
Liberalismo igualitário e multiculturalismo: um debate sobre a universalidade dos direitos humanos

Marina Pereira Carvalho do Lago¹

RESUMO: O presente artigo busca abordar o debate da filosofia política entre o liberalismo igualitário e o multiculturalismo em sua intersecção com a polêmica relativa aos direitos humanos universais. A preocupação com o respeito das minorias e das especificidades culturais caracteriza o ponto de vista dos multiculturalistas e relativistas, críticos a uma suposta projeção da cultura ocidental europeia sobre as demais culturas. Porém, a concepção de princípios liberal-igualitários de validade universal compreende a existência de categorias universais e de vulnerabilidades em todos os povos, de modo que seu reconhecimento, com base em acordo razoável, contribui para proteção de minorias em face de grupos majoritários locais. Assim, a diferença cultural dos povos não se apresenta como o real cerne do problema, mas uma desigual distribuição dos bens primários e, portanto, a falta de efetividade desses princípios liberal-igualitários. Todavia, quanto às minorias étnicas, uma harmonização com a teoria multiculturalista pode se apresentar necessária.

Palavras-chave: Liberalismo Igualitário. Multiculturalismo. Direitos Humanos. Universalismo.

Equal liberalism and multiculturalism: a debate about universality of human rights

ABSTRACT: This article seeks to address the debate in political philosophy between egalitarian liberalism and multiculturalism, in its intersection with the controversy concerning universal human rights. Multiculturalists and relativists view the respect for minorities and cultural specificities as crucial, criticizing the alleged projection of Western European culture onto other cultures. However, the conception of liberal-egalitarian principles of universal validity acknowledges the existence of universal categories and vulnerabilities in all peoples, so that their recognition, based on reasonable agreement, contributes to the protection of minorities in the face of local majority groups. Thus, the cultural difference among peoples does not present itself as the real core of the problem, but rather an unequal distribution of primary goods and, therefore, the lack of effectiveness of these liberal-egalitarian principles. However, regarding ethnic minorities, a harmonization with the multiculturalist theory may be necessary.

Keywords: Egalitarian Liberalism. Multiculturalism. Human rights. Universalism.

1. Introdução

Após as atrocidades praticadas no período da II Guerra Mundial, a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 consagrou um núcleo básico de direitos inderrogáveis, com reconhecimento universal, como o direito à liberdade de expressão, liberdade religiosa e direito à defesa legal, característicos da filosofia política liberal. Afirma Cançado Trindade que a Declaração Universal teve o mérito de situar no mesmo plano todas as “categorias” de direitos – civis, políticos, econômicos, sociais e

¹ Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Telefone: (81) 99987.5541 Contato eletrônico: marinapclago@gmail.com

culturais – e abriu caminho à adoção de sucessivos tratados e instrumentos internacionais de proteção da pessoa humana².

Fenômeno associado a essa internacionalização dos direitos humanos é o processo de globalização, que tem promovido uma maior integração social, econômica e política e, assim, reforçado nas sociedades cosmopolitas seu elemento multicultural. Nesse contexto, as sociedades democráticas liberais têm sofrido a crítica de não reconhecerem as identidades culturais dos cidadãos, diante da preocupação com a representação igualitária de todos.

Makau Wa Mutua, por exemplo, afirma que os direitos humanos são muitas vezes mostrados como imparciais, afastados de interesses pessoais e ideologias. Todavia, o *corpus* de direitos humanos não seria um documento de ideais e valores neutros, mas moldado pelos Estados para refletir as estruturas políticas de governança que derivam do liberalismo ocidental³.

Ocorre que, para a teoria normativa do liberalismo igualitário (doravante denominado “liberalismo”), da qual John Rawls é um de seus expoentes, é a neutralidade das instituições públicas que garante a liberdade e a igualdade dos cidadãos quanto às necessidades universais de “bens primários”, independentemente das identidades étnicas, raciais, religiosas ou sexuais. Considerado o pluralismo de valores, sobretudo se analisado o atual fenômeno da globalização, a teoria buscou a concepção de um ideal político praticável nas sociedades democráticas, que abarcasse as exigências decorrentes da tradição política ocidental, como liberdade e igualdade.

Porém, a preocupação com a igualdade e a liberdade do liberalismo suscita indagações sobre possível desconsideração de minorias culturais, como apontado pelos teóricos multiculturalistas, para quem devem ser consideradas as identidades dos grupos e não “apenas” a igualdade distributiva entre seus indivíduos, a fim de que não se promova uma homogeneidade cultural. Assim, em face da dinâmica do multiculturalismo, a “política do reconhecimento”, como apontada por Charles Taylor, preocupa-se com a reconstrução pessoal e com o resgate identitário dos grupos e das minorias étnicas.

No mesmo sentido, os defensores do relativismo dos direitos humanos apontam a inadequação da visão abstrata ocidental a outras comunidades, além de igualmente exigir a observância das especificidades culturais no reconhecimento e aplicação dos direitos.

A essa visão, um contra-argumento é que a cultura pode ser utilizada por elites locais para imposição de seus valores e promoção de seus interesses egoístas, o que, ao invés de promover a identidade cultural, sedimentaria a vulnerabilidade das minorias nacionais.

Certamente, a luta pelo reconhecimento das diferenças não se encontra dissociada da luta pela distribuição do poder político e do bem-estar econômico. Desse modo, é possível a reflexão: seria, de fato, o elemento cultural um obstáculo ao reconhecimento da identidade dos indivíduos e à garantia de seus direitos humanos?

² CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. O legado da declaração universal dos direitos humanos e sua trajetória ao longo das seis últimas décadas (1948-2008). In: GIOVANNETTI, Andrea (org). 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Brasília: FUNAG, 2009, p. 13-46.

³ MUTUA, Makau wa. Ideology of Human Rights. In: Virginia Journal of International Law, 1996, vol. 36(3), p. 595.

O foco desse debate é, portanto, compreender qual teoria de justiça melhor se coaduna com a essência dos direitos humanos numa sociedade democrática, com respeito às diferenças dos povos e, também, com a garantia de que os direitos de minorias não sejam vulnerados por maiorias locais.

