões jurídicas internacionais sobre o tema não sendo por elas guiado, mas ao contrário, influenciando-as. O diálogo a partir desta perspectiva se torna especialmente importante pois permite o pensar compartilhado a respeito do *ethos*, elemento que em nosso etendimento deve compor qualquer tentativa de identificação de um núcleo universalmente comum de direitos humanos.

Pelo que foi exposto, podemos perceber que a questão de efetivação dos direitos humanos em sua dimensão de respeito à diferença mostra-se ainda insolúvel na prática, posto que ainda lastreada em grande parte em presunções elaboradas pelo legislador internacional. Em que pese o conforto científico desta defesa, entendemos que o momento exige uma peculiar reponsabilidade humanitária e não apenas acadêmica, motivo pelo qual acreditamos na necessidade de ultrapassarmos estes limites confortantes do dogmatismo e envidarmos nossos esforços na busca de novas soluções para essas tão antigas questões.

CONCLUSÃO

Os conflitos étnicos são responsáveis pela morte de milhares de pessoas por ano em todo o planeta e em que pese os direitos humanos terem adquirido desde a Segunda Guerra-Mundial um papel de destaque no cenário internacional, sua condução não tem se mostrado eficiente ao fim a que lhe foi proposto. A diversidade cultural mostra-se ainda como uma questão não resolvida em nossos tempos.

Por entender que este tema adquire uma expressão multidisciplinar, em nossa pesquisa abordamos questões sociais, antropológicas, filosóficas, políticas e jurídicas que serviram de pano de fundo para os conflitos culturais, direcionando nosso debate à clássica oposição entre a universalização dos direitos humanos e o multiculturalismo, mas com o objetivo não de discorrer sobre ambas as teses e nos posicionar para uma ou outra direção, mas sim, de trabalhar a possibilidade de identificação de um núcleo comum de direitos humanos, o *ethos* universal, que possa ser verdadeiramente compartilhado e com isso possibilitar uma convivência pacífica entre as mais diversas culturas.

No capítulo primeiro abordamos de uma forma mais ampla as questões atinentes à cultura e à formação das identidades, para em seguida estarmos aptos a adentrar no estudo específico a respeito do movimento multiculturalista.

Vimos que a cultura, mais especificamente sua forma de aquisição e transmissão pode ser entendida como um dos grandes momentos de epifania da história da humanidade, na medida em que ao possibilitar ao homem a transformação da natureza que o cerca o tornou um protagonista ativo de sua própria história, afastando quaisquer sentimentos de passividade atrelados aos determinismos de até então. Assim, somos o que hoje somos graças à cultura que adquirimos ao longo de nossa existência, através das gerações ou das experiências cotidianas que vivenciamos.

Esse processo de aquisição de cultura tornou-se bastante importante ao nosso estudo posto que realiza tanto a transmissões de valores materiais quanto espirituais, restando a assimilação destes últimos, como vimos, de mais difícil aceitação. [[700]](#footnote-700) Esta constatação justifica de certa forma a dificuldade que as diversas culturas têm em aceitar valores e crenças espirituais alheios a sua culturas, sobretudo no que diz respeito às crenças religiosas, posto que particularmente enraizadas na alma e inexplicáveis à luz da racionalidade, motivo pelo qual as questões afetas aos direitos humanos, sobretudo de matriz religiosa representam na prática um grande desafio a ser superado quando se pensa em uma real universalização de direitos humanos a partir de um *ethos* verdadeiramente universal.

A antropologia explica esta questão identificando o etnocentrismo como uma característica inata ao homem e nesse sentido admite como normalidade o facto de que cada cultura possa se entender como a mais sábia e a mais coerente. [[701]](#footnote-701) Não obstante, esta constatação não é dada como fundamento à intolerância e ao desrespeito em nossos tempos, até mesmo porque como vimos, a aculturação é um processo que pode se dar de forma livre, forçada ou planejada, esta última em particular harmonia com o *ethos* universal que deve ser pensado a partir de um diálogo conduzido de forma equidistante por todos os envolvidos.

Nesta busca por novas práticas em matéria de direitos humanos, também a formação de identidades culturais se mostrou um elemento bastante relevante à nossa análise, posto que se estruturam de forma conduzida a partir de relações de poder lastreadas em determinadas instituições, motivo pelo qual tal estudo não pôde se eximir de uma leitura crítica. Esta abordagem teve como intuito trilhar os primeiros passos para que pudéssemos mais a frente tratar questões relativas ao processo de globalização e ocidentalização da cultura, responsáveis pela elaboração do sistema de direitos humanos da época moderna, apostilados como universais.

A modernidade trouxe grandes mudanças para toda a humanidade. Particularmente as identidades sentiram seu reflexo absorvendo liberdades e inconstâncias proporcionadas pela aproximação do espaço-tempo, possível sobretudo a partir da consolidação das sociedades em rede que possibilitaram o surgimento de uma grande gama de universos culturais que passam buscar o reconhecimento no espaço público em que pese não pertençam ao nicho cultural dominante. Sob esta perspectiva, tratamos o tema a partir do entendimento de que a contemporaneidade não mais pode ser analisada a partir de antigas teorias e que as ciências sociais, em especial as ciências jurídicas possuem o mister de acompanhar tais transformações, afastando posicionamentos estanques que impeçam uma real conexão entre o Direito e as demandas sociais e os direitos humanos não escapam a esta urgente negociação.

Sobre o multiculturalismo, em que pese originariamente ter surgido nos EUA por conta de uma política de antiassimilação, é bem verdade que desde o início o movimento adquiriu contornos bastante variados extrapolando seu carácter embrionariamente étnico, passando a ser representativo das reivindicações políticas de inúmeros segmentos minoritários contra a discriminação sofrida ao longo de muitos anos, motivo pelo qual o termo passa a possuir uma grande diversidade de significações, dentre as quais destacamos neste momento conclusivo posto que pontualmente importante para nosso objetivo principal, uma classificação atribuída a *Teixeira Coelho* - o “multiculturalismo como programa”, um programa que busca construir de forma racional e planejada a convivência harmônica entre as diversas culturas, exigindo para tanto determinadas intervenções no sentido de conduzir o processo a um certo nível de equilíbrio .[[702]](#footnote-702) Desta forma, esse multiculturalismo como resultado em certa medida coaduna-se a um propósito universal a respeito de um *ethos* cultural se pensarmos que ambos podem ser construídos e moldados pelos homens a partir da racionalidade.

Não obstante as diversas classificações acadêmicas e suas relevantes peculiaridades, imperioso notar que todas elas possuem como pano de fundo a tradicional oposição entre a universalização dos padrões culturais e o relativismo cultural, já que estas duas vertentes ideológicas refletem em absoluto as epistemologias da época moderna em contraponto à epistemologia multicultural da atualidade.

Este tema foi especialmente desenvolvido a partir dos estudos do italiano *Andrea Semprini*. Para *Semprini*, a epistemologia monocultural, da época moderna, de origem iluminista manifesta-se a partir de identidades estanques, imutáveis que reconhecem a igualdade como um valor supremo. Em sentido oposto, a epistemologia multicultural pós-moderna entende que as identidades experimentam um permanente movimento de construção e renovação e por conta disto estão sujeitas a variações a respeito de suas próprias verdades morais e neste sentido identificam-se com o relativismo cultural pois ambas as correntes condenam a submissão dos próprios valores a apenas um ponto de vista. Afora isto a epistemologia multicultural refuta a igualdade e seu universalismo de matriz liberal como garantia de reconhecimento à diferença. [[703]](#footnote-703)

Como conclusão dessa pesquisa e em total harmonia com nosso entendimento o autor sustenta por fim que nenhum destes modelos é capaz de sozinho sustentar um espaço verdadeiramente multicultural, [[704]](#footnote-704) o que nos consagra o entendimento de que uma política de direitos humanos não pode prescindir do direito à diferença, todavia, um política multicultural não pode abster-se ao reconhecimento de que existe de facto uma lei moral intrínseca a guiar a racionalidade de todos nós a uma mesma direção.

Em que pese essa certeza, racionalizar a questão em termos práticos se mostra ainda um desafio. Trouxemos assim à baila para o esclarecimento deste tópico referente à promoção de direitos humanos em sociedades plurais o entendimento das filosofias liberais, comunitaristas e habermasianas. Ainda que a partir de uma abordagem superficial a fim de não nos desvirtuarmos de nosso objetivo principal, achamos por bem pontuar as principais características dessas correntes, em especial a habermasiana que ao tentar aproximar características de universalidade e respeito às diferenças, mostra certa proximidade com nosso entendimento acerca de um possível *ethos* universal, além de abrir caminho para o estudo deste entendimento sobre o que é “comum” mais especificamente na esfera jurídica.

E é nesse sentido que iniciamos o capítulo segundo desta pesquisa, que desenvolveu especialmente a problemática existente em torno da universalização dos direitos humanos, momento no qual mapeamos sua historicidade desde o processo de globalização, ocidentalização e universalização de padrões culturais, trajetória percorrida ainda pelo direito internacional quando da sua mudança de paradigma ao reconhecimento de direito internacional dos direitos humanos a partir da solidificação do princípio da prevalência da dignidade humana, abordagem que nos preparou para que finalmente pudéssemos adentrar no estudo do princípio da igualdade e suas dimensões de respeito à diferença.

Conforme dito anteriormente a globalização foi responsável por produzir profundas mudanças nas sociedades da época, o que ocorreu tanto em seu primeiro movimento com as grandes navegações e a expansão da cultura ocidental e da sociedade capitalista, [[705]](#footnote-705) quanto no que diz respeito à globalização tardia. Sobre a primeira onda globalizante abordamos questões referentes à criação do Estado-nação e sua relação com o fortalecimento das identidades nacionais, quando tecemos uma análise crítica buscando essencialmente chamar a atenção do leitor para o facto de que foi o Estado o responsável por “definir, classificar, segregar, separar e selecionar, o agregado de tradições, dialetos, leis consuetudinárias e modos de vida locais (…) ”, criando desta forma um corpo social coeso a servir de sustentáculo a sua soberania. [[706]](#footnote-706) Vimos ainda que o fortalecimento do Estado-nação guiado pelo capitalismo acabou por enfraquecer-se curiosamente por conta de sua própria natureza globalizante, na medida em que a aproximação das relações entre as soberanias, em um dado momento, exigiu dos Estados uma reorganização da geopolítica mundial, sobretudo a partir do compartilhamento de poder em detrimento da antiga centralidade. [[707]](#footnote-707) Já sobre a segunda onda globalizante convergimos nosso estudo aos reflexos jurídicos dela advindos, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento do indivíduo pelo constitucionalismo do século XX, que deixa de ser identificado como um ser abstrato passando a ser visto como um ser efetivamente social, dotado de particularidades, o possibilitou a consagração do direito à diferença a partir de *movimentos de resistência* contra os padrões hegemônicos estabelecidos pela igualdade formal. [[708]](#footnote-708) Sob este argumento, pudemos notar que o desempenho das globalizações política e econômica aconteceram em razão desta globalização cultural, [[709]](#footnote-709) que diferentemente do sentido da tradicional referência globalizante atrelada à universalidade, trouxe à tona a diferença e o reconhecimento ativo de tais particularidades como matriz ideológica de suas reivindicações.

Neste cenário de mudanças no qual os indivíduos passaram a ser percebidos como sujeitos de direitos, iniciamos a discussão sobre a mudança de paradigma vivido pelo Direito Internacional que passou a reconhecer a prevalência da dignidade da pessoa humana como princípio norteador a conduzir as relações internacionais, o que lhe compeliu a uma reestruturação inclusive em sua nomenclatura.

Assim, discorremos sobre o Direito Internacional dos Direitos Humanos que ao surgir após a 2ª Guerra Mundial buscou implementar e consolidar determinados valores morais de forma universal, extrapolando os limites estatais, a fim de impedir novas barbáries sob a chancela da legalidade.[[710]](#footnote-710) Identificamos a partir de então que as questões morais não deveriam, ou mesmo não poderiam ser preteridas como fundamento da ciência jurídica[[711]](#footnote-711) na medida em que é da essência da criação das normas modelar as sociedades permitindo a coexistência pacífica entre todos e a necessária coesão do corpo social. Solidificamos, portanto, o entendimento de que a legalidade pura, que nega a análise de questões morais seria em verdade um convite à permissibilidade do acometimento de novos horrores conforme ocorrido nas duas grandes guerras mundiais.

Por fim, antes de adentrarmos no estudo de alguns relevantes documentos internacionais sobre direitos humanos, demonstramos a incompatibilidade do antigo sistema internacional confrontando seus princípios norteadores com as atuais demandas internacionais de reconhecimento da dignidade da pessoa humana como centro das relações internacionais,[[712]](#footnote-712) assim, ressaltamos que legalidade e moral compartilham o mesmo *status* de fundamento do Direito. Sobre a moralidade, atentamos para a necessidade de desvincularmo-nos da ideia de que admiti-la no pensamento jurídico irá inequivocamente nos conduzir aos perigos dos particularismos. Isto poderia de facto acontecer caso o reconhecimento das diferenças culturais não estivesse vinculado ao princípio da igualdade conforme vimos, o que não é o caso. Por outro lado, abstrair a moral das ciências jurídicas tornaria impossível a construção de valores mínimos a identificar o núcleo comum de direitos humanos e isto nos afastaria cada vez mais da missão de uma proteção mais efetiva ao indivíduo.

Outro ponto de suma importância tratado neste segundo capítulo foi o reconhecimento do DIDH como hierarquicamente superior às ordens internas estatais, consequência direta do afastamento dos antigos princípios clássicos do direito internacional lastreado no indivíduo em oposição ao novo DIDH lastrado na prevalência da dignidade humana,[[713]](#footnote-713) tema que nos possibilitou introduzir o debate acerca do conflito de normas entre o direito internacional e o direito interno.

Após analisarmos a corrente dualista que defende que a ordem internacional e a ordem interna representam dois distintos sistemas de normas e que por este motivo, o conflito entre elas não poderia ser sequer pensado [[714]](#footnote-714)e ainda, a corrente monista, que de outra sorte defende a estreita relação entre ambos os sistemas, admitindo por este motivo a produção de efeitos jurídicos bilaterais decorrentes da adesão e da ratificação, [[715]](#footnote-715) concluímos que a prevalência do monismo com primado no direito externo se mostrou a mais adequada ao nosso objetivo primário de identificação de um *ethos* universal por ser a única capaz de viabilizar o reconhecimento do indivíduo como centro do sistema internacional de direitos, conforme defendido por *Kelsen*. [[716]](#footnote-716)Um outro reflexo da prevalência dos direitos humanos por nós analisada foi o potencial vinculante adquirido por alguns documentos internacionais em matéria de direitos humanos, em especial a DUDH que em que pese sua ampla aderência não se mostrou na prática suficientemente válida no que diz respeito à universalidade quando pensamos em sua incapacidade de coibir o grande número de guerras étnicas desde sua promulgação.

Cientes de que a dignidade humana se operacionaliza nestes documentos internacionais por uma série de princípios correlatos, finalizamos o segundo capítulo de nosso estudo analisando o Princípio da Igualdade a partir de suas dimensões de reconhecimento à diferença, buscando mais uma vez encontrar um ponto de conexão entre a universalidade, identificada a partir da igualdade formal e a o respeito às particularidades culturais, já consagradas em diversos documentos internacionais como essenciais à própria ideia de dignidade.

Iniciamos essa trajetória à análise de alguns elementos dos tratados de *Rousseau* e *John Rawls*, o primeiro em especial tratamento à igualdade e o segundo, sob sua influência abordando ainda a questão da liberdade. Após esta primeira abordagem o tema se desenvolveu em especial atenção aos apontamentos do professor *Canotilho* para quem o sentido da igualdade pressupõe diferenças e por este motivo se torna tão árdua a missão de conceituá-la.[[717]](#footnote-717) O tema assumiu especial relevância para nosso estudo pelo facto de que a igualdade e sua identificação primária com as liberdades individuais intimamente atreladas aos ideais do liberalismo [[718]](#footnote-718) e sua missão universalizante, passam a ser balizadas a partir de novas perspectivas de direito à diferença, criando assim um elemento de ligação entre universalistas e relativistas e abrindo espaço ao entendimento de que tais ideologias não são em sua totalidade opostas e podem, a partir de uma nova hermenêutica consagrar pontos convergentes entre ambas. Algumas das dimensões de diferença inerentes ao princípio da igualdade tratadas foram a igualdade na criação do direito, direcionada ao legislador e a igualdade na aplicação do direito, mais especificamente direcionada aos tribunais e aos órgãos da administração. [[719]](#footnote-719) Debruçamo-nos sobre a primeira delas, a igualdade na criação do direito por estar vinculada ao contexto argumentativo por nós elaborado objetivando a identificação do *ethos* universal, ressaltando neste momento o prelecionado pelo professor *Canotilho* de que esta igualdade dirigida ao legislador deve ser avaliada a partir de distintos aspectos, como o *princípio da universalidade* ou *da justiça pessoal*; a *exigência da igualdade material* ; e a igualdade justa, atrelada à valoração de critérios[[720]](#footnote-720).

A universalidade vimos estar relacionada diretamente à questão da *racionalidade prática* ao vincular o legislador a elaborar leis que garantam igual direito a todos aqueles que se encontram em igualdade de situação, o que não soluciona o questionamento a respeito de quem são estes iguais, [[721]](#footnote-721) daí a importância da igualdade material, através da lei, a tratar os iguais com igualdade e os desiguais com desigualdade.[[722]](#footnote-722) Por fim, desenvolvemos a questão da *igualdade justa* [[723]](#footnote-723)o que nos remeteu ao estudo das teorias de poder, posto que representam a eleição de determinadas características que passam a ser consideradas padrão por parte do legislador, servindo de parâmetro portanto para ações legislativas discriminatórias, desde que como vimos não se configurem como arbitrárias.[[724]](#footnote-724) Dessa constatação percebemos que a eleição de parâmetros valorativos deve ser constantemente reavaliada, na medida em que as identidades que compõem a pós-modernidade estão em constante transformação o que exige uma também constante verificação da adequação dos padrões morais como validade do princípio da igualdade *[[725]](#footnote-725)*

A partir deste estudo reforçamos portanto, nosso entendimento de que a questão moral de facto não pode ser excluída da elaboração de um núcleo mínimo de direitos humanos, restando a dúvida apenas no que diz respeitos a quais valores serão eleitos, desafio a ser vencido a partir do diálogo negociado entre universalistas e relativistas/multuculturalistas na busca de um *ethos* universal. E foi justamente com este anseio em manter vivo o debate sobre o tema, entendendo que esta solução ainda é um porvir que iniciamos o terceiro e último capítulo de nossa pesquisa que tratou de analisar o comportamento da ciência do jurídica nesta busca por elementos comuns em matéria de direitos humanos.

O capítulo se iniciou abordando os direitos culturais que por serem reconhecidos internacionalmente como parte integrante do rol dos direitos humanos foram por nós identificados como uma lógica da superação da tradicional dicotomia entre universalistas e relativistas, ao menos em nível teórico.

Este nosso entendimento pela superação teórica deste tradicional antagonismo foi sendo construído desde o início de nossa pesquisa, quando abordamos questões referentes à inconstância das identidades à afirmativa de que o Direito deve a elas se adaptar constantemente, um dever que exige *per si* uma conciliação possível entre a unidade e solidez da norma e inconstância das particularidades sociais que estão em constante evolução. De outra sorte, o próprio reconhecimento do DIDH centrado na prevalência da dignidade humana da qual o Princípio da Igualdade pensado a partir de suas dimensões de diferença faz parte reflete, como vimos, a coexistência entre as diferenças e a igualdade. Identificamos especialmente na positivação dos direitos culturais a construção jurídica internacional que mais expressamente demonstrou esta superação, sobretudo a partir da previsão do artigo 22 as DUDH que consagrou o reconhecimento dos direitos econômicos, sociais e culturais como *indispensáveis* à dignidade humana, [[726]](#footnote-726) em que pese tal documento não ter previsto expressamente o direito à diferença cultural.[[727]](#footnote-727)

Não obstante, trouxemos uma diversa gama de documentos internacionais que tratam do tema. Analisamos o PIDESC, o PIDCP, a Conferência de Durban, a Declaração da Unesco e em especial Declaração de Friburgo de 2007 que reuniu em um só documento diversas questões afetas aos direitos culturais tratadas de forma esparsa em outros diplomas à justificativa da necessidade de uma maior atenção ao tema em razão da maioria dos atuais conflitos, sejam eles entre Nações ou dentro de um mesmo Estado, serem deflagrados por violações dos direitos culturais.[[728]](#footnote-728) Após essa análise pudemos perceber que os documentos internacionais sobre direitos humanos e especial os direitos culturais, amoldam-se ao norte traçado pela DUDH no que diz respeito à universalização de valores morais a compor a dignidade humana, mas de outra sorte reconhecem o desenvolvimento da cultura de forma livre como direito individual e dos povos, garantindo assim o direito à diferença e à diversidade cultural, o que significa dizer que, ao menos a luz desses tantos instrumentos, a oposição entre relativistas e universalistas se mostra a nosso ver superada.

Visto esse debate a partir da perspectiva do direito internacional e caminhando para o embate derradeiro de nossa pesquisa que abordou algumas teorias a respeito da construção e/ou identificação de um *ethos* universal, trouxemos por fim uma análise de como os Estados nacionais têm se posicionado sobre a centralidade que as questões morais e éticas assumiram nas ciências jurídicas, momento no qual nos voltamos ao estudo do (Neo) constitucionalismo.

O (Neo) constitucionalismo representa um movimento de ruptura do tradicional do direito constitucional por introduzir uma abordagem principiológica nas constituições modernas, o que acaba por trazer ao centro do constitucionalismo questões axiológicas que giram em torno do direito e da moral. [[729]](#footnote-729)Esta abordagem por nós realizada teve o intuito de demonstrar a relevância que as questões morais, sobretudo uma certa compreensão objetivista a respeito de valores, adquiriu dentro dos limites estatais, seguindo a tendência internacional de reconhecimento de valores comuns objectivos no campo da moral e consequentemente dos direitos humanos, valores estes que devem ser partilhados por todos nós, independentemente da cultura a qual pertençamos. Nesse sentido pontuamos uma certa retomada à clássica oposição entre jusnatralismo e positivismo, [[730]](#footnote-730) que em verdade demonstra a atual contraposição de ideias a respeito do *ethos* universal, a saber, a possibilidade de se identificar um padrão moral universal a guiar toda a humanidade.

