

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS V
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADA
CURSO BACHAREL EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

GABRIEL NEUBARTH SOUTO NEVES

**OS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE CULTURAL: uma
análise do universalismo e do relativismo nas Relações Internacionais**

**JOÃO PESSOA-PB
2010**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS V
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADA
CURSO BACHAREL EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

GABRIEL NEUBARTH SOUTO NEVES

**OS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE CULTURAL: uma
análise do universalismo e do relativismo nas Relações Internacionais**

**JOÃO PESSOA-PB
2010**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA SETORIAL CAMPUS V – UEPB

N518d Neves, Gabriel Neubarth Souto.
Os direitos humanos e a diversidade cultural: uma análise do universalismo e do relativismo nas Relações Internacionais / Gabriel Neubarth Souto Neves. – 2010.
46f.

Digitado.
Trabalho Acadêmico Orientado (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2010.
“Orientação: Prof^a. Dra. Sílvia Garcia Nogueira”.

1. Direitos Humanos. 2. Diversidade Cultural. 3. Relações Internacionais. I. Título.

21. ed. CDD 323

GABRIEL NEUBARTH SOUTO NEVES

**OS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE CULTURAL: uma análise do
universalismo e do relativismo nas Relações Internacionais**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharel em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba, em convênio com Escola de Serviço em cumprimento à exigência para obtenção do grau de bacharel.

Orientadora: Prof. Dr. Silvia Garcia Nogueira

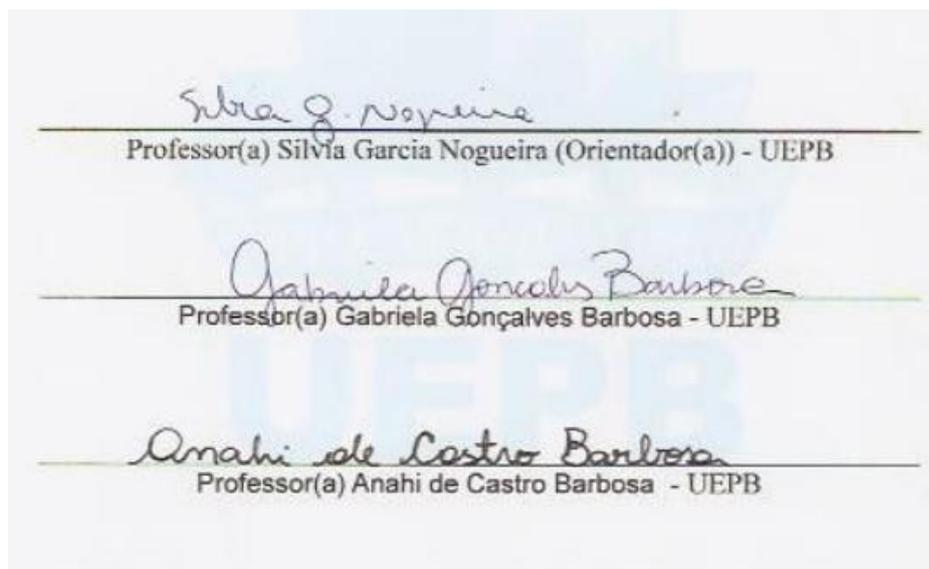
JOÃO PESSOA-PB
2010

GABRIEL NEUBARTH SOUTO NEVES

**OS DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE CULTURAL: uma análise do
universalismo e do relativismo nas Relações Internacionais**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharel em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba, em convênio com Escola de Serviço em cumprimento à exigência para obtenção do grau de bacharel.

Aprovada em: 02 de dezembro de 2010



The image shows three signatures of professors from UEPB, each followed by a horizontal line and their printed name and affiliation. The first signature is 'Silvia G. Nogueira', the second is 'Gabriela Gonçalves Barbosa', and the third is 'Anahi de Castro Barbosa'. A large, faint 'UEPB' watermark is visible in the background.

Professor(a) *Silvia G. Nogueira*
Professor(a) Silvia Garcia Nogueira (Orientador(a)) - UEPB

Professor(a) *Gabriela Gonçalves Barbosa*
Professor(a) Gabriela Gonçalves Barbosa - UEPB

Professor(a) *Anahi de Castro Barbosa*
Professor(a) Anahi de Castro Barbosa - UEPB

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os mestres que com carinho me ensinaram em especial a minha orientadora Prof. Dr. Silvia Garcia Nogueira, bem como a todos os funcionários que fazem a UEPB. Agradeço, sobretudo a Deus pelo dom da vida e pela oportunidade de concluir esse curso, que os conhecimentos aqui adquiridos possam ser usados para o melhor serviço à Ele. Agradeço a meus Pais, Claudio e Norma, pelo carinho e dedicação, a meus irmãos, Claudio Polly e Cida pela presença sempre constante, a minha namorada Kelly pela ajuda e compreensão e a todos os meus amigos pelo auxílio sempre necessário.

"todas as grandes idéias, antes de se realizarem, foram consideradas utópicas"
Boaventura de Sousa Santos

RESUMO

Esta monografia tem por objetivo clarificar a tensão existente entre os direitos humanos e a diversidade cultural, compreendido no debate universalismo X relativismo, tendo por referencia as relações internacionais. Para tal, o tema será discutido em três partes. Na primeira parte, serão lançadas as bases históricas e conceituais que envolvem esta problemática. No segundo momento, serão elencados argumentos a favor e contra os dois lados do debate. Na ultima parte será abordado o diálogo cultural como possível solução dos impasses gerados pelo debate, bem como a repercussão dessa problemática nas relações internacionais, tendo como referência as teorias de regimes internacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos. Diversidade Cultural. Relações Internacionais.

ABSTRACT

This monographic study aims at clarifying the tension between the human rights and the cultural diversity, understood in the universalism X relativism debate, which has the international relations as reference. So, we will discuss the topic in three parts: The historic and conceptual basis which are related to the problem will be launched in the first part, the for and against arguments of both sides of the debate will be listed in the second part. In the last part, cultural dialogue as a possible solution to the impasse which came from the debates will be discussed, as well as the repercussions of this problem on the international relations, which has the international regimes theory as reference.

KEY WORDS: Human Rights. Cultural Diversity. International Relations.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	CONCEITUAÇÃO E HISTORICIDADE.....	11
2.1	Evolução histórica dos Direitos Humanos.....	11
2.2	O conceito de Direitos Humanos e seus princípios.....	14
2.3	A inserção dos Direitos Humanos nas Relações Internacionais.....	18
3	UNIVERSALISMO E RELATIVISMO DOS DIREITOS HUMANOS..	20
3.1	O conceito de cultura e suas implicações para a temática dos Direitos Humanos.....	20
3.2	O debate universalismo x relativismo.....	22
3.3	O embate entre “ocidente” e o “oriente”: harmonias e dissensões.....	25
4	O DIALOGO INTERCULTURAL E OS REGIMES INTERNACIONAIS.....	29
4.1	O dialogo intercultural.....	29
4.2	O regime internacional dos Direitos Humanos.....	33
5	CONCLUSÃO.....	39
	REFERÊNCIAS.....	40

1 INTRODUÇÃO

Quando se volta o olhar para os temas em destaque na agenda internacional dos grandes atores do Sistema Internacional na atualidade, com certeza se constatará a presença dos Direitos Humanos como um tema de expressão, e este geralmente como um direito de repercussões universais. No entanto, outro fato que também é claramente constatado são as diversidades culturais existentes no atual contexto. Devido a isso, os direitos humanos e as diversidades parecem entrar em choque. Desta complexidade surgem correntes teóricas que visam clarificar essa tensão. São elas, o universalismo (cosmopolitismo) e o relativismo dos direitos humanos.

Essa problemática se torna bastante relevante quando se compreende a centralidade dos direitos humanos na academia, bem como na praxe política de diversos estados. Ao contrário de muitos outros conceitos, que partem da academia para a prática, os direitos humanos parecem ter tomado o caminho inverso. Isso é constatado a partir de sua gênese (ou pelo menos de sua normatização) que surge dos clamores da humanidade em face aos horrores ocorridos durante as duas grandes guerras mundiais, corroborando com a primeira expressão legitimada e positivada dos direitos humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos proposta pela ONU e ratificada por seus países membros (MIRANDA, 2007).

Todavia, durante o período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial até o final da década de oitenta do século passado, o processo de internacionalização dos direitos humanos foi prejudicado pela chamada Guerra Fria, onde a bipolaridade canalizou a maioria dos ramos da academia. Com o fim da Guerra Fria, esperava-se uma nova fase no desenvolvimento do processo de internacionalização dos direitos humanos, fazendo com que estes finalmente gozassem de uma efetiva proteção internacional (MIRANDA, 2007).

No entanto, assim como os graves incidentes humanitários não possuem mais a fundamentação ideológica típica da Guerra Fria, mas pressupostos étnicos e religiosos (vide Ruanda e o Sudão), as objeções à internacionalização dos direitos humanos não se encontram mais na carga ideológica que estes direitos supostamente possuem, mas no fato destes incutirem valores estranhos às culturas dos Estados onde pretendem se impor.