2. Multiculturalismo, reconhecimento das diferenças e relativismo dos direitos humanos

De início, cumpre esclarecer que o termo multiculturalismo não é unívoco. Conforme Brian Barry, o termo “multiculturalismo” é utilizado em sentido descritivo, mas também para se referir a um conjunto de políticas públicas que poderia conferir a diferentes culturas algum tipo de “reconhecimento” oficial.⁴

Portanto, em sentido descritivo, refere-se genericamente a “pluralismo”, da forma como são praticamente todas as sociedades contemporâneas – “multiculturais”. Por outro lado, em sentido normativo, a teoria preconiza que não é suficiente a garantia de direitos iguais entre os membros de minorias e de maioria cultural, mas sim o reconhecimento público de direitos diferenciados a grupos culturais minoritários, a fim de evitar indesejada uniformidade cultural.⁵ Como será visto, é para o sentido normativo do termo que o presente artigo volta suas atenções.

No âmbito da filosofia política, em meio a uma nova conformação mundial cosmopolita, que tem ampliado o contato entre todas as partes do mundo, os teóricos de perspectiva comunitarista entendem que o liberalismo falha na atenção às particularidades culturais e na forma como diferentes culturas incorporam diversos valores e distintas formas sociais e instituições. A teoria normativa do liberalismo igualitário é “acusada” de universalista, no sentido de que negligenciaria a variedade e a importância moral de diferentes culturas nas quais as pessoas vivem e concebem a si próprias e ao significado de suas vidas.⁶

John Rawls, enquanto um dos maiores expoentes do liberalismo igualitário, trata em sua teoria da abstração da “posição original”, na qual as pessoas, por trás do “véu da ignorância” e despidas do conhecimento a respeito de sua própria posição social, firmam os valores essenciais da sociedade. Assim, para os comunitários, o ponto de vista rawlsiano pecaria por não considerar as particularidades culturais para compreensão da forma como a comunidade se organiza politicamente.⁷

Nesse contexto, comunitaristas como Charles Taylor trazem para o centro do debate a questão do “reconhecimento” e sua emergência nos diferentes espaços públicos. A igualdade humana, preconizada pelo liberalismo, deve estar associada à identidade, constituída por diálogos coletivos, de modo que as instituições públicas não podem ignorar a necessidade de reconhecimento dos cidadãos. Taylor descreve assim:

A tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorrecto* dos outros, podendo uma pessoa ou

⁴ BARRY, Brian. *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 22. In verbis: “Thus, the author of the first of these two quotations cites as an illustration of the descriptive use of ‘multiculturalism’ Charles Taylor’s essay on ‘The Politics of Recognition’. But in that essay Taylor also uses ‘multiculturalism’ to refer to a set of public policies that would give different cultures some kind of official ‘recognition’”.

⁵ VITA, Álvaro de. O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 166.

⁶ MULHALL, Stephen e SWIFT, Adam. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 19.

⁷ Idem.

grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos.⁸

O discurso sobre o multiculturalismo parte da premissa de que a autodepreciação é utilizada como instrumento de opressão, do modo verificado no Brasil com as mulheres, com os negros e também com os povos indígenas. Por essa razão, entende Taylor, o respeito às especificidades não é uma gentileza, mas uma "necessidade humana vital".⁹

Logo, o liberalismo igualitário, denominado por Taylor de "política da dignidade igual", não consideraria as diferenças, por estar atento apenas à garantia de direitos iguais a todos. Em análise histórica sobre o discurso de reconhecimento e de identidade, aponta que a concepção moderna de dignidade humana, em sentido universalista e igualitário, substituiu a noção de honra, típica de sociedades hierarquizadas.¹⁰ Todavia, em que pese o reconhecimento da igualdade dos indivíduos, o liberalismo não se preocupou com o reconhecimento da identidade única de cada indivíduo, notadamente de seu caráter singular, que teria sido prejudicada por uma identidade dominante majoritária.¹¹

Desse modo, em contraponto à "política de universalismo", Taylor apresenta a "política de diferença", que se relaciona com a ideia de identidade individualizada, isto é, aquela que o sujeito reconhece como particularmente sua, como uma nova forma de subjetividade. Dessa maneira, o discurso sobre o reconhecimento é tratado em dois níveis: "primeiro, na esfera íntima, onde a formação da identidade e do ser é entendida como fazendo parte de um diálogo e lutas permanentes com os outros-importantes; e, depois, na esfera pública, onde a política do reconhecimento igualitário passou a desempenhar um papel cada vez maior".¹²

A influência do liberalismo na proclamação de direitos humanos universais transporta os debates de filosofia política para a discussão sobre a universalidade dos direitos humanos. Como já mencionado, as graves violações de direitos humanos perpetradas no contexto das guerras mundiais levou ao fortalecimento da proteção internacional dos direitos humanos, que, uma vez previstos em pactos transnacionais, sugerem uma abrangência universal.

Todavia, a universalidade dos direitos humanos é criticada por teóricos relativistas, cujos argumentos não se distanciam dos apontados pelos comunitaristas – onde se insere o multiculturalismo –, a exemplo do direito à diferença. Nesse sentido, os direitos humanos universais seriam uma nova tentativa de homogeneização.

É o caso do grego Costa Douzinas, que tece crítica ao suposto "triunfo" dos direitos em sua proteção universal, por acreditar que o universalismo pode levar ao imperialismo, que legitimaria opressão e dominação. Além disso, acredita que os tratados e as declarações de direitos humanos possuem apenas valor simbólico, de apoio aos ativistas de base local, que efetivamente lidam com as violações de direitos humanos dentro do próprio Estado.¹³

Em sentido semelhante, para Raimundo Panikkar, os direitos humanos não são universais, com base nas seguintes justificativas: 1) nenhum conceito é universal, pois é válido basicamente onde foi concebido;

⁸ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 29.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibidem, p. 47-52.

¹¹ Ibidem, p. 58.

¹² Ibidem, p. 57.

¹³ DOUZINAS, Costas. *O fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 153.

2) no próprio campo ocidental os pressupostos não são universais, diante das divergências decorrentes da teologia, do marxismo e da história e c) sob uma perspectiva intercultural, tais pressupostos são exclusivamente ocidentais.¹⁴ Assim, defende a necessidade de uma hermenêutica diatópica como método de investigação dos direitos humanos, que permita o diálogo multicultural, de forma a compreender e criticar um problema humano a partir das ferramentas das várias culturas envolvidas.

