

## MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS NO LIBERALISMO CULTURALISTA DE WILL KYMLICKA

Doglas Cesar Lucas<sup>1</sup>

---

*Fecha de publicación: 01/10/2014*

### **Multiculturalism and Human Rights in the culturalist liberalism of Will Kymlicka**

**SUMÁRIO:** 1 Considerações iniciais. 2 Multiculturalismo: diferenças em busca de reconhecimento. 3 A clássica posição liberal sobre a universalidade dos direitos humanos. 4 A posição comunitarista na defesa dos direitos culturais. 5 O papel dos Direitos Humanos no liberalismo culturalista de Will Kymlicka. 6 Considerações Finais. Referências.

#### **Resumo**

O texto visa apresentar a leitura liberal culturalista de Will Kymlicka sobre o multiculturalismo e a universalidade dos direitos humanos. Demonstra as diferentes posições que assumem os liberais e os comunitaristas no enfrentamento dos problemas de igualdade e de diferença que caracterizam as demandas de identidade e de pertença cultural. Refere que os direitos humanos são patrimônio comum da humanidade, e que sua universalidade mediadora/moderada é indispensável para a construção de um diálogo intercultural e para a elaboração de propostas de emancipação social que evitem tendências universalistas que homogeneízam e que combatam a desigualdade opressora travestida de direito à diferença. Conclui-se que Kymlicka evita os exageros tanto do

---

<sup>1</sup> Pós-doutor em Direito pela Università degli Studi Roma Tre, Itália. Doutor em Direito pela UNISINOS e Mestre em Direito pela UFSC. Professor nos cursos de Graduação e no Mestrado em Direito da UNIJUÍ. Professor no Curso de Graduação em Direito do Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo – IESA. Professor visitante do mestrado em direito da URI – Santo Ângelo. Avaliador MEC/INEP. Líder do Grupo de Pesquisa no CNPQ Fundamentos e concretização dos Direitos Humanos.

comunitarismo quanto do liberalismo, defendendo uma posição intermediária que poderíamos designar de liberalismo cultural.

**Palavras-chave:** Direitos humanos; liberalismo; comunitarismo; interculturalidade; Will Kymlicka; multiculturalismo.

### **Abstract**

The text aims to present Will Kymlicka culturalistic liberal reading about multiculturalism and the universality of the human rights. It shows the different positions that the liberals and the communitarians assume on the confrontation of the problems about equality and difference which feature identity and cultural belonging demands. It refers that the human rights are common heritage of the humanity and that their mediator/moderate universality is indispensable for the construction of a intercultural dialogue and the elaboration of social emancipation proposals that avoids universalists tendencies that homogenize and fight the oppressor inequality disguised on right to difference. It is concluded that Kymlicka avoids exaggerations on both communitarianism as liberalism, defending an intermediate position which we can call cultural liberalism.

**Key-words:** Human Rights; liberalism; communitarianism; interculturalism; Will Kymlicka; multiculturalism.

## **1 Considerações iniciais**

Apesar de nunca ter saído de cena, o problema teórico e prático dos direitos humanos adquire uma peculiar importância no contexto da sociedade global. Novas formas de produção da sociabilidade dão visibilidade a problemas que estavam encobertos ou atenuados pelas cortinas conceituais modernas e pela limitação de uma teoria jurídica refém das epistemologias positivistas.

Em uma sociedade que se complexifica, que reconstitui suas modalidades de produção de identidade e de pertença e que promove um permanente encontro entre culturas diversas, é inevitável que se estabeleça um dialético enfrentamento entre um projeto universal de Direitos Humanos e as múltiplas realidades culturais. Não que o problema do multiculturalismo seja um problema novo. É apenas uma realidade que se percebeu de forma mais substancial com o processo global de produção, operado a um só tempo, da sociabilidade e da barbárie. Afinal, os problemas somente são reconhecidos como tais quando nos damos conta de

sua existência. A globalização provoca justamente este fenômeno de radicalização da visibilidade identitária, de aproximações e de afastamentos, de centralizações e descentralizações, de valorização do local e do global a um só tempo. As culturas locais ganham importância no processo de produção de identidade em um mundo que processa ondas de homogeneização. Nesse sentido é importante evitar que o pluralismo cultural ou mesmo o universalismo uniformizador justifiquem denegações e construam novos fundamentalismos, capaz de fragilizar a capacidade emancipadora dos Direitos Humanos pelos relativismos produtores e defensores de qualquer tipo de sociabilidade.

Nesse cenário de encontros e desencontros culturais, tanto a universalidade dos direitos humanos quanto a particularidade das diferenças são questionadas e se questionam mutuamente e alternativas interculturais têm ecoado mais acordos teóricos do que práticos. Nem liberalismos, nem comunitarismos, em suas proposições extremas, parecem ter apresentado as melhores respostas. No meio do caminho entre as tendências radicais do comunitarismo e do liberalismo encontra-se Kymlicka e sua aposta na importância das estratégias liberais para a proteção das diferenças culturais. O presente texto pretende apresentar, em notas gerais, as respostas do liberalismo culturalista de Kymlicka a complexa e nem sempre amistosa relação entre os direitos humanos e o multiculturalismo.

## **2 Multiculturalismo: diferenças em busca de reconhecimento**

Segundo Bhikhu Parekh (2000) as sociedades multiculturais modernas se diferenciam das sociedades multiculturais pré-modernas em quatro aspectos. Primeiro, porque nas sociedades pré-modernas as comunidades minoritárias mantinham-se reclusas nos exatos limites definidos pelos grupos dominantes, aceitando uma posição de subordinação. Nas sociedades modernas – melhor seria se dissesse “contemporâneas” –, a aproximação entre as culturas, resultado da dinâmica do processo de globalização, é praticamente inevitável, e graças aos ideários democráticos e liberais, mesmo as comunidades culturais ditas inferiores passaram a exigir igual direito de reconhecimento e participação. A segunda distinção mencionada pelo autor é tributada ao melhor entendimento que as sociedades modernas possuem em relação aos males que o dogmatismo moral pode provocar. Para o autor, a importância da cultura na formação do sujeito foi assimilada pela sociedade, que passou a respeitar as diferenças culturais e considerar a cultura como uma categoria política relevante. Como terceiro aspecto é apresentado a nova conformação mundial no campo econômico, cultural e tecnológico, que tem ampliado o contato entre

todas as partes do mundo e acabado por completo com o isolamento das culturas. Por fim, o autor refere como uma característica marcante das sociedades multiculturais contemporâneas as transformações que têm afetado o Estado-nação culturalmente homogeneizador.