O direito de um povo à própria cultura fundamenta, assim, demanda de aceitação seletiva dos direitos humanos promovidos na esfera internacional ou a própria negação total desses direitos, de acordo com o grau de relativismo cultural que fundamenta a rejeição. Desta forma, uma das grandes discussões dentro do processo de internacionalização dos direitos humanos é o embate entre o relativismo cultural - o qual supõe que os padrões morais variam entre as diferentes culturas - e o universalismo cultural, que supõe a existência de uma moral universal.

Sendo assim, faz-se necessário um estudo teórico acerca da tensão existente entre os direitos humanos e a diversidade cultural e as suas implicações nas Relações Internacionais, tendo por expressão o universalismo e o relativismo dos direitos humanos.

Para tal discutiremos o tema em três partes. Na primeira será lançada a base histórica necessária para a compreensão dos direitos humanos bem como os princípios que o constituem. Será feita também uma apresentação da problemática dos direitos humanos no arcabouço teórico das relações internacionais.

Num segundo momento será abordado o debate universalismo x relativismo dos direitos humanos. Para tal, introduzir-se-á o leitor na conceituação acerca do conceito de cultura, tendo por expressão o relativismo cultural. Também serão elencadas argumentações a favor e contra os dois lados do debate. Além de apresentar o modo como essa problemática se dá na prática, exemplificando-o partir de diferentes posicionamentos adotados entre o “ocidente” o “oriente” no que tange aos direitos humanos.

Na última será abordado o diálogo cultural como possível solução dos impasses gerados pelo universalismo e pelo relativismo, bem como a repercussão dessa problemática nas relações internacionais, tendo como referência as teorias de regimes internacionais.

2 CONCEITUAÇÃO E HISTORICIDADE

2.1 A evolução histórica dos direitos humanos

A temática dos direitos humanos passou a fazer parte do cotidiano da sociedade contemporânea quer seja no âmbito político ou moral. É bem verdade que na vida corriqueira não se considera o ideal, segundo o qual todos os indivíduos têm certos direitos inalienáveis, como uma problemática, independentemente de suas respectivas nacionalidades, confissões religiosas, filiações partidárias, etnias, sexo, etc.

De fato, até se avalia a qualidade moral das instituições jurídicas, políticas e sociais dos Estados modernos, tendo em vista a sua capacidade e disposição no sentido de proteger e legitimar os direitos humanos de seus cidadãos (ARAÚJO, 2007). No entanto, por mais indispensáveis que sejam as idéias de direitos humanos e direitos inalienáveis ou direitos fundamentais, para a compreensão que se tem de si mesmo e das instituições jurídicas e políticas contemporâneas, foi apenas na época moderna que tais concepções começaram a ser concebidas como atributos inerentes ao ser humano enquanto tal, mesmo compreendendo que “a preocupação por definir direitos de proteção ao ser humano é tão remota como o Deuteronômio” (VARELA, 2002, p.43).

Como afirma Araújo (2007. p.100),

Mais especificamente, é no quadro conceitual das denominadas teorias do *direito natural* dos séculos XVII e XVIII que podemos encontrar as primeiras formulações acerca da idéia de direitos humanos. Essas idéias filosóficas se tornaram de tal modo populares que, já no contexto do século XVIII, como afirma Diderot no verbete sobre “direito natural” da *Enciclopédia*, elas seriam familiares não apenas aos filósofos, mas também ao homem comum que não refletiu muito sobre seu significado.

Dois importantes eventos da história política do século XVIII se tornaram emblemáticas no que tange a questão dos direitos humanos. São elas: a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789. (MBAYA, 1997).

Nas declarações de direitos, resultantes da Revolução Americana, está presente o sentido universal destes direitos. Os direitos dos homens e do cidadão, proclamados nessa fase histórica - na América e na Europa – tinham um conteúdo bastante individualista, consagrando a chamada democracia burguesa. (MBAYA, 1997, s/p)

No caso da Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, foi aprovada pela Assembleia Nacional, em 26 de agosto de 1789 (MBAYA, 1997, s/p). Os testemunhos da época, bem como os historiadores, estão de acordo ao declararem a importância desse momento como o divisor de águas do final de uma época e o início de outra, que como bem afirma Bobbio (1992), indicam uma virada na história do gênero humano. No entanto, apenas na Segunda etapa da Revolução Francesa, sob a ação de Robespierre e a força do pensamento de Rousseau, proclamam-se direitos sociais do homem: direitos relativos ao trabalho e a meios de existência, direito de proteção contra a indigência e direito à instrução, (Constituição de 1793) Entretanto, a realização desses direitos cabia à sociedade e não ao Estado. Salva-se, assim, a idéia, então vigente, de que o Estado devia abster-se em face de tais problemas (MBAYA, 1997, s/p).

Segundo Bobbio (1992, p.45) o núcleo doutrinário da Declaração dos Direitos dos Homens e dos Cidadãos está contido nos três artigos que a iniciam: o primeiro refere-se à condição natural dos indivíduos que precede a formação da sociedade civil; isso está implícito aos termos no artigo primeiro: “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”; o segundo refere-se à finalidade da sociedade política, que vem depois (se não cronologicamente, pelo menos axiologicamente) do estado de natureza, o texto da declaração afirma “o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”; o terceiro refere-se ao princípio de legitimidade que cabe à nação pois” o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação.

Ademais, o advento da Declaração dos Direitos do Homem, em fins do século XVIII, implicou na libertação do ser humano de qualquer tutela e tinha por escopo a queda dos abusos estatais. Os direitos do homem eram considerados inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis, inclusive de outras leis ou direitos. Foram concebidos como inerentes à natureza humana e o homem surgia como único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado como o único soberano em questões de governo (SARLET, 2002).

Saindo do século XVIII e pairando na “Era dos Extremos”, para retomar o título dado por Erick Hobsbawm (1994) ao breve século XX, o tema dos direitos humanos afirmou-se em todo o mundo sob a marca de profundas contradições. De um lado, logrou-se cumprir a promessa, anunciada pelos revolucionários franceses de 1789, de universalização do ideal do ser humano como sujeito de direitos anteriores e superiores a toda organização estatal. De outro lado, porém, a humanidade sofreu, com o surgimento dos Estados totalitários, de

inspiração leiga ou religiosa, o mais formidável empreendimento de supressão planejada e sistemática dos direitos do homem, de toda a evolução histórica (SARLET, 2002).

E foram exatamente as atrocidades geradas por muitos desses governos, que alcançaram seu ápice nas duas longas e duras guerras mundiais, que os direitos humanos começaram a tomar proporções universais, ou seja surge a convicção de que as atrocidades perpetradas pelo nazi-fascismo não poderiam mais se repetir. Para impedi-las seria necessária a adoção de normas comuns, fundamentadas em uma ética universal, normas estas que deveriam ser respeitadas pelos Estados nacionais.

Surge então, em 10 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral da recém-criada Organização das Nações Unidas aprova a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Fundada em fatos históricos e em doutrina precedente, a Declaração visa atingir o homem todo e todos os homens e propugna por sua felicidade e seu bem-estar, buscando subordinar o privado ao público. Valoriza a família, a comunidade, os interesses, as necessidades e aspirações sociais do povo. E ainda, expressa uma ética que garante a condição de verdadeiro cidadão a todos os homens, conforme se lê já no primeiro parágrafo do preâmbulo do documento: "Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo" (Declaração Universal dos Direitos Humanos)¹.

Comentando acerca da Declaração Universal dos Direitos do Homem, Bobbio (1992, p.46) diz que a mesma "representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral acerca de sua validade".

E ainda, que:

com a Declaração de 1948, tem início uma terceira e última fase, na qual a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, universal e positiva: universal no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são mais apenas os cidadãos deste ou daquele Estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que põe em movimento um processo em cujo final os direitos dos homens deverão ser não mais penas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, porem efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio estado que os tenha violado (BOBBIO, 1992, p.46).

¹ Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>

A partir da Declaração Universal dos Direitos do Homem o ideário dos direitos humanos passou a fazer parte de muitos outros documentos políticos e constituições ao redor do mundo. Dentre estas, pode-se citar:

a Constituição da República Federal Alemã, de 1949, a qual proclama solenemente em seu art. 1º: "A dignidade do homem é inviolável. Respeitá-la e protegê-la é dever de todos os Poderes do Estado". Analogamente, a Constituição Portuguesa de 1976 proclama que "Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária". Para a Constituição Espanhola de 1978, "a dignidade da pessoa, os direitos invioláveis que lhe são inerentes, o livre desenvolvimento da personalidade, o respeito à lei e aos direitos alheios são o fundamento da ordem política e da paz social" (art. 10). A Constituição brasileira de 1988, por sua vez, põe como um dos fundamentos da República "a dignidade da pessoa humana" (art. 1º - III) (COMPARATO, 2005, p.11).