Portanto, embora Panikkar aceite que a vida humana no atual contexto de sociedade globalizada depende da defesa dos Direitos Humanos, censura a imposição de uma concepção puramente ocidental, que não leva em consideração as diferenças interculturais.¹⁵

Também para este autor, um mérito da Declaração Universal de Direitos Humanos foi conferir um “símbolo universal” sobre o qual os direitos humanos estão baseados, ao afirmar que pelo simples fato de nascer – independente de classe, casta, cor, gênero etc. - todos tem direitos inalienáveis que devem ser respeitados. Todavia, sustenta a necessidade da criação de espaços para que outras tradições do mundo possam se desenvolver e formular suas próprias visões homeomórficas correspondentes ou opostas à concepção ocidental de direitos humanos, de modo a colocar em prática o idealizado pluralismo humano. Nesse sentido, os direitos humanos seriam vistos como uma “janela” da realidade humana, sem desconsiderar a existência de tantas outras.¹⁶

É nessa linha que, segundo os comunitaristas, como já está caracterizado em Charles Taylor, a tese liberal ignora os laços de pertença com a comunidade e, consequentemente, a formação da identidade cultural, forjada pela relação dialogal com os outros semelhantes, cujos valores são formados durante o processo de pertencimento a um grupo social.

Além disso, não aceitam a neutralidade do Estado democrático liberal – exposta no próximo tópico – frente às diferentes concepções de bem existentes em uma dada comunidade, de modo que deveria o Estado auxiliar os indivíduos a se identificarem com determinadas formas de vida.

Desse modo, sob esse ponto de vista, o conflito reside na necessidade de preservação cultural dos diferentes povos e no dever de observância dos direitos humanos indistintamente, o que culmina com a busca da relativização desses direitos, diante da constatação da pluralidade de tradições culturais.

Assim, no epicentro no debate está a preocupação com a cultura, de modo que, em síntese, sem seu reconhecimento, não se poderia falar em sociedade democrática justa, tampouco na garantia de direitos humanos. Essa conclusão é, porém, rebatida pelos teóricos liberal-igualitários e, no campo jurídico, pelos defensores da universalidade dos direitos humanos, como veremos a seguir.

3. Teoria normativa do liberalismo igualitário e sua visão sobre a universalidade dos direitos humanos

Igualdade de direitos básicos e a preocupação com recursos escassos, como renda, riqueza, oportunidades educacionais e ocupacionais, pressuposta uma divisão de responsabilidades entre a sociedade e seus membros individuais, são questões centrais teoria política normativa do liberalismo igualitário. Nesse contexto, esclarece Álvaro de Vita que cabe à sociedade a responsabilidade de propiciar

¹⁴ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental. In: BALDI, César Augusto (org). Direitos humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 216-221.

¹⁵ Ibidem, p. 236.

¹⁶ Ibidem, p. 209.

uma estrutura social que garanta tal igualdade de condições, ao passo que, aos cidadãos individualmente, cabe decidir o uso que farão desses recursos, considerada ampla diversidade de objetivos, valores e doutrinas do bem.¹⁷

Como visto, essa teoria normativa sofre a crítica de não considerar as identidades culturais de grupos minoritários, o que Charles Taylor denomina de “reconhecimento”. Ao se preocupar com a promoção de instituições e políticas que garantam direitos iguais a todos, o liberalismo igualitário seria, pois, “cego a diferenças”.¹⁸

Nesse sentido, diversos grupos minoritários – os negros, as mulheres, os homossexuais, grupos étnicos migrantes etc. – demandariam o reconhecimento público de suas identidades culturais, sob pena de se consagrar a imposição da cultura dominante sobre esses grupos. É que a política liberalista igualitária refletiria a cultura hegemônica e, de forma sutil, suprimiria a identidade desses grupos.¹⁹

Além disso, as críticas multiculturalistas, ao provocarem a suspeita de que o componente universalista e igualitário do ideal normativo liberalista seria indiferente a formas de inferiorização social, provocam o efeito colateral de gerar dúvidas aos que admitem o ideal de progresso social igualitário para sociedades democráticas. Essa visão é objetada por teóricos como Brian Barry, que se levanta para apontar possíveis inconsistências da teoria multiculturalista.

Em *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, Brian Barry analisa a crítica multiculturalista e constata que, se princípios como igualdade cívica, liberdade de expressão, de consciência, de associação e não-discriminação são efetivamente implementados pelos arranjos institucionais básicos, as minorias culturais e religiosas teriam espaço suficiente para observar seus costumes e preservar sua identidade de grupo.²⁰

Logo, o liberalismo igualitário não admite que o poder coercitivo estatal seja empregado para impor qualquer valor ou modo que considere o mais valioso, uma vez que essa escolha deve caber ao indivíduo, desde que garantidos direitos e oportunidades iguais.²¹ Por tal razão, se entende que o liberalismo, apesar de ter como foco a igualdade e seu valor universal, reconhece a diversidade normativa e cultural das sociedades contemporâneas, considerando que os valores defendidos abrem espaço para vivência cultural.

Para Michael Walzer, uma escolha liberal não é necessariamente contrária à proteção das particularidades culturais. Em seus comentários sobre a análise de Charles Taylor, Walzer afirma que há duas perspectivas universalistas que orientam as democracias liberais: uma delas (“liberalismo 1”) pressupõe a neutralidade política quanto às diversas concepções de uma vida boa existentes na sociedade pluralista e uma segunda (“liberalismo 2”), que não se fundamenta na ideia de neutralidade, mas na observância de três condições, a saber, 1) os direitos fundamentais de todos os cidadãos devem ser protegidos; 2) ninguém deve ser manipulado a aceitar os valores culturais que as instituições representam; e 3) os funcionários e instituições públicas são responsáveis na teoria e na prática por essas opções culturais.²²

¹⁷ VITA, Álvaro de, Op. Cit., p. 161.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ibidem, p. 163.

²⁰ Ibidem, p. 167.

²¹ Ibidem, p. 162.

²² GUTMANN, Amy. Introdução. In: Taylor, Charles (org.) *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 29.

Dessarte, para Walzer, o segundo destes liberalismos, mais permissivo, tolerante, seria o preferido por Charles Taylor.²³ Porém, um estado neutro, característico do "liberalismo 1" seria compatível com o multiculturalismo e, portanto, deveria ser escolhido, mas a partir ("de dentro") do "liberalismo 2"²⁴, de forma que a escolha pelo liberalismo 1 seria daria pela decisão atual dos cidadãos.