Ainda de acordo com Parekh, o multiculturalismo, enquanto processo de reivindicação identitária, iniciou-se por volta dos anos de 1960, quando foi reconhecido pela mídia mundial o movimento popular norte-americano denominado “Panteras Negras”. Esse movimento exigia o reconhecimento da situação peculiar das minorias de afro-descendentes nos Estados Unidos da América, dado que a formação da população desse país, embora tendo envolvido a emigração em massa de contingentes oriundos de diversas partes do globo, nunca abandonou a necessidade de respeito a um sentimento maior de “americanismo”, largamente reproduzido pelos meios de ensino e comunicação. O movimento apoiou-se nos próprios instrumentos político-democráticos desse Estado, que possibilitam a livre manifestação do pensamento, para exigir o respeito à condição de diferença dos cidadãos dessa etnia que, em sua maioria, não contavam, como acontecia então com a elite europeizada, com instrumentos de acesso equânime a serviços públicos mais avançados, como as universidades. O movimento dos “Panteras Negras” logo foi seguido por outros de equivalente poder de captação, não menos conhecidos mundialmente, como o feminismo ou o movimento homossexual. Os movimentos multiculturalistas aumentaram com a queda do muro de Berlim, evento após o qual todas as sociedades do bloco comunista passaram a conviver com reclamações por respeito às diferenças, especialmente étnicas – e a questão da Bósnia talvez seja o mais sensível desses casos.

O que todos esses movimentos tinham em comum era a necessidade de reconhecimento de suas diferenças culturais. Não desejavam – salvo em casos bem pontuais – que as especificidades de sua própria cultura suplantassem definitivamente o ideal nacional já estabelecido, ou mesmo que seus membros fossem considerados apartados do cenário cultural do Estado-nação. Apenas desejavam ser reconhecidos dentro da nação à qual pertenciam, como portadores de características particulares que os diferenciavam da população ainda adstrita à idéia de cidadania nacional. De fato, quando o Estado identifica todos os indivíduos sob o pálio da cidadania nacional, ignora as diferenças políticas, sociais e econômicas que afetam a manifestação de sua vida material. A igualdade jurídico-política dos cidadãos impede ao Estado considerar os cidadãos de forma especial, como portadores de características diferenciadas, nem piores, nem melhores – ou pior, faz até mesmo esquecer que tais diferenças existem.

Essa “nivelção por baixo”, fundada na ausência de políticas efetivas de promoção de um espaço público de aceitação e convivência entre as particularidades, faz com que se percam potencialidades individuais e coletivas, agindo justamente em desfavor da necessidade de preservação daquilo que é capaz de produzir a identidade e o sentimento de pertença (SEMPRINI, 1999).

Para Semprini (1999) o multiculturalismo revela os paradoxos da contemporaneidade, especialmente ao exigir que seus postulados de universalidade, de igualdade e de justiça sejam estendidos para todas as formas de manifestação cultural. A democracia moderna, calcada na idéia de sujeitos universais e na negação das identidades particulares, é desafiada pelo multiculturalismo na medida em que suas reivindicações têm em vista direitos que parecem dificilmente universalizáveis. Do ponto de vista do direito à diferença, conclamado pelo multiculturalismo, os ideais humanos universais seriam uma nova tentativa de homogeneização, tal como já verificado anteriormente com o processo de nacionalização do ente cultural. O conflito, então, se estabelece entre a necessidade de preservação das culturas dos diferentes povos e o dever de observância aos direitos do homem indistintamente entre esses grupos de indivíduos, enveredando, muitas vezes, para a relativização. Danilo Martuccelli (1996) refere que, com o multiculturalismo, a idéia de igualdade universal, que desconsiderava as diferenças, foi substituída pela concepção de equidade, caracterizada pelo reconhecimento das especificidades culturais dos indivíduos e dos grupos e pela possibilidade de um tratamento diferenciado para os membros dessas mesmas coletividades. Do mesmo modo, continua o autor, com o multiculturalismo surge, da fusão entre liberdade negativa e liberdade positiva, a idéia de diferença como um direito individual de identidade, de autenticidade, de pertença a um grupo.

Por certo que a pluralidade cultural é uma realidade e uma virtude das sociedades democráticas que devem ser estimuladas. Por outro lado, o facilitado encontro das diferenças na sociedade global expôs, também, divergências e irritações que não favorecem o diálogo intercultural e que, não raras vezes, demarcam com agressividade o nível das oposições e afastamentos (OLIVÉ, 1999). Por isso, pode-se dizer que as demandas por reconhecimento das identidades culturais desafiam duplamente os direitos humanos, pois, ao mesmo tempo em que são requisitados para garantir o direito de cada cultura particular manifestar sua concreta historicidade e desenvolver seus laços identitários, os direitos humanos, por outro lado, são considerados como exigências recíprocas de abrangência universalista, que não condicionam seus fundamentos e sua validade a nenhuma experiência

cultural específica. Assim, o fato de diferentes culturas postularem o mesmo direito de exercerem, num mesmo país, as suas diferenças, exige dos direitos humanos uma espécie de mediação entre a igualdade e a diferença que sua universalidade comporta (ALCALÁ, 2005; TORRE, 2000).

### **3 A clássica posição liberal sobre a universalidade dos direitos humanos**

O enfrentamento dos problemas culturais pela postura liberal não produziu uma teoria hermética a respeito do tema. São encontradas posições liberais mais abertas, outras mais fechadas, mas todas conduzem sua análise a partir de pressupostos que podem ser agrupados em único formato de abordagem. Sustentam os liberais que uma sociedade marcada por diferentes valores e por individualidades em conflito será mais bem ordenada quando todas as concepções de bem forem igualmente consideradas e quando nenhuma delas se sobrepuser às demais. Uma sociedade, aduz Rawls (2000) – depois de sofrer críticas comunitaristas ao conceito de pessoa abstrata e do véu da ignorância –, diferentemente de uma comunidade ou associação (que tem uma estrutura fechada e é auto-suficiente, como é o caso da vida religiosa), não apresenta fins e objetivos pré-determinados no que tange à eleição material de uma determinada concepção de bem, senão que compartilha de um objetivo comum no que se refere à definição de uma justiça política que consiga promover a cooperação social entre todos os cidadãos, inclusive de gerações diferentes, pela adoção de procedimentos e de instituições justas e pela valorização de todos os cidadãos como pessoas iguais e livres. (ALTABLE, 1995).

Uma característica determinante do entendimento liberal é o papel de centralidade atribuído ao indivíduo na formação da sociedade. A qualidade da pessoa, de sua autonomia, é anterior a qualquer fim. O homem é prévio a todo tipo de experiência histórica, não dependendo sua moralidade de vinculações de cunho social, político ou religioso (LA FUENTE, 2005). O homem tem sua dignidade amparada na sua natureza moral, na humanidade que lhe é inerente. Os vínculos identitários que possa estabelecer ao longo de sua vida não são determinantes e contingentes para a definição do que o homem é enquanto sujeito moral que deve ser protegido. O ser humano é um ser moral dotado de sentimento de justiça e capaz de estabelecer seus projetos de vida de modo autônomo, uma vez que pode atuar de acordo com princípios universais, com os quais os homens estariam de acordo como seres racionais, livres e iguais. Em outras palavras, o homem pode racionalmente fazer julgamentos morais que não decorrem de uma pauta específica de valores, mas de princípios universais que são reconhecidos



para além de conceitos históricos, econômicos, culturais, religiosos, etc (BICK, 1995).

