

O Desafio de uma Abordagem Intercultural para os Direitos Humanos

The Challenge of an Intercultural Approach to the Human Rights

Maria Alice Duarte Silva 

Universidade do Porto, Faculdade de Letras

alice_duarte@hotmail.com

Conflito de interesses: nada a declarar. **Financiamento:** pesquisa financiada por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Projeto UIDB/00727/2020

Data de Submissão: 08/01/2021

Data de Aprovação: 10/03/2021

Resumo

Em certa medida a história do Direito Internacional é a história dos esforços desenvolvidos para minimizar ou amenizar os efeitos dos conflitos armados e o sofrimento humano. Este artigo pretende discutir as possibilidades de uma efetiva universalização dos Direitos Humanos hoje. Começa por identificar os antecedentes medievais e humanistas do Direito Internacional e do que virá a ser o discurso moderno dos Direitos Humanos. Os dados históricos considerados permitem elucidar como a emergência de uma ideia de compaixão sem exceções pelo Outro não encontrava fundamento suficiente no argumento religioso e como a sua ultrapassagem foi a condição exigida para a adoção de uma percepção mais ampla do Outro como semelhante. Ao mesmo tempo, esses dados históricos tornam também evidente como tal percurso é, no essencial, europeu ou ocidental. Na segunda parte do artigo defendo, então, que o adjetivo 'universal' não é ainda adequado para descrever a situação atual dos Direitos Humanos, mas não rejeito a possibilidade de o vir o ser. Essa possibilidade estará dependente da efetiva consolidação de uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos. Só esse caminho permitirá falar-se com propriedade de Direitos Humanos universais, sendo que a dimensão política de tal mudança é inquestionável

Palavras-chave: Direitos Humanos; Antecedentes medievais e humanistas; Abordagem intercultural dos Direitos Humanos; Democracia Deliberativa.

Abstract

The history of international law is, to a certain extent, the history of the efforts undertaken to minimize or mitigate the effects of armed conflicts and human suffering. The aim of this paper is to discuss the possibilities of an effective universalization of Human Rights today. It begins by identifying the medieval and humanist antecedents of international law and of what will come to be the modern discourse of Human Rights. The historical data analyzed sheds light on how the emergence of an idea of compassion for the Other, without exceptions, did not find sufficient grounds in the religious argument, and how to overcome it was the required condition for perceiving the Other as a similar being in more absolute terms. At the same time, these historical data make it quite clear how such a trajectory is, essentially, European or Western in nature. Then in the second part of the paper I argue that the adjective 'universal' is still inadequate to describe the current situation of Human Rights, but the possibility of it becoming appropriate is nevertheless not rejected. Such possibility will depend on the effective consolidation of an intercultural approach to Human Rights. Only by this way we will can appropriately talk about the universality of Human Rights, being the political dimension of such a change unquestionable.

Keywords: Human Rights; Medieval and Humanistic antecedents; Intercultural approach to Human Rights; Deliberative Democracy.

1. Introdução

A história do Direito Internacional é, em parte, a história do processo conducente à minimização ou amenização dos horrores causados pelos conflitos armados. Olhado por esse ângulo, o percurso de afirmação do Direito Internacional é geralmente apresentado como assentando em dois sistemas – um clássico e um contemporâneo –, cujas referências centrais remetem para acontecimentos históricos aceites como marcos da sua emergência e consolidação. O denominado sistema clássico, ter-se-á mantido vigente do século XVII ao início do século XX. Inicia-se com a chamada Paz de Vestefália, em 1648, quando na Europa e no rescaldo da Guerra dos Trinta Anos, são celebrados acordos entre países católicos e protestantes; integra igualmente a chamada Paz de Viena, assinada em 1815, naquela cidade, depois da derrota das pretensões imperialistas de Napoleão, pela qual se inicia o reconhecimento dos princípios internacionais da multilateralidade e cooperação; e termina no fim da I Guerra Mundial, quando uma outra ordem internacional se instaura. A partir daí e até ao 11 de Setembro de 2001, temos o chamado sistema contemporâneo, caracterizado pela vigência do diálogo e consenso nas relações entre Estados e entre Organizações Internacionais, cujas bases, pelo menos em parte, colapsarão no início do século XXI, a partir do que os anteriores princípios e a segurança internacional de fragilizam.