Um dos grandes desdobramentos do tema na contemporaneidade ocorreu em 1993, Viena, onde 171 países membros da ONU reuniram-se para discutir a questão e elaborar uma Convenção Internacional sobre o tema (REIS, 2006). Um fato interessante a ser ressaltado no que tange as Relações Internacionais foi a inserção de um total de 813 organizações não-governamentais (ONGs) que participaram como observadoras e outras 2 mil organizaram um fórum paralelo. Fato esse de extrema relevância, pois as teorias mais tradicionais das Relações Internacionais não cogitariam a participação de atores não estatais em tais circunstâncias.

Na Conferência de Viena, novos temas foram abordados e novos direitos foram reconhecidos; foi criado o Alto Comissariado dos Direitos Humanos com a finalidade de articular as ações das diversas agências da ONU que lidavam com o tema; e ainda, foi sugerido o prosseguimento das discussões sobre a possibilidade de instauração de um Tribunal Penal Internacional para julgar crimes contra os direitos humanos, idéia que se concretizaria apenas em 1998, com a assinatura do Tratado de Roma. (REIS, 2006).

2.2 O conceito de direitos humanos e seus princípios

Agora que já se tem uma noção acerca da evolução histórica dos direitos humanos, se pode deter um pouco no próprio conceito, ou melhor, nos princípios contidos nesse conceito. Como já foi destacado, as declarações acerca do tema ao longo da história continham o princípio da dignidade humana como basilar. Segundo os defensores dos direitos humanos a

dignidade da pessoa humana é uma qualidade intrínseca e inseparável de todo e qualquer ser humano, se tornado, portanto a característica que o define como tal.

Essa concepção afirma que em razão, tão somente, de sua condição humana e independentemente de qualquer outra particularidade, o ser humano é titular de direitos que devem ser respeitados pelo Estado e por seus semelhantes. “É, pois, um predicado tido como inerente a todos os seres humanos e configura-se como um valor próprio que o identifica” (SARLET, 2002, p.22).

Uma das disposições marcantes do pensamento moderno é a convicção quase que generalizada de que o verdadeiro fundamento que valida - os direitos em geral e os direitos humanos em particular - já não deve ser procurado na esfera sobrenatural da revelação religiosa, como era comum durante os vários séculos que perduram a Idade Média, nem tampouco numa abstração metafísica - a natureza - como essência imutável de todos os entes no mundo.

Como afirma Comparato (2005, p.10),

se o direito é uma criação humana, o seu valor deriva, justamente, daquele que o criou. O que significa que esse fundamento não é outro, senão o próprio homem, considerado em sua dignidade substancial de pessoa, diante da qual as especificações individuais e grupais são sempre secundárias.

O autor ressalta, no entanto, que no que tange à dignidade humana, o pensamento ocidental é herdeiro de duas grandes vertentes do pensamento antigo: a judaico-cristã e a grega. No pensamento judaico-cristão a dignidade humana está ligada a um Deus transcendente. Os deuses antigos, de certa forma, faziam parte do mundo - o grande exemplo disso pode ser a mitologia grega.

Assim, se por um lado, o Deus do judaísmo e do cristianismo (*Iahweh*) - como criador de tudo o que existe - é anterior e superior ao mundo, criando o homem a sua imagem e semelhança (e a partir disso, possuidor de dignidade), por outro, o pensamento grego propõe um caminho inverso, no qual o homem tem dignidade própria e independente, acima de todas as criaturas.

De qualquer modo, na busca em definir a especificidade ontológica do ser humano, a antropologia filosófica atual vai aos poucos estabelecendo um largo consenso sobre algumas características próprias do homem que o distingue de todas as demais criaturas: a liberdade

como fonte da vida ética, a autoconsciência, a sociabilidade, a historicidade e a unicidade existencial do ser humano. (COMPARATO, 2005).

Em relação à liberdade, os defensores dos direitos humanos declaram que o homem é o único ser dotado de vontade, com capacidade de agir livremente, sem ser conduzido pela voracidade de seus instintos. Segundo Comparato (2005, p.22):

é sobre o fundamento último da liberdade que se assenta todo o universo axiológico, isto é, o mundo das **preferências valorativas**, bem como toda a ética de modo geral, ou seja, o mundo das **normas**, as quais, contrariamente ao que sucede com as leis naturais, apresentam-se sempre como preceitos suscetíveis de consciente violação. É a liberdade que faz do homem um ser dotado de **autonomia**, vale dizer, de capacidade para ditar suas próprias normas de conduta.

O segundo princípio ressaltado, a autoconsciência, destaca que o homem contrariamente aos outros animais, não tem apenas memória de fatos exteriores, incorporada ao mecanismo de seus instintos, mas possui a consciência de sua própria subjetividade, no tempo e no espaço; sobretudo, consciência de sua condição de ser vivente e mortal. A evolução vital e a acumulação da memória histórica não apagam nunca, em cada um de nós, a permanência consciente na identidade do ser. O homem é, portanto, essencialmente, um animal reflexivo, capaz de se enxergar como sujeito no mundo, e isso o faz distinto dos demais (COMPARATO, 2005, p.24).

Sobre a concepção da sociabilidade, o pensamento moderno rejeita a concepção mecanicista do homem, defendida por Aristóteles em sua obra *A Política*, que entendia que o todo precede sempre as partes que o compõem, afirma ele que a *pólis* é, por natureza, anterior ao indivíduo, pois ela conduz, necessariamente, à conclusão da supremacia ética da sociedade em relação ao indivíduo, razão justificativa dos mais bestiais totalitarismos. O que se deve reconhecer é que o indivíduo humano somente desenvolve as suas virtualidades de **pessoa**, isto é, de homem capaz de cultura e auto aperfeiçoamento e criatividade quando vive em sociedade. É preciso não esquecer que as qualidades eminentes e próprias do ser humano, como a razão, a capacidade de criação estética e o amor são essencialmente comunicativas (COMPARATO, 2005, p.24).

No que diz respeito à historicidade, o cerne da natureza humana é histórica. Isto é, vive em constante transformação, pela memória do passado e o projeto do futuro.

Sobre isso Comparato (2005, p.25) afirma que:

tal significa dizer que o ser próprio do homem é um incessante devir. Mas um devir que se desenvolve e transforma deixando sempre rastros de sua trajetória, numa incessante acumulação de invenções culturais de todo gênero. A especificidade da condição humana, aliás, não se esgota na mera transformação do mundo circunstancial, com a acumulação da “cultura objetiva”, mas compreende também uma alteração essencial do próprio sujeito histórico.

Finalmente, a unicidade existencial, outra característica essencial da condição humana, é o fato de que cada um de nós se apresenta como um ente único e rigorosamente insubstituível no mundo. A própria ciência moderna vem por ratificar essa ideia ao comprovar que cada indivíduo do planeta tem uma combinação de genes que o distingue dos demais (COMPARATO, 2005, p.26).

Corroborando com essa ideia, Lídorio (2008, p.178) diz que:

a unicidade humana, sua capacidade de iniciar novas coisas, desenvolver idéias e reconstruir o comportamento social, o destaca do restante dos seres. Apesar da cultura abrigar o homem e encaminhá-lo em sua vida, é o homem quem a define. Uma simples idéia, um grito ou uma iniciativa pode mudar o rumo do grupo, alterar suas crenças fundamentais e gerar distinções sociais. Dentre diversas capacidades inerentes ao homem, uma delas é a de transformação social.

Esse conjunto de características do ser humano entra em consenso com o pensamento Kantiano, o qual defende que o homem tem por isso dignidade e não um preço como as coisas. O homem como espécie, e cada homem em sua individualidade, é propriamente insubstituível: não tem equivalente, não pode ser trocado por coisa alguma. Mais ainda, o homem é não só o único ser capaz de orientar suas ações em função de finalidades racionalmente percebidas e livremente desejadas, como é, sobretudo, o único ser cuja existência, em si mesma, constitui um valor absoluto, isto é, um fim em si e nunca um meio para a consecução de outros fins. É nisto que reside, em última análise, a dignidade humana (COMPARATO, 2005).

No dizer de Hannah Arendt (1979), os direitos humanos não são um dado, mas um construído, uma invenção humana, em constante processo de construção e reconstrução. Considerando a historicidade desses direitos, pode-se afirmar que a definição de direitos humanos aponta, portanto, para uma pluralidade de significados.

Agora que já foi exposto um pouco da evolução histórica dos direitos humanos, bem como os princípios que norteiam a sua conceituação, pode-se concordar com a afirmação de

Bobbio (1992, p.42): “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”.

2.3 A inserção dos direitos humanos nas relações internacionais.

Após analisarmos a evolução histórica dos direitos humanos bem como os princípios que o constituem pode-se discutir, mesmo que de forma breve a inserção dessa temática do campo teórico das Relações Internacionais. Desde já se faz necessário deixar claro que tratar desse tema seria já seria um grande avanço em face ao pensamento ortodoxo das Relações Internacionais. Avanço este proporcionado pelas teorias conhecidas como pós-positivistas, pois é nelas onde as minorias passam a ser foco de análises e passam a ser inseridas nessa nova conjuntura internacional.