Isso não quer dizer que o liberalismo se oponha à pluralidade de formas de vida. Antes pelo contrário, reconhece que todos os homens, livres e iguais, devem conduzir seus projetos de vida levando em conta as suas inclinações e respeitando o mesmo direito para todos os outros homens. Os direitos, nesse sentido, servem para garantir a todos os homens o exercício de sua liberdade, de sua autonomia. São direitos do indivíduo como tal, que não podem ser afastados ou mitigados para preservar ou proteger a especificidade de uma cultura ou religião, por exemplo. Os direitos são essenciais aos indivíduos como seres humanos, não importando os vínculos que ele possa ter, e estão sustentados em sua autonomia moral. Os indivíduos possuem esses direitos, qualquer que seja a situação social, política ou religiosa em que conduzam sua existência. “Son universales en cuanto a su origen e idealmente universales en cuanto a su aplicación” (BICK, 1995, p.82).

Quando o liberalismo estabelece uma prioridade do justo sobre as concepções de bem, é inevitável que tenha que reconhecer também a neutralidade do Estado sobre as concepções de bem de seus cidadãos. A esfera pública, nesse caso, não pode se imiscuir nas deliberações privadas dos indivíduos. O Estado deve assegurar a todos os cidadãos iguais oportunidades para promover as concepções de bem livremente formuladas, desde que, segundo Rawls (2000), estejam de acordo com os princípios de justiça. Da mesma forma, o Estado deve abster-se de estimular uma determinada concepção de bem em detrimento de outras, sendo desaconselhável reconhecer condições específicas para que um tipo de noção de bem se realize de forma mais favorável. Por isso, o Estado não deve interferir demasiadamente na vida de seus cidadãos, senão para garantir os meios necessários para que cada um possa realizar de forma satisfatória seus projetos pessoais de vida (VITALE, 2000; OLSEN, 2004).

Naturalmente, nenhum laço ou vínculo indentitário pode exercer um papel de protagonista na definição do bem de cada indivíduo, a ponto de exigir dele um respeito incondicional e o reconhecimento para além dos seus direitos individuais. Não cabem nas leituras liberais, notadamente nas mais fechadas, as demandas das minorias culturais exigindo a titularidade coletiva de direitos. Não é a cultura em si mesma que deve ser protegida, mas os direitos que todos os seres humanos possuem de se vincularem livremente a uma cultura ou de abandoná-la. Ao proteger o indivíduo moralmente considerado, o liberalismo propõe uma agenda universal de valores que se opõe a qualquer tipo de ataque organicista, seja estatal ou

comunitário. Nesse sentido, o liberalismo se coloca de forma antagônica às pretensões particularistas que povoam as exigências da versão comunitarista do multiculturalismo (RUIZ, 2005).

#### **4 A posição comunitarista na defesa dos direitos culturais**

Não obstante a especificidade presente nos diferentes autores comunitaristas, pode-se afirmar que todos eles convergem na direção de uma crítica ao liberalismo, a ponto desta crítica ser ela mesma o fio convergente dessa corrente teórica. Reprovam a tese liberal que sustenta a noção de sociedade como um agrupamento de indivíduos, cada qual com sua concepção de vida boa, que são movidos por interesses e objetivos individuais e que possuem direitos que se sobrepõem e têm prioridade total frente a qualquer tipo de demanda comunitária. Para os comunitaristas – e isso está bem caracterizado em Taylor (2000) –, defender a tese liberal é olvidar que os laços de pertença com a comunidade é que dão sentido à vida do indivíduo, uma vez que é pela relação dialogal, realizada na comunidade com os outros semelhantes, que a identidade cultural é forjada e que os vínculos de lealdade para com o grupo se tornam compreensíveis e indispensáveis para a reciprocidade, para a manutenção da própria comunidade e, conseqüentemente, para a consciência de si enquanto sujeito dependente de cultura (PINILLA, 1997).

Com efeito, os comunitaristas discordam do conceito de pessoa elaborado pelo liberalismo igualitário, pois alegam que, na definição do sujeito abstrato de direitos, não são consideradas as condições sociais nas quais este mesmo sujeito exerce sua capacidade de autodeterminação que o caracteriza enquanto sujeito moderno (MIGUEL, 1992). O sujeito moral dos liberais seria artificial, desconectado da realidade social. Da mesma forma, o comunitarismo não aceita a tese liberal que reconhece o indivíduo enquanto tal, independentemente do vínculo cultural, religioso, ou outra ligação de pertença, como sujeito capaz de questionar e de definir, por si só, os fins de sua relação com o mundo, a ponto de, inclusive, avaliar a possibilidade de continuar ou não a pertencer a uma determinada comunidade. Para os comunitaristas, os valores de uma comunidade não são eleitos isoladamente pelo indivíduo, mas são descobertos e reconhecidos durante o processo de pertencimento que se desenvolve em um grupo social. A identidade é anterior à escolha dos fins, aduz Sandel (2005). É a comunidade que tem prioridade sobre o indivíduo, pois é somente nela e a partir de suas valorações que o homem pode ter uma identidade; tão-somente por ela o homem é capaz de compreender que os seus valores são decorrentes das relações comunitárias e que a proteção de



ditos valores é, também, a proteção de sua identidade pessoal (SANCHÉS-CÁMARA, 1998).

Apesar do próprio MacIntyre (2001) afirmar que se distancia do comunitarismo, sob o argumento de que não está oferecendo um remédio para os males da sociedade como um todo, é evidente que nas suas críticas ao liberalismo está manifesta a importância da comunidade na definição das pautas morais (DÍAZ, 2001). De acordo com o autor, somente inserido no contexto social, cultural e histórico, o homem se define, cumpre seu papel, seu *telos*. Ser homem é cumprir com determinados papéis, cada qual com propósito específico. Por isso, a pertença a uma comunidade é requisito indispensável para toda a idéia de bem, uma vez que as virtudes se encontram vinculadas às atividades humanas cooperativas, estabelecidas socialmente mediante a realização dos bens que lhe são inerentes. Os juízos morais são juízos fáticos, pois as regras de moralidade somente fazem sentido em razão da específica maneira como o homem vive sua própria história; os dados de uma vida, as particularidades morais engendradas pela família, bairro, cidade, tribo, país, etc., produzem o ponto de partida para a descoberta da identidade moral. É importante notar, porém, segundo Ignácio Sánchez-Cámara (1998), que MacIntyre não está preocupado em impor o comunitarismo ao Estado, como tampouco apostar em um tipo de modelo comunitário, senão que pretende recuperá-lo nas instâncias coletivas menores, como na universidade, na igreja e em outras “aldeias”.

O homem não pode eleger um bem se não tiver identidade e não pode ter identidade sem pertencer a uma comunidade; logo, não pode eleger uma noção de bem fora da comunidade (DÍAZ, 2001). Desse modo, não é possível conhecimento e avaliação ética fora dos próprios marcos de moralidade de cada comunidade (MASSINI CORREAS). A fonte exclusiva de moralidade são as tradições e os hábitos sociais aos quais está vinculado o sujeito, restando prejudicada a formação de conceitos universais de justiça e de moral. Por isso, afirma MacIntyre, nenhuma teoria foi capaz de fundamentar os direitos humanos racionalmente, pois tais direitos não passam de ficções que fracassam ao submetê-los a um critério moral objetivo e impessoal. Uma vez que a incomensurabilidade moral é fruto de um contexto histórico particular e não de uma moralidade universal, acreditar nos direitos humanos como direitos da pessoa enquanto tal, como diziam os filósofos do século XVIII, é o “mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios” (MACINTYRE, 2001, p.127).

