

**BRASIL, DUZENTOS ANOS DE HISTÓRIA:
entre particularismos e universalismos**

Lara Denise Góes da Costa*
Paulo M. d'Ávila Filho**

RESUMO

O artigo apresenta a tensão entre particularismo e universalismo que subjaz o debate moral no que diz respeito aos fundamentos dos Direitos Humanos e como podemos avançar no Brasil sem que as controvérsias teóricas se sobrepujem às demandas culturais e às diferenças de valores e práticas sociais. Neste sentido, o artigo apresenta novas possibilidades de compreensão de valores culturais integrados à dimensão normativa dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos Universais; cultura; relativismo.

*BRAZIL, TWO HUNDRED YEARS OF HISTORY:
between particularisms and universalisms*

ABSTRACT

The article presents the tension between particularism and universalism that underlies the moral debate regarding the foundations of Human Rights and how we can advance in Brazil without theoretical controversies overcoming cultural demands and differences in social values and practices. In this sense, the article presents new possibilities for understanding cultural values integrated into the normative dimension of Human Rights.

Keywords: Universal Rights; culture; relativism

*BRASIL, DOSCIENTOS AÑOS DE HISTORIA:
entre particularismos y universalismos*

RESUMEN

El artículo presenta la tensión entre particularismo y universalismo que subyace al debate moral sobre los fundamentos de los Derechos Humanos y cómo podemos avanzar en Brasil sin que las controversias teóricas superen las demandas culturales y las diferencias en los valores y prácticas sociales. En este sentido, el artículo presenta nuevas posibilidades de comprensión de los valores culturales integrados a la dimensión normativa de los Derechos Humanos.

Palabras clave: Derechos Universales; cultura; relativismo.

* Doutora em Filosofia e em Ciências Sociais. Professora da Escola Superior de Guerra. Contato: larinhas@hotmail.com

** Doutor em Ciência Política; Professor do Instituto de Ciência Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ICS/UERJ). Contato: paulodavilafilho@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O início do século XIX marca um período de resultado das transformações dos trezentos anos de administração colonial no Brasil. Não apenas o regime de subordinação, mas várias mudanças ocorrem no sentido de renovar, com avanços e recuos, a sociedade brasileira. Da autonomia frente à metrópole portuguesa à dependência econômica do centro industrial britânico, a modernização e a inserção do Brasil possuíam o inconveniente histórico do tráfico de escravos, forma de produção inerente à sobrevivência do sistema econômico da época e motivo de humilhação frente à pressão inglesa para sua abolição.

A relação basilar do sistema senhores e escravos, produzida por quase três séculos, e as reformas econômicas posteriores deste sistema, não constituíram grandes avanços sociais, pelo contrário, essa relação se perpetuará de forma diferente com novas nuances por toda estrutura administrativa e todos os fundamentos da futura independência. Até o século XX, o ideal de civilização e, sentido abrangente – moral, político e cultural – oriundo dos países europeus, sobretudo da França, expunha a exigência incoerente de um comportamento humano moralizado dos outros (não europeus) frente aos “civilizados escravocratas” do hemisfério norte. Tal hipocrisia moral e política vem à tona em especial nas últimas décadas com as teorias desconstrucionistas o pensamento afrodiaspórico e decolonial, que busca em seu conjunto “desmascarar” as assertivas “universais parciais europeias e incluir na pauta novas vozes antes não ouvidas”. (COSTA, L.D. G. da, 2022).

Nestes duzentos anos de independência do Brasil assistimos a este renovado desenvolvimento e “descentramento” das ciências humanas e sociais acerca da diversidade dos países do hemisfério sul e oriente frente ao universalismo moral formal do ocidente. Este movimento produz um campo de estudos e enquadramento teórico cada vez mais complexo para se tratar do tema dos direitos humanos e dos percursos e percalços destes no Brasil.

Um dos grandes desafios da teoria política contemporânea, neste sentido, seria produzir fundamentos legítimos para proposições políticas os quais se pretendem promover a universalização diante do fato do pluralismo político e cultural em contextos de valorização de procedimentos democráticos e a da diversidade cultural. De certo modo, o problema remete a um debate ancestral entre particularismos e universalismos.