Este artigo parte de referências deste tipo, largamente consensuais, acerca da história do Direito Internacional para propor uma reflexão sobre as dimensões ideológicas e políticas da emergência e consolidação dos Direitos Humanos e do processo pelo qual um

sentimento de compaixão pelo Outro pode ser universalizado. A abordagem proposta é antropológica e não histórica, no sentido de que metodologicamente não se apoia na pesquisa de arquivo, nem na análise de documentos antigos, e no sentido de que parte do reconhecimento da diversidade cultural existente no mundo. Os dados históricos – provindos quer da História, quer das Relações Internacionais – são aqui o recurso central para uma interpretação compreensiva das implicações e das dificuldades inerentes à afirmação contemporânea dos Direitos Humanos. A interpretação antropológica proposta é orientada pela ideia central de que a propagação efetiva de uma visão abrangente do Outro na sua diversidade é de natureza eminentemente política.

O primeiro ponto do artigo procura resgatar os antecedentes medievais e humanistas do discurso moderno dos Direitos Humanos. Não são questões muito discutidas, mas a sua abordagem permite identificar a trajetória que vai dos primeiros esforços para ‘civilizar a guerra’ até ao que já se pode chamar a emergência de uma ética ou filosofia dos direitos humanos, quando é reconhecida a natureza ‘universal’ desses direitos. O percurso desde os antecedentes medievais até aos antecedentes humanistas permite ilustrar o caminho percorrido entre a emergência de argumentos religiosos – insuficientes para corporizarem um ideal de compaixão pelo Outro sem exceções – e a emergência de uma base filosófica secular capaz de conduzir a um ideal de ‘compaixão universal’¹.

A elucidação detalhada desse processo de emergência e afirmação dos valores que corporizarão o Direito Internacional e uma ética

¹ Pode ser referido que os antecedentes para a noção de direitos humanos já foram procurados mais longe do que no período medieval, nomeadamente a propósito do cilindro de Ciro, datado

do século VI a. c. Sobre o assunto, contudo, os historiadores são bastante críticos, demonstrando que tal ideia era completamente estranha ao Império Aquemênida (Kuhrt, 1983; Spek, 1982).

‘universal’ dos Direitos Humanos permite evidenciar como tal movimento esteve dependente de uma ideia do Outro como semelhante em termos absolutos, i.e., esteve dependente de uma noção sucessivamente mais igualitária do Outro. Nos dois últimos pontos, contudo, o artigo inverte o foco, colocando a questão da consolidação contemporânea dos Direitos Humanos como estando dependente do reconhecimento da diversidade do Outro e da integração das suas diferenças. Defende que a discussão contemporânea dos Direitos Humanos tem de confrontar o facto do processo ter tido como ponto de origem a Europa e os seus contextos culturais e políticos, a que se liga, portanto, um deficitário reconhecimento do pluralismo cultural existente no mundo. Esse pluralismo deve, necessariamente, ser integrado na ética dos Direitos Humanos para que, de modo efetivo, a possamos designar como ‘universal’. A natureza e importância política dessa fundamentação multicultural dos Direitos Humanos é evidenciada pelo recurso à tese da Democracia Deliberativa do filósofo J. Habermas, usada como fundamental base teórica e filosófica. Tomar consciência da interligação entre a real universalização de uma ética dos Direitos Humanos e a propagação da Democracia e dos ideais democráticos tem um potencial de mudança, cujos efeitos se farão sentir de forma positiva em várias frentes. Por isso, e em termos conclusivos, o artigo

defende que a fundamentação multicultural de uma ética de Direitos Humanos é acima de tudo a proclamação de um posicionamento político.