Também não é aceita pelos comunitaristas a tese liberal de que o Estado deve agir de forma neutra diante das diferentes concepções de bem existentes em uma dada comunidade, garantido igual tratamento para todas

elas e evitando a sobreposição de uma concepção específica de bem. Aduzem que é um equívoco defender a neutralidade do Estado, pois não é possível se escapar de todos os efeitos do condicionamento ao qual está submetido. É uma ilusão liberal que tenta negar o que não pode ser negado: todas as organizações políticas estão sempre referenciadas por um conjunto de valores (SANDEL, 2005). Os pontos de partida liberal, diz MacIntyre (2001, p. 371), “não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais”. Além do mais, essa pretendida neutralidade impede que se estabeleçam laços de solidariedade entre os membros de uma mesma coletividade, bem como minguam a possibilidade de se definir um bem comum a ser alcançado. A falta de um projeto compartilhado e a liberação moral dos indivíduos tornam o liberalismo uma tendência moralmente anêmica. Por isso, apregoam os comunitaristas que, em vez de se manter afastado, o Estado deve auxiliar os indivíduos a se identificarem com determinadas formas de vida comum; deve ser ativista e reconhecer direitos para as culturas coletivamente consideradas, como forma de garantir a sobrevivência das condições de possibilidade para o reconhecimento que se dá em razão direta com os vínculos de pertença mantidos com uma dada comunidade.

Inobstante o próprio Michael Walzer (2003) situar sua posição teórica no liberalismo, ele considera que o liberalismo precisa de uma periódica correção comunitarista. Preocupado em elaborar uma teoria de justiça distributiva, o autor, tendo como cenário a comunidade política, parte da noção de que a existência de diferentes bens em uma comunidade exige a conformação de distintas esferas de justiça, cada qual com seus princípios de distribuição, os quais são devidamente orientados de acordo com os bens que lhe são afeitos. Bens distintos são tratados por esferas distintas, respeitadas as particulares de cada comunidade e os princípios próprios de distribuição para cada tipo de bem. Tais diferenças resultam das inúmeras maneiras de se compreender os bens sociais, decorrência inerente à diversidade histórica e cultural. Com isso, o autor quer dizer que “os princípios da justiça são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural” (WALZER, 2003, p.5).

O valor dos bens decorre da comunidade, é um atributo que se desenvolve nas relações compartilhadas que diferem de grupo para grupo e de época para época. “Os significados sociais são históricos em caráter; portanto, as distribuições, e as distribuições justas e injustas, mudam com o

tempo” (WALZER, 2003, p. 9) Cada cultura tem o seu entendimento sobre os bens sociais. Os homens produzem cultura e atribuem sentido compartilhado para as coisas, para os bens que valorizam. Desse modo, se faz justiça quando são respeitadas as criações de cada particularidade, pois a justiça, antes de ser um conceito que valha universalmente, deve ser encontrada nas distintas experiências e locais que constituem o modo de vida compartilhado. Não existe, portanto, um conceito unívoco de justiça. Por isso, não existe uma distribuição absolutamente justa dos bens. Dependerá sempre, sua justiça ou injustiça, dos significados atribuídos aos bens a que se refere. Os critérios de justiça estão condicionados pela realidade social, pelos significados sociais elaborados para cada bem. Por essa razão, pode-se concluir que a diferença entre os homens não é necessariamente injusta em si mesma, mas, ao contrário, é natural. O que deve ser evitado não são as diferenças, mas o exercício do domínio, de um homem sobre outro, pela apropriação de um dado bem social. Portanto, defende Walzer, em vez da igualdade simples, de matiz distributiva, é preferível uma igualdade complexa, que supõe uma diversidade de critérios de distribuição, os quais refletem a diversidade de bens sociais existentes e a diversidade de compreensões particulares a seu respeito.

Ao tratar especificamente da questão multicultural, parece que Walzer (1998), apesar de não se afastar de todo da tese central do comunitarismo, acena para a possibilidade de uma escolha liberal não ser necessariamente contrária à proteção das particularidades culturais. O autor cita que existem, no argumento do próprio Taylor, duas tendências universalistas que orientam as democracias liberais para distintas direções políticas. Entre os dois tipos de liberalismo apresentados por Taylor, o primeiro tipo (Liberalismo 1) está comprometido com a defesa dos direitos individuais de forma neutra, sem proteger ou beneficiar nenhum projeto cultural ou religioso. O outro tipo de liberalismo, denominado por Walzer (1998, p. 121) de Liberalismo 2, “permite um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, ou com um grupo (limitado) de nações, culturas e religiões – desde que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos ou que não têm nenhum estejam protegidos”. Para Walzer, o multiculturalismo pode conviver com o liberalismo de um Estado neutral que, entretanto, reconheça a igualdade das diferentes culturas. Por isso ele manifesta sua preferência pelo liberalismo de tipo 1, desde que escolhido de dentro do liberalismo de tipo 2. Ou seja, a escolha não é dirigida por um compromisso com um Estado neutro e protetor dos direitos individuais,

mas é “governada pela condição social e pelas escolhas de vida actuais destes homens e mulheres” (WALZER, 1998, p.121).

A constatação da multiplicidade de tradições culturais serve de base para a crítica relativista da impossibilidade de uma formulação universal de direitos. Amparados em um ponto de vista antropológico, que considera a pluralidade cultural como um fato inegável da existência humana, postulam que, para além das diferenças, deve-se fazer um esforço para encontrar o ponto de convergência em que todas as culturas se conectam, o ponto de interculturalidade que é o único capaz de ser considerado como universal. Dito de maneira mais específica, para os comunitaristas a universalidade homogênea, acaba com as diferenças tão importantes que dão significado à vida de cada membro da comunidade; ela desconsidera os elementos reais de solidariedade e sustenta-se em uma idéia abstrata de sujeito que não existe em nenhum lugar (SORIANO, 2004). Os comunitaristas defendem que não é possível uma fundamentação universal dos direitos humanos, razão pela qual, não sendo possível identificar laços de aproximação entre os direitos universais e as culturas específicas, não haveria necessidade de reconhecê-los.

## **5 O papel dos Direitos Humanos no liberalismo culturalista de Will Kymlicka**

Will Kymlicka (1996) defende uma construção compartilhada entre as posturas liberais e comunitaristas, argumentando que a cultura é um espaço legítimo de produção de identidade que deve ser protegido pelo direito estatal, mas cujos limites não podem suplantar a afirmação individual do sujeito enquanto ente portador de liberdade. Parte do pressuposto de que as sociedades liberais do Ocidente não são suficientemente respeitadas no que tange à preservação dos direitos de auto-organização e representatividade das minorias, embora sejam as que mais proporcionam aos indivíduos oportunidades de vida livre e plena. Defende, portanto, a manutenção das liberdades individuais e a promoção dos direitos coletivos das minorias, de forma harmônica e coordenada.