Os universais e os particulares constituem tópico recorrente entre os filósofos e cientistas sociais. Particularmente preocupados com o tema, os antropólogos têm mantido há tempos uma preocupação referente a estas questões, privilegiando o entendimento da cultura como um atributo geral da humanidade e as culturas como múltiplas existências de tal atributo. Fato é que, há muito tempo, filósofos, cientistas políticos e antropólogos têm contraposto universalismos e particularismos. A perspectiva deste texto é dar uma resposta positiva ao dilema

procurando apresentar um fundamento de legitimidade propositiva que articule a valorização da diversidade sem perder de vista uma perspectiva universalista ou universalizável. Como encontrar fundamentos de legitimidade para uma sugestão prescritiva sobre valores? A ideia de uma concepção política ou pública de valores pode se prestar a este esforço.

2 UNIVERSALISMO E DIVERSIDADE CULTURAL

Sugerir um conjunto de boas práticas ou boas políticas significa estabelecer uma relação entre práticas, políticas, valores e fins desejáveis. A articulação entre estes termos, universal e particular, é, por si só, um enorme desafio. O desafio consiste em fazer escolhas políticas em meio à diversidade cultural.

Quando estabelecemos fins desejáveis, objetivos gerais a serem alcançados, e escolhemos determinadas ações políticas para atingi-los, deixamos de considerar cursos de ação alternativos. Por um lado, sempre que tratamos de política, agindo ou escolhendo determinados tipos de ação política estamos inevitavelmente afirmando alguma preferência, isto é, ao fazermos esta ou aquela escolha optamos por algo em detrimento de outra possibilidade. Por outro lado, quando nos deparamos com o universo dos valores e práticas sociais, somos brindados com uma significativa diversidade cultural que os seres humanos foram e são capazes de produzir.

Entendendo a cultura como um conjunto de práticas, valores, crenças e costumes, os povos e comunidades possuem padrões culturais distintos. Estamos acostumados a considerar os distintos costumes dos povos e nações, mas é mais raro considerarmos que comunidades diferentes dentro de um mesmo país, ainda que vivam sob as mesmas instituições políticas e jurídicas, são também marcadas por diferentes identidades sociais, políticas ou culturais tais como as regionais, territoriais, profissionais, étnicas, de gerações, de gênero e orientação sexual, entre outras.

Se a diversidade cultural é um patrimônio da humanidade a ser enaltecido e valorizado, tal como a diversidade biológica na natureza, o desafio seria como escolher políticas e fins desejáveis, articulados com prática e valores sociais desejáveis, sem incorrer na exclusão das diversas possibilidades de se encarar valores e práticas culturais. O dilema é como afirmar preferências e ao mesmo tempo manter uma perspectiva positiva diante da diversidade cultural. No caso deste artigo, a questão é como ser propositivo sobre valores diante da diversidade de possibilidades de perspectivas culturais sobre valores e práticas desejáveis. Este é um dos confrontos possíveis entre a dimensão política e cultural da experiência humana. Este dilema desafiador está repleto de armadilhas que podem ser encontradas com frequência, mas que uma perspectiva pluralista em prol da democratização deveria evitar.

A primeira é a de que não convém considerarmos nosso entendimento do mundo como um universal imutável, igualmente aplicável a todos os povos

e comunidades. Ainda que a vida e o amor, por exemplo, nos pareçam “valores” universalizáveis, não são considerados nem vividos do mesmo modo pelas culturas. Não devemos encarar, portanto, nossas proposições de forma fundamentalista, baseados em essências, como se fossem a única possível. Para além das objeções de ordem epistemológica ou ontológica, quando agimos assim não há espaço para diálogo em torno de qualquer proposição. Tal enquadramento oblitera a possibilidade de valorização da experiência alheia e alimenta perniciosa expectativa de dominação política e cultural, pois justifica toda a sorte de imposições arbitrárias.

Uma segunda armadilha diametralmente oposta a essa é incorrerem no equívoco inverso, não sermos de modo algum prescritivos em função da preservação da diversidade cultural. Nesta linha, no esforço de preservar o caráter “multicultural” da experiência humana, acabamos por apenas descrever a diversidade cultural, contribuindo assim para a ideia de uma preservação imutável ou “zoológica” das culturas. Ocorre que as culturas são produtos do contato cultural, ou do que os especialistas chamam de “contágio cultural” ou “interculturalidade”. A “interculturalidade” implica que os diferentes são o que são em relações de negociação, conflitos e empréstimos mútuos. No contato entre diferentes culturas elas se transformam, alterando seus pontos de vista valorativos, suas práticas e costumes. As culturas são criações da interação humana, estão vivas, em processo constante de mutação: culturas são assim, por definição, híbridas.