Trouxemos para o início deste estudo as teorias de alguns expoentes nomes sobre o tema, dentre eles *Ronald Dworkin* , o primeiro a analisar a função dos princípios no direito moderno, [[731]](#footnote-731) reconhecendo seu alto grau de abstração, a necessitar portanto de uma posterior decisão por parte do julgador, o que não se opera quando tratamos de normas.[[732]](#footnote-732)Em seguida, tecemos algumas análises sobre o estudo de *Alexy,* que da mesma forma que *Dworkin* defende a distinção entre regras e princípios, transpondo-a especialmente a questão para o estudo dos direitos fundamentais [[733]](#footnote-733) e ainda, *Zagrebelsky,* que assim como os dois primeiros [[734]](#footnote-734) ganha o título de neoconstitucionalista por defender a relevância dos princípios no processo de reinterpretação das constituições, que hoje devem ser hermeneuticamente modernas e *pluralistas,* compatíveis com a diversidade de valores (morais) existentes na esfera social, [[735]](#footnote-735) restando assim demonstrada a nível constitucional a conexão entre direito e moral.

Esta conexão foi desenvolvida ainda através de abordagens trazidas da Metaética - buscando resolver questões a respeito de cunho axiológico, como por exemplo se os valores existem per si ou se são socialmente construídos. [[736]](#footnote-736) Tais questões, reconhecidas como “*second order questions”* representam a oposição entre *objetivismo moral* e o *relativismo moral* ou *axiológico*, [[737]](#footnote-737) abordagem que compõe o núcleo central de nossa pesquisa. Nesse momento pudemos perceber que o objetivismo moral mostrou-se particularmente compatível com um mínimo comum em matéria de direitos humanos a ser compartilhado por toda a humanidade, o *ethos* universal, posto que acredita na existência de uma *moral objetiva*, apta a “se impor ao conhecimento de todos”, [[738]](#footnote-738) em franca oposição ao ceticismo ou relativismo moral que influenciado pelo movimento humanista, dentre outros,nega a existência de uma verdade absoluta no campo da moral.[[739]](#footnote-739) Uma vez admitida cientificamente a existência de uma moral comum atrelada a determinados valores relativos aos direitos humanos, enfrentamos o objetivo precípuo desta pesquisa que consistiu em identificar possíveis caminhos para a construção de um *ethos* universal, ou seja, hábitos culturais cujo aceite seja verdadeiramente chancelado por todas as diferentes e divergentes culturas.

Desenvolvemos este tópico a partir de três distintas obras: “O princípio da prevalência dos direitos humanos de *Vivianny Galvão*; “Lógica e direitos humanos” *de Laura Brito* e por fim, “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, de *Boaventura de Sousa Santos*.

À luz da obra de *Vivianny Galvão* trouxemos o entendimento compartilhado por inúmeros juristas de que reconhecimento de um *ethos* universal está atrelado ao DIDH, afirmando portanto que tais direitos já estão consagrados e pontualmente reconhecidos em alguns dos mais proeminentes documentos internacionais sobre direitos humanos, sendo eles, o *direito à vida* ; *o direito a não ser torturado, tampouco submetido a tratamentos desumanos ou degradantes;* *o direito de não submissão à escravidão ou servidão* e *o* *direito à não retroatividade da lei penal* ,[[740]](#footnote-740) direitos individuais tradicionalmente representativos do *ius cogens[[741]](#footnote-741),* aos quais a autora incluiu o direito à liberdade e o livre acesso à justiça.[[742]](#footnote-742)

Sobre esta tese, entendemos com a devida vênia, um absoluto desacordo relativamente ao nosso objetivo de busca por um *ethos* universal, posto que construída a partir de um sistema que comprovadamente tem se mostrado ineficiente para o fim ao qual almejamos, em que pese centrado na dignidade da pessoa humana. Isto não significa que tecnicamente neguemos seus valores, em absoluto. Apenas reconhecemos que tais valores não são compartilhados por todas as culturas da humanidade e acreditamos que insistir em um caminho cujo insucesso se mostra evidente, embora mais fácil, não nos parece o mais correcto.

Buscamos então encontrar novos caminhos e encontramos nas decisões da Corte Europeia de Direitos Humanos sobre a conciliação do universalismo e a diversidade cultural uma técnica jurídica capaz de harmonizar as normas nacionais, supranacionais e internacionais sobre o tema no espaço europeu, o *pluralismo ordenado*. Esta técnica baseada no *pluralismo, na subsidiariedade* e em um *instrumento de ajustamento,* a *margem nacional de apreciação* nos pareceu bastante interessante por possibilitar “um poder discricionário na definição do conteúdo dos direitos” e ao mesmo tempo, estabelecer “limitações aos direitos protegidos, ”[[743]](#footnote-743) a fim de evitar-lhes a vulnerabilidade.

A *margem nacional de apreciação* adquiriu especial relevo ao nosso estudo posto que criada justamente para compensar duas relevantes características inerentes aos direitos humanos - vagueza e imprecisão. [[744]](#footnote-744) Assim, esta manobra jurídica exigiu um novo entendimento acerca da lógica dos direitos humanos que como vimos abandona sua tradicional visão aristotélica dedicada ao silogismo nos quais determinadas premissas nos guiam inequivocadamente a determinadas conclusões e passando ser regida por uma lógica difusa. Na prática jurídica, isso se traduz no abandono do entendimento de que em casos semelhantes as normas aplicadas serão sempre as mesmas, nacionais ou internacionais,[[745]](#footnote-745) no reconhecimento de que os ordenamentos jurídicos estão em constante *interaçã,o* sobretudo no que diz respeito aos direitos humanos, direitos cujos limites mostram-se imprecisos em função da diversidade cultural.[[746]](#footnote-746) Outro ponto que nos chamou a atenção deste “manejo jurídico” por sua adequação ao nosso entendimento acerca do *ethos* universal foi a possibilidade do constante reexame de matérias por parte dos julgadores, refletindo uma característica pulsante nas sociedades plurais que é sua inconstância, o que não impede o reconhecimento e manutenção de determinadas referências culturais.[[747]](#footnote-747) Sabemos que este direcionamento é questionado por muitos, na justa medida de que se afasta da tradicional segurança jurídica originária da clássica subsunção do fato em relação à norma. Todavia, acreditamos veementemente que a sociedade multicultural e globalizada tal qual se apresenta em nossos dias, exige um giro lógico tanto na hermenêutica quanto na epistemologia jurídica, por mais difícil que a aceitação desta demanda possa parecer.

Por fim, abordamos o trabalho desenvolvido por *Boaventura* quebuscou trazer ao debate um elemento à primeira vista alheio à esfera jurídica, mas essencialmente relacionado ao sucesso de sua missão de superação da oposição entre universalistas e relativistas/multiculturalistas na busca de um direito comum - o diálogo intercultural, construído a partir da hermenêutica diatópica, uma concepção de diálogo no qual os *topi* argumentativos de cada cultura perdem sua natureza de premissa e passam a representar simples argumentos, possibilitando desta forma que os diálogos aconteçam a partir de manifestações verdadeiramente compartilhadas. [[748]](#footnote-748) Este entendimento se mostrou bastante coerente ao nosso estudo já que a diversidade cultural estabelece premissas reconhecidas apenas nos limites internos de cada cultura evidenciando a **imperfeição de todas elas, sobretudo acerca do conceito de** dignidade humana,[[749]](#footnote-749) nos levando à reflexão de que necessitamos de uma nova hermenêutica a respeito dos direitos humanos, que nos permita refltir a respeito de nossas próprias instransigências e nos permita superá-las em prol de um bem maior.

Percebemos em verdade, que não há ainda nem na doutrina tampouco na jurisprudência uma formulação jurídica que satisfaça o apelo do estabelecimento de um *ethos* universal, permitindo ao mundo globalizado viver em harmonia sob a égide das mesmas normas de governança. Entretanto, este é um tema que assume especial importância no cenário mundial, sobretudo, como vimos, em virtude das frequentes guerras étnicas que já ceifaram milhões de vidas até então e continuam a fazê-lo. E é justamente na busca de uma solução para tantas tragédias levadas a cabo pelas diferenças culturais que este debate deve manter-se permanente na comunidade internacional até que um caminho seja encontrado, caminho este que seja capaz de reconhecer as diferenças, mas sem jamais perder de vista o ideal de que por mais diferentes que sejamos, compartilhamos de uma mesma essência de humanidade, que em que pese irreconhecível ainda entre nós, certamente um dia fará parte de nossa história. Cabe a todos nós a missão de perseguir este objetivo. Sigamos então na busca de um *ethos* universal.

REFERÊNCIAS

1.FONTES DOCUMENTAIS

1. Livros

BARBALET, J.M. – **A cidadania**. Lisboa: Editora Estampa, 1989. ISBN 972-33-0823-1

BECK, Ulrich - **Sociedade de Risco: Rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34 LTDA. 2ª. ed. 2011. ISBN 978-85-7326-450-0

BOUDON, Raymond – **O lugar da desordem**. Lisboa: Gradiva. 1990.

CASTILLO, Susan Perez – ***Engendering Identities.*** Porto: Universidade Fernando Pessoa, 1996. ISBN 972-8184-09-3

CROIRE, Benedita Mac – **O limite da renúncia dos direitos fundamentais nas relações particulares.** Coimbra: Almedina, 2013. ISBN 978-972-40-5230-3

CUNHA, Joaquim Moreira da Silva; PEREIRA, Maria da Assunção do Vale – **Manual de Direito Internacional Público** – Coimbra: Almedina, 2000.

ELIAS, Luís Manuel André Elias – **Dimensões securitárias na contemporaneidade**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Políticas e Segurança Interna, 2014. ISBN 978-972-8630-13-3

FERNANDES, António José – **Direitos Humanos e cidadania europeia** – Coimbra: Almedina, 2004.

FERREIRA, Maria João Militão – **A política externa europeia: Uma reflexão sobre a União Europeia como actor internacional**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2005. ISBN 972-8726-48-1

GOMES, Dinaura Godinho Pimentel – **Direito do Trabalho e dignidade da pessoa humana**, **no contexto da globalização econômica: Problemas e perspectivas**. Rio de Janeiro: LTR, 2005. ISBN 85-361-0741-3

GOUVEIA, Jorge Barcelar; PEREIRA, Rui (Org) - **Estudos de Direito e segurança**. Coimbra: Almedina, 2007.

KAYE, Jacueline – The implications of a too regular form: The muslim woman and the european mind. In **Engendering identities**. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 1996. ISBN 972-8184-09-3. pp – 69-80.

MARQUES, Paulo – **Entre a estratégia de Lisboa e a Europa 2020: Para onde caminha o modelo social europeu?** Cascais: Princípia, 2011. ISBN 978-989-716-031-8

MELUCCI, Alberto – Roots for today and for tomorrow. In **Challenging codes: Collective action in the informationa age**. Inglaterra: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0 521 57051 4.

MOREIRA, Isabel – **A solução dos direitos, liberdades e garantias e dos Direitos Económicos, Culturais na Constituição Portuguesa** – Coimbra: Almedina, 2007.

NEVES, Fernando Santos (Org.) – **Globalização societal contemporânea e o espaço lusófono: Mitideologias, realidades e potencialidades**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000. ISBN 972-8296-56-8

OLIVEIRA, Erival da Ailva – **Elementos do Direito Vol. 12: Direito Constitucional - Direitos Humanos.** Rio de Janeiro, 2009. LTR. ISBN 978-85-203-3499-7

QUEIROZ, Cristina - **Direitos Fundamentais: Teoria geral**. 2ª. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2010. ISBN 978-972-32-1824-4

RAMÍREZ, Manuel BecerraI. – ***El Derecho y la Fuerza em el Sistema Internacional. México***: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989. ISBN 968 – 36-0522-2

SOUSA, Eduardo Manuel Vicente Caetano de – **A UEO na encruzilhada da segurança europeia** – Lisboa: Coleção Teses, 1999. ISBN 972-8397-31-3

TEIXEIRA, Nuno Severiano; RODRIGUES, José Cervaens; NUNES, Isabel Ferreira – **O interesse nacional e a globalização**. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

TITTON Gentil Avelino; TOURRAINE, Alain - **Um Novo Paradigma: para compreender o mundo de hoje**. RJ: Editora Vozes, 2006.

TUNKIN, G.I. - **El derecho y la fuerza en el sistema internacional**. México: Instituto de investigaciones jurídicas e la universidade nacional autónoma de México, 1989. ISBN 968-36-0522-2

1. Internet

CANDAU, Vera Maria - Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. [Em linha]. **Revista Brasileira de Educação**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Educação, vol. 13, n. 37 jan./abr. 2008. pp 45- 56. [Consult Out 2018] Disponível em  <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05>

D’ Ávila Lopes, Ana Maria. Da coexistência à convivência como outro: entre o multiculturalismo e a interculturalidade. [Em linha]. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, vol. 20, núm. 38, enero-junio, Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios Brasília, 2012, pp. 67-81. ISSN: 1980-8585. [Consult Nov. 2018] Disponível em  <https://www.redalyc.org/pdf/4070/407042015005.pdf>

LEISTER, Margareth Anne; TREVISAM, Elisaide - A tolerância e os direitos humanos: aceitar o multiculturalismo e as diversidades para viver uma cultura democrática. [Em linha]. **Revista Mestrado em Direito,** Osasco, ano 12, n. 1, pp. 199-227[Consult Out 2018] Disponível em  <http://files.direito2noturnofalc.webnode.com/200000325-a0f40a2e75/ARTIGO%20MULTICULTURALISMO%20E%20TOLER%C3%82NCIA.pdf>

MBAYA, Etienne-Richard - Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas**.** [Em linha]. [**Estudos Avançados**](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0103-4014&lng=en&nrm=iso)**,** vol. 11, n. 30.  São Paulo May/Aug, 1997. pp. 1-15. ISSN 1806-9592 [Consult. Mars 2018]. Disponível em htt p://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141997000200003&script=sci\_arttext

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de - Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em estados multiculturais.  **Estudos de Sociologia,** vol. 13, n. 1, pp. 239-264. [Consult. Mars 2018]. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/viewFile/235387/28378>

PETTER, Eloise da Silveira - Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. **Desenvolvimento em Questão.** Editora Unijuí, ano 6, n. 12 , jul./dez, 2008 pp. 63-86. [Consult. Mars 2018]. Disponível em [file:///C:/Users/User/Downloads/160-Texto%20do%20artigo-593-1-10-20111020.pdf](file:///C:\Users\User\Downloads\160-Texto%20do%20artigo-593-1-10-20111020.pdf)

SEGATO, Rita Laura - Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. [Em linha]. **Mana**, vol.12 n.1 Rio de Janeiro, Apr. 2006. ISSN 1678-4944. pp 1-15. [Consult. Mars 2018]. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100008&script=sci_arttext>

SOARES, Maria Victória de Mesquita Benevides – Cidadania e direitos humanos [Em linha]. **Caderno de Pesquisas.** Fundação Carlos Chagas, n. 104, 1898. pp 39-46. ISSn 0100-1574 [Consult. Mars 2018]. Disponível em <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/715>

1. Legislação

CONFERÊNCIA Internacional dos Direitos do Homem. Teerão. ( 1968). [Em linha]. [Consult. Mar. 2018]. Disponível em <http://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/proclamacao_de_teerao.pdf>

CONVENÇÃO contra Tortura e outros Tratamentos Cruéis Degradantes (1984). [Em linha]. Adotada pela Resolução 39/46, da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1984. [Consult. Mar. 2018]. Disponível em http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/tortura/convencao\_onu.pdf

CONVENÇÃO da UNESCO de 1960 sobre Discriminação na Educação. [Em linha]. Adotada a 14 de dezembro de 1960, pela Conferência Geral da UNESCO, em sua 11ª sessão, reunida em Paris de 14 de novembro à 15 de dezembro de 1960. [Consult. Jun. 2018]. Disponível em <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132598_por>

CONVENÇÃO no. 105 da OIT sobre Trabalhos Forçados. [Em linha].  Convenção foi adotada em Genebra em 28 de junho de 193. [Consult. Mar. 2018]. Disponível em <https://portal.mpt.mp.br/wps/wcm/connect/portal_mpt/6f2f99d0-54e0-4c3b-8697-1b89b2c82001/conv_105.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=url&CACHEID=6f2f99d0-54e0-4c3b-8697-1b89b2c82001>

CONVENÇÃO relativa aoEestatuto dos Refugiados (1951). [Em linha]. Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembléia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43. Série Tratados da ONU, Nº 2545, Vol. 189, p. 137. [Consult. Jun. 2018]. Disponível em <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf>

CONVENÇÃO sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher (1979). [Em linha]. DEC 4.377/2002 (DECRETO DO EXECUTIVO) 13/09/2002 [Consult. Mars 2018]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4377.htm>

CONVENÇÃO sobre Eliminação da Discriminação Racial Adoptada e aberta à assinatura e ratificação pela resolução 2106 (XX) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 21 de Dezembro de 1965. [Em linha]. [Consult. Jun. 2018]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D65810.html>

CONVENÇÃO sobre os Direitos das Crianças (1989). Aprovada na [Resolução](https://pt.wikipedia.org/wiki/Resolu%C3%A7%C3%A3o_da_Assembleia_Geral_das_Na%C3%A7%C3%B5es_Unidas" \o "Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas) 44/25 da [Assembleia Geral das Nações Unidas](https://pt.wikipedia.org/wiki/Assembleia_Geral_das_Na%C3%A7%C3%B5es_Unidas" \o "Assembleia Geral das Nações Unidas), em [20 de novembro](https://pt.wikipedia.org/wiki/20_de_novembro" \o "20 de novembro) de [1989](https://pt.wikipedia.org/wiki/1989). [Em linha]. [Consult. Mars 2018]. Disponível em <https://www.unric.org/html/portuguese/humanrights/Crianca.pdf>

Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948). [Em linha]. Resolução XXX, Ata Final, aprovada na IX Conferência Internacional Americana, em Bogotá, em abril de 1948. [Consult. Jun. 2018]. Disponível em <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_dev_homem.pdf>

BIBLIOGRAFIA

1. Livros, Monografias e Revistas Científicas

ADAMATTI, Bianka; SILVA, Débora Boas e – **Lições Críticas, Direito, Estado e Sociedade**. Vol. 2. Porto Alegre: Editora Visão, 2017. ISBN 978-85-67270-46-3

ARAGÃO, Paulo Pulido – **A liberdade religiosa e o Estado**. Coimbra: Almedina, 2002.

BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. ISBN 978-85-378-1121-4

BAUMAN, Zygmunt **– Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. ISBN 978-85-7110-889-9

BELEZA, Teresa Pizarro; CAEIRO, Pero; PINTO, Frederico de Lacerda da Costa Pinto (Org.) – **Multiculturalismo e Direito Penal.** Coimbra: Almedina, 2014. ISBN 978-972-40-5227-4

BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. São Paulo: Iluminuras Ltda, 2014. ISBN 978-85-7321-439-0

Parte superior do formulário

Parte inferior do formulário

BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. ISBN 978-85- 8440-861-0

CANOTILHO, J.J. Gomes – **“Brancosos e interconstitucionalidade: itineráriosdos discursos sobre a historicidade constitucional**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 1914. ISBN 978-972-40-3485-0

CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ª. ed. Coimbra: Almedina, 2003. ISBN 978-972-40-2106-5

CANTERJI, Rafael Braude. **Política Criminal e Direitos Humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. ISBN 978-85-7348-523-3

CARMO, Hermano (Org.) - **Exclusão Social: Rotas de intervenção.** Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1996.

CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** Lisboa: Fundação Callouste Gulbenkian, 2003.

CORREIA, Eduardo Pereira – **Liberdade e Segurança**. Lisboa: ISCPSI –ICPOL, 2015. ISBN 978-972-8630-15-7

CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais.** 2ª. ed. Lisboa: Fim de Século, 2003. ISBN 978-972-754-246-8

CUNHA, NEWTON **– Cultura e atuação cultural: Uma contribuição a sua história e conceito**. São Paulo: SESC SP, 2010. ISBN 978-85-7995-003-2.

DUPY, René-Jean – **O Direito Internacional.** Coimbra: Almedina, 1993.

EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2003. ISBN 978-85-393-0147-8

ELIIOT, T.S. – **Notas para a definição de cultura**. São Paulo: É Realizações, 2011. ISBN 978-85-8033-070-0

FARIA, Miguel José – **Direitos fundamentais e Direitos do Homem**. Vol. 1, 3ª. ed. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Policiais e Segurança interna, 2001. ISBN 872-8630-03-4

FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** Coimbra: Almedina, 2006.

FINURAS, Paulo – **Humanus: Pessoas Iguais, Culturas Diferentes**. 2ª. ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2012. ISBN 978-972-618-686-1

FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. Lisboa: Celta Editora, 1997. ISBN 972-8027-65-6

FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. ISBN 978-85- 519-0732-0

GALVÃO. Vivianny – **O princípio da prevalência dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2016. ISBN 978-85-8440-705-7

GEERTZ, Cliford – **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2007. ISBN 978-85- 216-1333-6

GOFFMAN, Erving – **Estigma: Notas sobre a manipulação de identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A, 1998. 4ª. ed.

GIL, José – **Em Busca da Identidade: O desnorte** – Lisboa: Argumentos, 2009.