Para ele, o conjunto de opções de vida de cada indivíduo seria condicionado pela cultura, considerada esta como o berço do desenvolvimento individual consciente, uma base para a dedução das escolhas culturais do sujeito. A cultura teria o poder de moldar o indivíduo, influenciando fundamentalmente o exercício de sua autonomia pessoal, mas sem servir de alavanca a um determinismo social mecanizado, nem de barreira à expressão prática de modos de vida e à demonstração de potencialidades (LA FUENTE, 2005 e SORIANO, 2004). Na teoria de

Kymlicka, o nacionalismo coexistiria naturalmente com o liberalismo, sendo inclusive fundamental para o funcionamento das instituições democráticas liberais, mas sem ser agressivo o suficiente para impingir identidade nacional àqueles que não querem compartilhar desse pertencimento. O nacionalismo liberal de Kymlicka (2004) não teria vinculação com civismos ou etnicismos homogeneizantes, servindo apenas como base para a difusão de uma língua e de uma cultura nacional comuns, mas de forma inclusiva, aberta a acessões, possibilitando ao sujeito contextualizado decidir por seu próprio caminho por meio de escolhas livres.

O Estado, neste contexto, não poder ficar alheio à manifestação das diferenças, em posição neutra, como se elas não existissem ou como se a vida concreta dos indivíduos não dependesse diretamente de seu reconhecimento. Deveria ele, por esta ótica, realizar uma série de necessárias escolhas culturais, visando justamente manter o campo de diálogo entre as diversas fontes identitárias num espaço público de manifestação comum. Kymlicka disserta que as minorias não podem ser compreendidas de forma genérica, como se representassem um grupo sólido e padronizado de alternativas à comunidade majoritária. Para ele há diferentes tipos de minorias, que podem ser classificados conforme seja mais ou menos eficiente o fator de coesão de cada grupo. Por esta ótica, grupos de refugiados ou de imigrantes seriam minorias mais frágeis do que nações minoritárias – como os quebequenses canadenses ou os aborígenes australianos – e, justamente por isso, demandariam políticas estatais mais precisas no tocante à preservação de seus interesses históricos. (PAREKH, 2000 ; MALDONADO, 2006)

O intento de Kymlicka para projetar o discurso das diferentes formas de produção de identidade seria forçar a liberalização das culturas ortodoxas, pressupondo que as que hoje são consideradas mais abertas à compreensão das diferenças foram, outrora, tão iliberais quanto aquelas. Visa, com isso, a readequação da representatividade das diferentes culturas num espaço comum, ficando o liberalismo como parâmetro maior da aceitabilidade ou não de práticas iliberais das diferentes culturas comunitárias. Haveria de se exigir das minorias que aceitassem valores universais mínimos, entre os quais o direito de um indivíduo abandonar a comunidade de origem e o de resistir a determinadas práticas culturais, ficando o direito de a comunidade se utilizar de instrumentos para manter sua coesão interna sujeito ao exercício do direito individual à autodeterminação. Neste sentido, qualquer normatividade cultural que extirpasse a autonomia do indivíduo não deveria ser tolerada, sob pena de



desrespeito à figura do homem enquanto ente universalmente considerado. As diferentes culturas deveriam aceitar concorrentemente as influências umas das outras, mesmo a fim de possibilitar o exercício da liberdade cultural pelo indivíduo isoladamente considerado, mas sem abandonar aquilo que as constituem enquanto manifestações coletivas capazes de sustentar sentimentos de pertença.

Os direitos humanos teriam grande importância nessa teoria, pois seu manejo seria de especial interesse na criação de condições objetivas de diálogo intercultural e no fortalecimento da autonomia pessoal. O liberalismo cultural seria um marco de referência nesse ponto, porém não absoluto, já que o paradigma individualista de direitos humanos sustentado por seus defensores, apesar de importante, não conseguiria cumprir sozinho o papel de produzir uma expressiva justiça etnocultural. Segundo Kymlicka (2003), a compreensão tradicional-liberalista dos direitos humanos não é capaz de reconhecer de forma justa a representatividade das minorias, pois se prende ainda à defesa de interesses eminentemente individuais, enquanto que o mundo contemporâneo lida com reclamos cada vez mais pujantes no tocante ao reconhecimento de práticas culturais particulares. Para ele, os direitos humanos puramente individuais representam uma tentativa de europeização, na medida em que desconsideram a patente diversidade cultural da contemporaneidade em prol da massificação de um ideal histórico ocidental, contra o qual se manifestam concretamente diversas ondas de comunitarismo.

Seria necessária, assim, uma nova compreensão de direitos humanos, capaz de mesclar os direitos individuais tradicionais com direitos culturais coletivos, no intuito de proteger os indivíduos dentro e fora de seus grupos culturais, segundo uma gama de “direitos diferenciados em função dos grupos” (KYMICKA, 1996, p. 46). Os direitos das minorias de Kymlicka seriam divididos em três classes: a primeira seria a dos “direitos de autogoverno”, de que desfrutariam as minorias étnicas dentro de seus espaços territoriais; a segunda seria a dos “direitos poliétnicos”, comuns das diferentes culturas, os quais, embora aparentemente neutros, poderiam esconder discriminações indesejáveis, pelo que seria necessária uma readequação em face das exigências particulares de cada comunidade; e a terceira seria a dos “direitos especiais de representação”, como o estabelecimento de cotas étnicas no Poder Legislativo, que viriam melhor expressar a representação das etnias minoritárias nas políticas de governo de cada país. Kymlicka também considera que os direitos especiais dos grupos podem se apresentar ora como “proteções externas” e ora como “restrições internas”. Naquele caso seriam orientados a defender uma



cultura das tendências homogeneizantes provenientes de outra, e neste utilizados como meio de relativização das liberdades individuais de seus membros, como pressuposto da manutenção da identidade cultural e da coesão da comunidade.

Kymlicka acredita que o reconhecimento dos direitos coletivos das minorias não representa uma limitação ou a retirada da importância dos direitos humanos individuais. Antes disso, estes seriam reforçados por aqueles no momento em que passassem a ser compreendidos como via fundamental de diálogo entre os integrantes de cada comunidade. Não deveria, para ele, haver uma separação saliente entre os direitos humanos individuais e coletivos, pois ambos se suportariam em relações de coordenação e complementaridade, convivendo de forma afinada. Ao final, tanto os direitos humanos individuais quanto os direitos humanos coletivos das minorias seriam necessários para a tessitura de uma idéia de dignidade humana objetiva, fundamental para a tomada de consciência sobre o significado da existência. (SEOANE, 1998).

Will Kymlicka (2004) considera a teoria liberal tradicional insuficiente por sua incapacidade no tratamento às demandas culturais, bem como à importância destas para a democracia liberal. O projeto liberal ainda estaria sendo construído, podendo haver meios de incorporar novos direitos coletivos de culturas e minorias – fazendo com que se estenda a proteção dos tradicionais direitos individuais também para novos direitos coletivos, necessários nos Estados multiculturais para a satisfação de demandas justas das minorias.