Uma criança que contemplasse a imagem de um índio no museu, com seus cocares e penas considerados “típicos”, não reconheceria uma liderança indígena vestida com roupas peculiares ao homem urbano das capitais brasileiras discutindo seus direitos em Brasília, por exemplo. Ela não compreenderia que entre uma e outra imagem ocorreu o fenômeno citado da “interculturalidade”. Não compreenderia que o museu preservou uma espécie de fotografia que nos ajuda a conhecer um determinado momento cultural, não uma essência. Ainda que se possa argumentar que os contatos culturais podem ser profundamente desiguais, no qual uma cultura consegue se impor a outra, isto não elimina o fato de que exista sempre alguma troca que as transforma, ainda que de forma desigual.

É da confrontação das perspectivas culturais, dos valores e práticas que afirmam e professam, que se processa a mudança cultural. Ainda que, sustentando a legitimidade da diversidade cultural, não podemos nos furtar a afirmar proposições, fins ou boas políticas, sob pena de incorrerem em insidiosa inação e/ou na ilusão do “tombamento” (preservação imutável) das culturas.

A terceira armadilha é frequentemente acionada como forma de superar os problemas postos pelas duas primeiras, mas essa também não resolve. Consiste na crença de que podemos lançar mão de uma perspectiva supostamente neutra, isenta ou imparcial, de intervenção sobre o social. Significa acreditar que a sua afirmação não é mais um ponto de vista, ou seja, a vista a partir de um ponto, como todas as outras, mas sim uma perspectiva que paira acima delas. Mas, se todas

as afirmações, proposições e práticas sociais são produtos das culturas, imersas, portanto, em seus respectivos universos de crenças e valores, um produto cultural, com contexto de criação, histórico e geográfico, em nada autorizaria a acreditar que meu olhar é desprendido do meu universo cultural, por definição parcial.

Trata-se da transposição da proposição weberiana da necessária “neutralidade axiológica” das ciências sociais para o domínio das escolhas humanas a respeito de uma ordem social desejável. Por outras palavras, a ciência só poderá esclarecer as escolhas valorativas dos homens sabendo que a sua adoção e defesa dependem antes da vontade e da fé. A ciência não está habilitada a comandar a tomada de decisão relativamente aos fins e aos valores. A ciência poderá, eventualmente, indicar ao ator social o que pode fazer, eventualmente o que pretende fazer, mas em caso nenhum o que deve fazer. Da mesma forma, em virtude da separação categórica entre o ser e o dever ser, entre os juízos de fato e os juízos de valor, é vedada à ciência a possibilidade de fundamentar normativamente um imperativo qualquer. Os fins e os valores não se impõem em virtude de verdades científicas, mas no seio de lutas incessantes, confrontação política, contato cultural e até mesmo por meio da força.

Não é comum nos fazermos esta pergunta já que, por hábito, naturalizamos nossas crenças, como se elas correspondessem às coisas tal como elas são, e os outros pensam de modo estranho. No contato cultural o estranhamento pode ser mútuo. Isto se torna mais fácil de compreender se formos capazes de nos colocar no lugar dos “outros”. Assim, toda a afirmação, ou proposição de boas políticas será sempre uma perspectiva particular, um ponto de vista. Se for verdade, porém, que os processos de transformação culturais ocorrem no contato ou na confrontação, troca ou diálogo entre sistemas de crença e valores distintos, então não há nenhum mal em se admitir o caráter parcial desta proposta e ofertar prescritivamente ao diálogo público um caminho que, se acredita, deva ser seguido.

A fim de evitar estas três armadilhas: não partir de visões baseadas em essências imutáveis; não se limitar à mera descrição da pluralidade do mundo que nos conduz à inação; e assumir o caráter parcial da sua perspectiva, é que este texto propõe fundamentar a escolha das boas práticas e boas políticas em uma concepção política ou pública de valores.

3 DIREITOS HUMANOS: UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA OU PÚBLICA DE VALORES

A expressão ‘valores públicos’, a rigor, é quase um pleonismo. De certo modo, todos os valores são públicos, no sentido de coletivamente compartilhados, assim como a moral e a linguagem. A rigor, não existe a ideia de uma linguagem pessoal. A linguagem é uma construção intersubjetiva, socialmente produzida. Para que haja comunicação é necessário que compartilhem os sentidos das palavras no que podemos chamar de “língua em uso”, a despeito de sua significação vernácula.