Pelo resgate dos antecedentes medievais e humanistas do discurso moderno dos Direitos Humanos e pela defesa da sua fundamentação contemporânea como devendo ser intercultural, o artigo concretiza um cruzamento entre abordagens normalmente separadas. O trajeto percorrido pelo Direito Internacional relativamente à regulação de conflitos armados desde o século XVII ao século XX permite ilustrar uma tendência, lenta, mas, ainda assim, contínua, de emergência de uma perceção cada vez mais inclusiva do Outro como semelhante (Duarte, 2015). A Declaração Universal dos Direitos Humanos, produzida em 1948 no quadro da Organização das Nações Unidas (ONU), é como que o culminar desse processo. Contudo, no século XXI, não mais a afirmação dessa igualdade, sem o correspondente direito à diferença, pode ser tida como satisfatória.

Embora exteriores à história mais institucionalizada do Direito Internacional, atente-se, então, em alguns dos seus antecedentes mais longínquos, cujo equacionamento ajudará a clarificar as dimensões políticas e ideológicas implicadas no movimento de emergência do discurso moderno dos Direitos Humanos (Duarte, 2015: 68-72).

2. Antecedentes medievais e humanistas

Em termos temporais, a ambição de ‘civilizar a guerra’ parece ter os seus antecedentes mais longínquos na Idade Média europeia, durante a qual emergiram as instituições da ‘Paz de Deus’ e da ‘Trégua de Deus’. Considerar os contornos destas instituições possibilita evidenciar as resistências que tiveram de ser superadas para

que a ideia do Outro como semelhante pudesse emergir e afirmar-se.

A designada primeira fase do feudalismo (Bloch, 1987) encontrava na Cavalaria uma das suas principais instituições sociais. Integravam-na todos os elementos masculinos das famílias nobres, cuja ocupação principal

era a guerra permanente entre si. Era através desta que podiam demonstrar a sua honra, coragem e valor, o que tornava a sociedade medieval especialmente violenta e agressiva. Estas guerras privadas, que tinham inerentes a si grande violência e insegurança, nomeadamente, em virtude das pilhagens que também as acompanhavam, ao se propagarem pelos feudos, atingiam tudo e todos, infligindo constantes sofrimentos à generalidade das populações. O contexto gerado de perpétua insegurança nos campos, aldeias e vilas seria de tal modo insustentável que vai conduzir à emergência da instituição da 'Paz de Deus'. Com o apoio de alguns sacerdotes, o povo reunido em assembleias municipais, nomeadamente em França, começa a tentar estipular limites para as guerras dos senhores feudais, procurando que ficassem excluídos dos seus ataques os camponeses e os mercadores, bem como o clero não armado e os locais de culto (Duby, 1986). Em concreto, a instituição terá sido forjada em 898, no Concílio de Charroux, ocorrido em Poitiers (França), e tal tomada de posição por parte da Igreja do século IX, acerca das guerras feudais e da necessidade de limitar a sua violência, marca o início formal do que se pode chamar o movimento para 'civilizar a guerra'. O argumento central dos religiosos era a ideia de que o corpo de Cristo abarcava a cristandade inteira, pelo que fazer verter o sangue do povo de forma tão gratuita era atingir o próprio Cristo. Supervisionada pela Igreja, a 'Paz de Deus' constitui-se como um eficaz instrumento de moderação da ferocidade da guerra, persuadindo os Cavaleiros a acatarem algumas regras. Desse modo, alcançava-se o objetivo de reduzir a violência generalizada dos senhores da guerra, o que tinha como seu reverso a proteção de todos os membros não-beligerantes da sociedade. Num período em que as instituições de poder político centralizado eram quase inexistentes e a Lei do Rei era mínima, a 'Paz de Deus' substituiu essa

inexistente paz dos reis, tendo-se posteriormente difundido para outras regiões de França.