Dois erros afetam a capacidade de compreensão e avaliação dos nacionalismos: absorção da identidade nacional e relação conflituosa entre liberdade e identidade cultural. O silêncio dos teóricos liberais quanto ao tema se deve ao convencimento por parte destes que a Modernidade acaba com a identidade nacional, que é absorvida por uma identidade supranacional cosmopolita ou por uma identidade pós-nacional cívica ou constitucional, enunciando que, da mesma maneira que a Modernidade operou a separação entre Estado e religião, teria também separado o Estado de grupos etnoculturais – o que é errôneo, já que o Estado é sujeito responsável pelo reconhecimento e pela reprodução desses grupos, significando sua politização.

Para muitos teóricos, o liberalismo teve por função separar o Estado da etnicidade, tendo em vista que o principal traço distintivo entre Estados etnicamente plurais liberais e Estados étnicos antiliberais seria justamente a ocorrência de tal afastamento – da mesma forma que se rechaçou, no

passado, a religião oficial a fim de se estabelecer o liberalismo. Esse argumento se verifica incorreto, no entanto, visto que mesmo nações liberais promovem e exigem legalmente a assimilação de uma cultura societal (instituições oficiais) geograficamente delimitada, centrada na língua oficial. Isso revela que mesmo os Estados liberais não foram e não são neutros em relação à língua e à cultura (apesar de o serem a respeito de muitas manifestações importantes – como a religião – que consideram reservadas à esfera privada).

Nesse sentido, relata Kymlicka que é muito difícil que línguas sobrevivam nas sociedades industriais atuais se não são de uso na vida pública. Dado o avanço da educação padronizada, a alta demanda de qualificação para alcançar postos de trabalho e a interação cada vez maior dos cidadãos com as distintas Administrações, toda língua que não seja a [...] utilizada para [isso] está condenada a se converter em um resíduo marginal que [...] nunca [sobreviverá] como a língua de uma florescente cultura societal. As decisões governamentais sobre a língua a utilizar nos centros de ensino e nos serviços públicos são efeitos de decisões sobre as quais as culturas societais poderão existir no país. (KYMLICKA, 2004, p. 54).

Mesmo que um Estado não seja confessional, não se pode, portanto, afirmar que não estabeleça uma cultura, ainda que de maneira parcial. A diferença entre nações pluralistas e nações étnicas não estaria no fato de serem liberais ou não, mas sim a maneira pela qual definem a pertença: nações étnicas o realizam a partir, por exemplo, da descendência, fazendo com que aqueles que não sejam descendentes dos nacionais tenham dificuldades ao adquirirem a cidadania (não importando o tempo de permanência no país); já as nações pluralistas aceitam todos, a princípio, que se integrem em sua cultura societal.

Também considera errada a relação necessariamente conflituosa entre identidade cultural e liberdade individual dos teóricos da Modernidade, argumentando que as grandes pressões que as minorias nacionais culturais sofreriam no processo de integração a todos estatais maiores já seriam dispendiosas demais, obstando o esforço para a conservação da identidade cultural ou tornando-o irracional e antiliberal. Porém, quem valoriza sua própria autonomia o faz igualmente com sua cultura nacional, a qual oferece um contexto mais importante para o exercício e desenvolvimento de sua autonomia.

Soriano e José Jesús Mora (2004) julgam que, apesar da insuficiência do liberalismo, é necessário continuar pelo seu caminho, recriando o

liberalismo a partir da elaboração de uma nova linguagem para a integração da diversidade étnica ao liberalismo (a qual denomina “novo vocabulário operativo”). Nesse novo tipo de liberalismo, dois princípios tradicionais seus não mais caberiam: a neutralidade do Estado frente às doutrinas e idéias de bem de cada cultura e a exclusividade da conceituação da liberdade a partir da individualidade. O novo liberalismo tem os princípios do Estado protetor dos direitos das culturas e minorias, bem como o conceito da liberdade nacional (diferente da individual).

O Estado abstencionista resulta da necessidade política do fim do Estado arbitrário absolutista e possibilidade de autonomia individual para o exercício das liberdades, surgindo assim uma neutralidade favorável a esse exercício. Já o Estado social, posterior, age positivamente em prol dos direitos sociais, não sendo meramente neutro.

Muitos liberais sustentam que a cultura não pode ser matéria de ações positivas do Estado, posicionando-se a favor da manutenção apenas dos direitos individuais pelo Estado. Mas Kymlicka (1989; 2004) tem no Estado um possível defensor da pluralidade de concepções acerca de bem, e não apenas da tradicional concepção estatal como defensor de uma só cultura (a cultura ocidental individualista moderna e liberal).

A nação deve ser um marco para a liberdade do indivíduo, visto que este se considera livre na sua inserção em uma nação. A participação em uma cultura nacional dá significância à liberdade individual, não a inibe. Assim, nacionalismo e liberalismo têm o convívio possível, pois uma sociedade pode ao mesmo tempo defender as idéias liberais e sua identidade cultural, bem como crescer em ambas as dimensões.

Há vários tipos de minorias: nacionais, étnicas e movimentos sociais. As primeiras são distintas e autogovernadas potencialmente, incorporadas a um Estado mais amplo. As segundas se formam por migrantes que buscam sua incorporação numa sociedade diferente de sua comunidade nacional de origem. Os movimentos sociais dizem respeito a associações, grupos definidos por seu gênero, sexualidade, condição física ou social, marginalizados dentro de sua própria sociedade nacional ou grupo étnico (KYMLICKA, 2004).

O autor destaca que há correlação entre minorias e direitos, visto que cada minoria busca um estatuto próprio, ou enfatiza mais alguns direitos do que outros. Minorias nacionais e étnicas são as mais problemáticas para a sociedade na qual se inserem, pois as primeiras buscam o autogoverno (autonomia política ou jurisdicional em seu território, com vistas ao seu livre desenvolvimento cultural e dos interesses de seus integrantes) ou de

representação política especial (discriminação política positiva que expressa superação de desvantagens e interditos sistêmicos que obstruem a devida representação do grupo em questão no sistema político); as segundas buscam melhores condições no país de destino do que aquelas que abandonaram em seus países de origem, reivindicando o respeito aos seus sinais identitários pelo Estado acolhedor – direitos denominados poliétnicos (que permitem ao grupo em questão manifestarem livremente sua particularidade e orgulho cultural – direitos de diferenciação cultural combinados a direitos de igualdade de status com os nacionais do Estado acolhedor). Direitos de autogoverno e de representação especial podem ser abarcados num gênero comum, de autonomia política. (KYMLICKA, 2001; 2004; 2008).

Nota-se, em decorrência disso, que são minorias com aspirações distintas, tendo em vista que as nacionais buscam distanciamento da maioria nacional, enquanto as étnicas buscam aproximação. Porém, pode acontecer de minorias que buscam direitos de autonomia reivindicar direitos poliétnicos e vice-versa (já que minorias nacionais podem querer conservar seus sinais identitários culturais, bem como minorias étnicas podem querer conservar práticas públicas que os identificam). Também pode ocorrer a transformação de minorias de um tipo em outro: grande número de emigrados pode vir a tornar-se minoria nacional, da mesma forma que uma minoria nacional pode ser atacada pelo Estado com políticas que estimulem a emigração dentro do seu território, a fim de desestimulá-la. Não se pode, ainda, descartar a possibilidade de conflitos entre ambos os tipos de minorias em decorrência de políticas estatais – o que pode ocorrer quando o Estado usa uma contra a outra a fim de conter ímpetos.