Mesmo que seja possível o sujeito afirmar valores pessoais, os indivíduos são portadores de valores morais construídos intersubjetivamente.

Ainda que os valores sejam públicos por definição, faz-se necessário distinguir a abordagem que faz este texto de outras duas possíveis compreensões da questão. Uma delas deriva da perspectiva tratada acima. Esta forma de encarar os valores corresponde à perspectiva antropológica que se refere aos valores culturais como referidos aos sistemas de crenças e significação. Seria possível também considerar valores públicos aqueles que de alguma forma estão associados ao conjunto de leis e normas ou princípios constitucionais que regem uma determinada sociedade. Tanto em uma como em outra possibilidade, estes valores exercem significativo constrangimento moral aos que deles compartilham.

A perspectiva aqui é outra. Trata-se de apresentar uma concepção política ou pública de valores. A expressão “concepção política de valores” visa diferenciar a proposição deste artigo de outras formas de se encarar os valores provenientes de sustentações fundamentalistas ou metafísicas, ancoradas em alguma ideia de verdade epistemológica ou ontologias filosóficas abrangentes. A concepção é política não porque esteja relacionada com alguma perspectiva partidária, mas porque é fruto de acordo. Assim se por um lado é possível identificar certa inspiração em John Rawls (2000) em sua teoria da justiça, a proposição inova na direção de um acordo dialógico, reconstrutivo (HABERMAS, 1997). O sentido do termo “política” na expressão é a ideia de acordo; artefato humano, arranjo precário, artifício contingente, pois mutável, renegociável, ou em outras palavras, normativamente aberto ao diálogo.

Apresentar uma concepção política de valores significa estar face a face com os problemas envolvidos na adoção de diretivas necessárias ao estabelecimento pragmático de políticas públicas. Por outro lado, é possível, ao mesmo tempo, redobrar o cuidado em não cair na tentação de uma corrida por fundamentos absolutos. Trata-se de, a partir do caráter heterogêneo e diverso que envolve as sociedades humanas, retomar a definição do que poderia surgir como um acordo social e político precário e dialógico. Isto porque, entendida enquanto um artefato cultural e político, uma concepção política ou pública de valores deve estar constantemente aberta à discussão, baseada assim em um formato flexível e permeável às resultantes do diálogo.

Como tentativas de acordos mantenedores de uma concepção política de valores ou valores públicos, podemos elencar a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Se tomarmos a origem da Declaração dos Direitos do Homem no plano histórico, veremos que a declaração francesa de 26 de agosto de 1789, descrita por alguns como o ato de constituição de um povo, precede a Constituição a ser aprovada e marca claramente a resistência ao modo de vida opressor de então que havia sido deposto com a Revolução.

A declaração francesa, contudo, foi precedida pelas declarações de direitos, os chamados *Bills of Rights* (BOBBIO, 2004), de algumas colônias americanas contra

a Metrópole inglesa. Quando a atenção se volta para a questão de reconhecimento gradual dos direitos civis, políticos e sociais é possível destacar a especificidade histórica e maleabilidade dos preceitos das primeiras declarações. As declarações de direitos podem ser interpretadas como instrumentos acordados historicamente das mais distintas formas e trajetórias nacionais. Sua perspectiva datada corrobora a perspectiva aqui oferecida para uma concepção política de valores.

Trata-se de um produto histórico, um artefato humano fruto de acordos pontuais, historicamente determinados e que se transformam no tempo na medida em que se tornam objeto do debate público, constituindo ótimos exemplos de ancoragens de princípios relacionados a valores desejáveis. Sua vantagem sobre todas as outras ancoragens ou fundamentos de valores é seu caráter precário, provisório, fruto de acordo político contingente e sujeito a mudança. Mesmo que de forma recorrente se mobilizem argumentos assentados em alegados valores universais europeus, na prática, vêm funcionando para ampliar seus conteúdos e como ponto de partida para o debate público. Os acordos não são necessariamente entre atores sociais e políticos simétricos, ainda que esta seja uma miragem desejada por recorrente fabulação social. As assimetrias, no entanto, não invalidam um processo de troca, ainda que desigual.