Não obstante o incremento desta tentativa para 'civilizar a guerra', a sociedade medieval permanecia extremamente violenta e, dado que a autoridade régia também se mantinha enfraquecida, coube à Igreja do século XI nova tentativa para estabelecer alguma ordem no caos reinante, agora através da criação da 'Trégua de Deus'. Parece ter sido um movimento que se fez sentir a partir de 1020/1040 (Bloch, 1987) e o seu objetivo era estabelecer períodos durante os quais os combates entre os senhores feudais ficavam suspensos. Começando por abranger os dias santos e, nomeadamente, a Quaresma, consegue impor períodos efetivos de trégua que cobrem as grandes festas religiosas, como a Páscoa e o Natal, bem como as épocas de peregrinação e romagem aos centros religiosos e/ou relicários venerados. Durante todos esses períodos, os combates ficavam proibidos, comprometendo-se os Cavaleiros a não levantarem armas uns contra os outros. Esta nova via de procurar diminuir o sofrimento das populações, através da criação de obstáculos à constante violência, consegue impor um armistício semanal que inicialmente definia dois dias sem lutas, mas que será alongado até quatro dias por semana de tréguas efetivas convencionadas – de quarta-feira à noite até segunda-feira de manhã.

Apesar destas duas iniciativas da Igreja, segundo Marc Bloch (1987), a acreditar na opinião dos clérigos da época como S. Bernardo, a Cavalaria seria muito difícil de "cristianizar" já que se apresentava como uma instituição muito "distante da ordem de Deus". Dito de outro modo, apesar dos esforços para atenuar os malefícios das guerras feudais, a violência endémica dessa sociedade medieval continuou a fazer-se sentir. O conjunto de iniciativas dos clérigos medievais teve,

contudo, dois efeitos cuja relevância importa reter no que aos futuros Direitos Humanos diz respeito. Em primeiro lugar, a ênfase colocada no argumento religioso – a ideia de que, com o derrame desnecessário de sangue, eram os próprios fundamentos cristãos que eram atingidos – tornará esta linha de raciocínio a base metafísica para a posterior discussão, tida por teólogos e académicos humanistas, sobre as condições em que a guerra pode ser justa e, portanto, justificada a sua ocorrência. Em segundo lugar, esse argumento religioso de que erguer a espada contra outros cristãos era atingir o próprio Cristo – ideia expressa na sentença: ‘que nenhum cristão mate outro cristão’ – cria em simultâneo, na Europa, um pano de fundo teológico que vai canalizar a agressividade intrínseca dos senhores feudais contra Outros não-cristãos. Como um seu efeito indireto originam-se, assim, as Cruzadas cristãs. Lançada em 1096, a Primeira Cruzada é a resposta ao chamamento do Papa Urbano II, feito em 1095, no Concílio de Clermont (França). Em função do exposto, importa, portanto, reter que aquelas instituições medievais da ‘Paz de Deus’ e da ‘Trégua de Deus’ não podem ser tidas como efetivos precursores ou antecedentes diretos de uma ética dos Direitos Humanos, exatamente, porque ainda não corporizam uma perceção do Outro como semelhante, em termos absolutos e generalizados.

Prosseguindo cronologicamente para o período dos séculos XV e seguintes, obtém-se mais alguma iluminação acerca dos desenvolvimentos necessários para que o movimento, no sentido da minimização ou amenização dos malefícios da guerra, possa vir a conduzir a uma ética de Direitos Humanos mais efetiva porque mais genericamente abrangente. O contexto histórico é agora bastante diferente: a Europa tinha deixado para trás a Idade Média e os seus Cavaleiros, tornando-se as relações entre diferentes sociedades muito mais frequentes e regulares.

Neste novo ambiente histórico-societal, os contactos entre as populações europeias intensificam-se, mas uma dimensão muito mais inovadora é a multiplicação das viagens e das relações estabelecidas com muitas sociedades, antes desconhecidas, distribuídas por todo o globo. O planeta passava a ser conhecido na sua totalidade geográfica, tornando-se as inter-relações possíveis e continuadas.