GOUVEIA, Jorge Barcelar – **Manual de Direito Internacional Público: Uma perspectiva de Língua Portuguesa.** 4ª. ed. Coimbra: Almedina S.A., 2013. ISBN 978-972-40-5366-0

HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso** – Curitiba: Juruá, 2015. ISBN 978-85-362-5124-0

HANS, Kung – **Islão: passado, presente e futuro**. Lisboa: Edições 70, 2017. ISBN 978-972-44-1508-6

LARAIA, Roque de Barros – **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. ISBN 987-85-7110-438-9

LA TAILLE, Yvés de – **Moral e ética: Dimensões intelectuais e afeitivas**. Porto Alegre: Artmed, 2002. ISBN 987-85-3630-659-9

LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente Mundializado: Controvérsia sobre a cultura planetária**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2011. ISBN 978-972-44-1636-6

LUCAS, Francisco António de Macedo; ALMEIDA, Ferreira de Lima – **Direito Internacional Público**. 2ª. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. ISBN 972-32-1189-0

LUCAS, Francisco António de Macedo; ALMEIDA, Ferreira de Lima – **Direito Internacional Público**. 2ª. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. ISBN 972-32-1189-0

MACHADO, Cristina Gomes - **Multiculturalismo: Muito além da riqueza e da diferença.** Rio de Janeiro: DP&A editor, 2002. ISBN 85-7490-181-4

MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos**. 2ª. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2014. ISBN 978-85-362-4761-8

MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos.** Coimbra: Almedina, 2016. ISBN não tem

MIRANDA, Jorge – **Direitos Fundamentais**. Coimbra: Almedina, 2017. ISBN 978-972-40-6870-1

MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean – **A Violência do Mundo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. ISBN 978-972-771914-3

MUNTANER, José Luis Servera **– Ética policial**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1999. ISBN 84-8002-907-2

NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado moderno ao Estado plurinacional.** Vol. 2.Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. ISBN 978-85-8440-395-0

NOVAIS, Jorge Reis – **A Dignidade da Pessoa Humana. Vol. II. Dignidade e Inconstitucionalidade.** Coimbra: Almedina, 2017. ISBN 978-972-40-6346-1

QUINTANA, Fernando – **La ONU y la exégesis de los derechos humanos: Uma discución teórica de la noción**. Porto Alegre: Unigranrio. 1999. ISBN 85-8827-837-5

SALCEDO, Juan António Carrillo – **Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en Derecho Internacional contemporâneo.** Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1995. ISBN 84-309-2625-9

SANTOS, Valdoir da Silva Santos – **Multiculturalismo e pluralismo jurídico** – São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2013. ISBN 978-85-4160-393-2

SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn **- Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2018. ISBN 978-85-326-2413-0

STAFFEN, Márcio Ricardo **– Interfaces do Governo Global**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. ISBN 978-85-519-0483-1

TAVARES, André Ramos – **Curso de Direito Constitucional**. 6ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2008. ISBN 978-85-02-06502-4

TEODORO, Márcia Rocha: **Da educação em direitos humanos sob o prisma do Estado plurinacional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. ISBN 978-85-8440-403-2

VIVIANI, Maury Roberto – **Constitucionalismo global. Crítica em face da realidade das relações internacionais no cenário de uma nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. ISBN 978-85-8440-114-7

WATTERS, Malcom – Globalização. Oeiras: Celta Editora, 1999. ISBN 972-8027-60-5

1. Interne**t**

ALEXY, Robert – **Teoria dos direitos fundamentais**. [Em linha]. Tradução: Virgílio Afonso da Silva 5ª ed. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 95. [Consult. 8 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/379136220/alexy-robert-teoria-dos-direitos-fundamentais-pdf>. ISBN 978-85-7420-872-5

# ALLEN, Nichollas - Os direitos culturais como direitos humanos: Breve sistematização de tratados internacionais. In **Ideia.** [Em linha]. Institutodea, 2017. pp.1-19 [Consult. 06 fev. 2019]. Disponível em <http://institutodea.com/artigo/os-direitos-culturais-como-direitos-humanos-breve-sistematizacao-de-tratados-internacionais>

#### ALVES, J.A. Lindgren - A Conferência de Durban contra o racismo e a responsabilidade de todos. **[Revista Brasileira de Política Internacional](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0034-7329&lng=en&nrm=iso).** [Em linha]. Vol. 45 n. 2, 2002. pp. 1-14. Brasília. ISSN 1983-3121 [Consult. 06 fev. 2019]. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-73292002000200009>

ARAÚJO, Cícero - Legitimidade, justiça e democracia: O novo contratualismo de Rawls. **Lua Nova:** **Revista de cultura de política.** [Em linha]. n. 57, 2002. pp. 73-85. Cedec. [Consult. 22 Jan. 2019]. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ln/n57/a04n57.pdf>

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, identidade e reconhecimento em *Habermas*. **Veritas.** [Em linha]. [vol. 52, n. 1, 2007](http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/issue/view/181" \t "_parent). pp. 120-136. ISS 1884-6746. [Consult 13 Jan. 2019]. Disponível em http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1864/1394

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. ISBN 85- 359-0501-4

ASSIS, Cássia Lobão; NEPOMUCENO, Cristiane Maria - Processos culturais, endoculturação e aculturação. **Estudos contemporâneos de cultura.** [Em linha]. Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008. pp.1-20. ISBN: 978-85-87108-87-61 [Consult. 16 Mai 2018]. Disponível em <http://www.ead.uepb.edu.br/arquivos/cursos/Geografia_PAR_UAB/Fasciculos%20-%20Material/Estudos_Contemporaneos_Cultura/Est_C_C_A08_J_GR_260508.pdf>.

ATIENZA, Manuel – **El derecho como argumentación: Concepciones de la argumentación.** [Em linha]. Barcelona: Ariel, 2012. [Consult 9 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/58151813/atienza-2005-el-derecho-como-argumentacion>. ISBN 978-8434400-764

BACON, Francis - **Novum Organum** -Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. [Em linha]. eBooksBrasil.org. Digitalização: Membros do Grupo de Discussão Acrópolis (Filosofia), 2002. p.6. [Consult. 7 Jun. 2019]. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/norganum.pdf>

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos: Fundamentos de um *ethos* de liberdade universal**. [Em linha]. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unissinos, 2000. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <file:///C:/Users/User/Downloads/BIELEFELD,%20Heiner%20-%20IV.%20diferanciacao%20historica%20dos%20direitos%20humanos%20(1).pdf>

BOAS, Frans – **A mente do ser humano primitivo**. [Em linha]. Tradução José Carlos. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011. [Consult. 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://labmus.emac.ufg.br/up/988/o/A_mente_do_ser_humano_primitivo.pdfIdem>

BONET - Antoni Jesús Aguiló - Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural. Sistema de Información Científica. Rede de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. [Em linha] **Cuadernos Interculturales**. Año 8, n. 14. Primer Semestre 2010, pp. 145-163. [Consult. 2 Abr. 2019]. Disponível em https://www.redalyc.org/html/552/55217005009/

CASSESSE, Antonio – **Los derechos humanos en el mundo contemporâneo**. [Em linha]. Barcelona: Editorial Ariel S. A. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em https://pt.scribd.com/document/342005258/CASSESE-Los-derechos-humanos-en-el-mundo-contemporaneo-pdf

### CLÈVE, Clemerson Merlin - Direito constitucional, novos paradigmas, constituição global e processos de interação - Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, n. 25, 2006, in: <http://www.journals.unam.mx/index.php/rcj/article/view/16755>

COELHO, Teixeira – **Dicionário crítico de política cultural. Cultura e imaginário**. [Em linha]. São Paulo: Iluminuras Ltda., 1997. [Consult. 30 Jun. 2019]. Disponível em https://pt.scribd.com/document/51340761/TeixeiraCoelho-DicionarioCriticodePoliticaCultural ISBN: 85-7321-047-8.

COSTA, José Manuel Cardoso da relat. – Acórdão do Tribunal Constitucional com o número 38, de 03 de Março de 1988 [Em linha[. [Consult. 22 Mars. 2018]. Disponível em <https://dre.pt/application/file/a/287492>

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís - A questão do reconhecimento na teoria social contemporânea: Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In XXI ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS). **Actas**. Minas Gerais, 1997, p.1-13. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/21-encontro-anual-da-anpocs/st-3/st15-2/5317-sergiocosta-a-questao/file>

CUNHA, Paulo Ferreira da - Do constitucionalismo global. Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC. n. 15 – jan./jun. 2010. Pp 245 a 255. ISSN: 1678-9547 (impressa) - 1983-2303 (eletrônica) Escola Superior de Direito Constitucional – ESDC

DINIZ Geilza Fátima Cavalcanti - Cultura e internacionalização dos direitos. Da margem nacional de apreciação ao transcivilizacionismo. **Revista de Informação Legislativa**. [Em linha]. Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas – Ano 1, n. 1 (mar. 1964). Brasília. Trimestral. n. 196, outubro/dezembro, 2012. pp. 133 a 148. ISSN 0034-835x. [Consult 02 Abr. 2019]. Disponível em [http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496928/RIL196.pdf?sequence=1#page=134](http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496928/RIL196.pdf?sequence=1" \l "page=134)

DURÁN, Carlos Villan - La obligatoriedad Jurídica de la Declaración Universal: In **La Protección Internacional de los Derechos Humanos en cuestión: 70º aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos.** [Em linha]. Valencia: Tirant to Blanche, 2018. pp. 113-123 [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1196_ebook%2070%20Aniversario%20declaraci%F3n%20Universal%20de%20dd%20hh.pdf>

DURKHEIN, Emile - **As regras do método sociológico**. [Em linha]. Tradução de Eduardo Lúcio Nogueira. 9ª. Ed. Lisboa: Editorial Presença, 2004. ]. [Consult. 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2018/05/As-Regras-Do-Metodo-Sociologico-Emile-Durkheim.pdf>.

DWORKIN, Ronald. **Levando direitos a sério**. [Em linha]. Tradução de Neslon Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [Consult. 22 Jun 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/300269784/Levando-os-direitos-a-serio-Ronald-Dworkin-pdf>

FERREAJOLI, Luigi – Constitucionalismo principialista e constitucionalismo garantista. In: **Anais do IX simpósio de direito constitucional**. [Em linha]. Tradução de André Karan Trindade. [Consult. 9 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/69338858/Constitucionalismo-Garantista-Luigi-Ferrajoli>

FRANÇOIS, Jullien. **O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo**. [Em linha Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. [Consult 31 Jul. 2019]. Disponível em<http://img.travessa.com.br/capitulo/JORGE_ZAHAR/DIALOGO_ENTRE_AS_CULTURAS_O_DO_UNIVERSAL_AO_MULTICULTURALISMO-9788537801765.pdf>. ISBN 978-8537801765

GARGARELLA, Roberto**. As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política**. [Em linha]. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [Consult. 18 Jun 2019]. Disponível em [https://www.passeidireto.com/arquivo/11124906/as-teorias-da-justica-depois-de-rawls-roberto-gargarella ISBN 978-85-7827-0070](https://www.passeidireto.com/arquivo/11124906/as-teorias-da-justica-depois-de-rawls-roberto-gargarella%20ISBN%20978-85-7827-0070)

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** [Em linha]. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.[Consult. 23. Jun.]. Disponível em <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Giddens,%20Anthony/ANTHONY%20GIDDENS%20-%20As%20Consequencias%20da%20Modernidade.pdf> ISBN 85-7139-022-3

GUERRA, Marcelo Lima – A proporcionalidade em sentido estrito e a “fórmula do peso” de Robert Alexy: significância e algumas implicações. Revista da Procuradoria-geral do Estado do RS. [Em linha]. Porto Alegre: Corag, Vol. 31, n. 65, pp. 25-41, jan./jun, 2007 ISSN 0101-1480. [Consult 22 Jan. 2019]. Disponível em https://www.pge.rs.gov.br/upload/arquivos/201703/22172307-rpge65livro.pdf#page=27

GUTMAN, Amy - Introdução In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha]. Lisboa: Piaget, 1994. p 21-43 [Consult. 23 Jun. 2019.] Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/80143285/Charles-Taylor-Multiculturaismo>

HABERMAS, J6urgem **– A inclusão do outo: Estudos de Teoria política**. [Em linha]. Tradução George Speber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. [Consult. 30 Jul. 201]. Disponível em <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/A-Inclusa%CC%83o-do-Outro-Habermas.pdf>. ISBN 85-15-02438-1.

HABERMAS, Jurgen. Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. Tradução de Shierry Webwr Nicholsen. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: Examinando a política do reconhecimento**. Lisboa: Piaget, 1994. p. 125-127. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/411223039/Cuaderno-Investigacion-EG-8-1>.

HELD, David. (1991),"A democracia, o Estado-Nação e o sistema global". **Lua Nova***.* [Em linha].N° 23. [Consult. 23. Jun.]. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4229918/mod_resource/content/1/DavidHeld_A_democracia_o_estado-nacao_e_o_sistema_global.pdf>

HERDER Johann *Gottfried* **– Também uma contribuição da Filosofia da História para a formação da humanidade**: **Uma contribuição a muitas contribuições do século.** Tradução: José M. Justo. [Em linha]. Lisboa: Antígona, 1995. [Conult. 12 Jun. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/262495530/HERDER-Tambem-Uma-Contribuicao-Da-Filosofia-Da-Historia-Para-a-Formacao-Da-Humanidade>.

JÚNIOR João Batista Faria; SOBREIRA Solange Alves **-** Liberdade e igualdade: a herança de *Rousseau* nos princípios de justiça de John Rawls. **Húmus.** [Em linha].  [Vol. 2, n. 6, 2012](http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/issue/view/119" \t "_parent). pp. 168-176. ISSN: 2236-4358. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1556/1372>

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. [Em linha]. 6. ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://portalconservador.com/livros/Hans-Kelsen-Teoria-Pura-do-Direito.pdf> ISBN 83-336-0836-5

KROEBER, Alfred L. – O “Superorgânico” – In: **A Natureza da Cultura**. [Em linha]. Lisboa: Edições 70, 1993. pp. 39-79. [Consult. 6 Jun. 2019]. Disponível em <https://www.dropbox.com/s/f9jifsf33mtxnob/KROEBER%2C%20Alfred.%20%20O%20Superorg%C3%A2nico.pdf?dl=0> . ISBN 978972440881

KUPER, Adam - **Cultura: La versión de los antropólogos.** [Em linha]. Tradução de Albert Roca. Barcelona: Ediciones Padiós Iberica S.A., 2001. [Consult. 21 Jun. 2019]. Disponível em <https://monoskop.org/images/e/ef/KUPER_Adam_Cultura_La_versi%C3%B3n_de_los_antrop%C3%B3logos_2001.pdf>

LACAU, Ernesto. **New reflections on the revolution of our time**. [Em linha]. London: Verso, 1990. [Consult. 22 Jun. 2019]. Disponível em<https://altexploit.files.wordpress.com/2017/08/phronesis-ernesto-laclau-new-reflections-on-the-revolution-of-our-time-verso-1990.pdf.>

LATOUR, Bruno. **Política da natureza: Como fazer ciência na democracia.** [Em linha]. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUSC, 2004. [Consult. 26 Jun 2019]. Disponível em file:///C:/Users/User/Downloads/LATOUR,%20Bruno.%20Pol%C3%ADticas%20da%20natureza%20-%20como%20fazer%20ci%C3%AAncia%20na%20democracia.pdf. ISBN (original) 2-7071-3078-8.

LEIDENS, Francisco - O construtivismo de *kant* e *rawls*: O caráter procedimentalcexcludente do imperativo categórico em contraposição ao escopo restrito e includente da posição original. **Revista Ambiente: Gestão e Desenvolvimento**. [Em Linha]. Vol. 9, n. 2, dezembro/2016 – ISSN: 1981-4127 [Consult. 26 fev 2019]. Disponível em <https://remgads.uerr.edu.br/index.php/home/article/view/44/23>

LÉVI-STRAUSS, Claude – **O olhar distanciado**. [Em linha]. Tradução de Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1986. [Consult 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1kH4zsmXMvuou3Iy_FQWpAaTPJ4s_vLkz>.

LÉVI-STRAUSS, Claude – **Race et Historie**. [Em linha]. Tradução Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, 1973. [Consult. 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1kH4zsmXMvuou3Iy_FQWpAaTPJ4s_vLkz>

LOCKE, John – **Estudo sobre a origem e o estabelecimento da desigualdade entre os homens**. Coleção “Os Pensadores”. [Em linha]. Tradução de Anoar. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. [Consult. 6 Jun. 2019]. Disponível em <http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/12/Ensaio-Acerca-do-Entendimento-Humano.pdf>. ISBN 85-13-00906-7

MELLO, Celso Antônio Bandeira de - **O conteúdo jurídico do princípio da igualdade**. [Em linha].  3ª ed. São Paulo: Malheiros Editores Ltda., 2000. ISBN 85-7420-047-6. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/147790176/Conteudo-Juridico-do-Principio-da-Igualdade-Celso-Antonio-Bandeira-de-Mello-pdf>

MONTAIGNE, Michel – Os Ensaios. Coleção: **Os pensadores**. [Em linha]. São Paulo: Abril Cultural, 1972. [Consult. 21 Jun. 2019]. Disponível em <https://sanderley.com/PDF/Michel-de-Montaigne/Michel-de-Montaigne-Os-Ensaios.pdf>.

OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano – Caracterizando o realismo moral. **Revista Ítaca.** [Em linha]. n. 21, 2012. pp. 231-244. [Consult. 20 Fev. 2019]. Disponível em [https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/247/229 3](https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/247/229%203).2

PICOLI, Rogério Antonio - A distinção entre realismo e antirrealismo na metaética. **Revista Estudos Filosóficos** [Em linha]. n. 15, DFIME – UFSJ: Minas Gerais, 2015. DFIME – UFSJ - pp. 48 - 67 ISSN 2177-2967. [Consult 26 Fev. 2009]. Disponível em <https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/Estudos%20Filosoficos%20n15%20art4%20Rogerio%20A%20Picoli%20A%20distincao%20entre%20realismo%20e%20antirrealismo%20na%20metaetica%20(1).pdf>

RADBRUCH, Gustav. **Filosofía del derecho**. [Em linha].   2ª ed. Madri: Editorial de revista del derecho privado, 1994. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/277760568/Gustav-Radbruch-Filosofia-Del-Derecho-1944>

RAMOS, Elival da Silva. **Ativismo judicial: parâmetros dogmáticos**. [Em linha].   2ª ed.São Paulo: Saraiva, 2015. [Consult 9 Jul. 2018]. Disponível em <https://www.passeidireto.com/arquivo/49715339/ativismo-judicial-elival-da-silva-ramos-2015>. ISBN 978-85-02-62226-5

RAWLS, John – **O Liberalismo Político**. [Em linha]. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000. [ Consult. 27 Jun. 2019]. Disponível em [https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/o-liberalismo-polc3adtico.pdf ISBN 85-08-07 39411](https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/o-liberalismo-polc3adtico.pdf%20ISBN%2085-08-07%2039411)

RAWLS, John – **Uma teoria de justiça**. [Em linha]. Tradução de Almiro Pizeta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fonseca, 1997. [ Consult. 18 Jun. 2019]. Disponível em <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/uma-teoria-da-justic3a7a.pdf>. ISBN (original) 85-3360681-2

### REIS, Marcus Vinícius – Multiculturalismo e direitos humanos - Senado Federal. Secretaria de Polícia. [Em linha].   Brasília, 2004. pp.1-16. [Consult. 22 Out. 2018]. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/70416>

RENAN, Ernest - **Conférence en Sorbonne**, le 11 mars 1882. [Em linha]. [Consult. 12 jun. 2019]. Disponível em http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan\_-\_Qu\_est-ce\_qu\_une\_Nation.pdf p.5.

RICOEUR, Paul. (1990). **Soi-même comme un autre.** [Em linha]. Paris: Éditions du Seuil, 1990. [Consult. 8 Jul. 2019]. Disponível em <http://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf>. ISBN 2-02-011458-5.

ROCKFELERIn: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha]. Lisboa: Piaget, 1994. p 105-115 [Consult.30 Jun. 2019.] Disponível em <https://pt.scribd.com/document/411223039/Cuaderno-Investigacion-EG-8-1> ISBN 972771-016

RONALD, Dworkin – **Levando os direitos a sério.** [Em linha]. Tradução: Nelson Boeira. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, [Consult. 8 jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/336107961/Ronald-Dworkin-Levando-Os-Direitos-a-Serio>. ISBN 85-336-1513-2.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. [Em linha]. Tradução Maria Lacerda de Moura. Edição eletrônica: Ridengo Castigat Moraes. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>. pp.

ROUSSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social.** [Em linha].  Tradução Ronaldo Roque da Silva. Edição eletrônca: Ridendo Castigat Moraes. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo- **Ética.** [Em linha]. México Editorial Grijalbo, 1969. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <https://aproximandonosalaetica.files.wordpress.com/2016/10/etica_sanchez-vazquez-adolfo.pdf> . ISBN 84-7423-050-0

### SANTOS, Boaventura de Sousa – Por uma concepção multicultural de direitos humanos.*Lua Nova* [Em linha]. 1997, n. 39, pp.105-124. ISSN 0102-6445.  [Consult. 22 Out. 2018]. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-64451997000100007&script=sci_abstract&tlng=pt>

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** [Em linha]. Tradução de Laureano Pelegrin. São Paulo: EDUSC, 1999. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/256837871/SEMPRINI-Andrea-Multiculturalismo>. ISBN: 9788586259784.

SEN, Amartya – **Desarrollo y libertad.** [Em linha].   Tradução de Esther Rabasco e Luis Toharia. Barcelona: Editorial Planeta S.A., 2000. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/296886548/Amartya-Sen-Desarrollo-y-Libertad>. ISBN 950-49-0473-4

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Jawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. Trans/Form/Ação [Em linha]. São Paulo, 2007. Vol. 30, n.1, pp.169-190. ISSN 0101-3173. [Consult. 12 Mar. 2018]. Disponível em http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732007000100012

SORTO, Fredys Orlando **– A declaração Universal dos direitos Humanos no sexagésimo aniversário**. [Em linha]. Verba Juris: Anuário de Pós-Graduação em Direito, João Pessoa, ano 7, n.7, p. 9-34, jan/dez. 2008. pp 1-26. [Consult 30 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/201921023/A-declaracao-dos-d-h-no-seu-sexagesimo-aniversario-pdf>

SUMMER, William Graham - **Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals**. [Em linha]. Boston: *Athenaeum*, 1906. [Consult. 7 Jun. 2019]. Disponível em <https://archive.org/stream/folkwaysastudyof24253gut/24253-8.txt>

SZE, Fiona e POWEL, Diane. **Interculturalism. Exploring Critical Issures**. [Em linha]. Vol. 8. Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press, 2004. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <http://www.riseofthewest.net/dc/dc278interculturalism00feb04.pdf> ISBN: 1-904710-07-7

TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. Legis Augustus. [Em linha]. Rio de Janeiro, 2014. Vol. 5, n.1, jan/jun. pp. 31-44. ISSN 2179-6637. [Consult. 25 Mar 2018]. Disponível em http://apl.unisuam.edu.br/revistas/index.php/legisaugustus/article/view/515/483

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha]. Lisboa: Piaget, 994. [Consult. 18 Jun 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/411223039/Cuaderno-Investigacion-EG-8-1> ISBN 972771-016

TAYLOR, Edward Burnet. - **La Civilisation primitive. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom**. [Em linha]. Vol. I. 6ª Ed. London: Muray, 1920 [Consult. 12 Jun. 2019]. Disponível em <https://archive.org/details/primitiveculture01tylouoft/page/2>

VICTORINO, Acrísio Pereira - Direitos dos homens, liberdade e igualdade em Rousseau - **Amazônia em Foco**. [Em linha]. Castanhal, (UFPa), 2016, vol. 5, n. 8. jan./jul. pp. 7-24. [Consult. 25 Jan. 2019]. Disponível em <http://revistafcat.fcat.dominiotemporario.com/index.php/path/article/viewFile/251/171>

WALDMAN, Richardo Libel - A Teoria dos Princípios de Ronald Dworkin. **Direito e Democracia. [Em linha].** vol.2, n.2 2º sem. 2001 p.425-448 Canoas: Ed. ULBRA, 2000. ISSN 1518-1685[http://www.ulbra.br/upload/3b2ec870da052adc7a9963f59b5fa805.pdf#page=173](http://www.ulbra.br/upload/3b2ec870da052adc7a9963f59b5fa805.pdf" \l "page=173) p. 428.

ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: ley, derechos, justicia**. [Em linha].   Tradução de Mariana Gascón. Madri: Editorial Trotta S.A. 1995. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <http://www2.scjn.gob.mx/red2/investigacionesjurisprudenciales/documentos/el-derecho-ductil.pdf> ISBN 8481640719<https://pt.scribd.com/doc/164044038/Zagrebelsky-Gustavo-1995-El-derecho-ductil-174-pp>. ISBN 84-8164-071-9.

1. Legislação

Ac. TC 39/88. Disponível em <https://dre.pt/web/guest/pesquisa-avancada/-/asearch/287591/details/maximized?emissor=Tribunal+Constitucional&perPage=100&types=JURISPRUDENCIA&search=Pesquisar>

CARTA das Nações Unidas - Conferência sobre Organização Internacional. [Em linha]. São Francisco, 26 de junho de 1945. [Consult. 30 Out. 2018]. Disponível em https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf

CONFERÊNCIA de Durban – Conferência mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. [Em linha]. Adotada em 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul. [Consult. 30 Out. 2018]. Disponível em https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/03/durban-2001.pdf

CONVENÇÃO de Viena sobre o Direito dos Tradados. [Em linha]. Resolução da Assembleia da República n. º 67/2003 Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, assinada em 23 de maio de 1969 (CVDT). [Consult. 30 Out. 2018]. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil\_03/\_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7030.htm

CONVENÇÃO sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. [Em linha]. UNESCO: Paris. Adota, em 20 de outubro de 2005 na 33ª sessão. [Consult. 30 Out. 2018]. Disponível em https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000150224

COSTA, José Manuel Cardoso da relat. – Acórdão do Tribunal Constitucional com o número 38, de 03 de Março de 1988 [Em linha[. [Consult. 22 Mars. 2018]. Disponível em https://dre.pt/application/file/a/287492

DECLARAÇÃO de Friburgo. [Em linha]. Adotada em Friburgo a 7 de maio de 2007, por um grupo de académicos reunidos pelo Instituto Interdisciplinar de ética e Direitos Humanos da Universidade de Friburgo (Suíça). [Consult 23 Maio 2018]. Disponível em <http://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/declfriburgo.pdf>.

DECLARAÇÃO de Princípios de Direito relativa a Relações Amistosas e Cooperação entre os Estados conforme a Carta da ONU, de 24 de outubro de 1970. [Em linha]. Adotada pelo plenário da Assembleia Geral na resolução 26/25 (XXV). [Consult. 30 Out. 2018]

DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos - Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948. [Em linha]. Paris: Unesco, 1998. [Consult. 13 Fev. 2019]. Disponível em https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf

DECLARAÇÃO dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, religiosas e Linguísticas. [Em linha]. Adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na resolução 47/135 de 1992. [Consult 23 Maio 2018]. Disponível em <http://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/declaracao_minorias.pdf>

DECLARAÇÃO Universal sobre a Diversidade Cultural. Adotada pela 31ª sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, de 2 de. Novembro de 2001. [Em linha]. [Consult. 13 Fev. 2019]. Disponível em http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration\_cultural\_diversity\_pt.pdf

ESTATUTO DE ROMA. [Em linha]. Documento circulado como A / CONF. 183/9, de 17 de Julho de 1998. Alterações das Actas de 10 de Novembro, 12 de Julho, 30 de Novembro, 8 de Maio, 17 de Janeiro e 16 de Janeiro de 2002. [Consult. 02 Abr. 2019]. Disponível em: http://www.icc-cpi.int/library/basicdocuments/rome\_statute(f).html

PACTO Internacional sobre Direitos Civis e Políticos: Resolução 2200 A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de dezembro de 1966. [Em linha]. [Consult. 13 Fev. 2019]. Disponível em http://acnudh.org/pt-br/pacto-internacional-sobre-direitos-civis-e-politicos/

PACTO Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais: Resolução 2200 A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de dezembro de 1966. [Em linha]. [Consult. 13 Fev. 2019]. Disponível em http:// Resolução da Assembleia da República n. º 67/2003 Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, assinada em 23 de maio de 1969 (CVDT) www.refugiados.net/cid\_virtual\_bkup/asilo2/2pidesc.html

1. LARAIA, Roque de Barros – **Cultura, um conceito antropológi**co. RJ: Zahar, 1986. p. 20. [↑](#footnote-ref-1)
2. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais.** 2ª. ed. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 31. [↑](#footnote-ref-2)
3. Idem – **Op. Cit**. p. 39. [↑](#footnote-ref-3)
4. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-4)
5. TAYLOR, Edward Burnet. - **La Civilisation primitive. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, religion, language, art and custom**. [Em linha]. Vol. I., 6ª ed. London: Muray, 1920 [Consult. 12 Jun. 2019]. Disponível em <https://archive.org/details/primitiveculture01tylouoft/page/2>. p.1. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-5)
6. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos**. 2ª. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2014. p. 36. [↑](#footnote-ref-6)
7. Idem – **Ibidem.**  [↑](#footnote-ref-7)
8. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn **- Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2018. p. 21. [↑](#footnote-ref-8)
9. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-9)
10. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** Coimbra: Almedina. 2006. p. 15. [↑](#footnote-ref-10)
11. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 157. [↑](#footnote-ref-11)
12. SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** [Em linha]. Tradução de Laureano Pelegrin. São Paulo: EDUSC, 1999. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/256837871/SEMPRINI-Andrea-Multiculturalismo>. pp 66-68. [↑](#footnote-ref-12)
13. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso**. Curitiba: Juruá, 2015 **.** p. 78. [↑](#footnote-ref-13)
14. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado moderno ao Estado plurinacional.** Vol. 2.Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. p. 41**.** [↑](#footnote-ref-14)
15. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos**. p. 191. [↑](#footnote-ref-15)
16. Idem – **Op. Cit**. p. 5. [↑](#footnote-ref-16)
17. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos.** Coimbra: Almedina, 2016. p. 88. [↑](#footnote-ref-17)
18. GALVÃO, Vivianny – **O princípio da prevalência dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2016. p. 13. [↑](#footnote-ref-18)
19. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-19)
20. Idem – **Op. Cit.** p. 101. [↑](#footnote-ref-20)
21. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ª. Ed. Coimbra: Almedina (2003). p. 428. [↑](#footnote-ref-21)
22. Idem – **Op. Cit**. p. 426. [↑](#footnote-ref-22)
23. Idem – **Op. Cit**. pp.427-428. [↑](#footnote-ref-23)
24. Idem – **Op. Cit**. p. 427. [↑](#footnote-ref-24)
25. Idem – **Op. Cit.** p. 428. [↑](#footnote-ref-25)
26. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-26)
27. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. Lisboa: Celta Editora, 1997. p. 64. [↑](#footnote-ref-27)
28. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** p. 428. [↑](#footnote-ref-28)
29. Idem – **Op. Cit.** p. 430. [↑](#footnote-ref-29)
30. CANOTILHO, J.J. Gomes – **“Brancosos e interconstitucionalidade: itineráriosdos discursos sobre a historicidade constitucional**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 1914. p. 37. [↑](#footnote-ref-30)
31. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 4. [↑](#footnote-ref-31)
32. BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. [Em linha]. 2ª.ed. São Paulo: Saraiva, 2010. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <http://noosfero.ucsal.br/articles/0013/0765/barroso-luis-roberto-direito-constitucional-.pdf.pdf>. p. 284. [↑](#footnote-ref-32)
33. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia**. [Em linha].   Tradução de Mariana Gascón. Madri: Editorial Trotta S.A. 1995. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <http://www2.scjn.gob.mx/red2/investigacionesjurisprudenciales/documentos/el-derecho-ductil.pdf> ISBN 8481640719<https://pt.scribd.com/doc/164044038/Zagrebelsky-Gustavo-1995-El-derecho-ductil-174-pp>. p. 110. [↑](#footnote-ref-33)
34. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-34)
35. OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano – Caracterizando o realismo moral. **Revista Ítaca.** [Em linha]. n. 21, 2012. pp. 231-244. [Consult. 20 Fev. 2019]. Disponível em [https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/247/229 3](https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/247/229%203).2. p. 21. [↑](#footnote-ref-35)
36. ATIENZA, Manuel – **El derecho como argumentación: Concepciones de la argumentación.** [Em linha]. Barcelona: Ariel, 2012. [Consult 9 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/58151813/atienza-2005-el-derecho-como-argumentacion>. p. 54 [↑](#footnote-ref-36)
37. FERREAJOLI, Luigi – Constitucionalismo principialista e constitucionalismo garantista. In: **Anais do IX simpósio de direito constitucional**. [Em linha]. Tradução de André Karan Trindade. [Consult. 9 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/69338858/Constitucionalismo-Garantista-Luigi-Ferrajoli> pp 95-97. [↑](#footnote-ref-37)
38. GALVÃO. Vivianny – **O princípio da prevalência dos direitos humanos** pp. 70. p. 71. [↑](#footnote-ref-38)
39. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 590. [↑](#footnote-ref-39)
40. DINIZ, Geilza Fátima Cavalcanti - Cultura e internacionalização dos direitos. Da margem nacional de apreciação ao transcivilizacionismo. **Revista de Informação Legislativa**. [Em linha]. Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas – Ano 1, n. 1 (mar. 1964). Brasília. Trimestral. n. 196, outubro/dezembro, 2012. pp. 133 a 148. [Consult 02 Abr. 2019]. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496928/RIL196.pdf?sequence=1#page=134> . p. 49. [↑](#footnote-ref-40)
41. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. p. 2. [↑](#footnote-ref-41)
42. Idem – **Op. Cit**. p.77. [↑](#footnote-ref-42)
43. SANTOS, Boaventura de Sousa – Por uma concepção multicultural de direitos humanos.**Lua Nova** [Em linha]. 1997, n.39, pp.105-124. [Consult. 22 Out. 2018]. Disponível em<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000100007>. p**.** 107. [↑](#footnote-ref-43)
44. Idem - **Op. Cit**. pp. 111-112. [↑](#footnote-ref-44)
45. Idem - **Op. Cit**. p. 115. [↑](#footnote-ref-45)
46. Idem - **Op. Cit**. p. 116 [↑](#footnote-ref-46)
47. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-47)
48. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas ciências sociais**. p. 23. [↑](#footnote-ref-48)
49. FINURAS, Paulo **– Humanus: Pessoas iguais, culturas diferentes**. 2ª. ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2012. p. 25. [↑](#footnote-ref-49)
50. KROEBER, Alfred L. – O “Superorgânico” – In: **A Natureza da Cultura**. [Em linha]. Lisboa: Edições 70, 1993. pp. 39-79. [Consult. 6 Jun. 2019]. Disponível em <https://www.dropbox.com/s/f9jifsf33mtxnob/KROEBER%2C%20Alfred.%20%20O%20Superorg%C3%A2nico.pdf?dl=0>. pp. 39-40. [↑](#footnote-ref-50)
51. LARAIA, Roque de Barros – **Cultura, um conceito antropológi**co. p. 36. [↑](#footnote-ref-51)
52. FINURAS, Paulo **– Humanus: Pessoas iguais, culturas diferentes**. p. 156. [↑](#footnote-ref-52)
53. LARAIA, Roque de Barros – **Cultura, um conceito antropológi**co. p. 20. [↑](#footnote-ref-53)
54. A endoculturação como o processo de interiorização de cultura refuta o determinismo geográfico, doutrina dominante desde a antiguidade e sobretudo a partir de meados do século XIX e início do século XX que defendia o postulado de que as características geográficas determinam o comportamento das pessoas. Em sentido oposto, a endoculturação demonstra que o comportamento de cada ser humano depende exclusivamente de seu processo de aprendizagem. O autor exemplifica tal conceito citando o caso de crianças nascidas em diferentes culturas que, caso fossem trocadas de comunidade ainda bem jovens, passariam a apresentar durante seu desenvolvimento características culturais da cultura na qual cresceram e não na qual nasceram. Idem – **Op. Cit.** pp. 22-23. [↑](#footnote-ref-54)
55. No mesmo sentido GEERTZ, Clifford – **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2007. p. 34. [↑](#footnote-ref-55)
56. LARAIA, Roque de Barros – **Cultura, um conceito antropológi**co. pp. 48-49. [↑](#footnote-ref-56)
57. NEPOMUCENO, Cristiane Maria - Processos culturais Endoculturaçao e aculturação. **Estudos contemporâneos de cultura.** [Em linha]. Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008. p. 1-20. [Consult. 16 Mai 2018]. Disponível em <http://www.ead.uepb.edu.br/arquivos/cursos/Geografia_PAR_UAB/Fasciculos%20-%20Material/Estudos_Contemporaneos_Cultura/Est_C_C_A08_J_GR_260508.pdf>. p. 3. Endoculturação: processo pelo qual”os indivíduos aprendem o modo de vida da sociedade na qual nascem, adquirem e internalizam um sistema de valores, normas, símbolos, crenças e conhecimentos. São, por assim dizer, condicionados a um padrão cultural. (…) significa interiorização, assimilação, apropriação, absorção, aprendizagem. É um processo social que se inicia na infância mediado pela família, pelos amigos, posteriormente, a partir da escola, da religião, do clube, do trabalho, do partido político e de tantos outros grupos sociais.” ASSIS, Cássia Lobão; [↑](#footnote-ref-57)
58. LOCKE, John – **Estudo sobre a origem e o estabelecimento da desigualdade entre os homens**. Coleção “Os Pensadores”. [Em linha]. Tradução de Anoar. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. [Consult. 6 Jun. 2019]. Disponível em <http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/12/Ensaio-Acerca-do-Entendimento-Humano.pdf>. p. 10. [↑](#footnote-ref-58)
59. GEERTZ, Clifford – **A interpretação das culturas.** p. 26. [↑](#footnote-ref-59)
60. Denys Cuche explica que a análise técnico-científica da resposta corporal a uma determinada necessidade fisiológica será manifestada biologicamente de forma idêntica, guardadas as questões de disfunções, em quaisquer indivíduos, sejam eles pertencentes aos mais distintos grupos culturais. Entretanto, a forma como estes indivíduos manifestarão socialmente tais necessidades, a exemplo do sono, fome, desejo sexual, etc. acontecerá de forma distinta entre eles, posto que cada ser humano, dentro de seus nichos culturais, é condicionado sobretudo desde a infância a reagir de uma determinada maneira diante de certas circunstancias. Não fosse isso, a própria análise epistemológica do experimento será influenciada pela herança “genético-cultural” do observador, o que nos remete à imprescindibilidade de uma abordagem histórica-evolutiva do conceito de cultura a fim de que possamos mais a frente compreender questões afetas ao relativismo cultural. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de cultura nas ciências sociais.** p. 24. [↑](#footnote-ref-60)
61. SUMMER, William Graham - **Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals**. [Em linha]. Boston: *Athenaeum*, 1906. [Consult. 7 Jun. 2019]. Disponível em <https://archive.org/stream/folkwaysastudyof24253gut/24253-8.txt> p. 15. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-61)
62. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de cultura nas ciências sociais.** p. 47. [↑](#footnote-ref-62)
63. Idem - **Op. Cit**. pp. 46-47. [↑](#footnote-ref-63)
64. (HERÓDOTO *apud* LARAIA, 1986, p. 11). [↑](#footnote-ref-64)
65. MONTAIGNE, Michel – Os Ensaios. Coleção: **Os pensadores**. [Em linha]. São Paulo: Abril Cultural, 1972. [Consult. 21 Jun. 2019]. Disponível em <https://sanderley.com/PDF/Michel-de-Montaigne/Michel-de-Montaigne-Os-Ensaios.pdf>. p. 132. [↑](#footnote-ref-65)
66. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas ciências sociais.** p. 47. [↑](#footnote-ref-66)
67. Idem - **Op. Cit**. p. 33. [↑](#footnote-ref-67)
68. Idem - **Op. Cit**. p. 25. [↑](#footnote-ref-68)
69. ASSIS, Cássia Lobão; NEPOMUCENO, Cristiane Maria - Processos culturais, endoculturação e aculturação. **Estudos contemporâneos de cultura.** [Em linha]. Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008. pp.1-20. [Consult. 16 Mai 2018]. Disponível em <http://www.ead.uepb.edu.br/arquivos/cursos/Geografia_PAR_UAB/Fasciculos%20-%20Material/Estudos_Contemporaneos_Cultura/Est_C_C_A08_J_GR_260508.pdf>. p. 2. [↑](#footnote-ref-69)
70. LARAIA, Roque de Barros - Cultura: **Um conceito antropológico.** pp. 54- 55. [↑](#footnote-ref-70)
71. Idem – **Op. Cit.** p. 56. [↑](#footnote-ref-71)
72. Idem – **Op. Cit.** p. 96. [↑](#footnote-ref-72)
73. ASSIS, Cássia Lobão; NEPOMUCENO, Cristiane Maria - Processos culturais, endoculturação e aculturação. **Estudos contemporâneos de cultura.** [Em linha]. pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-73)
74. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-74)
75. ELIIOT, T.S. – **Notas para a definição de cultura**. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 138. [↑](#footnote-ref-75)
76. GEERTZ, Cliford – **A interpretação das culturas**. p. 82. [↑](#footnote-ref-76)
77. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. p. 29. [↑](#footnote-ref-77)
78. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2003. p. 9. [↑](#footnote-ref-78)
79. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-79)
80. BACON, Francis - **Novum Organum** -Tradução: José Aluysio Reis de Andrade. [Em linha]. eBooksBrasil.org. Digitalização: Membros do Grupo de Discussão Acrópolis (Filosofia), 2002. p.6. [Consult. 7 Jun. 2019]. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/norganum.pdf> [↑](#footnote-ref-80)
81. Idem – **Op Cit**. pp. 10-13. [↑](#footnote-ref-81)
82. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. p. 31. [↑](#footnote-ref-82)
83. Idem – **Op. Cit**. pp. 31-32. [↑](#footnote-ref-83)
84. Idem – **Op. Cit**. p. 32. [↑](#footnote-ref-84)
85. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-85)
86. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura** p. 20. Segundo *Eagleton*, ambos os termos, cultura e civilizaçãoalinham-se aos ideais do Iluminismo, sendo que a civilização experimentava na França questões políticas e econômicas enquanto que a germânica se voltava a aspectos religiosos, artísticos e intelectuais. [↑](#footnote-ref-86)
87. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais** p. 33. [↑](#footnote-ref-87)
88. KUPER, Adam - **Cultura: La versión de los antropólogos.** [Em linha]. Tradução de Albert Roca. Barcelona: Ediciones Padiós Iberica S.A., 2001. [Consult. 21 Jun. 2019]. Disponível em <https://monoskop.org/images/e/ef/KUPER_Adam_Cultura_La_versi%C3%B3n_de_los_antrop%C3%B3logos_2001.pdf> p. 24. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-88)
89. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. p. 38. [↑](#footnote-ref-89)
90. Idem – **Op. Cit.** p. 35. [↑](#footnote-ref-90)
91. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-91)
92. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 30. [↑](#footnote-ref-92)
93. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura**. p. 22. [↑](#footnote-ref-93)
94. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais.** pp. 37-38. De acordo com o autor, esta percepção particularista da *kultur* alemã adquiriu uma conotação ainda mais nacionalista a partir da derrota da Alemanha pela França em 1806 na Batalha de Iena, o que contribuiu para o surgimento de um sentimento de supremacia desta nação, distanciando cada vez mais as acepções francesas e alemães de cultura, sentimento este ainda potencializado durante a Primeira Guerra Mundial [↑](#footnote-ref-94)
95. HERDER Johann *Gottfried* **– Também uma contribuição da Filosofia da História para a formação da humanidade**: **Uma contribuição a muitas contribuições do século.** Tradução: José M. Justo. [Em linha]. Lisboa: Antígona, 1995. [Conult. 12 Jun. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/262495530/HERDER-Tambem-Uma-Contribuicao-Da-Filosofia-Da-Historia-Para-a-Formacao-Da-Humanidade>. p. 8. [↑](#footnote-ref-95)
96. Idem – **Op. Cit**. p. 34. [↑](#footnote-ref-96)
97. RENAN, Ernest - **Conférence en Sorbonne**, le 11 mars 1882. [Em linha]. [Consult. 12 jun. 2019]. Disponível em http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan\_-\_Qu\_est-ce\_qu\_une\_Nation.pdf p.5. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-97)
98. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais.** p. 38. [↑](#footnote-ref-98)
99. Idem – **Op. Cit**. p. 47. Segundo Cuche o autor, para o evolucionismo todas as sociedades experimentariam uma mesma escala de evolução percorridas primeiramente por aquelas que hoje são consideradas mais avançadas e assim sucessivamente. Assim, as culturas aconteceriam em ““estádios” de um desenvolvimento social unilinear (...)” e, portanto, a diferença entre culturas torna-se apenas aparente pois “(…) está destinada mais cedo ou mais tarde, a desaparecer.” [↑](#footnote-ref-99)
100. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-100)
101. GEERTZ, Cliford – **A interpretação das culturas.** p. 26. [↑](#footnote-ref-101)
102. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. p. 39. [↑](#footnote-ref-102)
103. TAYLOR, Edward Burnet. - **La Civilisation primitive. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom**. [Em linha]. p.1. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-103)
104. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 36. [↑](#footnote-ref-104)
105. Idem – **Op. Cit**. pp.30-32. [↑](#footnote-ref-105)
106. TAYLOR, Edward Burnet. - **La Civilisation primitive.** [Em linha]. pp. 67-69. [↑](#footnote-ref-106)
107. LARAIA, Roque de Barros - Cultura:**Um conceito antropológico.** p. 35. [↑](#footnote-ref-107)
108. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A noção de cultura nas ciências sociais.** p. 42. [↑](#footnote-ref-108)
109. Idem – **Op. Cit**. p.42. [↑](#footnote-ref-109)
110. BOAS, Frans – **A mente do ser humano primitivo**. [Em linha]. Tradução José Carlos. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. [Consult. 13 Jun. 2019]. Disponível em [https://labmus.emac.ufg.br/up/988/o/A\_mente\_do\_ser\_humano\_primitivo.pdf. p](https://labmus.emac.ufg.br/up/988/o/A_mente_do_ser_humano_primitivo.pdf.%20p). 104. [↑](#footnote-ref-110)
111. Idem – **Op. Cit**. p. 107. [↑](#footnote-ref-111)
112. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 36 [↑](#footnote-ref-112)
113. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de cultura nas Ciências Sociais**. pp. 45-49. [↑](#footnote-ref-113)
114. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos.** p. 35. [↑](#footnote-ref-114)
115. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de cultura nas Ciências Sociais**. pp. 46 - 47. [↑](#footnote-ref-115)
116. Idem – **Op. Cit.** p. 49. [↑](#footnote-ref-116)
117. Idem – **Op. Cit.** p. 54. [↑](#footnote-ref-117)
118. Idem – **Op. Cit.** p. 50. [↑](#footnote-ref-118)
119. DURKHEIN, Emile - **As regras do método sociológico**. [Em linha].Tradução de Eduardo Lúcio Nogueira. 9ª. Ed. Lisboa: Editorial Presença, 2004. [Consult 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2018/05/As-Regras-Do-Metodo-Sociologico-Emile-Durkheim.pdf>. p. 91. [↑](#footnote-ref-119)
120. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-120)
121. LÉVI-STRAUSS, Claude – **Race et Historie**. [Em linha]. Tradução Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, 1973. [Consult. 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1kH4zsmXMvuou3Iy_FQWpAaTPJ4s_vLkz>. p. 14. [↑](#footnote-ref-121)
122. Idem – **Op. Cit**. p.17. [↑](#footnote-ref-122)
123. Idem – **Op. Cit**. p. 24 [↑](#footnote-ref-123)
124. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 41. [↑](#footnote-ref-124)
125. LÉVI-STRAUSS, Claude – **O olhar distanciado**. [Em linha]. Tradução de Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1986. [Consult 13 Jun. 2019]. Disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1kH4zsmXMvuou3Iy_FQWpAaTPJ4s_vLkz>. p.15. [↑](#footnote-ref-125)
126. (BÉNÉTON *apud* BAUMAN, 2013, 53) [↑](#footnote-ref-126)
127. Idem – **Ibidem.**  [↑](#footnote-ref-127)
128. Idem - **Ibidem**. Para Bauman, a globalização ou como prefere chamar a modernidade líquida é um processo, assim como o seu estudo deve ser, um processo. Por isso não é suficiente usar conceitos antigos. Também é um processo “a identidade que se afirma na crise do multiculturalismo, ou no fundamentalismo islâmico, ou quando a internet facilita a expressão de identidades prontas para serem usadas”. [↑](#footnote-ref-128)
129. WATTERS, Malcom – **Globalização.** Oeiras: Celta Editora. p. 1. [↑](#footnote-ref-129)
130. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** Lisboa: Fundação Callouste Gulbenkian. 2003. pp. 371-372. [↑](#footnote-ref-130)
131. Idem – **Op. Cit.** 372. [↑](#footnote-ref-131)
132. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn **- Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. p. 89. [↑](#footnote-ref-132)
133. Idem – Op. **Cit.** p. 83. “A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade especifica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas.” Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais a outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade.” [↑](#footnote-ref-133)
134. BAUMAN, Zygmunt **– Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 83. [↑](#footnote-ref-134)
135. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade**. p. 47. [↑](#footnote-ref-135)
136. GOFFMAN, Erving – **Estigma: Notas sobre a manipulação de identidade deteriorada**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A.. 1998. p. 12. [↑](#footnote-ref-136)
137. ## KUPER, Adam - **Cultura: La versión de los antropólogos.** [Em linha]. p. 247. Tradução livre da autora.