Segundo Herz (1997, s/p):

A análise da literatura teórica revela um movimento em direção à reincorporação de temas como cultura e identidade enquanto questões cruciais para a compreensão das relações internacionais. Tal tendência está presente entre autores que adotam diferentes perspectivas ou paradigmas (Lapid e Kratochwil, 1996; Linklater, 1994; Goldstein e Keohane, 1993).

Durante as décadas de 50 e 60, a preocupação com a dimensão cultural das relações internacionais gerou frutos importantes, tais como as análises de política externa que enfatizavam o papel das variáveis cognitivas, bem como a inserção de novos temas na agenda internacional, como meio ambiente e o objeto de nosso estudo, a saber, os direitos humanos. No entanto, as críticas à ausência de uma base empírica coerente e a influência das teorias neo-realistas, que obtiveram seu ápice nos anos 80, tendo como principal expositor Kenneth Waltz (1979), acabaram por resultar na marginalização da dimensão cultural, bem como os direitos humanos das relações internacionais (HERZ, 1997).

Com o passar da década de 80 e os desdobramentos do fim da Guerra Fria, surgiu novamente, entre os autores que trabalham com Relações Internacionais a dimensão cultural, desde daqueles que trabalham com economia e política internacional como Jacobsen (1995), ou análise de política externa, quer liberais ou neoliberais, como Goldstein e Keohane (1993), e até conservadores, como Huntington (1993), voltarem a enfatizar os papéis da cultura e

identidade e Direitos Humanos na configuração da arena internacional, bem como seus desdobramentos (HERZ, 1997).

Todos esses avanços teóricos têm despertado entre os estudiosos das relações internacionais o interesse de se dedicar ao estudo dos direitos humanos como variável importante no atual sistema internacional.

3 UNIVERSALISMO E RELATIVISMO DOS DIREITOS HUMANOS

3.1 O conceito de cultura e suas implicações para a temática dos direitos humanos

Como vimos, o desenvolvimento do paradigma dos direitos humanos pode ser muito bem esquematizado em três fases: os direitos humanos como proposição filosófica, tal qual se apresentam nas declarações de direitos do século XVIII; como norma positivada pelo Estado, a partir das constituições nacionais do século XIX; e como norma objeto de um processo de internacionalização através de tratados de alcance global ou regional, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial e da criação da ONU (BOBBIO, 1992).

Segundo Piovesan (2000, p.224):

é nesse cenário que se desenha o esforço de reconstrução dos direitos humanos, como paradigma e referencial ético a orientar a ordem internacional contemporânea. Se a Segunda Guerra significou a ruptura com os direitos humanos, o Pós-Guerra deveria significar a sua reconstrução.

É nesse processo de internacionalização que os direitos humanos se deparam com um sistema internacional marcado por diversidades culturais. Como afirmamos anteriormente o direito de um povo à própria cultura fundamenta, assim, demandas de aceitação seletiva dos direitos humanos promovidos na esfera internacional ou a própria negação total desses direitos, de acordo com o grau de relativismo cultural que fundamenta a rejeição. Desta forma, uma das grandes discussões dentro do processo de internacionalização dos direitos humanos é o embate entre o relativismo cultural, o qual supõe que os padrões morais variam entre as diferentes culturas e o universalismo cultural, o que supõe a existência de uma moral universal (MIRANDA, 2007).

Para uma melhor compreensão da problemática do relativismo cultural e os direitos humanos, faz-se necessário discorrer, brevemente, acerca do conceito de cultura, o qual devido à vasta gama de conceitos já demonstra a dificuldade de análise do mesmo.

Pelo senso comum a cultura está ligada à erudição, sendo assim, segundo essa compreensão, existe uma clara distinção entre “cultos” e “incultos”, no entanto ao voltarmos o nosso olhar para o campo acadêmico (tendo por expositor a antropologia) essa idéia hierarquizante de cultura foi reformulada (PINEZI, 2008). Uma das interpretações possíveis define cultura como um sistema simbólico (GEERTZ, 1973), onde a característica fundamental e comum da humanidade seria atribuir, de forma sistemática, racional e

estruturada, significados e sentidos “às coisas do mundo”. Sendo assim o ato de observar, separar, pensar e classificar, atribuindo uma ordem totalizadora ao mundo, se torna fundamental para se compreender o conceito de cultura, bem como suas diversidades nas sociedades humanas.

A idéia central do conceito antropológico de cultura é a de que o ser humano se diferencia dos demais animais pelo fato deste possuir e produzir cultura.

Entendendo isso, pode-se recorrer à idéia de Laraia (1997, p.56):

A grande qualidade da espécie humana foi a de romper com suas próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou os ares; sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isto porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura.

É importante ressaltar que, como afirma Pinezi (2008), além de criada e transmitida socialmente, a cultura não pode ser vista como algo estático. Ao contrário, trata-se de “um processo dinâmico, uma vez que é constantemente recriada e resignificada” (PINEZI, 2008, p. 139). Ghai (2000, s/p) ainda afirma “Nenhuma comunidade tem uma cultura estática, especialmente hoje em dia, quando cada comunidade é confrontada com uma multiplicidade de imagens, e exposição a outros modos de vida. A própria consciência de direitos afeta a cultura; (...) Culturas mudam e mesclam-se”

Feita esta breve explanação do conceito de cultura, faz-se oportuno deter-se ao conceito central desta discussão, o relativismo cultural.

No conceito de relativismo cultural entende-se que não há verdades universais, visto que não há padrões para se pesar o comportamento humano e compará-lo a outro. Cada cultura pesa a si mesma e julga a si mesma. (LIDÓRIO, 2008)

Segundo Lidório (2008, p.179),

para o relativismo radical não há valores universais que orientem a humanidade, mas valores particulares que devem ser observados e tolerados. E assim, em sua compreensão de ética, o bem e o mal são relativos aos valores de quem os observa e experimenta.

Alguns pontos positivos do relativismo cultural precisam ser ressaltados. Lidório afirma que a grande “contribuição do relativismo foi abrandar a arrogância das nações

conquistadoras e gerar uma visão de tolerância cultural, especialmente nos encontros interculturais.” (2008, p.179).

Já Pinezi (2008, p.144) afirma que:

(...) o relativismo cultural é uma teoria que implica a idéia de que é preciso compreender a diversidade cultural e respeitá-la, reconhecendo que todo sistema cultural tem uma coerência interna própria. Originalmente, a concepção de relativismo cultural tinha seu uso relacionado a um princípio operacional, metodológico. Assim pensado, o relativismo cultural é um instrumento metodológico fundamental para que o pesquisador realize, em culturas diferentes da sua, um trabalho antropológico sério, compreendendo que os traços culturais têm um significado e compõem o sistema cultural daquela sociedade ou grupo social.

No entanto, os mesmos autores trazem aspectos danosos deste modo de análise. Segundo Pinezi (2008, p.144), “os problemas começam a surgir quando o relativismo cultural é radicalizado, absolutizado. A radicalização defende a ausência de contato entre os povos diferentes”. Já para Lidório (2008, p.179), “o relativismo radical, torna as culturas estáticas e estanques e as priva de transformações autônomas, mesmo as desejadas e necessárias”.

3.2 O Debate universalismo X relativismo.

Toda essa problemática se reverbera na temática dos direitos humanos na forma do debate universalismo X relativismo. A discussão doutrinária entre a postura relativista e a postura universalista envolve uma série de aspectos que variam de considerações acerca da fundamentação filosófica das correntes até a denúncia pura e simples da utilização de argumentos baseados em fatores culturais para justificar práticas condenáveis (MIRANDA, 2007).

Neste item, buscar-se-á a correlação entre os diversos tipos de argumentos utilizados nesta discussão, apresentando-se algumas razões dos dois lados.

Primeiramente faz-se necessário ressaltar que a tendência ao universalismo encontra-se na essência da própria redação dos tratados internacionais de direitos humanos. Sobre isso Piovesian (2002, p.228) afirma que

uma vez que estes têm por escopo assegurar a proteção dos direitos e liberdades fundamentais a todas as pessoas, pelo simples fato de serem pessoas, dispensado qualquer outro atributo, a redação dos artigos da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, por exemplo, sempre se utiliza de expressões como “todos os homens” ou “ninguém” será submetido.

Segundo os universalistas, o próprio nome do documento (Declaração Universal) aponta que os Estados signatários não se comprometem a criar os direitos nele elencados a partir do compromisso assumido, mas, sim, reconhecem a existência desses direitos como inerentes ao ser humano e, sob este pressuposto, buscarão promovê-los (MIRANDA, 2007).