De forma não surpreendente, na Europa, e nas sociedades espalhadas pelo planeta sob seu controle ou influência, continuava-se a encontrar nos fundamentos teológicos a fonte relevante para as preocupações com os malefícios da guerra e, nesse sentido, para o que há vir a ser o nascimento do Direito Internacional da guerra e da paz. Nesse período, porém, emergem alguns pensadores, nomeadamente clérigos, cujas reflexões se alargam, fazendo entrar como partes da equação teológica os contactos estabelecidos ou a estabelecer com as novas populações conhecidas. A este propósito refiram-se em particular dois teólogos espanhóis da Universidade de Salamanca: o dominicano Francisco de Vitória (1483-1546) e o seu principal seguidor, o jesuíta Francisco Suarez (1548-1617). São ambos incontornáveis enquanto figuras históricas cujos posicionamentos concretizam uma renovação de teor humanista capaz de apontar o caminho para uma ética mais universalizante de compaixão pelo Outro. Fazem isso sem rejeitar os princípios da fé, nomeadamente católica, e apesar do contexto de Contra-Reforma que se vive em Espanha e das limitações que isso lhes impõe em relação à discussão aberta das suas reflexões teológicas. Na medida em que antecipam alguns dos argumentos contratualistas que surgirão mais tarde no Direito Internacional, estes dois teólogos emergem como precursores desse Direito relativamente à guerra e à paz. Os argumentos contratualistas manifestar-se-ão através de um

corpo de princípios assente em fundamentos 'naturais', i.e., princípios humanos e racionais afirmados como universais (Díaz, 2005).

Francisco de Vitória foi professor na Universidade de Paris de 1516 a 1522, regressando depois novamente à Universidade de Salamanca e aos debates filosóficos e teológicos levantados a propósito do Novo Mundo e da evangelização das suas populações. Depois de, em Paris, ter contactado com humanistas flamengos, entre os quais Erasmus de Roterdão, aquando do seu regresso a Espanha é consultado pelo imperador Carlos V sobre aspetos doutrinários relativos à conquista e evangelização do Novo Mundo. Eram cada vez mais frequentes as denúncias que chegavam à Coroa espanhola, relatando os atropelos e humilhações de que eram vítimas as populações locais, por parte dos respetivos governadores dos territórios; ao mesmo tempo que o imperador tinha em mãos as questões da legitimidade do poder de Espanha, sobre as Índias Ocidentais, e do seu direito à guerra, sobre os naturais daqueles territórios que resistiam à dominação imposta. Saber que direitos assistiriam aos reis espanhóis, sobre aqueles territórios e suas populações, eram matérias candentes de debate teológico e político. Francisco de Vitória mostra-se muito crítico em relação às guerras de colonização do Novo Mundo e às orientações promulgadas pelo imperador Carlos V. Em 1534, envia-lhe uma Carta, escrita em termos muito duros, em que discorda e condena as primeiras guerras de Pizarro no Perú (Díaz, 2005). Em 1538/39, vai sistematizar a sua abordagem de todos estes assuntos na Dissertação *De Indis*, recorrentemente considerada como a Magna Carta da liberdade dos índios (Ruiz, 2002). Os três cânones que aí formula traduzem as ideias centrais das suas reflexões, espelhando também os princípios filosóficos que o guiam e os fundamentos humanistas que começam a ganhar relevância:

1º - Admitindo que o Príncipe tem autoridade para declarar a guerra, acima de tudo não deve procurar ocasiões e causas para fazê-la, antes, sendo possível, manter-se em paz com todos. Deve pensar que os outros são semelhantes, a quem devemos amar como a nós próprios; que todos temos um Senhor comum, ante cujo tribunal deveremos comparecer para dar conta das nossas obras. Porque é o cúmulo da maldade procurar ocasiões e alegrar-se que as haja para matar e perder os homens, criados por Deus, e por quem morreu Cristo. Assim, somente se deve recorrer à guerra, como à força, quando se tiverem esgotado todos os outros meios;