     [↑](#footnote-ref-137)
138. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn **- Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. pp. 99-100. [↑](#footnote-ref-138)
139. BAUMAN, Zygmunt – **Identidade.** p. 22. [↑](#footnote-ref-139)
140. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn **- Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. p. 21. [↑](#footnote-ref-140)
141. LACAU, Ernesto. **New reflections on the revolution of our time**. [Em linha]. London: Verso, 1990. [Consult. 22 Jun. 2019]. Disponível em<https://altexploit.files.wordpress.com/2017/08/phronesis-ernesto-laclau-new-reflections-on-the-revolution-of-our-time-verso-1990.pdf.>p.39. [↑](#footnote-ref-141)
142. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); Stuart Hall; Kathryn Woodward - **Identidade e diferença**: **a perspectiva dos estudos culturais.** p. 29. [↑](#footnote-ref-142)
143. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p.47. [↑](#footnote-ref-143)
144. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); Stuart Hall; Kathryn Woodward - **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. p. 76. [↑](#footnote-ref-144)
145. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-145)
146. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade**. p. 3. [↑](#footnote-ref-146)
147. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-147)
148. Idem – **Op. Cit.** p. 6. [↑](#footnote-ref-148)
149. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); Stuart Hall; Kathryn Woodward - **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. p. 96. [↑](#footnote-ref-149)
150. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** p. 4. [↑](#footnote-ref-150)
151. Idem – **Op. Cit.** p. 4. [↑](#footnote-ref-151)
152. Idem – **Op. Cit.** p. 8. [↑](#footnote-ref-152)
153. Idem – **Op. Cit**. p. 9. [↑](#footnote-ref-153)
154. Idem – **Op. Cit**. p. 34. [↑](#footnote-ref-154)
155. (YOSHINO *apud* CASTELS, 2003, 34) [↑](#footnote-ref-155)
156. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade**. p. 32. [↑](#footnote-ref-156)
157. BAUMAN, Zygmunt – **Identidade.** p. 62. [↑](#footnote-ref-157)
158. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-158)
159. GIL, José – **Em Busca da Identidade: O desnorte** – Lisboa: Argumentos, 2009. p. 5. [↑](#footnote-ref-159)
160. Idem – **Op. Cit**. p. 92. [↑](#footnote-ref-160)
161. ELIIOT, T.S. – **Notas para a definição de cultura**. p. 37. [↑](#footnote-ref-161)
162. Idem – **Op. Cit**. p. 33. [↑](#footnote-ref-162)
163. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** p. 11. [↑](#footnote-ref-163)
164. # (MARTY e APPLEBY *apud* Castells, 2003, 11).

     [↑](#footnote-ref-164)
165. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade**. pp. 20-21. [↑](#footnote-ref-165)
166. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura**. p. 104. [↑](#footnote-ref-166)
167. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** p. 12 [↑](#footnote-ref-167)
168. Idem – **Op. Cit.** p. 16. [↑](#footnote-ref-168)
169. Segundo *Bauman,* os fundamentalismos tal qual vivemos hoje não devriam surpreender pois são o resultado *do espectro da exclusão* de nossa época. “Feridos pela experiência do abandono, homens e mulheres desta nossa época suspeitam ser peões no jogo de alguém, desprotegidos dos movimentos feitos pelos grandes jogadores e facilmente renegados e destinados à pilha de lixo quando eles acharem que eles não dão mais lucro.” O autor ratifica sua fala quando nos lembra que a grande promessa que os motiva é o renascimento no paraíso, um lugar sem fome, sem pobreza, onde as coisas ruins são impedidas de entrar. BAUMAN, Zygmunt **– Identidade**. p. 53. [↑](#footnote-ref-169)
170. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** pp. 18-20. [↑](#footnote-ref-170)
171. Idem – **Op. Cit**. 12 [↑](#footnote-ref-171)
172. TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha **].** Lisboa: Piaget, 1994. p. 125-164.[Consult. 22 Jun. 2019] Disponível em <https://www.passeidireto.com/arquivo/65402005/charles-taylor-multiculturalismo>pp. 150-151. [↑](#footnote-ref-172)
173. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** Coimbra: Almedina, 2006.p. 13. [↑](#footnote-ref-173)
174. Idem – **Op. Cit**. p. 35. [↑](#footnote-ref-174)
175. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-175)
176. Idem – **Op. Cit**. pp. 46-47. [↑](#footnote-ref-176)
177. (HAENNI, *apud* FERNANDES, 2005, 51-52.) [↑](#footnote-ref-177)
178. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** p. 62 [↑](#footnote-ref-178)
179. Idem **– Op. Cit.** p.63. [↑](#footnote-ref-179)
180. Idem **– Op. Cit.** pp.63-64. [↑](#footnote-ref-180)
181. (YUSUF *apud* FERNANDES, 2006, 66.) [↑](#footnote-ref-181)
182. (RADAMAN *apud* FERNANDES, 2006, 66) [↑](#footnote-ref-182)
183. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); Stuart Hall; Kathryn Woodward - **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. pp.14-15. [↑](#footnote-ref-183)
184. BAUMAN, Zygmunt – **Identidade.** p. 60. [↑](#footnote-ref-184)
185. Idem – **Op. Cit**. p. 12. “Numa sociedade que tornou incertas e transitórias as identidades sociais, culturais e sexuais, qualquer tentativa de “solidificar” o que se tornou liquido por meio de uma política de identidade levaria inevitavelmente a um pensamento crítico (...). “ [↑](#footnote-ref-185)
186. SILVA, Thomaz Tadeu da (org.); Stuart Hall; Kathryn Woodward - **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. p. 105. [↑](#footnote-ref-186)
187. Idem – **Op. Cit**. p. 140. [↑](#footnote-ref-187)
188. Idem – **Op. Cit**. p. 141. [↑](#footnote-ref-188)
189. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente Mundializado: Controvérsia sobre a cultura planetária**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2011. p. 67. [↑](#footnote-ref-189)
190. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-190)
191. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-191)
192. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-192)
193. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 157. [↑](#footnote-ref-193)
194. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** p. 15. Segundo o autor, isso foi possivel porque houve a “perda da relevância da antiga ideia da luta de classes marxista (proletariado versus burguesia) que vem desde o século XIX, e do potencial da mobilização política da nova ideia multiculturalista da “luta pelo reconhecimento” (identidade oprimida versus cultura dominante)”. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-194)
195. Idem – **Op. Cit**. p. 122 [↑](#footnote-ref-195)
196. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 147. [↑](#footnote-ref-196)
197. Idem – **Op. Cit**. p. 183. [↑](#footnote-ref-197)
198. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso** . p. 65. [↑](#footnote-ref-198)
199. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 147. [↑](#footnote-ref-199)
200. Idem – **Op. Cit** p. 156. [↑](#footnote-ref-200)
201. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** p. 124. [↑](#footnote-ref-201)
202. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso**. p. 66. [↑](#footnote-ref-202)
203. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** p. 124. [↑](#footnote-ref-203)
204. SZE, Fiona e POWEL, Diane. **Interculturalism. Exploring Critical Issures**. [Em linha]. Vol. 8. Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press, 2004. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <http://www.riseofthewest.net/dc/dc278interculturalism00feb04.pdf>. p.1. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-204)
205. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-205)
206. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. São Paulo: Iluminuras Ltda, 2014. p. 83. [↑](#footnote-ref-206)
207. ### REIS, Marcus Vinícius – Multiculturalismo e Direitos Humanos - Senado Federal. Secretaria de Polícia. [Em linha].   Brasília. 2004. p.1-16. [Consult. 22 Out. 2018]. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/70416>. p.8.

     [↑](#footnote-ref-207)
208. BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno.** p. 45. [↑](#footnote-ref-208)
209. COELHO, Teixeira – Dicionário crítico de política cultural. Cultura e imaginário. [Em linha]. São Paulo: Iluminuras Ltda., 1997. [Consult. 30 Jun. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/51340761/TeixeiraCoelho-DicionarioCriticodePoliticaCultural> . ISBN: 85-7321-047-8. pp. 262-265. [↑](#footnote-ref-209)
210. REIS, Marcus Vinícius **–** Multiculturalismo e Direitos Humanos. **Senado Federal**. **Secretaria de Polícia.** [Em linha].  pp. 10-11. [↑](#footnote-ref-210)
211. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. **Veritas** [Em linha]. v. 52, n.1, 2007. p. 120-136. [Consult 13 Jan. 2019]. Disponível em http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1864/1394. p. 121 [↑](#footnote-ref-211)
212. BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno**. p.47. [↑](#footnote-ref-212)
213. FERNANDES, José Paulo Teixeira **– Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história.** pp. 141-142. [↑](#footnote-ref-213)
214. Idem – **Op. Cit**. pp. 141-142. [↑](#footnote-ref-214)
215. Idem – **Op. Cit**. p. 143. [↑](#footnote-ref-215)
216. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. pp 273 e 276. [↑](#footnote-ref-216)
217. TAYLOR, **Charles. Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento.** [Em linha]. p. 45. [↑](#footnote-ref-217)
218. COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís - A questão do reconhecimento na teoria social contemporânea: Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In XXI ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS). **Actas**. Minas Gerais, 1997, p.1-13. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/21-encontro-anual-da-anpocs/st-3/st15-2/5317-sergiocosta-a-questao/file> .p.1. [↑](#footnote-ref-218)
219. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos.** p. 149. [↑](#footnote-ref-219)
220. ## HABERMAS, Jurgen. Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. Tradução de Shierry Webwr Nicholsen. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: Examinando a política do reconhecimento**. Lisboa: Piaget, 1994. p. 125-127. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/411223039/Cuaderno-Investigacion-EG-8-1>.p. 126.

     [↑](#footnote-ref-220)
221. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. [Em linha]. **Veritas.** pp. 123-124. [↑](#footnote-ref-221)
222. (WINTER *apud* MACHADO, 2014, 155) [↑](#footnote-ref-222)
223. SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** [Em linha]. pp. 134-135. [↑](#footnote-ref-223)
224. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-224)
225. Idem – **Op. Cit**. p. 137. [↑](#footnote-ref-225)
226. Idem – **Op. Cit**. pp. 139-140. [↑](#footnote-ref-226)
227. Idem – **Op. Cit**. p. 143. [↑](#footnote-ref-227)
228. Idem – **Op. Cit**. p. 144. [↑](#footnote-ref-228)
229. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso.** pp. 57 e 70. [↑](#footnote-ref-229)
230. SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** [Em linha]. pp 66-68. [↑](#footnote-ref-230)
231. Idem – **Op. Cit**. pp. 148-149. [↑](#footnote-ref-231)
232. LATOUR, Bruno. **Política da natureza: Como fazer ciência na democracia.** [Em linha]. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUSC, 2004. [Consult. 26 Jun 2019]. Disponível em file:///C:/Users/User/Downloads/LATOUR,%20Bruno.%20Pol%C3%ADticas%20da%20natureza%20-%20como%20fazer%20ci%C3%AAncia%20na%20democracia.pdf. p. 59. [↑](#footnote-ref-232)
233. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso.** p. 78. [↑](#footnote-ref-233)
234. MACHADO, Cristina Gomes - **Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença.** Rio de Janeiro: DP&A editora p. 36. [↑](#footnote-ref-234)
235. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso.** p. 80. [↑](#footnote-ref-235)
236. MACHADO, Cristina Gomes - **Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença.** p. 36. [↑](#footnote-ref-236)
237. COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís - A questão do reconhecimento na teoria social contemporânea: Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In XXI ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS). p. 1. [↑](#footnote-ref-237)
238. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. **Veritas** [Em linha]. p. 121. [↑](#footnote-ref-238)
239. BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos: Fundamentos de um *ethos* de liberdade universal**. [Em linha]. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unissinos, 2000. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <file:///C:/Users/User/Downloads/BIELEFELD,%20Heiner%20-%20IV.%20diferanciacao%20historica%20dos%20direitos%20humanos%20(1).pdf> p.115. [↑](#footnote-ref-239)
240. Idem – **Op. Cit**. p.116. [↑](#footnote-ref-240)
241. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos**. p. 162. [↑](#footnote-ref-241)
242. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso.** p. 80. [↑](#footnote-ref-242)
243. Idem – **Op. Cit**. p. 81. [↑](#footnote-ref-243)
244. Idem – **Op. Cit**. p. 82. [↑](#footnote-ref-244)
245. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. **Veritas** [Em linha]. p. 121. [↑](#footnote-ref-245)
246. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. **Legis Augustus.** [Em linha]. Rio de Janeiro, 2014. Vol. 5, n.1, jan/jun. pp. 31- 44. [Consult. 25 Mar 2018]. Disponível em <http://apl.unisuam.edu.br/revistas/index.php/legisaugustus/article/view/515/483> p. 32. [↑](#footnote-ref-246)
247. Idem – **Op. Cit.** p. 77. [↑](#footnote-ref-247)
248. Idem – **Op. Cit.** p. 33. [↑](#footnote-ref-248)
249. Idem – **Op. Cit.** p. 93. [↑](#footnote-ref-249)
250. RAWLS, John – **Uma teoria de justiça**. [Em linha]. Tradução de Almiro Pizeta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martims Fonseca, 1997. [ Consult. 18 Jun. 2019]. Disponível em <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/uma-teoria-da-justic3a7a.pdf> p. 13. [↑](#footnote-ref-250)
251. Idem – **Op. Cit.** p. 14. [↑](#footnote-ref-251)
252. Idem – **Op. Cit.** p. 89. [↑](#footnote-ref-252)
253. Idem – **Op. Cit**. p. 107. [↑](#footnote-ref-253)
254. Idem – **Op. Cit**. p. 108. [↑](#footnote-ref-254)
255. Idem – **Op. Cit**. p. 90. [↑](#footnote-ref-255)
256. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso.** p. 93. [↑](#footnote-ref-256)
257. Idem – **Op. Cit**. p. 82. [↑](#footnote-ref-257)
258. RAWLS, John – **O Liberalismo Político**. [Em linha]. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000. [ Consult. 27 Jun. 2019]. Disponível em https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/o-liberalismo-polc3adtico.pdf p. 56. [↑](#footnote-ref-258)
259. Idem – **Op. Cit**. p. 54. [↑](#footnote-ref-259)
260. Idem – **Op. Cit**. p. 55. [↑](#footnote-ref-260)
261. Idem – **Op. Cit**. p. 56. [↑](#footnote-ref-261)
262. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. [Em linha]. **Legis Augustus.** p. 101. [↑](#footnote-ref-262)
263. RAWLS, John – **O Liberalismo Político**. [Em linha]. pp. 58-59. [↑](#footnote-ref-263)
264. Idem – **Op. Cit.** pp. 190-191. [↑](#footnote-ref-264)
265. Idem – **Op. Cit.** pp. 211-212. [↑](#footnote-ref-265)
266. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à diversidade cultural dos seres humanos.** p. 168. [↑](#footnote-ref-266)
267. TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha]. Lisboa: Piaget, 1994. [Consult. 18 Jun 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/80143285/Charles-Taylor-Multiculturaismop>. p. 22. [↑](#footnote-ref-267)
268. GARGARELLA, Roberto**. As teorias da justiça depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política**. [Em linha]. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [Consult. 18 Jun 2019]. Disponível em <https://www.passeidireto.com/arquivo/11124906/as-teorias-da-justica-depois-de-rawls-roberto-gargarella> ISBN 978-85-7827-0070. p. 137. [↑](#footnote-ref-268)
269. DWORKIN, Ronald. **Levando direitos a sério**. [Em linha]. Tradução de Neslon Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [Consult. 22 Jun 2019]. Disponível em <https://www.academia.edu/28965691/LEVANDO_OS_DIREITOS_A_S%C3%89RIO_-_RONALD_DWORKIN> p. 420. [↑](#footnote-ref-269)
270. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-270)
271. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-271)
272. GUTMAN, Amy - Introdução In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha]. Lisboa: Piaget, 1994. p 21-43 [Consult. 23 Jun. 2019.] Disponível em [https://pt.scribd.com/doc/80143285/Charles-Taylor-Multiculturaismo p](https://pt.scribd.com/doc/80143285/Charles-Taylor-Multiculturaismo%20p). 29. [↑](#footnote-ref-272)
273. Idem – **Op. Cit. p.** 170. [↑](#footnote-ref-273)
274. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça.**.** [Em linha]. **Legis Augustus** p.33. [↑](#footnote-ref-274)
275. Idem – **Op. Cit**. pp. 37-38. [↑](#footnote-ref-275)
276. (Hegel *apud* TAVARES, 2014, 113-114). [↑](#footnote-ref-276)
277. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. [Em linha]. **Legis Augustus.** p.33. [↑](#footnote-ref-277)
278. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-278)
279. Idem – **Op. Cit**. p. 38. [↑](#footnote-ref-279)
280. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. **Legis Augustus.** [Em linha]. p. 28. [↑](#footnote-ref-280)
281. Idem – **Op. Cit**. p. 35. [↑](#footnote-ref-281)
282. Idem – **Op. Cit**. p. 36. [↑](#footnote-ref-282)
283. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-283)
284. ROCKFELERIn: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. [Em linha]. Lisboa: Piaget, 1994. p 105-115 [Consult.30 Jun. 2019.] Disponível em [https://pt.scribd.com/doc/80143285/Charles-Taylor-Multiculturaismo pp 105-115](https://pt.scribd.com/doc/80143285/Charles-Taylor-Multiculturaismo%20pp%20105-115) [↑](#footnote-ref-284)
285. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. [Em linha]. **Legis Augustus.** p. 33. [↑](#footnote-ref-285)
286. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. [Em linha]. **Veritas**. p. 124. [↑](#footnote-ref-286)
287. HABERMAS, Jürgem - Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: Examinando a política do reconhecimento**. p. 127. [↑](#footnote-ref-287)
288. Idem – **Op. Cit.** p.125. [↑](#footnote-ref-288)
289. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. [Em linha]. **Veritas.** p.126. [↑](#footnote-ref-289)
290. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-290)
291. Idem – **Op. Cit.** p.127. [↑](#footnote-ref-291)
292. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-292)
293. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-293)
294. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-294)
295. HABERMAS, Jürgem **– A inclusão do outo: Estudos de Teoria política**. [Em linha]. Tradução George Speber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. [Consult. 30 Jul. 201]. Disponível em <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/A-Inclusa%CC%83o-do-Outro-Habermas.pdf>. p. 81 [↑](#footnote-ref-295)
296. TAVARES, Felipe Cavaliere – O comunitarismo e seu ideal de justiça. **Legis Augustus.** [Em linha]. p.34. [↑](#footnote-ref-296)
297. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. **Veritas** [Em linha]. p. 127. [↑](#footnote-ref-297)
298. HABERMAS, Jürgem **– A inclusão do outo: Estudos de Teoria política**. [Em linha]. p. 359. [↑](#footnote-ref-298)
299. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite – Liberalismo, Identidade e reconhecimento em Habermas. **Veritas** [Em linha]. p. 128. [↑](#footnote-ref-299)
300. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-300)
301. Idem – **Op. Cit**. p. 129. [↑](#footnote-ref-301)
302. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-302)
303. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-303)
304. Idem – **Op. Cit**. p. 130. [↑](#footnote-ref-304)
305. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-305)
306. Idem – **Op. Cit**. p. 131. [↑](#footnote-ref-306)
307. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 129. [↑](#footnote-ref-307)
308. (HEGEL, *apud* CUNHA, 2010, 30) [↑](#footnote-ref-308)
309. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado Moderno ao Estado Plurinacional**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. p. 39. [↑](#footnote-ref-309)
310. WATTERS, Malcom – **Globalização**. p. 2. [↑](#footnote-ref-310)
311. MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean **– A Violência do Mundo.** Lisboa: Instituto Piaget, 2007. p. 43.