O liberalismo mais tolerante que é aceito por Taylor significa, portanto, a concepção de um liberalismo que dispensa a neutralidade estatal diante de concepções de boa vida numa sociedade com objetivos coletivos fortes. Exemplo é a política do Quebec de preservação da cultura francesa que proibiu os canadenses francófonos e os imigrantes estrangeiros de enviar seus filhos a escolas de língua inglesa.

No caso do Quebec, a referida política não pode ser considerada liberal. Trata-se, à evidência, de violação ao direito de liberdade da geração atual de decidir a educação a ser oferecida a seus filhos. Além disso, nada garante que tal proibição garantirá a cultura francesa perpetuamente, assim como a possibilidade de envio para escolas de língua inglesa não significa que os pais efetivamente enviarão, acaso realmente tenham em mente o objetivo de preservação da cultura francesa. Apesar do frequente debate sobre o caso do Quebec por teóricos como Taylor e Kymlicka, não se comprehende como essa situação específica possua tamanha importância para servir de parâmetro no debate entre o liberalismo igualitário e o multiculturalismo.

De todo modo, a partir deste exemplo, teóricos adeptos do liberalismo igualitário chamam atenção para o perigo de tratar o bem de grupos acima dos aspectos moralmente relevantes do bem-estar individual, o que autoriza violações aos direitos de membros individuais e afeta, principalmente, os membros mais vulneráveis do grupo. Em tais situações, a defesa da identidade de grupo, ao invés de promover um tratamento igualitário das diferenças culturais, ocasiona opressão de membros desse grupo.²⁵

Porém, quanto à neutralidade do Estado liberal, os comunitaristas, via de regra, rejeitam a tese de que o Estado deve agir de forma neutra diante das várias concepções do bem, até mesmo porque não seria possível escapar do conjunto de valores que referenciam as instituições políticas e, assim, a neutralidade seria uma ilusão liberal.

Neste ponto, é preciso esclarecer que a teoria liberal-igualitária se refere à neutralidade "de justificação" e não à neutralidade "de resultados", i.e., não se aplica às escolhas de políticas e aos resultados dos processos políticos, mas às justificações invocadas para seu fundamento, consolidadas em valores de pessoas razoáveis que, independentemente se suas concepções do bem, reconheceriam como justificativa de pretensões morais. Nas palavras de Álvaro de Vita:

As liberdades de consciência e de expressão, por exemplo, são candidatas fortes a valores neutros nesse sentido. Elas não são valores neutros se por isso se entender que todas as pessoas, de todas as culturas e tradições morais, as reconhecerão como tais. Mas elas são neutras no único sentido que importa ao ideal liberal de legitimidade política: se divergirmos sobre qual é a religião verdadeira, e sobre os ideais morais e políticos que julgamos importante exprimir a outros, essas duas formas de liberdade (entre

²³ WALZER, Michael. Comentário. In: Taylor, Charles (org.) *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 118.

²⁴ Ibidem, p. 121. In verbis: "Por esta razão, dentro do Liberalismo 2, pesando os direitos iguais e a sobrevivência cultural, como Taylor sugere que podemos e devemos fazer, eu optaria pelo Liberalismo 1 – aqui, não em todo lado. Não vejo qualquer razão pela qual o liberalismo deste tipo não possa apoiar as escolas nas quais o estudo da diversidade, especialmente de todas as diversidades locais, foi adoptado de modo profundamente sério no ensaio de Taylor. De facto, que outro tipo de liberalismo, ou antiliberalismo, poderia possivelmente fornecer este tipo de apoio, encorajando as pessoas a estudar a cultura dos outros antes do futuro da sua estar garantido?"

²⁵ VITA, Álvaro de, Op. Cit., p. 182.

outros valores que também se qualificam como neutros) se constituem na única base possível para um acordo razoável sobre os princípios que devem reger nossa vida em conjunto.²⁶

A neutralidade liberal não significa, pois, que os valores são neutros, mas que os princípios devem ser escolhidos sem a pressuposição intrínseca de superioridade de uma concepção sobre as outras. Logo, com base na neutralidade liberal da posição original de Rawls, seria arbitrária a exclusão dos direitos distribuídos pela estrutura básica da sociedade de determinadas pessoas em razão da concepção que tenham de seu próprio bem.²⁷

Registre-se, ainda, que a validade universal dos princípios liberal-igualitários de justiça, assim como dos direitos humanos, não se fundamenta, conforme palavras de Álvaro de Vita, em “leis morais que Deus inscreveu no coração dos homens”, mas na noção de acordo razoável, no sentido de um acordo que não se pode razoavelmente rejeitar, a exemplo das liberdades de consciência, de associação, de expressão, de devido processo legal. Logo, para doutrina liberal-igualitária, não faz sentido depender a validade desses princípios de consensos morais “de facto” de determinada sociedade, como pretendem os comunitaristas e relativistas.²⁸

No campo jurídico, o debate é acirrado entre os que defendem o universalismo, a exemplo de Antônio Cançado Trindade e André de Carvalho Ramos, e os que pregam o relativismo dos direitos humanos, como Costa Douzinas e Raimundo Panikkar.

Jack Donelly fala em “universalidade relativa”, consistente no reconhecimento do universalismo temperado pela consideração das diferenças culturais e que estaria situado entre posições extremas: o “relativismo cultural radical”, que apenas considera a cultura como a única fonte de validade de um direito moral ou regra e o “universalismo radical”, para o qual a cultura é irrelevante para a validade do direito ou das regras morais que são universalmente válidas.²⁹

Para Jack Donelly, os direitos humanos são relativos porque a própria “natureza humana” é relativa, por ser modelada pela cultura social³⁰. Todavia, tanto o relativismo radical quanto o universalismo radical são equivocados. Assim, entende que um rígido universalismo pressupõe a existência de hierarquia entre comunidades, o que negaria a autonomia ética e a autodeterminação nacional e subnacional. Por outro lado, o relativismo cultural radical não poderia ser aceito, posto que abriria margem a elites locais que negam ou concedem direitos conforme pertencimento a grupo ou classe social, além de servir como disfarce para regras arbitrárias e interesses pessoais.³¹

Um “fraco relativismo cultural” seria então, para Donnelly, a melhor alternativa, posto que reconheceria um conjunto de direitos humanos universais, relativizado por variações locais, de forma que os direitos humanos seriam, paradoxalmente, “relativamente universais”. Nesse contexto, entende que a

²⁶ VITA, Álvaro de. A justiça igualitária e seus críticos. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 295-296.