Encontram-se na gênese destes tratados dois elementos básicos do pensamento jusnaturalista, que acabou se tornando a base jurídica e teórica do pensamento universalista, a idéia de imutabilidade destes direitos e sua universalidade. Lafer (2001, p.36) afirma que o jusnaturalismo é:

um dos grandes paradigmas da filosofia do direito, afirma que uma norma do direito positivada em alguma legislação nacional só é jurídica se vier a reproduzir uma norma do Direito Natural, não escrita, mas imutável, eterna, comum a todos os homens e acessível através do uso da razão.

Contrapondo-se a essa gênese universalista dos tratados internacionais, os relativistas entendem que, a concepção jusnaturalista e seus desdobramentos, encontrada no corpo do texto dos tratados internacionais de direitos humanos, reflete um período histórico e filosófico relativo à cultura européia que é, portanto, estranho às demais civilizações do globo, as quais atravessaram experiências históricas e culturais distintas. Por exemplo, a maior parte dos países africanos e asiáticos eram colônias ou encontravam-se em processo de independência quando a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão foi redigida, em 1948, e portanto, não contribuíram para sua redação (MIRANDA, 2007).

Além do debate acerca das bases filosóficas dos direitos humanos, relativistas e universalistas diferem no que tange a titularidade desses direitos enquanto direito da pessoa. Karl Marx em “A Questão Judaica”, já afirmava que, considerar o ser humano como titular de direitos pelo simples fato de ser uma pessoa, de forma desvinculada de sua situação econômica e do ambiente cultural em que se encontra inserido, preserva a desigualdade e a opressão existentes na sociedade (MIRANDA, 2007).

As próprias declarações de direitos do século XVIII (produzidas durante a Independência Americana e a Revolução Francesa e que foram o modelo da Declaração da

ONU de 1948) estão historicamente ligadas ao liberalismo político, o qual segundo Bobbio (1992, p.20) “por sua vez considera o Estado como um mal em si mesmo cujo poder deve ser limitado ao máximo em favor do indivíduo, cuja liberdade de buscar sua própria felicidade deve ser resguardada, especialmente na esfera econômica”.

As declarações de direitos do século XVIII protegiam, deste modo, o ser humano em abstrato, sem considerar sua situação enquanto mulher, criança ou operário, e visavam garantir a maior liberdade de atuação econômica possível tanto ao abonado quanto ao miserável. Ou seja, era uma preocupação mais com o mercado do que com o indivíduo (BOBBIO, 1992).

De acordo com Trindade (2002, p.133), os relativistas acusam a idéia de “entender o ser humano como titular de direitos, de promover a noção do homem egoísta, o qual prioriza seus direitos em relação à sociedade em detrimento de seus deveres” e que, na sociedade capitalista, coloca seu bem pessoal à frente do bem comum.

Para Miranda (2007, p.205), a grande crítica relativista ao processo de internacionalização dos direitos humanos é a “de que o processo de internacionalização dos direitos humanos pode ser entendido num contexto de colonização cultural e que, junto com as questões de direitos humanos, promovem-se também as virtudes da economia de mercado”. Ou seja, por trás da crítica relativista ao processo de internacionalização dos direitos humanos existe a denúncia de que este processo é parte do projeto de dominação econômica e cultural dos países hegemônicos em relação aos países periféricos.

Contraopondo-se, os universalistas atacam os relativistas acusando-os de que na sua prática,

Os argumentos relativistas acabam sendo utilizados para proteger práticas de subjugação e exploração de seres humanos fundadas em diferenças de casta ou grupo social, de gênero ou mesmo em uma pretensa vocação de um povo para ser governado de modo despótico e arbitrário, contra uma possível dominação cultural dos países hegemônicos (MIRANDA, 2007, p.205).

Isso pode ser facilmente notado quando analisamos certas práticas defendidas em nome do relativismo cultural. Miranda (2001) apresenta alguns destes exemplos. Na Bolívia, o respeito à cultura indígena local significou à volta ao antigo direito dos pajés locais aplicarem a pena de açoitamento público em relação a delitos cometidos por pessoas de sua

comunidade. No México, a discussão em torno do respeito à identidade cultural dos povos indígenas permeia a aceitação da poligamia masculina.

Nos países islâmicos, a condição da mulher como uma cidadã de segunda classe é apresentada como um elemento inerente à fé islâmica, a qual, embora não preveja abertamente, também não proíbe práticas como a mutilação genital feminina. Na China, 2932 das 3220 pessoas, dentre a população de 1,5 bilhão, com patrimônio pessoal superior a 13 milhões de dólares, são filhos de funcionários de alto escalão do Partido Comunista e existem sucessivas denúncias de infrações graves aos direitos humanos pelo governo daquele país.

3.3 O embate entre “ocidente” e o “oriente”: harmonias e dissenções

Tais exemplos levam à reflexão de outra expressão dessa mesma problemática - o fato de que ao longo da história uma das grandes críticas aos direitos humanos foi que esses são expressões da cultura ocidental e não universal.

Ghai (2003, p.222) ao listar alguns argumentos contra a universalidade dos direitos humanos afirma: “Pela noção de universalismo, os direitos humanos permitem que os valores ocidentais se disfarcem de universais, denegrindo assim outras culturas e valores, particularmente na medida em que prejudicam a economia de mercado”

Ao listar algumas das formas pelas quais os direitos humanos são encarados como uma afirmação da hegemonia ocidental, Ghai (2003) traz a tona outra faceta dos direitos humanos, ou seja, o fato de que eles são muitas vezes usados com instrumentos de intervenção, sendo assim uma espécie de máscara de bondade para atrocidades cometidas em muitas dessas operações.

Para exemplificar mais um pouco esse embate, nos deteremos agora na própria problematização dos direitos humanos no mundo não ocidental. Quando pensamos, por exemplo, no mundo muçulmano, vem logo à nossa mente o rigor dos fundamentalistas islâmicos, no entanto os direitos humanos ainda avançaram nesse contexto, esse avanço pode ser muito bem fruto de um maior acesso a informação, principalmente através da mídia, Monshipouri (2004, p. 187-188) corrobora com essa proposição ao afirmar que:

A difusão da educação e da comunicação em massa vem propiciando uma nova forma de consciência entre os muçulmanos, dissolvendo obstáculos (de espaço e de distância) e abrindo novos campos para a interação e para o

reconhecimento mútuo, tanto dentro desses países como para além de suas fronteiras.

No entanto, como afirma Miranda (2007), talvez o grande ponto de tensão a ser enfrentado no processo de internacionalização dos direitos humanos seja a “contraposição entre a primazia dada pelos tratados à identidade individual de cada ser humano frente à primazia dada à identidade social presente nas civilizações não ocidentais” (MIRANDA, 2007, p.208).

O *modus operandi* ocidental foca a sua análise nos direitos do indivíduo, como pode ser muito bem observado na própria declaração de 1948. Já o *modus operandi* não-ocidental foca a sua análise no direito da coletividade.

Santos (1997, p.9) trás alguns exemplos acerca desse modo de pensar coletivo. Um deles é que na concepção hindu do “dharma”, segundo esta concepção mais importante do que o direito do indivíduo de buscar sua felicidade através da realização de suas aspirações pessoais é o papel que este deve desempenhar na manutenção da harmonia geral da sociedade. Outro exemplo pode ser a noção de “umma” na cultura islâmica, que ressalta os deveres do indivíduo de manter os laços de solidariedade coletiva, sem os quais a comunidade dos crentes destinados à salvação não poderá prosperar.

A sociedade na concepção budista deve ser considerada como uma grande família e, portanto, o líder da comunidade tem uma situação social semelhante à do antigo “pater famílias” romano, sendo que a liberdade individual é entendida como um espaço no qual a ação do indivíduo procura harmonizar-se com as determinações da liderança a que deve obediência. A tradição africana, de raízes tribais, determina que o indivíduo só se realize através da comunidade e que este deve buscar sua felicidade através da integração plena de sua vontade com a vontade coletiva. A cultura indígena valoriza muito mais a coletividade do que a individualidade (MIRANDA, 2007).

No entanto, a grande crítica tecida à tendência oriental de identidade social em detrimento da identidade individual é o pouco-caso da dimensão pessoal de sofrimento humano que estas culturas demonstram. Isso pode ser observado através das penas cruéis e degradantes, bem como de situações vexatórias ou constrangedoras impingidas às mulheres, as quais são aceitas com naturalidade nestas sociedades, como algo inerente à natureza da convivência social (SANTOS, 1997).

No entanto, quando olhamos a situação de outro prisma, a tendência ocidental de valorizar a identidade individual enfatizando o direito individual frente à coletividade, é vista pelos orientais como uma expressão egoísta, e suas consequências são por estas denunciadas.

O direito individual à liberdade de expressão, por exemplo, foi causa de incidente diplomático com países islâmicos causado pela publicação, alguns anos atrás, de caricaturas do profeta Maomé em vários jornais europeus. O caráter quase absoluto do direito de propriedade para a cultura ocidental, especialmente a propriedade intelectual, também é denunciado pelas culturas orientais, ao constatar-se, por exemplo, que milhões de pessoas morreram pelo vírus HIV nos países africanos por não possuírem o dinheiro necessário para adquirir os medicamentos necessários ao tratamento devido ao alto preço exigido pelos laboratórios farmacêuticos ocidentais que detêm a patente destes medicamentos (MIRANDA, 2007p.209).