     Vale lembrar que Portugal foi o primeiro país a lançar-se nesta expansão global, dentre outros motivos para expandir a fé cristã e buscar novos mercados, tendo Roma realizado, em seu tempo, uma expansão comercial limitada ao mediterrâneo. [↑](#footnote-ref-311)
312. WATTERS, Malcom – **Globalização**. p. 5. [↑](#footnote-ref-312)
313. CUNHA, NEWTON **– Cultura e atuação cultural: Uma contribuição a sua história e conceito**. São Paulo: SESC SP, 2010. p. 36. [↑](#footnote-ref-313)
314. Idem – **Op. Cit.** p. 3. [↑](#footnote-ref-314)
315. GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** [Em linha]. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.[Consult. 23. Jun.]. Disponível em <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Giddens,%20Anthony/ANTHONY%20GIDDENS%20-%20As%20Consequencias%20da%20Modernidade.pdf> p. 153. [↑](#footnote-ref-315)
316. MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean – **A Violência do Mundo**. Lisboa: Instituto Piaget, 200. p. 46. [↑](#footnote-ref-316)
317. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura**. p. 82. [↑](#footnote-ref-317)
318. Idem – **Op. Cit**. p. 87. [↑](#footnote-ref-318)
319. “Precisamos reconhecer que a civilização não é simplesmente uma cultura como as outras, do contrário ela não teria essa expressão mundial, ela deve ter sim algo mais. (…)” outra coisa habita e que ultrapassa tanto quanto os seus princípios cardeais se encontram dotados da validade universal com a sua vocação para se difundir no conjunto do globo.” LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente mundializado: controvérsia sobre a cultura planetária**. p. 73. [↑](#footnote-ref-319)
320. Idem – **Op. Cit**. p. 72. “Como não ver que estes anátemas dirigidos contra o universalismo são utilizados pelos Estados para legitimar o seu modo de governo não-democrático, para conservar o seu lugar, armodaçar as forças de oposição, criar obstáculos à emancipação feminina? “Idem– **Ibidem** [↑](#footnote-ref-320)
321. WATTERS, Malcom – **Globalização**. Oeiras: Celta Editora, 1999. p. 35. Para o autor, o capitalismo proporciona um bem-estar material e ainda a libertação de práticas tradicionais constrangedoras. [↑](#footnote-ref-321)
322. (KAGAN e COOPER *apud* LIPOVETKY, JUVIN, 2011, 70) [↑](#footnote-ref-322)
323. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O ocidente mundializado: controvérsia sobre a cultura planetária**. p. 70. [↑](#footnote-ref-323)
324. MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean – **A Violência do Mundo** p. 46. [↑](#footnote-ref-324)
325. CUCHE, Denys Miguel Cerpas Pereira – **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais.** pp. 14 -15. No mesmo sentido *Denys Cuche* ao afirmar que acultura majoritária, embasada pelo Estado-Nação, acaba por despertar nessas minorias, em virtude da exclusão um sentimento de “nacionalismo étnico”, que significa na prática o recrudescer de seus próprios costumes, isto é, o resultado do relativismo cultural absoluto. [↑](#footnote-ref-325)
326. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado Moderno ao Estado Plurinacional.** p. 41**.** [↑](#footnote-ref-326)
327. Idem – **Op. Cit**. p. 42. [↑](#footnote-ref-327)
328. Idem – **Op. Cit**. p. 44. [↑](#footnote-ref-328)
329. BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed. Rio de Janeiro Zahar, 2013. p. 72. [↑](#footnote-ref-329)
330. Idem – **Op. Cit**. pp. 12-14. [↑](#footnote-ref-330)
331. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O ocidente mundializado: Controvérsia sobre a cultura planetária**. p. 71. [↑](#footnote-ref-331)
332. BAUMAN, Zygmunt – **Identidade**. p. 27. [↑](#footnote-ref-332)
333. (HOFSTEDE *apud* FINURAS, 2012,156) [↑](#footnote-ref-333)
334. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O ocidente mundializado: controvérsia sobre a cultura planetária**. p. 71. [↑](#footnote-ref-334)
335. Idem – **Op. Cit.** p. 21. [↑](#footnote-ref-335)
336. MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean – **A Violência do Mundo**. p. 45 [↑](#footnote-ref-336)
337. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade**. pp. 316-317. [↑](#footnote-ref-337)
338. Idem – **Op. Cit**.p. 370. [↑](#footnote-ref-338)
339. HELD, David. (1991),"A democracia, o Estado-Nação e o sistema global". **Lua Nova***.* [Em linha].N° 23. [Consult. 23. Jun.]. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4229918/mod_resource/content/1/DavidHeld_A_democracia_o_estado-nacao_e_o_sistema_global.pdf>. p.160. [↑](#footnote-ref-339)
340. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso**. p. 55. [↑](#footnote-ref-340)
341. DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos: Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948. [Em linha]. Paris: Unesco, 1998. [Consult. 13 Fev. 2019]. Disponível em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf> . [↑](#footnote-ref-341)
342. WATTERS, Malcom – **Globalização.** p. 29. [↑](#footnote-ref-342)
343. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade.** p. 232. [↑](#footnote-ref-343)
344. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado Moderno ao Estado Plurinacional.** p. 48. [↑](#footnote-ref-344)
345. Idem – **Op. Cit.** p. 45. [↑](#footnote-ref-345)
346. MORIN, Edgar; BAUDRILLARD, Jean – **A Violência do Mundo.** p. 46. [↑](#footnote-ref-346)
347. Idem – **Op. Cit.** p. 48. [↑](#footnote-ref-347)
348. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso**. p. 13. [↑](#footnote-ref-348)
349. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente Mundializado: Controversia sobre a cultura planetária**. p.63. [↑](#footnote-ref-349)
350. CASTELLS, Manuel – **O poder da identidade**. p. 371. [↑](#footnote-ref-350)
351. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado Moderno ao Estado Plurinacional.** p. 65. [↑](#footnote-ref-351)
352. BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno.** p. 68. [↑](#footnote-ref-352)
353. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2003. p. 182. [↑](#footnote-ref-353)
354. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente Mundializado: Controversia sobre a cultura planetária**.p. 16. [↑](#footnote-ref-354)
355. Idem – **Op. Cit.** p. 19. [↑](#footnote-ref-355)
356. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado Moderno ao Estado Plurinacional.** p. 67. [↑](#footnote-ref-356)
357. Idem – **Op. Cit**. p.69. [↑](#footnote-ref-357)
358. GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** [Em linha]. p. 156 . [↑](#footnote-ref-358)
359. WATTERS, Malcom – **Globalização**. p.8. Para o autor trocas simbólicas são “relações baseadas em valores, preferências e gostos em lugar das desigualdades e dos constrangimentos de ordem mundial.” Idem – Op. **Cit. p**. 119. [↑](#footnote-ref-359)
360. Idem – Op. **Cit. p**. 8. [↑](#footnote-ref-360)
361. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente Mundializado: Controversia sobre a cultura planetária**. pp. 64-65. [↑](#footnote-ref-361)
362. ### CHIAPPIN, José R. Novaes – O paradigma de Hundtington e o Realismo político – Lua Nova. Centro de Estudos de Cultura contemporânea, 1994. N. 34. pp. 37-54 [Consult. Fev 2018]. Disponível em <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=f44pmLV6sTMC&oi=fnd&pg=PA37&dq=teoria+do+choque+de+civiliza%C3%A7%C3%B5es+Samuel+Huntington&ots=srzTjbHRDV&sig=vTnmD6CzzrSJxd2ZwJ6kS6oDt-E#v=onepage&q&f=false>Esta teoria propõe um novo paradigma do cenário internacional no qual “as civilizações” seriam as grandes responsáveis pela governança global no lugar dos Estados e blocos econômicos.

     p. 38. [↑](#footnote-ref-362)
363. LIPOVETKY, Gilles; JUVIN, Hervé – **O Ocidente Mundializado: Controversia sobre a cultura planetária**.p. 75. [↑](#footnote-ref-363)
364. Idem – **Op. Cit.** pp. 19-20. [↑](#footnote-ref-364)
365. Idem – **Op. Cit**. p. 67. [↑](#footnote-ref-365)
366. Idem – **Op. Cit.** p. 68. [↑](#footnote-ref-366)
367. BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno**. p. 35 [↑](#footnote-ref-367)
368. Idem – **Op. Cit.** p. 36. [↑](#footnote-ref-368)
369. Idem – **Op. Cit.** p. 37. [↑](#footnote-ref-369)
370. . BAUMAN, Zygmunt **– Identidade**. p. 87. Em sua obra Identidade Bauman afirma que: “Um bom número de imigrantes escolheu o novo país esperando, pelo contrário, manter, desenvolver e praticar, sem ser perturbados, as distinções religiosas ou étnicas que estavam ameaçadas em seus países de origem.Nos Estados Unidos, na Austrália ou no Canadá, a única coisa exigida dos recém-chegados era que jurassem fidelidade às leis do pais (...) fora isso, era-lhes prometida (e garantida) a liberdade total em todos os assuntos sobre os quais a constituição silenciasse. [↑](#footnote-ref-370)
371. ELIIOT, T.S. – **Notas para a definição de cultura**. p. 70. [↑](#footnote-ref-371)
372. CARMO, Hermano (Org.) - **Exclusão Social: Rotas de intervenção.** Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa/Instituto Superior de ciências Sociais e Políticas, 1996. p. 242. [↑](#footnote-ref-372)
373. BAUMAN, Zygmunt – **A Cultura no mundo líquido moderno**.p. 53. [↑](#footnote-ref-373)
374. ELIIOT, T.S. – **Notas para a definição de cultura**. p.70. [↑](#footnote-ref-374)
375. EAGLETON, Terry – **A ideia de cultura.** p. 127. [↑](#footnote-ref-375)
376. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos**. p. 191. [↑](#footnote-ref-376)
377. (WOLIM, *apud* FERNANDES, 2006, 127-128) [↑](#footnote-ref-377)
378. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos**. p. 191. [↑](#footnote-ref-378)
379. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e Multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso**. p. 38. [↑](#footnote-ref-379)
380. (BÉNÉTON *apud* BAUMAN, 2013, p. 53) [↑](#footnote-ref-380)
381. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos.** Coimbra: Almedina. 2016. p. 94. [↑](#footnote-ref-381)
382. Idem - **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-382)
383. GALVÃO, Vivianny Kelly– **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2016. p. 5. [↑](#footnote-ref-383)
384. LUCAS, Francisco António de Macedo; ALMEIDA, Ferreira de Lima – **Direito Internacional Público**. 2ª. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 16. O Tratado de Westfália também chamado de Carta constitucional da Europa, consagrou os Princípios da soberania e da igualdade dos Estados, e possuía como principais objetivos a coexistência e cooperação. [↑](#footnote-ref-384)
385. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos Direitos Humanos**. p. 5. [↑](#footnote-ref-385)
386. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos.** p. 94. [↑](#footnote-ref-386)
387. (BIELEFELDT *apud* MACHADO, 2014, 189-190) [↑](#footnote-ref-387)
388. (ANZILOTTI, *apud* GALVÃO. 2016, 16) [↑](#footnote-ref-388)
389. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos Direitos Humanos**. p.12. [↑](#footnote-ref-389)
390. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos**. p. 27. [↑](#footnote-ref-390)
391. DUPY, René-Jean – **O Direito Internacional.** Coimbra: Almedina, 1993. p. 118. [↑](#footnote-ref-391)
392. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2016. p. 7. [↑](#footnote-ref-392)
393. Idem – **Op. Cit**. p. 5. [↑](#footnote-ref-393)
394. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos**. p. 88. [↑](#footnote-ref-394)
395. DUPY, René-Jean – **O Direito Internacional.** p. 52. [↑](#footnote-ref-395)
396. Idem – **Op. Cit**. p. 55. [↑](#footnote-ref-396)
397. FARIA, Miguel José – **Direitos fundamentais e Direitos do Homem**. Vol. 1, 3ª. ed. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Policiais e Segurança interna, 2001. p. 245. [↑](#footnote-ref-397)
398. CONVENÇÃO de Viena sobre o direito dos tratados (1969). Adotada em 23 de maio de 1969 [Consult. 20 Mar 2018]. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7030.htm>. [↑](#footnote-ref-398)
399. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos.** p. 88. [↑](#footnote-ref-399)
400. Idem – **Op. Cit**. p**.** 90. [↑](#footnote-ref-400)
401. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-401)
402. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. p. 29. [↑](#footnote-ref-402)
403. (VITORIA *apud* GALVÃO, 2016, 32) [↑](#footnote-ref-403)
404. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos** p. 91. [↑](#footnote-ref-404)
405. CARTA das Nações Unidas - Conferência sobre Organização Internacional. [Em linha]. São Francisco, 26 de junho de 1945. [Consult. 30 Out. 2018]. Disponível em https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf [↑](#footnote-ref-405)
406. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos** p. 91. [↑](#footnote-ref-406)
407. Idem – **Op. Cit**. p. 92. [↑](#footnote-ref-407)
408. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. p. 13. [↑](#footnote-ref-408)
409. Idem – Op. **Cit.** p. 18. [↑](#footnote-ref-409)
410. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-410)
411. KELSEN, Hans. Teoria pura do direito. [Em linha]. 6. ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://portalconservador.com/livros/Hans-Kelsen-Teoria-Pura-do-Direito.pdf> p. 237. [↑](#footnote-ref-411)
412. Idem – **Op. Cit.** p. 368. [↑](#footnote-ref-412)
413. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. p. 21. Sobre a hierarquização de normas *Vivianny Galvão* afirma ser a “ação de retirar fundamento e validade de uma norma de outra norma superior” (...) há normas jurídicas internacionais cuja essência é tão relevante para a conservação da humanidade que sua força normativa ultrapassa a formalidade da adesão pelos sujeitos do DIP. São normas cogentes e imperativas.” [↑](#footnote-ref-413)
414. (MIRANDA *apud* GALVÃO 2016, 21). [↑](#footnote-ref-414)
415. GALVÃO. Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. pp. 25-26. [↑](#footnote-ref-415)
416. HAMBRO, Edvard – Em pronunciamnto no plenário da **Assembleia Geral da ONU** em sessão comemorativa do 25º aniversário da ONU. Texto disponível em QUINTANA, Fernando – **La ONU y la exégesis de los derechos humanos: Uma discución teórica de la noción**. Porto Alegre: Unigranrio. 1999, p. 298. [↑](#footnote-ref-416)
417. CANÇADO, Trindade – Relator do Fórum Mundial das Organizações não-governamentais (Grupo de trabalho de direitos humanos, democracia e desenvolvimento. Em pronunciamnto na II Conferência Mundial sobre Direitos Humanos realizada em 1993 em Viena. QUINTANA, Fernando – **La ONU y la exégesis de los derechos humanos: Uma discución teórica de la noción**. Porto Alegre: Unigranrio. 1999. p. 297. [↑](#footnote-ref-417)
418. QUINTANA, Fernando – **La ONU y la exégesis de los derechos humanos: Uma discución teórica de la noción**. Porto Alegre: Unigranrio, 1999. p. 298. [↑](#footnote-ref-418)
419. Idem – **Op. Cit.**p. 298. Pronunciamento do Secretário Geral da ONU durante a sessão de abertura da Conferência de Viena. [↑](#footnote-ref-419)
420. Idem – **Op. Cit.** p. 300. [↑](#footnote-ref-420)
421. TAVARES, André Ramos – **Curso de Direito Constitucional**. 6ª. Ed. São Paulo: Saraiva. 2008. p. 465. [↑](#footnote-ref-421)
422. Idem – **Op.** **Cit.** p.466. [↑](#footnote-ref-422)
423. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-423)
424. TEODORO, Márcia Rocha: **Da Educação em Direitos Humanos sob o prisma do Estado Plurinacional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. p. 27. [↑](#footnote-ref-424)
425. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos**. p. 100. [↑](#footnote-ref-425)
426. Idem – **Op. Cit**. pp. 123-124. [↑](#footnote-ref-426)
427. Idem – **Op. Cit**. p. 124. [↑](#footnote-ref-427)
428. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. p. 101. [↑](#footnote-ref-428)
429. GOUVEIA, Jorge Barcelar **– Manual de Direito Internacional Público**: **Uma perspectiva de Língua Portuguesa.** 4ª. Ed. Coimbra: Almedina S.A., 2013. p. 572. A Declaração traz os seguintes grupos de direitos: pessoais (*vida, liberdade, segurança, personalidade, integridade*), comunitários (*intimidade, casamento, cidadania, deslocação, propriedade e liberdade religiosa*), políticos (relação entre *comunidade* e *pode público*: *liberdade de pensamento e de reunião*, direito ao voto, etc.), económicos e sociais (*trabalho, educação, saúde*, etc.). [↑](#footnote-ref-429)
430. SANTOS, Valdoir da Silva Santos – **Multiculturalismo e pluralismo jurídico** – São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2013. p. 162. [↑](#footnote-ref-430)
431. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos** p. 102. [↑](#footnote-ref-431)
432. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-432)
433. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-433)
434. Idem – **Op. Cit**. p. 103. Em que pese a centralidade do debate acerca do terrorismo islamita, sobretudo em um período mais recente, não podemos esquecer as agressões dos direitos humanos vivenciadas na *ex-Joguslávia, Rússia* e diversos países africanos a exemplo da Nigéria, Ruanda, Angola, etc [↑](#footnote-ref-434)
435. Idem – **O. Cit**. p. 125. [↑](#footnote-ref-435)
436. GALVÃO, Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. p. 127. [↑](#footnote-ref-436)
437. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos** p. 111. [↑](#footnote-ref-437)
438. Idem – **O. Cit**. 126-127. [↑](#footnote-ref-438)
439. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-439)
440. DURÁN, Carlos Villan - La obligatoriedad Jurídica de la Declaración Universal: In **La Protección Internacional de los Derechos Humanos en cuestión: 70º aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos.** [Em linha]. Valencia: Tirant to Blanche, 2018. pp. 113-123 [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1196_ebook%2070%20Aniversario%20declaraci%F3n%20Universal%20de%20dd%20hh.pdf>. pp. 116-117. [↑](#footnote-ref-440)
441. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos** p**.** 127. [↑](#footnote-ref-441)
442. LUCAS, Francisco António de Macedo; ALMEIDA, Ferreira de Lima – **Direito Internacional Público.** p. 12. [↑](#footnote-ref-442)
443. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos** p. 127. [↑](#footnote-ref-443)
444. GOUVEIA, Jorge Barcelar – **Manual de Direito Internacional Público**: Uma perspectiva de Língua Portuguesa. p. 570. [↑](#footnote-ref-444)
445. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. p. 8. [↑](#footnote-ref-445)
446. TAVARES, André Ramos – **Curso de Direito Constitucional**. p. 467. [↑](#footnote-ref-446)
447. CASSESSE, Antonio – **Los derechos humanos en el mundo contemporâneo**. [Em linha]. Barcelona: Editorial Ariel S. A. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://pt.scribd.com/document/342005258/CASSESE-Los-derechos-humanos-en-el-mundo-contemporaneo-pdf.p>. 15. [↑](#footnote-ref-447)
448. MELLO, Celso Antônio Bandeira de - **O conteúdo jurídico do princípio da igualdade**. [Em linha].  3ª ed. São Paulo: Malheiros Editores Ltda., 2000. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/147790176/Conteudo-Juridico-do-Principio-da-Igualdade-Celso-Antonio-Bandeira-de-Mello-pdf>. p.6. [↑](#footnote-ref-448)
449. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos.** p. 105. [↑](#footnote-ref-449)
450. VICTORINO, Acrísio Pereira - Direitos dos homens, liberdade e igualdade em Rousseau - **Amazônia em Foco**. [Em linha]. Castanhal, (UFPa). 2016. Vol. 5, n. 8. jan./jul. p. 7-24. [Consult. 25 Jan. 2019]. Disponível em http://revistafcat.fcat.dominiotemporario.com/index.php/path/article/viewFile/251/171. p. 10. [↑](#footnote-ref-450)
451. ROUSSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social.** [Em linha].  Tradução Ronaldo Roque da Silva. Edição eletrônca: Ridendo Castigat Moraes. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>. pp. 23-26 [↑](#footnote-ref-451)
452. JÚNIOR João Batista Faria; SOBREIRA Solange Alves **-** Liberdade e igualdade: A herança de Rousseau nos princípios de justiça de John Rawls. **Húmus.** [Em linha].  [Vol. 2, n. 6, 2012](http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/issue/view/119). p. 168-176. [Consult 6 Jul. 2018]. ISSN: 2236-4358. Disponível em <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1556/1372> . p. 171 [↑](#footnote-ref-452)
453. VICTORINO, Acrísio Pereira - Direitos dos homens, liberdade e igualdade em Rousseau - **Amazônia em Foco**.p. 11. [↑](#footnote-ref-453)
454. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos.** pp. 105-106. [↑](#footnote-ref-454)
455. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. [Em linha]. Tradução Maria Lacerda de Moura. Edição eletrônica: Ridengo Castigat Moraes. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>. pp. 38-39. [↑](#footnote-ref-455)
456. Idem – **Op. Cit**. p.141. [↑](#footnote-ref-456)
457. Idem – **Op. Cit**. p. 139. [↑](#footnote-ref-457)
458. Idem – **Op. Cit**. p. 28. [↑](#footnote-ref-458)
459. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos.** p. 108. [↑](#footnote-ref-459)
460. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. p. 137. [↑](#footnote-ref-460)
461. JÚNIOR João Batista Faria; SOBREIRA Solange Alves **-** Liberdade e igualdade: a herança de Rousseau nos princípios de justiça de John Rawls. **Húmus.** p. 169. [↑](#footnote-ref-461)
462. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. Lisboa: Celta Editora, 1997. p. 65. [↑](#footnote-ref-462)
463. JÚNIOR, João Batista Faria; SOBREIRA Solange Alves **-** Liberdade e igualdade: a herança de Rousseau nos princípios de justiça de John Rawls. **Húmus**. p. 172. [↑](#footnote-ref-463)
464. RAWLS, John – **Uma teoria de justiça**. [Em linha]. Tradução de Almiro Pizeta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fonseca, 1997. [ Consult. 18 Jun. 2019]. Disponível em <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/uma-teoria-da-justic3a7a.pdf.p>. 64. [↑](#footnote-ref-464)
465. Idem – **Op. Cit.** pp. 7-8. [↑](#footnote-ref-465)
466. MIRANDA, Jorge – **Direitos Fundamentais**. Coimbra: Almedina. 2017. p. 73. [↑](#footnote-ref-466)
467. Idem – **Op. Cit**. p. 174. [↑](#footnote-ref-467)
468. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. p. 63. [↑](#footnote-ref-468)
469. *Fitoussi* e *Rosanvallon* ilustram esta passagem com o exemplo de um deficiente físico que apesar de possuir os mesmos recursos financeiros que um empreendedor fisicamente saudável usufruiria sua liberdade de forma mais limitada e isto prejudicaria a eficiência da igualdade. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-469)
470. Idem – **Op. Cit**. p. 65.No sentido de que os seres humanos se distinguem em função de circunstancias externas (“lugares mais ou menos hostis onde vivem, dotações iniciais herdadas do passado, etc.”) e ainda em função de características intrínsecas como (“idade, sexo, capacidades físicas ou mentais”) [↑](#footnote-ref-470)
471. Idem – **Op. Cit**. p. 62. [↑](#footnote-ref-471)
472. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ª. Ed. Coimbra: Almedina (2003). p. 428. Canotilho esclarece seu argumento com um exemplo extraído da *jurisprudência portuguesa.* Trata-se de entender que um homem casado é considerado igual a um homem solteiro no que diz respeito ao ingresso no serviço militar caso ambos possuam os requisitos exigidos, mas que por outro lado, ambos são diferentes quanto ao estado civil. [↑](#footnote-ref-472)
473. Idem – **Op. Cit**. p. 426. [↑](#footnote-ref-473)
474. Idem – **Op. Cit**. p. 426. [↑](#footnote-ref-474)
475. (FRANCE *apud* FITOUSSI; ROSANVALLON, 1997, 63) [↑](#footnote-ref-475)
476. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. pp.427-428. [↑](#footnote-ref-476)
477. Idem – **Op. Cit**. p. 427. [↑](#footnote-ref-477)
478. Idem – **Ibidem.**A preocupação sobre o conteúdo é essencialmente válida na medida em que a igualdade apenas “perante a lei” sem incluir a igualdade “na lei” poderia justificar por exemplo que todos os indivíduos da raça negra fossem tratados de forma igual em escolas distinats daquelas destinadas aos brancos, ou ainda a criação de uma lei fiscal criando a mesma alíquaota de imposto para todos. [↑](#footnote-ref-478)
479. Idem – **Op. Cit.** p. 428. [↑](#footnote-ref-479)
480. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-480)
481. MELLO, Celso Antônio Bandeira de - **O conteúdo jurídico do princípio da igualdade**. [Em linha].  p.10. [↑](#footnote-ref-481)
482. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-482)
483. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. p. 64. [↑](#footnote-ref-483)
484. Idem – **Op. Cit**. p. 67. [↑](#footnote-ref-484)
485. (CAMPOS, *apud* JÚNIOR e SOBREIRA, 2012, 72) [↑](#footnote-ref-485)
486. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** p. 428. [↑](#footnote-ref-486)
487. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-487)
488. Idem – **Op. Cit.** p. 429. [↑](#footnote-ref-488)
489. ACÓRDÃO DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL 33/88. [Consult em Out 2018]. Disponível em <https://dre.pt/web/guest/pesquisa-avancada/-/asearch/287591/details/maximized?emissor=Tribunal+Constitucional&perPage=100&types=JURISPRUDENCIA&search=Pesquisar> [↑](#footnote-ref-489)
490. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** p. 429. [↑](#footnote-ref-490)
491. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-491)
492. Idem – **Op. Cit.** p. 430. [↑](#footnote-ref-492)
493. NOVAIS, Jorge Reis – **A Dignidade da Pessoa Humana. Vol. II. Dignidade e Inconstitucionalidade.** Coimbra: Almedina, 2017. p.133. [↑](#footnote-ref-493)
494. Idem – **Op. Cit.**p. 134. [↑](#footnote-ref-494)
495. NOVAIS, Jorge Reis – **A Dignidade da Pessoa Humana. Dignidade e Inconstitucionalidade**. p. 39. [↑](#footnote-ref-495)
496. Idem – **Op. Cit**. p. 136. [↑](#footnote-ref-496)
497. Idem - **Ibidem** [↑](#footnote-ref-497)
498. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. Assim, a igualdade “é (...) um movimento através do qual a sociedade procura libertar, ainda que parcialmente, os indivíduos da sua história, para lhes permitir enfrentarem melhor o seu futuro (...)”. p. 65. [↑](#footnote-ref-498)
499. Idem – **Op. Cit**. pp. 64 – 65. [↑](#footnote-ref-499)
500. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** p. 430. [↑](#footnote-ref-500)
501. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. p. 65. [↑](#footnote-ref-501)
502. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** p. 430. [↑](#footnote-ref-502)
503. WALDRON, Jeremy J. - ***How Law Protects Dignity***. [Em linha]. New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, 2012. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em [https://lsr.nellco.org/nyu\_plltwp/317. pp. 2-3](https://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/317.%20pp.%202-3). Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-503)
504. NOVAIS, Jorge Reis – **A Dignidade da Pessoa Humana. Dignidade e Inconstitucionalidade**. p. 96. [↑](#footnote-ref-504)
505. Idem – **Op. Cit.** p. 136. [↑](#footnote-ref-505)
506. Idem – **Op. Cit.** p. 96. [↑](#footnote-ref-506)
507. Idem – **Op. Cit.** p.133. [↑](#footnote-ref-507)
508. NOVAIS, Jorge Reis – **A Dignidade da Pessoa Humana. Dignidade e Inconstitucionalidade**. pp. 41-43 [↑](#footnote-ref-508)
509. Idem – **Op.Cit**. p. 54. [↑](#footnote-ref-509)
510. Idem – **Op.Cit**. p. 57. [↑](#footnote-ref-510)
511. Idem – **Op.Cit**. pp. 59-60. [↑](#footnote-ref-511)
512. Idem – **Op.Cit**. pp. 41-42. [↑](#footnote-ref-512)
513. Idem – **Op.Cit**. p. 75. [↑](#footnote-ref-513)
514. Idem – **Op.Cit**. p. 99. [↑](#footnote-ref-514)
515. Idem – **Op.Cit**. p. 100. [↑](#footnote-ref-515)
516. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos**. p.187. Os *topi* para Santos são “os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura” e “funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidencia, tornam impossível a produção e a troca de argumentos.” [↑](#footnote-ref-516)
517. Idem – **Op. Cit**. p. 181. [↑](#footnote-ref-517)
518. Idem – **Op. Cit**. p. 182. [↑](#footnote-ref-518)
519. HAMEL, Marcio Renan – **Direitos Humanos e multiculturalismo sob a perspectiva da ética do discurso.** p. 171. [↑](#footnote-ref-519)
520. SEN, Amartya – **Desarrollo y libertad.** [Em linha].   Tradução de Esther Rabasco e Luis Toharia. Barcelona: Editorial Planeta S.A., 2000. [Consult 6 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/296886548/Amartya-Sen-Desarrollo-y-Libertad>. pp. 277-278. [↑](#footnote-ref-520)
521. CUNHA, NEWTON **– Cultura e atuação cultural: Uma contribuição a sua história e conceito.** p. 106. [↑](#footnote-ref-521)
522. # ALLEN, Nichollas - Os direitos culturais como direitos humanos: breve sistematização de tratados internacionais. In **Ideia.** [Em linha] [Consult. 06 fev. 2019]. Disponível em: <http://institutodea.com/artigo/os-direitos-culturais-como-direitos-humanos-breve-sistematizacao-de-tratados-internacionais>. p. 3.