²⁷ Ibidem, p. 297.

²⁸ Ibidem, p. 297-299.

²⁹ DONNELLY, Jack. Cultural Relativism and Universal Human Rights. In: Human Rights Quarterly Review. vol. 6(4), p. 400.

³⁰ In verbis: “In any particular case, ‘human nature’, the realized nature of real human beings, is a social as well as a ‘natural’ product”. (p. 403)

³¹ DONNELLY, Jack, Ibidem, p. 412. Válida a transcrição: “The cynicism of many claims of cultural relativism can also be seen in the fact that far too often they are for external consumption only. The same elites that raise culture as a defense against external criticisms based on universal human rights are often ruthless in their suppression of inconvenient local customs, whether of the majority or a minority. National unification certainly will require substantial sacrifices of local customs, but the lack of local cultural sensitivity shown by many national elites that strongly advocate international cultural relativism suggests a very high degree of self-interest.”

Declaração Universal de Direitos Humanos e os Pactos Internacionais conferem suporte a um *approach* de fraco relativismo cultural, ao configurar um conjunto de direitos humanos básicos contra as principais ameaças das instituições modernas e representar uma resposta mínima para a convergência de valores interculturais básicos. Em relação a tal conjunto de direitos haveria presunção de universalidade, que poderia ser superada por argumentos culturais particulares.³²

Como vimos, a concepção de Jack Donnelly não se adequa ao liberalismo-igualitário, de regra, uma concepção de universalidade temperada por particularidades. Afinal, princípios de validade universal como liberdade de expressão e devido processo legal dificilmente encontrariam argumentos que permitam sua mitigação por variações locais. Além disso, a efetividade dos princípios liberais de igualdade e liberdade não impõe óbices ao exercício da cultura local. O que não se admite é que violações gritantes a direitos humanos básicos sejam toleradas com base em particularismos locais. De toda forma, parece não haver dissenso entre os universalistas e relativistas quanto à situação de vulnerabilidade das minorias locais em face da pregação pelas elites da tradição cultural para encobrir interesses egoístas e abusos.

Para maior esclarecimento desse ponto, válido tecer considerações sobre as objeções céticas aos direitos humanos universais encontradas, amiúde, nos argumentos dos defensores do relativismo e até mesmo do “fraco relativismo cultural”.

Álvaro de Vita, em análise crítica das “objeções céticas”, expõe que duas perspectivas são apresentadas. Da primeira, extrai-se o argumento de que os valores morais de modo geral não pertencem à “estrutura do universo” e, portanto, não podem aspirar objetividade universal. De outra perspectiva, os valores morais e políticos podem ser objetivos, mas apenas no contexto de determinadas culturas.³³

A primeira perspectiva reflete o “ceticismo externo”, que não nega a validade de afirmações morais substantivas (“o genocídio é monstruoso”, “é injusto que as oportunidades sociais das mulheres sejam inferiores às dos homens”), mas nega a objetividade dessas afirmações morais substantivas, no sentido de que são opiniões projetadas no mundo e não verdades descobertas. Todavia, a crítica à objetividade dessas afirmações morais substantivas exige a apresentação de argumentos morais substantivos capazes de convencer a rejeitá-las, o que geralmente não se verifica nas críticas relativistas.³⁴

A segunda, por sua vez, revela o “ceticismo interno”, que pressupõe a verdade de uma ou mais afirmações morais substantivas, mas que devem ser consideradas em relação a determinada forma compartilhada de vida. Assim, são frequentes os argumentos de que os valores morais universalistas têm vocação “imperialista” e ignoram as culturas que não os reconhecem. Para o liberalismo-igualitário, porém, não se trata de comparar culturas “por atacado” e indicar qual modo de vida é “certo” ou não, mas analisar se algum aspecto deve ser analisado ou mesmo abandonado, como prática de escravidão infantil, mutilação genital feminina e limpeza étnica. Além disso, há o sério risco de que a identificação de justiça com a “cultura” de grupos dominantes impeça a utilização do Direito para criticar práticas sociais como as mencionadas. Com efeito, se a convenção social provoca a subjugação de grupos, como crer que as vítimas dessa desigualdade tenham efetivamente consentido ou dispusessem de horizonte para pensar na existência de outros modos de vida?³⁵

³² DONNELLY, Jack, *Ibidem*, p. 419.

³³ VITA, Álvaro de, 2008, *Op. Cit.*, p. 194-195.

³⁴ *Ibidem*, p. 198 e 218-228.

³⁵ *Ibidem*, p. 199-217.

O liberalismo-igualitário, portanto, rejeita as concepções relativistas de bem-estar social que se concentram nas variações interculturais de padrões morais da sociedade de que se é membro, principalmente se "(1) esses valores e crenças perpetuam sua própria situação de inferiorização e de opressão no interior dessa comunidade; e (2) as circunstâncias de sua vida dificilmente permitem outra opção que não a de aderir a esses valores e a de, consequentemente, valorizar positivamente sua própria situação de opressão".³⁶

Ainda, afirma Álvaro de Vita que "conceder direitos culturais a determinados grupos na prática significa conceder uma 'carta branca' para que seus chefes, líderes, elites ou militantes mais aguerridos obriguem os membros desses grupos a se conformar ao figuro da identidade coletiva reconhecida".³⁷ Certamente, diversos direitos culturais são reivindicados por grupos para tratamento de seus membros com injustiça e extrema desigualdade.

Em verdade, uma concepção de justiça social que considera hermeticamente a cultura local termina por enfraquecer a posição das minorias³⁸ vulneráveis, que são marginalizadas pelas formas tradicionais de opressão e subordinação. No caso das várias tradições morais que discriminam as mulheres, claramente seria absurda a hipótese de vedar-lhes/restringir-lhes oportunidades educacionais porque seu modo de vida não valoriza a educação das mulheres.³⁹ Há um valor universal de igualdade que não se pode ignorar.