Contudo, contornado os inúmeros problemas em relação à identidade, pode-se lançar mão de alguns pontos de contato entre estes mundos tão díspares. Estes pontos de contato formam, de acordo com Miranda (2007, p.212), um “universalismo minimalista”, o qual “consiste em um conjunto de preceitos mínimos, afirmados em um grau que se mostra compatível com os vários modos de vida das diferentes culturas”.

O primeiro ponto de contato entre essas duas cosmovisões é o direito à existência dos diferentes povos e suas culturas, garantindo assim a diversidade do gênero humano. Pode-se dizer, a partir daí, que a condenação ao genocídio e a todas as formas de discriminação racial e o consequente direito à vida e à segurança dos membros de uma comunidade, faz parte deste primeiro ponto de contato.

O segundo ponto de contato seriam os direitos dos diferentes povos a sua autodeterminação. Isso pode ser visto através da condenação enfática que se faz da discriminação racial através do crime de “apartheid”. No que tange a autodeterminação, reconhece-se o direito à igualdade de direitos e obrigações entre os indivíduos de diferentes povos, nacionalidades e culturas, o direito destes não serem submetidos a tratamentos desumanos ou degradantes em virtude de sua origem étnica ou religiosa e o direito de um povo de decidir sobre seu próprio destino.

Um terceiro ponto de contato ainda seria a tendência ao reconhecimento de direitos diretamente ligados ao desenvolvimento social, como direito ao trabalho, direito à moradia e ao saneamento básico (MIRANDA, 2007).

4 O DIÁLOGO INTERCULTURAL E OS REGIMES INTERNACIONAIS

4.1 O diálogo intercultural

Após uma apresentação sistemática da construção histórica dos direitos humanos bem como da sua conceituação, e ainda a introdução dos leitores na problemática que envolve as diversidades culturais e os direitos humanos, cabe apresentar uma possível solução dos impasses gerados pelo debate universalismo x relativismo. Tendo por expressão o diálogo intercultural.

Bobbio (1992) afirma que, em um conflito, uma atitude tolerante significa a escolha da persuasão ao invés da coerção como instrumento de solução de controvérsias. Além disso, a tolerância também pode ser vista como uma atitude de prudência política, visto que aquele que hoje é intolerante em relação aos demais poderá tornar-se vítima da intolerância daqueles no futuro.

Isso pode ser observado na história recente quando pensamos no caso do terrorismo. É sabido de todos que, durante a guerra do Golfo, o governo norte-americano forneceu armas ao grupo talibã (que tinha por líder máximo Osama Bin Laden). Esse mesmo grupo foi o agente do maior atentado terrorista da história da humanidade, o ataque ao World Trade Center em 2001.

Muitos estudiosos, tais como Santos (1997) Lidório (2008) Piovesan (2002) e Pinezi (2008) dentre outros, por entenderem que ambas as posturas, universalistas e relativistas, tem deficiência inerente ao seu escopo doutrinário, enxergam no diálogo de concessão mútua um caminho a ser trilhado.

Um dos estudiosos mais respeitados ao se tratar dessa problemática nas Relações Internacionais é Boaventura de Sousa Santos. Ele compreende que para haver uma eficácia na questão dos direitos humanos é necessário transformar o conceito e a prática dos direitos humanos de um “localismo globalizado” em um projeto cosmopolita. (SANTOS, 1997, p.21). Para tal ele propõe algumas premissas.

A primeira premissa é exatamente a superação do debate entre o universalismo e o relativismo, pois se trata “de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória de direitos humanos” (SANTOS, 1997, p.21). Ele entende que todas as culturas são relativas bem como todas as culturas tem

tendências à valores universais, mas que tanto o relativismo cultural quanto o universalismo são incorretos enquanto atitudes filosóficas (SANTOS, 1997).

O mesmo propõe algumas correções necessárias a ambas correntes para tornar o diálogo intercultural uma ação eficaz. “Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora, capacitação de desarme e emancipação de regulação” (SANTOS, 1997, p.21).

A segunda premissa é a de que todas as culturas reconhecem valores concernentes à dignidade humana. No entanto, nem todas as expressam na forma de um direito humano (SANTOS, 1997, p.22). Isso lembra muito a idéia apresentada anteriormente por Miranda (2007) de um universo minimalista, ou seja, se torna vital o reconhecimento de alguma similaridade entre as mais diversas culturas.

A terceira premissa é a de que todas as culturas são incompletas na sua compressão da dignidade humana. Isso faz recordar o fato de que devemos reconhecer que nenhuma cultura é estática ou isolada da sociedade humana, pelo contrário, ela é dinâmica e portanto capaz de transformar-se não por imposição mais pelo diálogo (LIDORIO, 2008, p.178). A vitalidade dessa premissa é defendida por Sousa Santos (1997, p. 10), ao afirmar: “aumentar a consciência de incompletude cultural até ao seu máximo possível é uma das tarefas mais cruciais para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos”.

A quarta premissa levantada por Sousa Santos (1997, p.23) diz respeito ao fato de que as culturas têm versões diversas para o conceito da dignidade humana, algumas mais amplas outras mais abertas ao dialogo e etc. A ultima premissa apresentada é a de que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica, a saber, o principio da igualdade e o da diferença; sendo que os dois princípios não se sobrepõem necessariamente e, por esse motivo, nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais.

Segundo Santos (1997, p.23)

estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e se constitui em redes de referências normativas capacitantes.

Essas premissas acabam por criar um arcabouço argumentativo que ratifica o diálogo intercultural. No entanto, o diálogo entre culturas distintas sobre determinada prática ou valor pressupõe o contato entre elas, fato esse condenável pelos relativistas mais radicais. Por isso é preciso relativizar o relativismo cultural no sentido de vê-lo não como um princípio absoluto, mas como um instrumento que possibilite o encontro de forma respeitável (PINEZI, 2010). Essa relativização torna o diálogo intercultural possível, pois defende o direito de transformação de um povo, visto que se o direito de mudança não for respeitado “O direito à diferença é então transformado em obrigação de diferença” (CUCHE, 2002, p.241).

A idéia do diálogo intercultural pressupõe, portanto, o fato de que as culturas são interdependentes e que a sua dinâmica cultural esta intrinsecamente ligada ao contato com o diferente. Essa idéia de interdependência está relacionada, portanto, ao encontro intercultural, fundamental para que uma sociedade possa pensar sobre si mesma e compreender que sua cultura não pode ser usada como força argumentativa inquestionável para explicar e justificar tudo, inclusive os atos de violência para com outrem (PINEZI, 2010). Entendendo tudo isso, pode-se chegar à conclusão de que um espaço intercultural faz-se necessário, pois é nele onde poderá incluir a argumentação do outro.

Rouanet (1990, s/p) de forma brilhante afirma:

(...) temos, isso sim, que tratar nossos interlocutores como seres racionais, capazes de argumentação, e a melhor maneira de prestar homenagem à dignidade humana desses seres racionais são incluí-los na esfera da argumentação, em vez de mantê-los num santuário extra-argumentativo, como os animais ameaçados de extinção.

Partindo do pressuposto dessa incompletude cultural, Santos (1997) propõe um procedimento hermenêutico que julga ser adequado para guiar-nos frente às dificuldades a serem enfrentadas, ainda que não necessariamente para superá-las: a “hermenêutica diatópica”.

A hermenêutica diatópica parte do pressuposto de que toda cultura tem “topois²” fortes, ou seja, lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura, que por sua

² Os *topoi* são lugares comuns que as pessoas utilizam como ponto de partida de uma argumentação. A tópica surgiu na Grécia antiga através de Aristóteles. Segundo ele pertenceria ao campo da lógica dialética, visto que "o raciocínio é dialético quando parte de opiniões geralmente aceitas" e estas são "aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos - em outras palavras: todos, ou a maioria das pessoas, ou os mais notáveis."

vez “funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos” (SANTOS, 1997, p.24). De fato compreender determinada cultura a partir dos “topois” de outra cultura pode se revelar uma tarefa muito difícil, no entanto não impossível.

A hermenêutica diatópica baseia-se, portanto, na idéia de que o topoi de cada cultura, por mais forte que seja, são tão incompletos quanto à cultura que os subscreve. Tal noção de incompletude não é visível aos membros dessa cultura, visto que as aspirações de totalidade os induzem a tomar a parte como um todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é de maneira alguma atingir essa completude – objetivo utópico – mas ampliar ao máximo uma idéia de incompletude mútua, que se realiza através de uma concepção dialógica, entre duas culturas distintas (SANTOS, 1997).

No capítulo anterior, foram apresentados alguns pontos de contato e dissensões entre a matriz dos direitos ocidental e oriental. Já no presente capítulo, será retomado o tema no intuito de exemplificar como a hermenêutica diatópica pode ser aplicada entre o topoi dos direitos humanos e o topoi da umma na cultura islâmica .