     [↑](#footnote-ref-522)
523. DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos: Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948. [↑](#footnote-ref-523)
524. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. São Paulo: Iluminuras Ltda. 2014.pp. 9-10. Sobre isso: Em nossa pesquisa usaremos o termo Direito Cultural sem levar em consideração tal especificidade a fim de nos mantermos fiel ao uso feito pela bibliografia tratada em cada momento já que em que pese nossa concordância, não se trata de uma diferenciação feita pela maior parte da doutrina. [↑](#footnote-ref-524)
525. ARAGÃO, Paulo Pulido – **A liberdade religiosa e o Estado**. Coimbra: Almedina. 2002. p. 87. [↑](#footnote-ref-525)
526. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos.** p. 202. [↑](#footnote-ref-526)
527. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. p.8. [↑](#footnote-ref-527)
528. PACTO Internacional sobre Direitos Civis e Políticos: Resolução 2200 A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de dezembro de 1966. [↑](#footnote-ref-528)
529. PACTO Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais: Resolução 2200 A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de dezembro de 1966. [↑](#footnote-ref-529)
530. ARAGÃO, Paulo Pulido – **A liberdade religiosa e o Estado**. p. 91. [↑](#footnote-ref-530)
531. ALVES, J.A. Lindgren - A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos. [**Revista Brasileira de Política Internacional**](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0034-7329&lng=en&nrm=iso)**.** [Em linha]. *2002.* V*ol. 45 n*.2. Brasília. [Consult. 06 fev. 2019]. ISSN 1983-3121Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-73292002000200009> . p. 3 [↑](#footnote-ref-531)
532. Enunciados contidos nas afirmações preambulares da DECLARAÇÃO Universal sobre a Diversidade Cultural. Adotada pela 31ª sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, de 2 de novembro de 2001. [↑](#footnote-ref-532)
533. Enunciados contidos nas afirmações preambulares da DECLARAÇÃO Universal sobre a Diversidade Cultural [↑](#footnote-ref-533)
534. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-534)
535. DECLARAÇÃO Universal sobre a Diversidade Cultural, 2001, atigos 4º ao 6º. [↑](#footnote-ref-535)
536. O grupo de Friburgo é composto por professores universitários de diversas áreas, membros de ONGS assim como por profissionais que operam no campo dos direitos culturais, totalizando aproximadamente sessenta profissionais. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. p. 13. [↑](#footnote-ref-536)
537. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-537)
538. Idem – **Op. Cit.** p.29. [↑](#footnote-ref-538)
539. Idem – **Op. Cit.** p.27. [↑](#footnote-ref-539)
540. Idem – **Op. Cit.** p.29. [↑](#footnote-ref-540)
541. Idem – **Op. Cit.** pp.27-28. [↑](#footnote-ref-541)
542. Idem – **Op. Cit.** p. 27. [↑](#footnote-ref-542)
543. Idem – **Op. Cit.** p. 29. [↑](#footnote-ref-543)
544. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-544)
545. DECLARAÇÃO de Friburgo. [Em linha]. Adotada em Friburgo a 7 de maio de 2007. [Consult 23 Maio 2018]. Disponível em <http://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/declfriburgo.pdf>. [↑](#footnote-ref-545)
546. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. p. 40. [↑](#footnote-ref-546)
547. Idem – **Op. Cit**. p. 43. [↑](#footnote-ref-547)
548. Idem – **Op. Cit.** p. 36. [↑](#footnote-ref-548)
549. Idem – Op.**Cit.** p. 43. O grupo de Friburgo aponta que a universalidade é o oposto da homogeneização justamente por tratar a universalidade na diversidade. [↑](#footnote-ref-549)
550. Idem – **Op. Cit**. p. 36. [↑](#footnote-ref-550)
551. Idem – **Op. Cit**. p. 37. [↑](#footnote-ref-551)
552. DECLARAÇÃO de Friburgo. [Em linha]. Adotada em Friburgo a 7 de maio de 2007. [↑](#footnote-ref-552)
553. DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos - Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948. [Em linha]. Paris: Unesco, 1998. [Consult. 13 Fev. 2019]. Disponível em https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf [↑](#footnote-ref-553)
554. DECLARAÇÃO dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas. [Em linha]. Adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em sua resolução 47/135 de 1992. [Consult 23 Maio 2018]. Disponível em <http://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/declaracao_minorias.pdf> [↑](#footnote-ref-554)
555. BIDAULDT, Mylène, MEYER-BISCH, Patrice (Org) – A**firmar os direitos culturais: Comentários à Declaração de Friburgo**. p. 45. [↑](#footnote-ref-555)
556. Idem – **Op. Cit**. p. 46. [↑](#footnote-ref-556)
557. Idem – **Op. Cit**. p. 47. [↑](#footnote-ref-557)
558. CANOTILHO, J.J. Gomes – **“Brancosos e interconstitucionalidade: itineráriosdos discursos sobre a historicidade constitucional**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 1914. p. 37. [↑](#footnote-ref-558)
559. Idem – **Op. Cit**. p.56. [↑](#footnote-ref-559)
560. Idem – **Op. Cit**. p. 26. [↑](#footnote-ref-560)
561. Idem – **Ibidem.** O autor afirma ainda que as constituições programáticas podem significar o “presente do futuro”. [↑](#footnote-ref-561)
562. CARNEIRO, Cláudio - O “novo” constitucionalismo em tempos de austeridade fiscal e o papel das cortes constitucionais no Brasil e em Portugal. In: **Revista Internacional de Direito Econômico, Financeiro e Tributário**. [Em linha]. Brasília, Vol. 1, nº2, pp 32-75. Jul - Dez, 2017. [Consult. 25. Ago. 2019]. Disponível em <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RDIET/article/view/8635>. p. 75. [↑](#footnote-ref-562)
563. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 4. [↑](#footnote-ref-563)
564. BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. [Em linha]. 2ª.ed. São Paulo: Saraiva, 2010. [Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <http://noosfero.ucsal.br/articles/0013/0765/barroso-luis-roberto-direito-constitucional-.pdf.pdf>. p. 284. [↑](#footnote-ref-564)
565. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia**. [Em linha].   Tradução de Mariana Gascón. Madri: Editorial Trotta S.A. 1995. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <http://www2.scjn.gob.mx/red2/investigacionesjurisprudenciales/documentos/el-derecho-ductil.pdf> ISBN 8481640719<https://pt.scribd.com/doc/164044038/Zagrebelsky-Gustavo-1995-El-derecho-ductil-174-pp>. p. 110. [↑](#footnote-ref-565)
566. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional**. p. 8. [↑](#footnote-ref-566)
567. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia**. p. 109. [↑](#footnote-ref-567)
568. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional**. p. pp. 96-97. [↑](#footnote-ref-568)
569. CARNEIRO, Cláudio - O “novo” constitucionalismo em tempos de austeridade fiscal e o papel das cortes constitucionais no Brasil e em Portugal. In: **Revista Internacional de Direito Econômico, Financeiro e Tributário**. [Em linha]. p. 71. [↑](#footnote-ref-569)
570. Idem – **Op. Cit**. p. 97. [↑](#footnote-ref-570)
571. RONALD, Dworkin – **Levando os direitos a sério.** [Em linha]. Tradução: Nelson Boeira. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, [Consult. 8 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/336107961/Ronald-Dworkin-Levando-Os-Direitos-a-Serio>. p. 39. [↑](#footnote-ref-571)
572. Idem – **Op. Cit**. p. 41. [↑](#footnote-ref-572)
573. WALDMAN, Richardo Libel - A Teoria dos Princípios de Ronald Dworkin. **Direito e Democracia. [Em linha].** vol.2, n.2 2º sem. 2001 p.425-448 Canoas: Ed. ULBRA, 2000. p. 428. [↑](#footnote-ref-573)
574. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** p.98. [↑](#footnote-ref-574)
575. Idem – **Op. Cit**. p. 100. [↑](#footnote-ref-575)
576. ALEXY, Robert – **Teoria dos direitos fundamentais**. [Em linha]. Tradução: Virgílio Afonso da Silva 5ª ed. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 95. [Consult. 8 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/379136220/alexy-robert-teoria-dos-direitos-fundamentais-pdf>. p. 91 [↑](#footnote-ref-576)
577. Idem – **Op. Cit.** p. 90. [↑](#footnote-ref-577)
578. Idem – **Op. Cit.** p. 103. [↑](#footnote-ref-578)
579. GUERRA, Marcelo Lima – A proporcionalidade em sentido estrito e a “fórmula do peso” de Robert Alexy: significância e algumas implicações. Revista da Procuradoria-geral do Estado do RS. [Em linha]. Porto Alegre: Corag, Vol. 31, n. 65, pp. 25-41, jan./jun, 2007 ISSN 0101-1480. [Consult 22 Jan. 2019]. Disponível em https://www.pge.rs.gov.br/upload/arquivos/201703/22172307-rpge65livro.pdf#page=27. p. 26. [↑](#footnote-ref-579)
580. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**p. 101. [↑](#footnote-ref-580)
581. GUERRA, Marcelo Lima – A proporcionalidade em sentido estrito e a “fórmula do peso” de Robert Alexy: significância e algumas implicações. **Revista da Procuradoria-geral do Estado** **do RS.** [Em linha]. pp.26-27. [↑](#footnote-ref-581)
582. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  p. 102. A adequação trata da lógica que deve haver quando da afetação de um princípio que, por conseguinte deverá gerar a proteção do princípio colidente. Já a necessidade analise a intensidade da afetação necessária para a proteção do princípio colidente. [↑](#footnote-ref-582)
583. Idem – **Ibidem** [↑](#footnote-ref-583)
584. Idem – **Op. Cit**. p. 113. [↑](#footnote-ref-584)
585. ZAGREBELSKY. **El derecho dúctil**. p. 120. [↑](#footnote-ref-585)
586. AGRA, Walber de Moura - **A densificação da jurisdição constitucional nos bens culturais na reconstrução do estado social de direito**. [Em linha]. [Consult. 25 Jun. 2019]. Disponível em [http://anape.org.br/site/wp-content/uploads/2014/01/TESE-63-AUTOR-Walber-de-Moura-Agra.pdf p.4](http://anape.org.br/site/wp-content/uploads/2014/01/TESE-63-AUTOR-Walber-de-Moura-Agra.pdf%20p.4) [↑](#footnote-ref-586)
587. OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano – Caracterizando o realismo moral. **Revista Ítaca.** [Em linha]. n. 21, 2012. p. 21. [↑](#footnote-ref-587)
588. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  p. 3. [↑](#footnote-ref-588)
589. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-589)
590. (DIDEROT, *apud* CUNHA, 2010, 108.) [↑](#footnote-ref-590)
591. OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano – Caracterizando o realismo moral. **Revista Ítaca.** [Em linha]. n. 21, 2012. pp.230- 231. [↑](#footnote-ref-591)
592. Idem – **Op. Cit.** p. 233. [↑](#footnote-ref-592)
593. (LANDAU *apud* OLIVEIRA, 2012, 233). Tradução livre da autora: Os construtivistas endossam a realidade de um domínio, mas explicar isso invocando uma função construtiva a partir da qual o a realidade é criada. [...] o que é comum a todos os construtivistas é a ideia de que a realidade moral é constituída pelas atitudes, ações, respostas ou perspetivas pessoais, possivelmente sob condições idealizadas. [...] A ausência deste ponto de vista significa a ausência de realidade moral [↑](#footnote-ref-593)
594. Idem – **Op. Cit.** pp. 233-234. [↑](#footnote-ref-594)
595. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** p. 39. [↑](#footnote-ref-595)
596. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-596)
597. PICOLI, Rogério Antonio - A distinção entre realismo e antirrealismo na metaética. **Revista Estudos Filosóficos** [Em linha]. n. 15, DFIME – UFSJ: Minas Gerais, 2015. p. 39. Sobre o naturalismo: num sentido geral é a tese segundo a qual o mundo natural é a única realidade que existe, essa realidade é homogênea e podemos investigá-la por meio dos métodos da ciência. [↑](#footnote-ref-597)
598. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  p. 2. [↑](#footnote-ref-598)
599. OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano – Caracterizando o realismo moral. **Revista Ítaca.** [Em linha]. p. 21. [↑](#footnote-ref-599)
600. LA TAILLE, Yvés de – **Moral e ética: Dimensões intelectuais e afetivas**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 25. [↑](#footnote-ref-600)
601. RICOEUR, Paul. (1990). **Soi-même comme un autre.** [Em linha]. Paris: Éditions du Seuil, 1990. [Consult. 8 Jul. 2019]. Disponível em <http://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf>. p. 200 [↑](#footnote-ref-601)
602. LA TAILLE, Yvés de – **Moral e ética: Dimensões intelectuais e afeitivas**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 25. [↑](#footnote-ref-602)
603. Idem – **Op. Cit**. p. 29. [↑](#footnote-ref-603)
604. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  p. 3. [↑](#footnote-ref-604)
605. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: ley, derechos, justicia**. p. 119. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-605)
606. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  pp. 72. [↑](#footnote-ref-606)
607. Idem – **Op. Cit**. p. 73. [↑](#footnote-ref-607)
608. RADBRUCH, Gustav. **Filosofía del derecho**. [Em linha].   2ª ed. Madri: Editorial de revista del derecho privado, 1994. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/277760568/Gustav-Radbruch-Filosofia-Del-Derecho-1944>. p. 24. [↑](#footnote-ref-608)
609. ATIENZA, Manuel – **El derecho como argumentación: Concepciones de la argumentación.** [Em linha]. Barcelona: Ariel, 2012. [Consult 9 Jul. 2018]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/58151813/atienza-2005-el-derecho-como-argumentacion>. p. 54 [↑](#footnote-ref-609)
610. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional**. p. 74 . [↑](#footnote-ref-610)
611. De acordo Yves de La Taille o utilitarismo de Start Mill que define felicidade como “prazer e ausência de dor” que são intuitivamente e reconhecidos pelo homem. Esta corrente liga-se ao eudemonismo, filosofia que imperou durante o século XVIII e que tinha como principal objetivo descobrir o que realmente significa a vida boa. (noção de felicidade) LA TAILLE, Yvés de – **Moral e ética: Dimensões intelectuais e afetivas**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 29. [↑](#footnote-ref-611)
612. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  p. 115. [↑](#footnote-ref-612)
613. RAWLS, John – **Uma teoria de justiça**.pp. 128-129. [↑](#footnote-ref-613)
614. Idem – **Op. Cit.** p. 154. [↑](#footnote-ref-614)
615. LEIDENS, Francisco - O construtivismo de kant e rawls: o caráter procedimental excludente do imperativo categórico em contraposição ao escopo restrito e includente da posição original. [Em Linha]. **Revista Ambiente: Gestão e Desenvolvimento**. Volume 9, n. 2, dezembro/2016 [Consult. Em 26 fev 2019]. Disponível em <https://remgads.uerr.edu.br/index.php/home/article/view/44/23>. p.7. [↑](#footnote-ref-615)
616. DWORKIN, Ronald. **Levando direitos a sério**. [Em linha]. Tradução de Neslon Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [Consult. 22 Jun 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/300269784/Levando-os-direitos-a-serio-Ronald-Dworkin-pdf>. p. 233-234. [↑](#footnote-ref-616)
617. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  pp. 121-122. [↑](#footnote-ref-617)
618. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: ley, derechos, justicia**.p. 17. [↑](#footnote-ref-618)
619. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** p. 87. [↑](#footnote-ref-619)
620. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-620)
621. RAMOS, Elival da Silva. **Ativismo judicial: parâmetros dogmáticos**. [Em linha].   2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015. [Consult 9 Jul. 2018]. Disponível em <https://www.passeidireto.com/arquivo/49715339/ativismo-judicial-elival-da-silva-ramos-2015.p>. 161. [↑](#footnote-ref-621)
622. FERREAJOLI, Luigi – Constitucionalismo principialista e constitucionalismo garantista. In: **Anais do IX simpósio de direito constitucional**. [Em linha]. Tradução de André Karan Trindade. [Consult. 9 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/69338858/Constitucionalismo-Garantista-Luigi-Ferrajoli> pp 95-97. [↑](#footnote-ref-622)
623. (*KORSGAARD* *apud* OLIVEIRA, 2003, 235) [↑](#footnote-ref-623)
624. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia**. [Em linha].   Tradução de Mariana Gascón. Madri: Editorial Trotta S.A. 1995. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <http://www2.scjn.gob.mx/red2/investigacionesjurisprudenciales/documentos/el-derecho-ductil.pdf> ISBN 8481640719<https://pt.scribd.com/doc/164044038/Zagrebelsky-Gustavo-1995-El-derecho-ductil-174-pp>. p. 110.

     FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional**. p. 8.

     ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia**. p. 109.

     FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional**. p. pp. 96-97.

     CARNEIRO, Cláudio - O “novo” constitucionalismo em tempos de austeridade fiscal e o papel das cortes constitucionais no Brasil e em Portugal. In: **Revista Internacional de Direito Econômico, Financeiro e Tributário**. [Em linha]. p. 71. p. 71. [↑](#footnote-ref-624)
625. CANOTILHO, J.J. Gomes – **“Brancosos e interconstitucionalidade: itineráriosdos discursos sobre a historicidade constitucional.** p. 27. [↑](#footnote-ref-625)
626. CORREIA, Eduardo Pereira – **Liberdade e Segurança**. Lisboa: ISCPSI –ICPOL, 2015. p. 46. [↑](#footnote-ref-626)
627. MUNTANER, José Luis Servera **– Ética policial**. Valencia: Tirant lo Blanch, 1999. p. 35. Grifo nosso. [↑](#footnote-ref-627)
628. SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo- **Ética.** [Em linha]. México Editorial Grijalbo, 1969. [Consult 4 Jul. 2018]. Disponível em <https://aproximandonosalaetica.files.wordpress.com/2016/10/etica_sanchez-vazquez-adolfo.pdf>. p. 22. [↑](#footnote-ref-628)
629. SANTOS, Valdoir da Silva Santos – **Multiculturalismo e pluralismo jurídico** – São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2013. pp. 239-240. [↑](#footnote-ref-629)
630. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 23. DELMAS-MARTY, Mirielle - Les forces imaginantes du droit IV: vers ume communauté de valeurs? Paris: Seuill, 2011.p. 9 [↑](#footnote-ref-630)
631. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 9. [↑](#footnote-ref-631)
632. FRANÇOIS, Jullien. **O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo**. [Em linha]. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. [Consult 30 Jul. 2019]. Disponível em<http://img.travessa.com.br/capitulo/JORGE_ZAHAR/DIALOGO_ENTRE_AS_CULTURAS_O_DO_UNIVERSAL_AO_MULTICULTURALISMO-9788537801765.pdf>. p. 14. [↑](#footnote-ref-632)
633. Idem – **Op. Cit**. p. 15. [↑](#footnote-ref-633)
634. SORTO, Fredys Orlando **– A declaração Universal dos direitos Humanos no sexagésimo aniversário**. [Em linha]. Verba Juris: Anuário de Pós-Graduação em Direito, João Pessoa, ano 7, n.7, p. 9-34, jan/dez. 2008. p. 4. [Consult 30 Jul. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/201921023/A-declaracao-dos-d-h-no-seu-sexagesimo-aniversario-pdf> [↑](#footnote-ref-634)
635. GALVÃO, Vivianny – **O princípio da prevalência dos direitos humanos** pp. 70. p. 71. [↑](#footnote-ref-635)
636. D*ireito à vida* (encontrados respectivamente nos artigos 4º p. 2º; 15, p. 2º e 27 p. 2º dos supracitados documentos); *direito a não ser torturado, tampouco submetido a tratamentos desumanos ou degradantes* (respectivamente artigos 6º; 2º e artigo 4º); *direito de não submissão à escravidão ou servidão* (encontrados respectivamente nos artigos 8º p. 1º e 2º; artigo 4º p. 1º e artigo 6º) e *no* *direito à não retroatividade da lei penal* (encontrados respectivamente nos artigos 15; artigo 7ºe artigo 9º). Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-636)
637. *Maury Roberto Viviany* nos esclarece sobre a diferença entre normas *ius cogens* e *normas erga omnes* afirmando que apenas as primeiras exigem para sua derrogação o confronto com normas de mesma hierarquia, conforme prelecionado no artigo 53 da CVDT. VIVIANI, Maury Roberto – **Constitucionalismo global. Crítica em face da realidade das relações internacionais no cenário de uma nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. p. 40. [↑](#footnote-ref-637)
638. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 74. [↑](#footnote-ref-638)
639. Idem – **Op. Cit.** p. 74. [↑](#footnote-ref-639)
640. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-640)
641. Idem – **Op. Cit.** p. 77. [↑](#footnote-ref-641)
642. SALCEDO, Juan António Carrillo – **Soberanía de los Estados y Derechos Humanos en Derecho Internacional contemporâneo**. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1995. p. 109. [↑](#footnote-ref-642)
643. (YASSEEN *apud* GALVÃO, 2016, 76) [↑](#footnote-ref-643)
644. (RIPOLL *apud* GALVÃO, 2016, 76) [↑](#footnote-ref-644)
645. (ROBLEDO *apud* GALVÃO, 2016, 76) [↑](#footnote-ref-645)
646. (SUY apud GALVÃO, 2016, 77) [↑](#footnote-ref-646)
647. CANTERJI, Rafael Braude. **Política Criminal e Direitos Humanos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. p. 69. [↑](#footnote-ref-647)
648. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 590. [↑](#footnote-ref-648)
649. DINIZ Geilza Fátima Cavalcanti - Cultura e internacionalização dos direitos. Da margem nacional de apreciação ao transcivilizacionismo. **Revista de Informação Legislativa**. [Em linha]. Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas – Ano 1, n. 1 (mar. 1964). Brasília. Trimestral. n. 196, outubro/dezembro, 2012. pp. 133 a 148. [Consult 02 Abr. 2019]. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496928/RIL196.pdf?sequence=1#page=134> . p. 49. [↑](#footnote-ref-649)
650. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p.2. [↑](#footnote-ref-650)
651. Idem – **Op. Cit**. p. 3. [↑](#footnote-ref-651)
652. DINIZ Geilza Fátima Cavalcanti - Cultura e internacionalização dos direitos. Da margem nacional de apreciação ao transcivilizacionismo. **Revista de Informação Legislativa**. p. 140. [↑](#footnote-ref-652)
653. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 2. [↑](#footnote-ref-653)
654. Idem – **Op. Cit**. p.77. [↑](#footnote-ref-654)
655. Idem – **Op. Cit**. p. 19. [↑](#footnote-ref-655)
656. ARISTÓTELES. **Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas**. [Em linha]. Tradução de Edson Bini. 2ª. ed. Bauru: Edipro, 2010, p. 112. [Consult. 30 Jul. 2019]. Disponível em <http://www.netmundi.org/home/wp-content/uploads/2017/09/Aristoteles-Organon.pdf> [↑](#footnote-ref-656)
657. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos** p. 121. [↑](#footnote-ref-657)
658. Idem – **Op. Cit**. p. 19. [↑](#footnote-ref-658)
659. Idem – **Op. Cit**. p. 252. [↑](#footnote-ref-659)
660. ( NICOLETTI, apud BRITO, 2016, 28) [↑](#footnote-ref-660)
661. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-661)
662. Idem – **Op. Cit**. p. 29. [↑](#footnote-ref-662)
663. Idem – **Op. Cit**. p. 42. [↑](#footnote-ref-663)
664. O conjunto dos três C conforme analisado por Gödel significa que quanto maior for a complexidade de determinado conjunto menor será sua coerência e seu grau de completude. Idem – **Op. Cit**. p. 37. [↑](#footnote-ref-664)
665. Idem – **Op. Cit**. p. 56. A autora ressalta a diferença entre pluralismo e pluralidade na medida em que esta não representa a conexão entre os distintos sistemas conforme aquele o faz. [↑](#footnote-ref-665)
666. Idem – **Op. Cit**. p. 41. [↑](#footnote-ref-666)
667. Idem – **Op. Cit**. p. 56. [↑](#footnote-ref-667)
668. “A complexidade jurídica mundial requer, na realidade, um espaço normativo ordenado, e não um ordenamento jurídico mundial, pois não é possível, nem desejável impor a fusão.” Idem – **Op. Cit**. p. 58. [↑](#footnote-ref-668)
669. Idem – **Op. Cit**. p. 58 Segundo ela a resposta para solucionar a “complexidade jurídica do mundo” é o pluralismo ordenado que mantém “a separação, sem impor a fusão” 21 Para tanto os conjuntos normativos passariam por três processos, a “coordenação por trocas”, a harmonização por aproximação (o mais importante) e a unificação por hibridização” 21 A harmonização significa entender que entre as relações verticais e horizontais das normas ou conjunto de normas há diversas outras variantes. 21 [↑](#footnote-ref-669)
670. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-670)
671. Idem – **Op. Cit**. p. 107. [↑](#footnote-ref-671)
672. CUNHA, NEWTON **– Cultura e atuação cultural: Uma contribuição a sua história e conceito.** p. 103. [↑](#footnote-ref-672)
673. Idem – **Op. Cit**. p. 59. [↑](#footnote-ref-673)
674. DINIZ Geilza Fátima Cavalcanti - Cultura e internacionalização dos direitos. Da margem nacional de apreciação ao transcivilizacionismo. **Revista de Informação Legislativa**. p. 141. [↑](#footnote-ref-674)
675. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. p. 59. [↑](#footnote-ref-675)
676. Sobre os parâmetros utilizados pela corte europeia de direitos humanos, um levantamento realizado por Laura Brito sobre casos de homo e transexualidade apontam: “(a) o objeto ou a matéria em questão; (b) a natureza do direito e a gravidade da limitação dada a esse direito; (c) a ponderação entre o interesse social e a proteção individual, principalmente dos hipossuficientes; (d) os precedentes da própria Corte; € a existência ou não de um consenso entre os países europeus; (f) se a posição comum sobre o tema em apreço está em evidente transição ou não; (g) as discrepâncias nas abordagens nacionais; (h) a legislação do país em exame; (i) existência de situação excecional no contexto da eventual violação de direitos; (j) necessidade de intervenção do poder público ou de mera abstenção; (l) decisões de outros países, num diálogo horizontal.” Idem – **Op. Cit**. p. 250. [↑](#footnote-ref-676)
677. Idem – **Op. Cit**. p. 245. [↑](#footnote-ref-677)
678. Artigo 7º do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. “1. Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por "crime contra a humanidade", qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque: a) Homicídio;  b) Extermínio;  c) Escravidão; d) Deportação ou transferência forçada de uma população; e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional; f) Tortura; g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável; h) Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3o, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal; i) Desaparecimento forçado de pessoas;  j) Crime de *apartheid;*  k) Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental. ESTATUTO DE ROMA. [Consult. 02 Abr. 2019]. Disponível em Acessado em: <http://www.icc-cpi.int/library/basicdocuments/rome_statute(f).html> [↑](#footnote-ref-678)
679. Idem – **Op. Cit**. p. 240. [↑](#footnote-ref-679)
680. Idem – **Op. Cit**. p. 234. [↑](#footnote-ref-680)
681. Idem – **Op. Cit**. p. 235. [↑](#footnote-ref-681)
682. Idem – **Op. Cit**. p. 238. [↑](#footnote-ref-682)
683. (LUBAN apud BRITO, 2016, 240) [↑](#footnote-ref-683)
684. SANTOS, Boaventura de Sousa – Por uma concepção multicultural de direitos humanos.**Lua Nova** [Em linha]. 1997, n.39, pp.105-124. [Consult. 22 Out. 2018]. Disponível em<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000100007>. p**.** 107. [↑](#footnote-ref-684)
685. Idem - **Op. Cit**. pp. 111-112. [↑](#footnote-ref-685)
686. BONET - Antoni Jesús Aguiló - Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural. Sistema de Información Científica. Rede de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. [Em linha] **Cuadernos Interculturales**. Año 8, n. 14. Primer Semestre 2010, pp. 145-163. [Consult. 2 Abr. 2019]. Disponível em https://www.redalyc.org/html/552/55217005009/p. 161 [↑](#footnote-ref-686)
687. SANTOS, Boaventura de Sousa – Por uma concepção multicultural de direitos humanos.**Lua Nova**. p. 115. [↑](#footnote-ref-687)
688. Idem - **Op. Cit**. p. 116 [↑](#footnote-ref-688)
689. Segundo o autor, admitir uma cultura completa nos imporia a crença em uma cultura única. Idem - **Op. Cit**. p. 114. [↑](#footnote-ref-689)
690. Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-690)
691. Idem - **Op. Cit**. p. 116. Segundo o autor, o caráter diatópico **se deve ao diálogo acontecer “com um pé numa cultura e outro, noutra”**  [↑](#footnote-ref-691)
692. Idem - **Op. Cit**. p. 114. [↑](#footnote-ref-692)
693. Idem - **Op. Cit**. p. 118. Segundo esta vertente a “aceitação de direitos humanos internacionais é uma questão de decisão política independente de considerações religiosas.” Idem - **Op. Cit**. p. 119. [↑](#footnote-ref-693)
694. Idem - **Op. Cit**. p. 122. [↑](#footnote-ref-694)
695. Idem - **Op. Cit**. p. 119. “O islamismo possui duas distintas fazes no Corão, a da Meca Antiga e a fase da Medina. Para Na-na´im a fase da Meca antiga prega a dignidade e igualdade entre todos independente de “sexo, religião ou raça”, o que representava um pensamento muito avançado para a época da Medina, do século VII. Desta forma, seus ensinamentos “tiveram a sua aplicação adiada até que no futuro as circunstâncias a tornassem possível.” Esta explicação não busca transformar os direitos humanos presentes no Corão nos Direitos humanos tipicamente ocidentais, mas sim reivindicar ao próprio islamismo a origem desses direitos e assim possibilitar o dialogo intercultural. Esta orientação parece ser bastante coerente e promissora e reflete exatamente esta hermenêutica diatópica de que falamos. [↑](#footnote-ref-695)
696. Idem - **Op. Cit**. p. 121. [↑](#footnote-ref-696)
697. HABERMAS, Jürgem **– A inclusão do outo: Estudos de Teoria política**. [Em linha]. p. 104. [↑](#footnote-ref-697)
698. HANS, Kung – **Islão: passado, presente e futuro**. Lisboa: Edições 70, 2017. p. 704. [↑](#footnote-ref-698)
699. ( DAVUTOGLU *apud* HAMEL, 2015, 175). [↑](#footnote-ref-699)
700. ASSIS, Cássia Lobão; NEPOMUCENO, Cristiane Maria - Processos culturais, endoculturação e aculturação. **Estudos contemporâneos de cultura.** [Em linha]. Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008. pp.1-20. [Consult. 16 Mai 2018]. Disponível em <http://www.ead.uepb.edu.br/arquivos/cursos/Geografia_PAR_UAB/Fasciculos%20-%20Material/Estudos_Contemporaneos_Cultura/Est_C_C_A08_J_GR_260508.pdf>. pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-700)
701. SUMMER, William Graham - **Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals**. [Em linha]. Boston: *Athenaeum*, 1906. [Consult. 7 Jun. 2019]. Disponível em <https://archive.org/stream/folkwaysastudyof24253gut/24253-8.txt> p. 15. Tradução livre da autora. [↑](#footnote-ref-701)
702. COELHO, Teixeira – Dicionário crítico de política cultural. Cultura e imaginário. [Em linha]. São Paulo: Iluminuras Ltda., 1997. [Consult. 30 Jun. 2019]. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/51340761/TeixeiraCoelho-DicionarioCriticodePoliticaCultural> . ISBN: 85-7321-047-8. pp. 262-265. [↑](#footnote-ref-702)
703. SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** [Em linha]. pp 66-68. [↑](#footnote-ref-703)
704. Idem – **Op. Cit**. pp. 148-149. [↑](#footnote-ref-704)
705. Idem – **Op. Cit.** p. 3. [↑](#footnote-ref-705)
706. BAUMAN, Zygmunt – **Identidade**. p. 27. [↑](#footnote-ref-706)
707. Idem – **Op. Cit.** p. 21. [↑](#footnote-ref-707)
708. NAIA, Helena Reis – **O direito à diversidade: Do Estado Moderno ao Estado Plurinacional.** p. 65. [↑](#footnote-ref-708)
709. Malcon Wates...... Idem – Op. **Cit. p**. 8. [↑](#footnote-ref-709)
710. GALVÃO. Vivianny Kelly– **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2016. p. 5. [↑](#footnote-ref-710)
711. (ANZILOTTI, *apud* GALVÃO. 2016, 16) [↑](#footnote-ref-711)
712. MARTINS, Ana Maria Guerra – **Direito Internacional dos Direitos Humanos**. p. 88. [↑](#footnote-ref-712)
713. GALVÃO. Vivianny Kelly – **O princípio da Prevalência dos direitos Humanos**. p. 13. [↑](#footnote-ref-713)
714. Idem – Op. **Cit.** p. 18. [↑](#footnote-ref-714)
715. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-715)
716. KELSEN, Hans. Teoria pura do direito. [Em linha]. 6. ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Consult. 26 Jun 2019] Disponível em <https://portalconservador.com/livros/Hans-Kelsen-Teoria-Pura-do-Direito.pdf> p. 237. [↑](#footnote-ref-716)
717. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ª. Ed. Coimbra: Almedina (2003). p. 428. Canotilho esclarece seu argumento com um exemplo extraído da *jurisprudência portuguesa.* Trata-se de entender que um homem casado é considerado igual a um homem solteiro no que diz respeito ao ingresso no serviço militar caso ambos possuam os requisitos exigidos, mas que por outro lado, ambos são diferentes quanto ao estado civil. [↑](#footnote-ref-717)
718. Idem – **Op. Cit**. p. 426. [↑](#footnote-ref-718)
719. Idem – **Op. Cit**. p. 426. [↑](#footnote-ref-719)
720. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. pp.427-428. [↑](#footnote-ref-720)
721. Idem – **Op. Cit**. p. 427. [↑](#footnote-ref-721)
722. Idem – **Op. Cit.** p. 428. [↑](#footnote-ref-722)
723. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-723)
724. CANOTILHO, J.J. Gomes – **Direito Constitucional e Teoria da Constituição.** p. 428. [↑](#footnote-ref-724)
725. FITOUSSI, Jean Paul; ROSANVALLON, Pierre - **A Nova Era das desigualdades**. p. 65. [↑](#footnote-ref-725)
726. DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos: Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948. [↑](#footnote-ref-726)
727. MACHADO, Maria Costa Neves – **Diferença Cultural: O direito à igualdade e à Diversidade Cultural dos seres humanos.** p. 202. [↑](#footnote-ref-727)
728. Idem – **Ibidem.** [↑](#footnote-ref-728)
729. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 4. [↑](#footnote-ref-729)
730. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 4. [↑](#footnote-ref-730)
731. Idem – **Op. Cit**. p. 97. [↑](#footnote-ref-731)
732. Idem – **Op. Cit**. p. 41. [↑](#footnote-ref-732)
733. Idem – **Op. Cit**. p. 100. [↑](#footnote-ref-733)
734. Idem – **Op. Cit**. p. 113. [↑](#footnote-ref-734)
735. ZAGREBELSKY - **El derecho dúctil**. p. 120. [↑](#footnote-ref-735)
736. OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano – Caracterizando o realismo moral. **Revista Ítaca.** [Em linha]. n. 21, 2012. p. 21. [↑](#footnote-ref-736)
737. FONTES, Paulo Gustavo Guedes **– Neoconstitucionalismo e verdade: limites democráticos da jurisdição constitucional.**  p. 3. [↑](#footnote-ref-737)
738. Idem – **Op. Cit**. p. 39. [↑](#footnote-ref-738)
739. Idem – **Op. Cit**. p. 2. [↑](#footnote-ref-739)
740. D*ireito à vida* (encontrados respectivamente nos artigos 4º p. 2º; 15, p. 2º e 27 p. 2º dos supracitados documentos ); *direito a não ser torturado, tampouco submetido a tratamentos desumanos ou degradantes* (respectivamente artigos 6º; 2º e artigo 4º); *direito de não submissão à escravidão ou servidão* (encontrados respectivamente nos artigos 8º p. 1º e 2º; artigo 4º p. 1º e artigo 6º) e *no* *direito à não retroatividade da lei penal* (encontrados respectivamente nos artigos 15; artigo 7ºe artigo 9º). Idem – **Ibidem**. [↑](#footnote-ref-740)
741. *Maury Roberto Viviany* nos esclarece sobre a diferença entre normas *ius cogens* e *normas erga omnes* afirmando que apenas as primeiras exigem para sua derrogação o confronto com normas de mesma hierarquia, conforme prelecionado no artigo 53 da CVDT. VIVIANI, Maury Roberto – **Constitucionalismo global. Crítica em face da realidade das relações internacionais no cenário de uma nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. p. 40. [↑](#footnote-ref-741)
742. Idem – **Op. Cit.** p. 74. [↑](#footnote-ref-742)
743. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. p. 590. [↑](#footnote-ref-743)
744. BRITO, Laura Souza Lima e – **Lógica e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016. P. 2. [↑](#footnote-ref-744)
745. Idem – **Op. Cit**. p. 19. [↑](#footnote-ref-745)
746. Idem – **Op. Cit**. p. 42. [↑](#footnote-ref-746)
747. DINIZ Geilza Fátima Cavalcanti - Cultura e internacionalização dos direitos. Da margem nacional de apreciação ao transcivilizacionismo. **Revista de Informação Legislativa**. [Em linha]. Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas – Ano 1, n. 1 (mar. 1964). Brasília. Trimestral. n. 196, outubro/dezembro, 2012. pp. 133 a 148. [Consult 02 Abr. 2019]. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496928/RIL196.pdf?sequence=1#page=134> . p. 49. [↑](#footnote-ref-747)
748. SANTOS, Boaventura de Sousa – Por uma concepção multicultural de direitos humanos.**Lua Nova**. p. 115. [↑](#footnote-ref-748)
749. Segundo o autor, admitir uma cultura completa nos imporia a crença em uma cultura única. Idem - **Op. Cit**. p. 114. [↑](#footnote-ref-749)