Nesse contexto, a teoria normativa do liberalismo igualitário aponta que a inexistência de igualdade social e de acesso equânime às oportunidades é que seria fator de desprezo das minorias vulneráveis e não a falta de reconhecimento das identidades de grupo. A partir desse pressuposto, Brian Barry formula objeção ao programa político multiculturalista, no sentido de que seria uma distorção considerar que o fundamento cultural é o que efetivamente constitui os grupos, inclusive, as minorias étnicas e nacionais.⁴⁰

Grupos como os negros, as mulheres, os idosos e os homossexuais não necessariamente são definidos por sua cultura, mas por outra característica distintiva, que se definiria muito mais por descendência e características adscritícias. Desse modo, se a discriminação não se encontra na cultura, também nela não poderia se encontrar a solução. Focar as desvantagens do grupo na sua cultura teria como consequência desconsiderar outras causas de desvantagem, como a deficiente possibilidade de participação na sociedade.⁴¹

Will Kymlicka, ao formular sua concepção de "justiça etnocultural", mencionada adiante, também atinge essa compreensão de que a cultura não é, de fato, o problema. Eis suas palavras:

Atualmente, sempre que há um conflito entre "práticas locais" e "normas de direitos humanos transnacionais", os estudiosos tendem a localizar a fonte do conflito na "cultura" ou nas "tradições" do grupo para, depois, buscar encontrar formas pelas quais essa cultura difere da cultura "occidental". Essa tendência é exacerbada pela retórica de uma "política da diferença" ou uma "política de identidade", a qual encoraja os grupos a basear suas demandas em termos de respeito pela "diferença" cultural. Minha sugestão, contudo, é que não devemos precipitadamente assumir que as diferenças culturais constituem a real fonte do problema.

³⁶ Ibidem, p. 167.

³⁷ Ibidem, p. 176.

³⁸ Entenda-se minoria não apenas em seu sentido numérico, mas no sentido de oportunidade de participação política, social e econômica.

³⁹ VITA, Álvaro de, 2000, Op. Cit., p. 168.

⁴⁰ BARRY, Brian, Op cit., p. 21-22.

⁴¹ VITA, Álvaro de, 2008, Op. Cit., p. 169.

Destaca-se, portanto, que para teoria normativa liberal-igualitária ralwsiana, a realização pela estrutura básica da sociedade da distribuição de bens relevantes como renda, riqueza e acesso a oportunidades educacionais e profissionais é que cria as bases sociais do autorrespeito, e não a "política da diferença", de modo que "a prioridade das liberdades fundamentais tem o sentido de exprimir, na estrutura básica da sociedade, o respeito mútuo que os cidadãos devem ter pelas formas de vida e pelas concepções do bem uns dos outros".⁴²

Certamente, o liberalismo igualitário lança luzes sobre a doutrina dos direitos humanos universais e, assim, contribui para construção de uma teoria mais sólida. Acontece que, especificamente quanto às minorias étnicas, como os povos indígenas no Brasil, a "política de reconhecimento" poderia se adequar e, ao nosso sentir, neste ponto, alguma harmonização com a teoria multiculturalista pode ser necessária, como será visto adiante.

4. O multiculturalismo liberal de Will Kymlicka

Enquanto a teoria liberal igualitária entende que um Estado justo deve se manter neutro frente às diversas "concepções do bem", a teoria multiculturalista defende o reconhecimento de distinções culturais, no sentido de direitos de grupos definidos por características culturais. Ocorre que, como mencionado, para os teóricos liberais, o reconhecimento de direitos de grupos tem como efeito negativo acentuar a homogeneidade e a opressão de membros individuais dentro dos grupos, bem como promover o conflito entre grupos a partir de atributos que poderiam ter em comum.⁴³

Will Kymlicka, em *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*, formulou uma teoria que objetiva conciliar o liberalismo e a necessidade de reconhecimento de minorias nacionais, por entender que uma "teoria liberal de direitos de minorias" pode explicar como esses direitos coexistem com os direitos humanos e como os direitos de minorias são limitados por princípios como liberdade individual, democracia e justiça social⁴⁴.

Nesse contexto, faz uma distinção entre grupos "étnico-culturais" e "minorias nacionais". Os grupos étnico-culturais são aqueles constituídos de forma voluntária por meio da imigração, como os grupos hispânicos nos Estados Unidos e os *sikhs* na Grã-Bretanha, que podem demandar "direitos poliétnicos", sem prejuízo de sua integração à sociedade.

Já as minorias nacionais se referem às minorias não-imigrantes cujos territórios foram involuntariamente incorporados às fronteiras de um Estado, a exemplo dos povos indígenas no Brasil, os chicanos nos Estados Unidos, os francófonos no Canadá, os maoris da Nova Zelândia e os aborígenes da Austrália. A esses últimos deveriam ser assegurados direitos de autogoverno.⁴⁵ Nas palavras de Kymlicka:

por minorias nacionais refiro-me a grupos que formam sociedades em exercício, com instituições, cultura e linguagem própria, concentradas em um território específico antes de serem incorporadas a um Estado mais amplo. [...] A maioria dos países possui minorias nacionais desse tipo, muitas das quais foram

⁴² VITA, Álvaro de, 2000, Op. Cit., p. 240.

⁴³ VITA, Álvaro de, 2008, Op. Cit., p. 176.

⁴⁴ KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 06.

⁴⁵ VITA, Álvaro de, 2008, Op. Cit., p. 171.

involuntariamente incorporadas – uma prova do papel do imperialismo e da violência na formação do atual sistema de “Estado-Nação”.⁴⁶

Assim, Kymlicka se refere à “multiculturalismo” como termo relativo a diferenças nacionais e étnicas, no sentido de “nação” ou “povo” que ocupa determinado território e compartilha história e línguas distintas. Desse modo, um Estado é multicultural se seus membros pertencem a diferentes nações (“Estado multinacional”) ou tem emigrado de diferentes nações (“Estado poliétnico”) e, ainda, se esse fato é um importante aspecto da identidade pessoal e vida política.⁴⁷

As democracias liberais buscam acomodar essas diferenças culturais por meio da proteção de direitos civis e políticos dos indivíduos, o que é criticado por comunitaristas, no sentido de que refletiria uma visão atomística das relações humanas. Para Kymlicka, essa é uma visão equivocada, uma vez que os direitos individuais são tipicamente usados para sustentar uma ampla gama de relações sociais.⁴⁸

Todavia, apesar de entender que os direitos de minorias culturais só devem ser reconhecidos quando não conflitantes com as liberdades fundamentais dos membros individuais e não sancionadoras de subculturas discriminatórias,⁴⁹ para Kymlicka, a lista de direitos individuais garantidos nas declarações universais não seria suficiente para garantir uma “justiça etnocultural”, principalmente de Estados com minorias nacionais, como os povos indígenas, em que, geralmente, a incorporação é involuntária e resultante de colonização ou conquistas de territórios.⁵⁰