Este tipo de perspectiva está de acordo com o que se vem chamando de “cosmopolítica” (RIBEIRO, 2008). A ideia da “cosmopolítica” implica o esforço de arregimentação de discurso que se pretenda ao mesmo tempo universalista, porquanto pretensamente universalizável, logo propositivo, e global ao mesmo tempo em que respeita a diversidade cultural, constituindo esteio de organismos multilaterais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e suas agências. Diante do elogio da diversidade ainda é possível proferir um discurso político afirmativo de unidade em torno de princípios para uma vida boa, ou valores de vida.

A perspectiva da “cosmopolítica” pretende lidar de forma exitosa, pela via do procedimento, com a tensão recorrente entre hibridismo e fundamentalismo, entre particularismo e universalismo. A “cosmopolítica” é formada por discursos globais, pela ideologia da tolerância, compreensão, inclusão e convivência:

Cosmopolitismo é uma noção ocidental que sintetiza a necessidade que agentes sociais têm de conceber uma entidade política e cultural maior. O cosmopolitismo pressupõe uma atitude positiva diante da diferença, um desejo de construir amplas alianças e comunidades pacíficas e igualitárias [...] gerando uma solidariedade universalista. (RIBEIRO, 2008, p. 212)

Assim, o que se preserva é a conjunção de me constituir como sujeito político propositivo, cujo respeito a diversidade não está na sua preservação zoológica, mas no caráter democrático e potencialmente inclusivo das proposições. Democrático

porque reconhece o debate e o diálogo como meio de expansão destes valores públicos. Inclusoivo porque aberto a ser acrescido de novas agendas em função da ampliação da esfera pública produzida pela aceitação de novas discursividades, subjetividades portadoras de demandas.

Novas subjetividades consideradas legítimas interlocutoras no mundo público produzem novas agendas políticas que podem ser incorporadas aos valores fundamentais, porque eles não são fixos, universais *a priori*, mas flexíveis e produtos do agir político das partes envolvidas na interação, ainda que potencialmente assimétricas. Esta flexibilidade deriva da recusa ao fundamentalismo pela opção do reconhecimento da dialogia e da interculturalidade como fenômenos legítimos e procedimentos desejáveis. Neste sentido, uma concepção política dos valores desejáveis é basicamente uma concepção que propugna a democratização do espaço público e uma dimensão inclusiva da justiça.

No Brasil, em função de sua história, um dos países mais desiguais do mundo, profundamente hierárquico e oligárquico, esta perspectiva encontra muitas dificuldades. Noções como valorização do mundo público, legitimidade simétrica, igualitarismo e liberdade encontram solo pouco fértil para vicejar. Nestes duzentos anos de independência do Brasil, nossa procura pela universalização de direitos e procedimentos não se dará sem conflito e forte resistência.

Mas afinal, o que são realmente “direitos humanos”? De quais “direitos humanos” pensamos ao avocarmos ou defendermos tais direitos? Há categorias de “direitos” que seriam universais, ou seria necessário defini-los localmente, a partir das configurações sociais, políticas, históricas, econômicas e sociais de cada cultura? E quais garantias, ou lutas/resistências por direitos humanos precisaríamos nos mobilizar? Qual seu alcance, e qual a relação entre direitos humanos e outras categorias, como por exemplo participação política ou igualdade socioeconômica? (DA GAMA E SOUZA; GÓES; VELOSO, 2019)

Na década de 70, a pesquisa em direitos humanos era fundamentalmente uma pesquisa jurídico-normativa, centrada na criação e interpretação de normas e padrões internacionais de direitos humanos e ainda na criação de organismos internacionais voltados ao monitoramento das obrigações dos Estados. Nessa fase, o método utilizado era basicamente interpretativo, no sentido de alavancar, expandir e aprofundar estas normas e padrões.

A partir dos anos 80, o direito ao desenvolvimento entra na agenda internacional com a Declaração sobre o direito ao desenvolvimento (1986) e a Declaração de Viena e Programa de Ação (1993) e esta nova fase alarga o campo da pesquisa dos direitos humanos para o estudo empírico do desenvolvimento, tendo como interesse investigativo os direitos humanos como o fundamento normativo para o desenvolvimento. Neste prisma, a pesquisa no campo dos direitos humanos abre a primeira porta para a interdisciplinaridade e para novas questões analíticas e metodológicas. O campo dos direitos humanos e desenvolvimento acirra o debate

local/ contextual e o debate relativismo x universalismo, numa disputa entre justificativas morais para os direitos humanos, neste caso sob a égide de princípios universais os quais passam a sofrer críticas diante da sua falta de efetividade ou alcance (DA GAMA E SOUZA; GÓES; VELOSO, 2019).