2º - Se por razões justas se chega a declarar a guerra, deve pretender-se, não a ruína do inimigo, antes a reparação do dano e a defesa da pátria para conseguir uma paz estável;

3º - Terminando a guerra, o vencedor deve proceder com moderação e modéstia cristã, considerando que atua como juiz, e não como acusador, entre duas nações, para que ao ditar a sentença se contente com a reparação da injúria, limitando o castigo aos verdadeiros culpados, que entre os cristãos serão geralmente os Príncipes, porque os súbditos batem-se de boa-fé por eles, e é altamente iníquo que as loucuras dos reis venham a ser pagas pelos povos. (Díaz, 2005)

Por seu lado, seguindo e aprofundando os estudos de Francisco de Vitória, seu incontestável mestre, o jesuíta Francisco

Suarez aproxima-se cada vez mais dos pioneiros argumentos contratualistas que ambos antecipam. Em concreto, torna-se defensor da ideia de uma comunidade universal assente numa “contemplação racional” (Calafate, 1999), i.e., assente em regras morais entendidas como superiores à soberania dos reis ou dos Estados, cujo fundamento é a dignidade humana. Em termos mais doutrinários, a sua visão filosófico-religiosa vai-se deslocando de uma posição completamente assente no teísmo – pelo qual se admite a existência de um único deus, criador do mundo – em direção a outra visão mais devedora do deísmo, pelo qual se admite a existência de deus como criador de todas as coisas, mas se nega a sua intervenção posterior nesse mundo, que passa a ser concebido como regulado por leis naturais e universais. Esta era, aliás, uma retificação doutrinária que se tornava cada vez mais recorrente entre os pensadores iluministas. No seguimento de todas estas inflexões, Francisco Suarez defende, portanto, o princípio de que uma ‘lei injusta não é lei’, devendo a Lei necessariamente ser capaz de conciliar a ordem divina e a ordem natural (Calafate, 1999). Empenha-se, em particular, por convencer os governantes de que os direitos não podem ser arbitrariamente concedidos; e, equacionando as situações que poderiam justificar a guerra, em relação à conquista do Novo Mundo, faz notar como os direitos dos espanhóis nas Índias Ocidentais estão em confronto com os direitos dos índios aos seus territórios.

Atendendo, portanto, ao pensamento destes dois humanistas espanhóis, um percurso se torna notório: ainda que as suas formulações continuem imbuídas de uma visão teológica, elas evidenciam igualmente a emergência de uma perceção mais ecuménica de compaixão pelo Outro e do que seria a dignidade humana. Em estreita sintonia com os três cânones enunciados por Francisco de Vitória, é possível identificar os princípios básicos que, no século XVII, darão corpo ao Direito Internacional da guerra e da paz: a distinção entre guerras justas e injustas; a preocupação com a minimização dos malefícios da guerra sobre a generalidade da população; e a limitação da extensão de represálias sobre os vencidos. Quando o jurista e diplomata holandês Hugo von Groot (ou Hugo Grotius, 1583-1645) escreve, em 1625, *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)* – tratado em função do qual lhe é geralmente, e justamente, atribuído o papel de fundador do Direito Internacional da guerra e da paz – no essencial, ele mais não faz do que produzir um desenvolvimento mais articulado e sólido daqueles princípios. O próprio von Groot reconhece a sua dívida para com os dois iluministas espanhóis, em relação a cujas formulações faz notar a necessidade de serem reformuladas, sobretudo, no sentido de serem libertas das suas limitações teológicas. A partir daí, todo o edifício jurídico passará a assentar de forma explícita e exclusiva na ideia de um direito natural, i.e., inerente à natureza humana e derivado da razão e, portanto, universal (Tuck, 2005).