A partir da análise dos ímpetos das minorias, os nacionalismos são classificados por Kymlicka (2001;1996) em dois tipos: nacionalismos étnicos excludentes (que exigem pré-requisitos naturais especiais, como o sangue) e nacionalismos liberais incluídos (tem como requisitos a voluntariedade e comportamentos – como tempo de estadia no território e aprendizado de uma língua). Esses últimos não podem ser confundidos com xenofobia, pois nacionalismos minoritários não-violentos, contextualizados em democracias liberais, desafiam diariamente a política dos Estados onde se encontram por causa de suas demandas por reconhecimento cultural e por reforço de representação política, ameaçando a estabilidade – demandas essas que não encontram respostas claras na tradição liberal silenciosa quanto à matéria.

Para Estados multinacionais, é defendida a fórmula dos federalismos multinacionais ou de povos autogovernados. Nesse caso confluem a nação majoritária/estatal e outras minoritárias. Assim, acomodam-se as minorias nacionais dentro da maioria estatal, num federalismo diferente do simplesmente territorial, o qual atende apenas aos interesses regionais de comunidades da mesma nação homogênea.

Segundo e Mora (2004), Kymlicka trata de adaptar os direitos das minorias ao liberalismo, pois entende que este e seus direitos são indiscutivelmente prioritários. O liberalismo deve limitar as práticas das minorias, bem como intervir para a anulação de práticas não-liberais que porventura possam ter.

A perspectiva liberal acerca dos direitos das minorias exige liberdade no interior do grupo minoritário e igualdade entre majorias e minorias – o que significa direitos de restrição interna e direitos de proteção externa. Os critérios para a aplicação da restrição interna de práticas não-liberais devem ser contextualizados, ponderando-se o que deve ser restringido de acordo com o contexto em que tal prática ocorra. Segundo Daniel Bonilla Maldonado (2006), a única exceção a esse princípio se daria quando do perigo iminente de desaparecimento de uma minoria cultural se restrições internas não forem praticadas.

A maior crítica à obra de Kymlicka se dá quanto à predeterminação do conceito básico liberal de autonomia – conceito da cultura ocidental. Assim, diálogos com culturas que não reconhecem o conceito de autonomia do indivíduo não são possíveis. O autor, inclusive, sustém que o liberalismo não pode fazer concessões no tocante à autonomia do indivíduo (SORIANO e MORA, 2004).

Maldonado (2006) também critica a teoria de Kymlicka em um ponto fundamental: sua insuficiência em acomodar as diferenças radicais constantes da imensa diversidade cultural do mundo contemporâneo. Justamente no tocante à impossibilidade de se aceitarem restrições internas ao liberalismo – o que impede que membros de minorias sofram limitações de seus direitos básicos para que a integridade cultural seja respeitada. A autonomia e a auto-reflexão não seriam valores tão importantes, para comunidades autoritárias, quanto a estabilidade, a ordem e a obediência à autoridade. Os valores liberais teriam, para Kymlicka, prioridade em relação aos que não o são – pondo à prova a utilidade de uma teoria que busca a resolução dos conflitos entre os vários tipos de valores através da prevalência absoluta dos valores liberais em todas as situações.

## 6 Considerações Finais

Apesar da efetivação dos direitos humanos e mesmo sua definição material estarem diretamente vinculadas à realidade histórica de uma comunidade, isso não quer dizer que o fundamento desses direitos possa ser encontrado na história dessa mesma comunidade. Os direitos humanos não podem ser explicados e fundamentados em si mesmos, mas na universalidade que constitui o homem como tal. Assim como não se pode fundamentar o direito positivo em si mesmo, mas sim em interesses e valores de várias ordens, os direitos humanos pretendem retratar o que é universalmente indispensável ao homem, independentemente de sua identidade cultural. Antes de ter uma identidade cultural que lhe dá uma perspectiva de estar no mundo, uma identidade e uma pertença, o homem é refém de sua própria posição humana, que é universal, pressuposto para a afirmação de seus sentidos individuais e de grupo (FERNÁNDEZ, 2003).

Se a teoria dos direitos humanos cultivar e defender sectarismos e relativismos de qualquer ordem, os problemas do mundo não passarão de problemas de Estado ou de uma cultura, problemas objetivados na percepção pura e simples das necessidades básicas e circunstanciais de cada grupo isolado. Numa sociedade multicultural, permeada por diferentes identidades, os direitos humanos devem ser o referencial comum para um diálogo intercultural, capaz de aproximar as diferenças e de reconhecê-las em sua perspectiva histórica. Não se trata de uma universalização uniformizadora, mas sim de uma “universalidade moderada”, que poderá mediar as diferenças e servir de ponto de partida ético para uma cultura de tolerância e de emancipação que reconheça as identidades sem ofuscar e negar aquilo que é reclamado pela condição humana universal, por todos os povos e por todas as culturas.

Essa estratégia pelos direitos humanos é condição, inclusive, para a manutenção das próprias diferenças identitárias, pois caso contrário a relativização de tudo e de qualquer valor poderá permitir o avanço de uma cultura particular sobre a outra. A prática nazista de igualização ou de indiferenciação humana, proposta de modo uniforme nos campos de concentração, por exemplo, retrata o perigo que pode representar o domínio de uma percepção histórica, o perigo que está demarcado em um relativismo uniformizador. Negar a diferença pode ser tão desastroso para a democracia como negar a universalidade da condição humana. A universalidade dos direitos humanos, nesse caso, antes de ser obstáculo, é condição para o desenvolvimento, reconhecimento e tolerância das identidades e das culturas que respeitam as outras culturas e que garantem para os seus integrantes o direito de exercerem sua individualidade



autonomamente. O que se percebe, inclusive, é que a universalidade dos direitos humanos permite que sejam reconhecidas muitas culturas que seriam negadas se não existissem determinados direitos específicos que protegem certas diferenças. Assim, ao reconhecer a humanidade comum de todos os homens, as diferenças e os particularismos adquirem sentido pelo recurso aos direitos humanos, que identifica aquelas condições que não podem ser pluralizadas e tampouco legitimadas pelo argumento historicista (HÖFFE, 2000).