Paralelamente, o avanço de “globalizações” via mercado neoliberal e suas consequências para o aprofundamento das desigualdades fortalece a perspectiva do acesso desigual e de desigual reconhecimento entre diferentes países e culturas, em especial as do sul global. Neste sentido, a própria ideia de “direitos humanos” passou por discussões que em geral apresentam três problemáticas/ questões: 1. Direitos para quem? 2. Por que precisamos deles? 3. Qual o seu alcance e limites de implementação?

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da Declaração dos Direitos Humanos da ONU, de 1948, muito se debateu acerca das lacunas de efetivação dos direitos humanos e de que forma poderia se ampliar ou estender seu alcance a povos/culturas que embora não ocidentais estariam sob sua égide normativa, visto que o que haveria de humano seria em algum sentido compartilhado ou comum. Entretanto, como mostrou Hannah Arendt, Benhabib, Amartya Sen entre outros, o conceito de ser humano a que esses pensadores se referem não seria preciso ou ontologicamente possível de delimitar como mínimo comum, diante da diversidade de práticas culturais que possuiriam significados normativos particulares, e neste sentido, a alteridade desejada pelo ocidente no sentido de “incluir” o outro seria impossível devido à intolerância com certas práticas culturais tidas como “incivilizadas”, “selvagens”, “primitivas”, “arcaicas”, “cruéis” ou radicais. Assim, o documento da Organização das Nações Unidas (ONU) ainda postula uma série de características, valores e supostas necessidades humanas que, embora apresentadas como universais, seriam fortemente moldadas por valores ocidentais e modernos.

Desta forma, haveria uma antinomia de valores na abordagem dos direitos humanos, na qual ao mesmo tempo em que os Estados ocidentais velariam pela liberdade individual através de valores individualistas, também velariam pela igualdade – coletivista – entre os cidadãos através do acesso dos mais desfavorecidos a condições mínimas de integração na vida social, o que refletiria valores supraindividuais solidários. Mas para isso, a questão cultural não entraria no debate. Atualmente, o debate se deslocou para questão econômica mais pungente, em especial a que se refere ao acesso a condições mínimas de existência, inclusive o direito de viver sob sua própria cultura local e daí extrair sua subsistência.

Seguindo este prisma, vemos que a inclusão ou exclusão econômica via mercado neoliberal ocidental retrataria uma ideologia reducionista quanto à complexidade cultural, visto que determinadas exclusões e dependências sociais

quanto ao sistema econômico tornariam culturas minoritárias incapazes de perceber o sentido cotidiano das desigualdades já naturalizadas o que por si só já refletiria a falta de reconhecimento particular por parte do sistema.

Se os valores morais ocidentais, a cultura política e os costumes relacionam-se intimamente com a estrutura socioeconômica da qual nos tornamos até determinado ponto dependentes, como separar o normativo universal do econômico ou valores culturais do normativo universal que possibilitariam acesso ao reconhecimento? Talvez, possamos apontar o caminho para o reconhecimento como redistribuição e vice-versa sob o entendimento hegeliano de que se todas as particularidades compõem o todo universal, tudo que é cultural seria inevitavelmente humano e indivisível.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2004.

CANCLINI, Nestor Garcia (2007). *A globalização imaginada*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2007.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. São Paulo: Ed. USP, 2003.

COSTA, L. D. G. da. (2022). Democracia estancada: Crítica da crítica, sujeitos, denúncias e reivindicações em perspectiva. Rio Grande do Sul, *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, v. 22, 2022. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2022.1.41184>

DA GAMA E SOUZA; GÓES; VELOSO. Direitos Humanos e Empresas: teorias, práticas e desafios metodológicos. Rio de Janeiro, *Juris Poiesis*. v. I, n. 29. 2019.

HABERMAS, Jürgen. (1997) Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro, *Tempo Brasileiro*, v. II, 1987.

LAPLATINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 2.ed., 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. 2. ed. Lisboa: Presença; Brasil: Martins Fontes, 1975.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo. Ed. Loyola, 1991. (Col.Filosofia).

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. Desigualdade e Diversidade, *Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, n. 2, jan./jun. 2008.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo, Ed. Cultrix, 1970.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.