Nas passagens do Corão, onde são apresentados os conceitos de umma, estes são tão distintos que o seu significado não pode ser definido com rigor, mas de forma geral, umma refere-se “sempre a entidades étnicas, linguísticas ou religiosas de pessoas que são o objeto do plano divino de salvação” (SANTOS, 1997, p.). Vista do prisma do topoi da cultura islâmica (tendo por expressão a “umma”), a incompletude dos direitos humanos individuais reside no fato de, com base neles, ser impossível fundar os laços e as solidariedades coletivas, sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar.

Por outro lado, visto do prisma do “topoi” dos direitos humanos individuais a “umma” dá uma ênfase demasiada aos deveres em detrimento dos direitos e, por isso, tende a perdoar, e aceitar, desigualdades que seriam de outro modo inadmissíveis, como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não muçulmanos (SANTOS, 1997).

Ao analisar essa situação, Santos (1997, p.26) traz à tona o papel da hermenêutica diatópica ao afirmar que esta:

(...) mostra que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à

alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada.

Esse reconhecimento de incompletude mútua entre as culturas é condição imprescindível para um diálogo intercultural sadio. Portanto, a hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local como na inteligibilidade translocal das incompletudes. De forma geral, a hermenêutica diatópica traz à tona um amplo campo de possibilidades para os debates que estão ocorrendo atualmente nas mais diferentes regiões do sistema internacional sobre os temas gerais do universalismo, relativismo, multiculturalismo, pós-colonialismo, quadros culturais da transformação social, tradicionalismo e renovação cultural (SANTOS, 1997).

4.2 O regime internacional dos direitos humanos

Após analisarmos a problemática proposta, reservar-se-á a parte final desse estudo, aos impactos dessa problemática nas Relações Internacionais contemporâneas. Para tal lançaremos mão da emergência dos regimes internacionais, utilizando como base a Teoria da Interdependência elaborada por Robert O. Keohane e Joseph Nye, e a Teoria dos Regimes Internacionais, que tem como principal divulgador Stephen Krasner.

Essas teorias estão imersas no corpo da chamada Imagem Pluralista das Relações Internacionais. Segundo Viotti e Kauppi (1999) essa imagem é composta de algumas premissas básicas, que por sua vez se tornam elucidativas ao presente exposto, são elas:

- O Estado não é o único ator no sistema internacional, isto é, os atores não estatais se tornam membros da sociedade internacional, especialmente as transnacionais;
- O Estado não é mais visto como sendo um ator unificado, e sim dividido internamente, e em seu âmbito há competição entre coalizões de grupos de interesse, incluindo atores transnacionais, que visam impor seus interesses ao restante da sociedade;
- O Estado deixa de ser um ator racional, como consequência da segunda premissa, pois outros atores influenciam o processo de tomada de decisão;

- A interdependência entre o Estado e a sociedade internacional aumenta a pauta da agenda internacional para incluir novos temas, tais como democracia, economia, direitos humanos e meio ambiente, entre outros.

Através deste prisma os teóricos da interdependência consideram o aumento da cooperação entre os atores do sistema internacional um fato de extrema relevância, pois conduz a um aumento da complexidade das novas agendas internacionais. (PATTON, 2004, p.8). Isso ocorre pelo fato de que a interdependência na política internacional contemporânea implica que os atores estão inter-relacionados ou conectados de forma que se alguma coisa ocorrer à pelo menos um ator, em pelo menos uma ocasião, ou em algum lugar isso atingirá todos os outros atores. Tornando assim as Relações Internacionais uma complexa rede de relacionamentos.

Os teóricos da interdependência a classificam de duas maneiras, a saber: assimétrica e simétrica. Ela é considerada assimétrica quando um ator do sistema internacional é afetado diretamente pela ação de outro ator, tornado esse ator extremamente vulnerável e dependente. Já a simetria mede o grau de sensibilidade que um ator tem perante uma ação de outro, isto é, o ator poderá ser afetado pela ação de terceiros, mas em menor grau, em razão de sua menor dependência em relação ao sistema internacional (PATTON, 2004, p.9).

Keohane e Nye (1977) ao se aprofundarem no estudo da interdependência dão um passo a mais ao perceberem que cada vez mais o Estado e a Sociedade se interligam principalmente no que tange a economia, enquanto as relações baseadas no uso da força e do poder militar tendem a um decréscimo. Refletindo sobre essa dinâmica os mesmos chegam à conclusão de que declínio da força militar como ferramenta de política e o aumento da interdependência econômica e de outras formas de interdependência deveriam aumentar a probabilidade de cooperação entre os estados (KEOHANE e NYE, 1977). Essa cooperação não está limitada somente aos Estados, mas compreende toda uma gama de atores internacionais, que variam desde Organizações Internacionais até Organizações Não Governamentais.

Esse aumento da necessidade de cooperação no sistema internacional, como condição para os atores garantirem seus interesses nacionais, que unilateralmente não alcançaram, gera incentivos para o aprofundamento de lógicas de cooperação entre os atores internacionais. É nesse contexto onde podemos notar a germinação dos regimes internacionais, que são vistos

por muitos autores como a melhor maneira de se garantir o aprofundamento dessas logica cooperativa (PATTON, 2004).

Em outras palavras a interdependência gera entre os diversos atores internacionais que buscam, por sua vez, na cooperação, a solução de problemas internos, nessa busca por maximizar essa cooperação os atores tendem a constituir regimes internacionais, que são definidos por Krasner (1983, p.1) como “*principles, norms, rules and decision-making procedures around which actors’ expectations converge in a given issue-area*”³..

Faz-se importante ressaltar que a teoria de regimes se refere a padrões de cooperação vinculados a áreas temáticas. Em vez de propor uma ordem internacional que emergja naturalmente como decorrência de propriedades estruturais do sistema tais como os tradicionalistas (balanço de poder, "deterência bipolar" etc.), a teoria de regimes concentra-se em analisar a formação de normas e regras que garantam a governabilidade do sistema anárquico (HERZ, 2004. s/p).

Enquanto os realistas clássicos analisam a congruência entre a política externa dos Estados e a configuração do poder internacional, observa-se na teoria dos regimes uma preocupação com a construção de mecanismos de engenharia social. Grande parte dos autores que adotam a teoria de regimes trabalha com a lógica dos jogos repetidos, a fim de explicar de que forma regimes produzem comportamentos cooperativos sob condições de anarquia. Eles demonstram como a repetição dos jogos cria estabilidade de expectativas, diminuição dos custos de cooperação, gera ordem e fornece informações sobre o comportamento dos demais atores (HERZ, 2004).

A partir da base teórica apresentada em síntese acima, podemos afirmar que os Direitos Humanos, ao longo da história, vêm se tornando parte ativa das agendas dos Estados, das Organizações Internacionais, das Organizações Não Governamentais e da Sociedade Civil, em suma dos mais diversos atores do Sistema Internacional. Como apresentado em capítulos anteriores, em razão do aumento da pressão exercida pela comunidade civil após as atrocidades advindas da Segunda Guerra Mundial, a ONU e seus países membros elaboraram e ratificaram, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em razão dessa Declaração e de outras que foram elaboradas e ratificadas posteriormente, pode-se afirmar que

³ “conjunto de princípios, normas, regras e procedimentos de tomada de decisão por meio dos quais expectativas dos atores convergem em uma dada área temática” Tradução livre

a temática dos Direitos Humanos, como um novo assunto na agenda internacional, se consolidou na forma de um Regime Internacional (PATTON, 2004).

Contudo, apesar de alguns casos bem-sucedidos, do ponto de vista de sua efetividade, os pactos e as convenções internacionais relativos aos direitos humanos são considerados como componentes de um regime de *soft power*. Esse é um termo usado na teoria de relações internacionais para descrever a habilidade de ator internacional de influenciar indiretamente o comportamento ou interesses de outros corpos políticos por meios culturais ou ideológicos (por meios não coercitivos).

O termo foi usado pela primeira vez por Joseph Nye. Ele desenvolveu o conceito em seu livro de 2004, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Embora sua utilidade como uma teoria descritiva tenha sido desafiada, o *soft power* entrou desde então em discursos políticos como uma maneira diferente de distinguir os efeitos sutis de culturas, valores e idéias no comportamento de outros. Nas palavras de Nye,

O conceito básico de poder é a habilidade de influenciar outros a fazer o que você quer. Há três maneiras de se fazer isto: uma delas é ameaçá-los com galhos; a segunda é comprá-los com cenouras; e a terceira é atrair-los ou cooperar com eles para que queiram o mesmo que você. Se você conseguir atraí-los a querer o que você quer, te custará muito menos cenouras e galhos (NYE, 2004, p.58).

Essa falta de poder coercitivo/punitivo do Regime Internacional dos Direitos Humanos pode ser visto no caso de um Estado no âmbito da ONU, pois ao ser punido ele sofre no máximo um "constrangimento político e moral", a menos que a Assembléia Geral da ONU decida acionar o Conselho de Segurança, o que não acontece com muita frequência (REIS, 2006).