Desse modo, sugere o desenvolvimento de uma teoria de “justiça etnocultural” que combine direitos humanos e direitos de minorias, por meio da qual são observados os valores humanos universais e também os direitos e práticas culturais de minorias étnicas e grupos vulneráveis. Considerados os direitos humanos insuficientes para a promoção da justiça cultural, faz-se necessária uma complementação por diversos direitos de minorias, a exemplo de direitos de língua, direitos de autogoverno, direitos de representação, federalismo.⁵¹

A teoria de Kymlicka, porém, é alvo de críticas. Álvaro de Vita a entende empiricamente questionável, uma vez que não se adequaria a importante grupo minoritário, como os negros americanos e brasileiros, que não poderiam ser enquadrados nem como minoria imigrante (“grupos étnico-culturais”) nem como minoria nacional. De acordo com o pensamento de Brian Barry, sequer para os grupos étnicos e minorias nacionais a teoria seria aplicável, uma vez que, nos Estados Unidos, os grupos étnico-culturais se definiriam mais por critério de descendência do que cultural e, assim, os grupos que se definem por cultura seriam bem menos numerosos do que supostos pelos multiculturalistas.⁵² Além disso, mesmo quando estivesse o elemento cultural envolvido, não necessariamente a desvantagem social estaria relacionada a ele, mas a fatores como privação material e falta de oportunidades iguais.⁵³

⁴⁶ KYMLICKA, Will. Direitos humanos e justiça etnocultural. Disponível em: <<http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/viewFile/1075/768>> Acesso em 05 jan. 2016.

⁴⁷ KYMLICKA, Will, 1995, Op. Cit, p. 18.

⁴⁸ Ibidem, p. 26.

⁴⁹ VITA, Álvaro de, 2008, Op. Cit., p. 178.

⁵⁰ KYMLICKA, Will, Direitos humanos e justiça etnocultural. Disponível em: <<http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/viewFile/1075/768>> Acesso em 05 jan. 2016.

⁵¹ Idem.

⁵² VITA, Álvaro de, 2008, Op. Cit., p. 172.

⁵³ BARRY, Brian, Op cit., p. 315.

Todavia, em que pesse a pontuação de Brian Barry, ao nosso sentir, algumas desvantagens de minorias étnicas vulneráveis, como os povos indígenas no Brasil, podem sim estar relacionadas à cultura, a exemplo do “indigenato”, enquanto direito congênito e primário dos povos indígenas sobre os territórios, independentemente de título ou reconhecimento formal. É que, para esses povos, a posse do território a que pertencem é condição essencial à sua sobrevivência.

No âmbito da jurisdição internacional dos direitos humanos, a importância do direito à terra para os povos indígenas tem encontrado acolhida. No Caso *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingini vs. Nicaragua*⁵⁴, a Corte Interamericana de Direito Humanos, ao garantir aos indígenas o direito à propriedade comunal das terras que tradicionalmente ocupavam, assentou que “para as comunidades indígenas, a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas um elemento material e espiritual de que devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às gerações futuras”⁵⁵.

Nesse sentido, quanto à noção de justiça etnocultural, afirma Kymlicka que para se protegerem contra essas políticas de povoamento injustas, as minorias nacionais precisam de diversas medidas – por exemplo, elas podem fazer reivindicações de determinada terra, defendendo que essa terra seja reservada para seu uso e benefício exclusivo”⁵⁶.

Desse modo, diante da ligação orgânica dos membros de grupos tradicionais com a terra, faz-se necessária a reflexão sobre políticas estatais para reconhecimento da cultura indígena. Assim, nos parece necessária uma harmonização da teoria liberal-igualitária com o programa multiculturalista no tocante a minorias étnicas como a indígena no Brasil.

Não vislumbramos, porém, de que modo direitos culturais, de fato, atingem a essência das pretensões de outros grupos minoritários, como os negros, mulheres e homossexuais no Brasil. Em casos que tais, a efetividade dos direitos fundamentais básicos é que exsurge como problema.

A questão da efetividade dos direitos humanos universais é tema polêmico, mas tema diverso, quer dizer, que não se confunde com o próprio reconhecimento da universalidade desses direitos. Portanto, verificada a existência de direitos universais, um novo passo é a adoção de medidas para sua efetividade.

Nesse ponto, há doutrina que entende pela necessidade de conferir interpretação internacionalista dos direitos humanos universalmente consagrados, sob supervisão de tribunais internacionais de direitos humanos. Nesse sentido, André de Carvalho Ramos aponta a imprescindibilidade de uma interpretação internacionalista dos tratados de direitos humanos, realizada pelos organismos internacionais de proteção dos direitos humanos, a fim de evitar que a aplicação dos direitos humanos internacionais pelas cortes locais

⁵⁴ Corte Interamericana de Direitos Humanos, *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingini vs. Nicaragua*, julgamento de 31 de agosto de 2011. Disponível em: <<http://www.cidh.oas.org/Indigenas/JURISPRUDENCIA/Corte/4.Mayagna.8.31.01.doc>> Acesso em: 24 set. 2014.

⁵⁵ Tradução livre do original. “Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras.”

⁵⁶ Também sob a concepção de justiça etnocultural, Will Kymlicka entende que é possível que imigrantes “[...] sejam obrigados a frequentar escolas cujas aulas sejam ministradas na linguagem local em vez de contarem com educação pública em sua própria língua e, de forma similar, é possível que os serviços públicos e os tribunais sejam conduzidos na língua local. Todas essas medidas buscam reduzir os números de migrantes que se dirigem à

terra natal de uma minoria nacional e assegurar que aqueles que ali se instalaram estejam dispostos a se integrar à cultura local.”. Como vimos no tópico anterior, tal situação se refere ao caso de preservação da cultura francesa do Quebec. Ocorre que, neste ponto, concordamos com as críticas de violação ao direito de liberdade da geração atual, bem como de desigual distribuição de oportunidades educacionais sem fundamento razoável, além de não vislumbrarmos efetividade da medida adotada.

produzam os teratológicos “tratados internacionais nacionais” e as “declarações universais de direitos humanos locais”, que destroem o ideal universalista de igualdade entre todos os seres humanos e deixam exclusivamente aos Estados, conforme sua percepção local, a proteção dos direitos humanos, o que se apresenta temerário.⁵⁷