Um diálogo intercultural, nesse contexto, poderá representar uma abertura para processos de conhecimento recíproco que, mesmo que opere de modo tenso e conflituoso, produz encontros de diferenças e de igualdade que tendem a se reconhecer ou se rejeitar. Esse choque de estranhamento é inevitável quando se está diante do novo e do inusitado, na leitura de culturas diferentes. Por outro lado, é preciso ter clareza que interculturalidade não pode ser entendida como sendo a condição de possibilidade da formação de um acordo semântico em torno de conceitos, uma espécie de consenso fundante do diálogo. Interculturalidade deve ser tomada como um momento de alteridade, no qual as diferentes culturas se percebam, se reconheçam e se diferenciam tomando por base elementos comuns e compartilhados entre elas. Em outras palavras, a diferença de uma cultura somente é percebida internamente pelos seus “eus” semelhantes quando em contato com os “outros” de culturas diferentes. Assim, o diálogo intercultural é indispensável para que as diferenças sobrevivam, mas sobretudo para que o diálogo entre a igualdade e diferença entre as culturas seja mediado por formas não arbitrárias e fundamentalistas de produzir a pertença e a identidade, como se os direitos humanos pudesse ser completamente subjugados pelo direito das culturas distintas fazerem o que desejarem internamente contra o seus componentes. Por fim, é necessário ficar alerta para o risco, sempre presente, de a universalidade sem moderações converte-se em homogeneização ou de o direito à diferença propagar desigualdade. A interculturalidade dos direitos humanos tem substancialidade suficiente para desempenhar os limites mediadores entre a igualdade e a diferença e impedir a formação de novos fundamentalismos baseados na negação da igualdade e/ou na negação da diferença (LUCAS, 2013).

## **Referências**

ALCALÁ, J. Alberto del Real. Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.

- ALTABLE, Maria Pilar González. Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien). In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995, p.117-136.
- ÁLVAREZ, Silvina. *La racionalidad de la moral*. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- APEL, Karl-Otto. O problema do multiculturalismo à luz da ética do discurso. In: *ETHICA-Cadernos Acadêmicos*. v. 7. Rio de Janeiro, 2000.
- ARAZO, August Monzon I. Derechos humanos y diálogo intercultural. In: BALLESTEROS, Jesús (Editor). *Derechos humanos*. Concepto, fundamentos, sujetos. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto. In: *Revista de Estudios Políticos*. Madrid: Nueva Época. n. 109, Julio-Septiembre de 2000.
- BICK, Mimi. *El debate entre liberales y comunitaristas*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello, 1995.
- CAMPS, Victoria. La universalidad y sus enemigos. In: GINER, S.; SCARTEZZINI, R. (Editores). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- COLOZZI, Ivo. Ciudadanía y bien común en la sociedad multiétnica y multicultural. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 49, 2003.
- CORELLA, Ángeles Solanes. Una respuesta al rechazo racista de la inmigración: La interculturalidad. In: *Anuario de filosofía del derecho*. Madrid: Nueva Época. Tomo XV, 1998.
- DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. El diálogo entre las diferentes tradiciones. Madrid: Dykinson, 2001.
- DULCE, María José Fariñas. *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"*. Madrid: Dykinson, 1997.
- EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural. Uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

- FERNÁNDEZ, Encarnación. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2003.
- GREBLO, Edoardo. *A misura del mondo*. Globalizzazione, democrazia, diritti. Bologna: Il Mulino, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002,
- HÖFFE, Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.
- JULIANO, Dolores. Universal/particular. Un falso dilema. In: BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica (Comp.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.
- KYMLICKA, Will. *Estados, naciones y culturas*. Traducido y adaptado por Juan Jesús Mora. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004.
- KYMLICKA, Will. *La política vernácula*. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003.
- KYMLICKA, Will; STRAEHLE, Cristiane. *Cosmopolitismo, Estadonación y nacionalismo de las minorías*. Un análisis crítico de la literatura reciente. México: Universidad Autónoma de México, 2001.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KYMLICKA, Will. Multiculturalismo Liberal e direitos Humanos. In: SARMENTO, Daniel; IKAVA, Daniela; PIOVESAN, Flávia. *Igualdade, diferença e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008.
- KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community, and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- LA FUENTE, Oscar Pérez de. *La polémica liberal comunitarista*. Paisajes después de la batalla. Cuadernos “Bartolomé de las Casas” 35. Madrid: Dykinson, 2005.
- LA FUENTE, Oscar Pérez de. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Una aproximación iusfilosófica. Madrid: Dykinson, 2005.

- LAPORTA, Francisco J. Comunitarismo e nacionalismo. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995, p. 53-68.
- LÓPEZ, Eduardo Riveira. Las paradojas del comunitarismo. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 17-18, 1995. p. 95-115.
- LUCAS, Douglas Cesar. *Direitos humanos e interculturalidade*. Um diálogo entre a igualdade e a diferença. 2.ed. Ijuí: Unijui, 2013.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Um ensaio em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- MALDONADO, Daniel Bonilla. *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del Hombre; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad de los Andes, 2006.
- MARTÍNEZ-PUJALTE, Antonio-Luis. Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignácio. Liberalismo, comunitarismo, realismo: en busca de la tercera via. In: *Sapientia*. Buenos Aires. v. 56. n. 210, p. 549-564.
- MIGUEL, Alfonso Ruiz. Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 12, 1992, p. 95-114.
- MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós: México, 1999.
- OLSEN, Teresa Cristina Tschepokaitis. Uma introdução ao debate acerca da fundamentação dos direitos humanos: liberalismo versus comunitarismo. *Revista Direito, Estado e Sociedade*. v. 9, n. 24, jan./jun. 2004, p. 112-136.

- PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo*. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Istmo, 2000.
- PEDREIRA, Elena Beltrán. Diversidad y deberes cívicos: liberalismo, ciudadanía y multiculturalismo. In: DÍAZ, Elías; COLOMER, José Luis. *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- PINILLA, Julio Seoane. Comunitarismo. Multiculturalismo. Un comentario. In: *Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Alicante: Universidad de Alicante; Biblioteca Digital Miguel Cervantes, n. 20, 1997, p. 377-390.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- RAZ, Joseph. *La ética en el ámbito público*. Traducción de Maria Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2001.
- RUIZ, Ruiz Ramón. Liberalismo y comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*. Madrid: Dykinson, 2005.
- RUIZ-GALVEZ, Maria Encarnación Fernández. Del universalismo abstracto a la universalidad concreta. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 41, 1999.
- RUIZ-GALVEZ, Maria Encarnación Fernández. Derechos humanos: ¿Yuxtaposición o integración? In: *Anuario de Filosofía del Derecho*. Madrid: Nueva Época, n. IX, 1997.
- SANCHÉS-CÁMARA, Ignácio. El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos. In: *Persona y Derecho*. Pamplona: Universidad de Navarra, n. 38, 1998.
- SANCHÉS-CÁMARA, Ignácio. Estado laico y sociedad multicultural. In: *Sociedad multicultural y derechos fundamentales*. Madrid: Consejo General de Poder Judicial, 2007.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e los limites da justicia*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.
- SORIANO, Ramón. *Interculturalismo*. Entre liberalismo y comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.
- TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TORRE, Giuseppe Dalla. La multiculturalità come dato di fatto e come programma etico-politico. In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza*. Problemi e dinamiche in una società pluralística. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.
- TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephairaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999.
- VITALE, Ermanno. *Liberalismo e multiculturalismo*. Una sfida per il pensiero democratico. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- WALZER, Michael. Comentário ao ensaio de Taylor. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo – examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.
- WALZER, Michael. *Esferas de justiça*. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.