Para outros autores, mesmo os Direitos Humanos atuando através de um regime de Soft Power, consideram o regime internacional de direitos humanos foi extremamente bem-sucedido no sentido de estabelecer normas – parâmetros internacionais de comportamento – que permitem que a atuação dos estados seja avaliada e julgada. Flávia Piovesan (2002), por exemplo, considera que a Declaração dos Direitos Universais do Homem é parte integrante do Direito Costumeiro Internacional e, dessa forma, pode ser utilizado como um instrumento para avaliar o comportamento de qualquer Estado em relação aos direitos humanos (REIS, 2006).

Pose-se ir além disso, ao se destacar o fato de que o reconhecimento do indivíduo como portador de direitos que independem dos estados se torna a mola propulsora da articulação de uma rede transnacional de indivíduos, que insere novos atores internacionais tais como: movimentos sociais e organizações não-governamentais, em torno de questões de interesse global. (REIS, 2006)

Essa rede transnacional de atores não-estatais teve uma atuação importante nos processos de democratização por que passaram diversos países da América Latina e da Europa do Leste em meados da década de 1980.

Segundo Reis (2006) essa rede tem ainda:

uma participação importante, também, na discussão pública e na busca de soluções para problemas ambientais, e destaca-se, ainda, na tentativa de criar sensibilidade e apoio internacional para a solução de crises humanitárias em diversos lugares do planeta.(s/p)

A expansão desse regime internacional de direitos humanos, somada a atuação da rede transnacional de ativistas, contribuiu para que a temática dos direitos humanos alcançasse um amplo grau de consenso perante a sociedade internacional, a ponto de converter-se no que Jack Donnely (1998) considera uma "idéia política hegemônica na sociedade internacional do século XX". Isso não significa, como já ficou claro ao longo dessa exposição, que todos os governos se tenham comprometido igualmente e de fato com a garantia dos direitos humanos, mas apenas que a idéia de que existem direitos humanos inalienáveis e de que "a legitimidade de um governo é baseada na extensão do respeito e defesa aos direitos humanos dos seus cidadãos" torna-se dominante no sistema internacional (REIS, 2006).

5 CONCLUSÃO

Esse trabalho tem por objetivo gerar ainda mais debate sobre a problemática dos direitos humanos, principalmente no que tange a sua aplicabilidade frente às diversidades culturais e não propor soluções para os diversos problemas apresentados.

Como foi apresentado, a problemática na contemporaneidade se manifesta através do debate universalismo x relativismo, no entanto essas vertentes se tornam ineficientes na sua busca em clarificar a tensão existente entre posicionamentos teóricos distintos que por sua vez dão suporte a ação de matrizes também diferentes. Foi apresentado, entretanto, a necessidade do dialogo como uma via segura, que resguarda o direito de escolha de um povo, tanto a mudança quando a permanência.

Hoje em dia, é praticamente impossível falar de culturas isoladas, sem qualquer tipo de contato com outras culturas. O contato sempre esteve presente na história. Para muitos, a aversão ao contato com diferentes culturas explica-se pelo medo de que a cultura se perca, que seja assimilada por outras. No entanto, a tentativa de manter uma cultura no isolamento, reprimindo seus participantes, definitivamente não é a melhor estratégia. É uma manutenção artificial, visto que seus membros são privados de conhecer e escolher (ou não) alternativas de maneira consciente.

Para ilustrar a questão, é interessante citar uma frase de Mahatma Gandhi: “Não quero minha casa cercada de muros nem minhas janelas seladas. Eu quero que as culturas de todo o mundo soprem sobre o meu lar tão livremente quanto seja possível, porém me nego a ser varrido por qualquer uma delas”. Ou seja, o dialogo intercultural não obriga o abandono de determinadas praticas, mas torna o individuo habilitado a fazer a melhor escolha. Tendo em vista o exposto, compreendemos a necessidade de um estudo cauteloso e aprofundado do tema proposto, sempre levantando o estandarte da resolução pacifica de conflitos culturais buscando com isso a melhor solução no que tange ao valor do ser humano.

Outro aspecto abordado nesse trabalho é a necessidade de uma abertura (inserção) cada vez maior da problemática dos Direitos Humanos no campo teórico das Relações Internacionais, mesmo reconhecendo os avanços inseridos pelas teorias pós- positivistas. Podemos compreender os últimos anos, no que tange a inserção da problemática dos direitos

humanos nas relações internacionais, como um duplo processo: de um lado, existe um avanço no reconhecimento e na proteção dos direitos humanos e, por outro lado, a situação política internacional mostra como estas relações estão ainda indefinidas, dada a proteção internacional seletiva dos direitos humanos, submetidas aos interesses geopolíticos das principais potências, assim como as reações de suas lideranças e de grupos políticos fundamentalistas, nacionalistas e defensores de outros particularismos, que contestam mudanças mais profundas no campo dos Direitos humanos (KOERNER, 2002, p. 89).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Marcelo de. **Multilateralismo e governança: a institucionalização difusa dos direitos humanos no contexto da política internacional.** *ethic@* - Florianópolis, v. 6, n.1, p. 99-121. Jul 2007. p.99-100

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos.** Rio de Janeiro: Campus, 1992.

COMPARATO, Fábio Konder. **O fundamento do direito humano.** Instituto de Estudos avançados da Universidade de São Paulo. Disponível em:< <http://www.iea.usp.br/artigos>> Acesso em: 13 ago 2010.

DONNELLY, J. 1998. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento.** Artigo apresentado no Seminário Direitos Humanos no século XXI, realizado em 10 e 11 de setembro, no Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www2.mre.gov.br/ipri/Papers/DireitosHumanos/Artigo07.doc>>. Acesso em: 15 ago 2010.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures: selected essays.** New York: Basic Books, 1973.

GHAI, Yash. Globalização, multiculturalismo e direito. In:____. SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 555-614

_____. **Universalism and relativism: human rights as a framework for negotiating interethnic claims.** *In* Cardozo Law Review – Yeshiva University, Volume 21, n. 4, Fev/2000, Disponível em: <<http://www.cardozo.yu.edu/cardlrev/v21n4/v21n4.html>>. Acesso em: 15 ago 2010.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo.** trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro, 1979.

HERZ, Mônica. **Teoria das Relações Internacionais no Pós Guerra Fria.** *Dados.* vol. 40 no. 2 Rio de Janeiro, 1997.

HUNTINGTON, Samuel. **The Clash of Civilizations?.** *Foreign Affairs,* nº 72, pp. 22-49, 2003.

JACOBSEN, J. K. (1995), **Much Ado about Ideas**. *World Politics*, nº 47, pp. 83-310

KEOHANE, Robert e NYE, Joseph. **Power and Interdependence**. Boston, Little Brown. 1977.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo : Cia das Letras, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito Antropológico**. Zahar Editor, 1997.

MIRANDA, João Irineu de Resende. **Direitos humanos e diversidade cultural**. *Emancipação*, Vol. 7, No 1. 2007. p.208

PATTON, Vanessa Motta. **Regime internacional dos direitos humanos. “diamantes de sangue”: A violência sexual e a Mutilação dos cidadãos em serra leoa**. 2004. Disponível em:
http://www.unibero.edu.br/download/revistaeletronica/Mar05_Artigos/Serra%20Leoa_FINALE.pdf. Acesso em: 17 ago 2010.

Paul R. Viotti and Mark V. Kauppi, **International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism**. Boston: *Allyn & Bacon*, 1999

PINEZI, Ana Keila Mosca. **Diversidade cultural e direitos humanos**. In: _____. *A questão indígena-uma luta desigual*. Viçosa-MG, Ed. Ultimato, 2008.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos, democracia e integração regional: os desafios da globalização**. *Revista da procuradoria geral do estado de São Paulo*, 2000. pp. 221-248

_____. **Direitos Humanos e Direito Constitucional Internacional**. São Paulo : Max Limonad, 2002.

REIS, Rossana Rocha. **Os direitos humanos e a Política Internacional**. *Rev. Sociol. Polit.* no.27 Curitiba Nov, 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Ética e Antropologia**. *Estud. av.* vol.4 no.10. São Paulo Sep./Dec. 1990. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300006>
Acesso em: 20 ago 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos.** *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 1997. v. 39, p. 105-124.

SARLET, Wolfgang Ingo. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição da República de 1988.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 22.

TRINDADE, José Damião de Lima. **História Social dos Direitos Humanos.** São Paulo: Petrópolis, 2002, p.133.

VARELA, Rolando Coto. **O direitos internacionais dos direitos humanos.** In:____. Ferreira Júnior, Lier Pires (coord.).Direitos humanos & Direito internacional./ Lier Pires Ferreira Júnior; Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo (coords.)./Curitiba: Juruá, 2006. 400p.

MBAYA, Etienne- Richard. **Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas.** *Estud. av.* vol.11 no.30. São Paulo, Mai/Aug. 1997.