Com efeito, uma interpretação localista importa na definição por cada país do seu próprio significado de direitos humanos, com a coexistência de diversas concepções sobre participação política nos sistemas democráticos. Ainda conforme André de Carvalho Ramos, essa perspectiva rejeita a universalidade dos Direitos Humanos e converte os tratados internacionais em meras “peças de retórica” e gera “riscos de abuso e relativismo puro e simples”.⁵⁸

Nesse contexto, a interpretação desses direitos efetuada pelos tribunais e órgãos internacionais de direitos humanos tem a principal característica de ser contramajoritária, uma vez que as violações que chegaram ao crivo internacional não foram reparadas nem mesmo após o esgotamento dos recursos internos, que refletem a visão majoritária do país.⁵⁹

Válido registrar que Kymlicka também acredita que os organismos internacionais podem assumir esse papel útil⁶⁰, ao desempenhar a função de órgãos imparciais que monitorem, em âmbito regional ou global, a observância dos direitos humanos e das minorias.⁶¹ É que, em razão dos distintos formatos de minorias – povos indígenas, imigrantes, refugiados, grupos religiosos etc. – adicionar uma lista detalhada de direitos que considere todas as variações multiculturais não solucionaria a controvérsia.

Seguramente, a leitura desses direitos não pode ser acrítica e discricionária. É necessário que organismos imparciais analisem e definam o conteúdo e alcance desses direitos, o que não pode ser relegado apenas aos tribunais e órgãos locais, cuja composição reflete comumente a visão dos grupos majoritários.

5. Considerações finais

O ideal ético de sociedade justa se apresenta como premissa normativa a partir da qual as teorias da justiça procedem: a igualdade humana fundamental. Portanto, as teorias da justiça partem de um platô igualitário - a ideia de que a igualdade humana fundamental, segundo a qual, numa determinada sociedade, as pessoas são tratadas pelas instituições políticas fundamentais como iguais.

A partir desse pressuposto, a teoria normativa liberal igualitária defende uma oportunidade equitativa de participação no domínio político, que asseguraria igual participação inclusive às minorias; ao passo que, para os comunitaristas, como Charles Taylor, há a necessidade de reconhecimento público da identidade cultural dos povos, que se opera por meio da denominada “política da diferença”.

O debate no âmbito da filosofia política se encontra com a polêmica sobre o universalismo e o relativismo dos direitos humanos e, assim, a concepção de direitos humanos universais – que engloba

⁵⁷ CARVALHO RAMOS, André, *Processo Internacional de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 195.

⁵⁸ CARVALHO RAMOS, André. Pluralidade das ordens jurídicas: uma nova perspectiva na relação entre o Direito Internacional e o Direito Constitucional. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67955/70563>> Último acesso em: 23 nov. 2015.

⁵⁹ CARVALHO RAMOS, André. Op. Cit, p. 180.

⁶⁰ KYMICKA, Will, Direitos humanos e justiça etnocultural. Disponível em: <<http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/viewFile/1075/768>> Acesso em 05 jan. 2016.

⁶¹ Idem.

valores universais preconizados pela filosofia liberal-igualitária – é criticada por supostamente não considerar as variações culturais.

Em que pese o debate provocar, inicialmente, uma percepção de que o problema estaria centrado na “cultura” dos povos, verificamos que, na verdade, uma desigual distribuição dos bens da sociedade é que está na base da discriminação de grupos sociais como negros, homossexuais e mulheres.

Para multiculturalistas como Will Kymlicka, a complexidade do tema também não reside na “cultura”. Porém, o argumento apresentado é diverso: a necessidade de averiguação do respeito aos legítimos direitos de minorias pela sociedade majoritária e sua garantia por tribunais imparciais.

Portanto, a dificuldade de reconhecimento de valores e normas internacionais de direitos humanos não reside nas diferenças culturais dos povos, mas na sua deficiente proteção. Nesse contexto, uma interpretação internacionalista dos direitos humanos, a partir de órgãos e tribunais internacionais de direitos humanos, parece indicar um norte para minimização desse problema.

Com efeito, não se pode sustentar, com razoabilidade, uma variação drástica no conteúdo básico de direitos humanos, o que nos aponta para universalidade desses direitos. Todavia, a abrangência universal dos direitos humanos não prescinde de que seu conteúdo e alcance sejam esclarecidos por órgãos internacionais imparciais, preocupados com os direitos das minorias vulneráveis.

No caso de minorias nacionais vulneráveis, como os povos indígenas no Brasil, uma harmonização da principiologia liberal-igualitária com a multiculturalista pode ser necessária. Nesse campo, os organismos internacionais podem atuar com função essencialmente contramajoritária, a fim de que autênticos grupos minoritários – ainda que não tão numerosos como os teóricos comunitários parecem crer – não sejam desconsiderados em um contexto de mundo globalizado que exige todos os olhares contra as graves violações de direitos humanos.

REFERÊNCIAS

BARRY, Brian. *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *O legado da declaração universal dos direitos humanos e sua trajetória ao longo das seis últimas décadas (1948-2008)*. In: GIOVANNETTI, Andrea (org.). *60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Brasília: FUNAC, 2009.

CARVALHO RAMOS, André. *Processo Internacional de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2015.

_____. *Pluralidade das ordens jurídicas: uma nova perspectiva na relação entre o Direito Internacional e o Direito Constitucional*. Disponível em: [2http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67955/705634](http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/67955/705634) Último acesso em: 23 nov. 2015.

DONNELLY, Jack. *Cultural Relativism and Universal Human Rights*. In: *Human Rights Quarterly Review*, 1984), vol. 6(4), pp. 400 e seguintes. Disponível no Heinonline. Acesso em: 06 dez. 2015.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

GUTMANN, Amy. *Introdução*. In: Taylor, Charles (org.) *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *Direitos humanos e justiça etnocultural*. Disponível em: [2http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/viewFile/1075/7684](http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/viewFile/1075/7684) Acesso em 05 jan. 2016.

MULHALL, Stephen e SWIFT, Adam. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1996.

MUTUA, Makau wa. *Ideology of Human Rights*. In: *Virginia Journal of International Law*, 1996, vol. 36(3) pp. 589-657. Disponível no LexisNexis Academic. Acesso em: 06 dez. 2015.

PANIKKAR, Raimundo. *Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental*. In: BALDI, César Augusto (org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

TAYLOR, Charles. *A política de reconhecimento*. In: TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WALZER, Michael. *Comentário*. In: Taylor, Charles (org.) *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.