3. Direitos Humanos: que possibilidade de universalização?

Os dados históricos referenciados nas páginas anteriores sobre personagens e marcos do movimento no sentido da mitigação dos malefícios da guerra, permitiu constatar o quão

lento foi o seu processo de maturação. A perspetivação temporal dos princípios e valores que, mais tarde, corporizarão o Direito Internacional sobre a guerra e a afirmação de

uma ética de Direitos Humanos, mostrou-se uma estratégia eficaz para ajudar a perceber as dificuldades e vicissitudes porque aquele movimento passou. A consideração dos seus longínquos antecedentes medievais permitiu evidenciar a centralidade do argumento religioso como sua base metafísica fundamental. Do exposto resulta bastante evidente que o ideal de ‘civilizar a guerra’, quer procurando amenizar as suas consequências nefastas, quer tentando diminuir as suas oportunidades de erupção e discutindo a sua legitimidade, encontra as suas bases originais de sustentação em argumentos de cariz religioso, nomeadamente cristão. Em simultâneo, a mesma exposição permite igualmente constatar que tais argumentos não eram suficientes para corporizar um ideal de compaixão sem exceções pelo Outro. Essa possibilidade exigia o suporte de uma ideia mais ecuménica do Outro que apenas será fornecida pelo ideário humanista. Concedendo atenção aos antecedentes humanistas, menos longínquos, compreende-se que, conforme se vai caminhando em direção aos séculos iluministas e deixando-os para trás, se concretiza a ultrapassagem dos velhos fundamentos teológicos e se inaugura a renovação capaz de rumar a uma ideia do Outro como semelhante em termos mais gerais. Isso surge claramente observável, por exemplo, na afirmação do Direito Internacional relativo à guerra, cuja constituição se funda sobre um edifício jurídico, no essencial, assente na ideia da natureza humana como derivada da razão e suscetível de ser gerida pelo esforço dos homens. Torna-se, então, claro que a emergência de um efetivo humanismo secular moderno, e as concomitantes tendências de laicização do sentimento pelo Outro, se apresentam como condição imprescindível à emergência de uma ética mais abrangente. Daí para a frente, não se pode dizer que o processo tenha ganho uma celeridade inaudita, até porque as alterações políticas nele implicadas

se mantêm difíceis de concretizar, mas a sociedade europeia e os seus cidadãos passam a deter uma base filosófica capaz de sustentar uma percepção do Outro como semelhante. Será o reconhecimento dessa ética universalizante que culminará, em 1948, na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Os resultados reais desse acontecimento serão, sem dúvida, insuficientes, mas o seu significado simbólico e político não deve ser escamoteado.

Tendo presente todo este percurso, mas olhando-o agora através de abordagem mais especificamente antropológica, a busca de uma ética universalizante dos Direitos Humanos levanta alguns problemas. Para lá de constatarmos que o processo de maturação dos seus fundamentos foi lento, temos de constatar também que esse percurso foi, no essencial, o resultado de um movimento europeu ou ocidental. Nas palavras do sociólogo Sousa Santos (2004): as ideias de uma natureza humana universal, de uma dignidade humana absoluta e da irredutível autonomia do indivíduo são pressupostos basicamente ocidentais. Assim sendo, a pretensa ‘universalidade’ dos direitos humanos precisa ser confrontada e cotejada com o pluralismo cultural existente no mundo.

O que está em discussão torna-se mais evidente quando temos presente que o reconhecimento da diversidade de culturas e suas especificidades é um imperativo ético do pensamento antropológico contemporâneo. Qualquer abordagem antropológica contemporânea se coloca a si mesmo a exigência e a ambição de não escamotear as identidades singulares de cada cultura e de todas as culturas. Olhada por este ângulo, uma teoria dos Direitos Humanos que baseia os fundamentos desses direitos numa suposta essência humana, a que se chega sem atender às concepções de outras culturas quanto aos fundamentos da dignidade humana, só pode ser entendida como redutora e questionável. A

reflexão sobre os Direitos Humanos é, portanto, um tema inevitável de debate antropológico. É-o na medida em que aí se joga uma tensão entre a desejável universalidade de Direitos Humanos e o incontornável pluralismo cultural existente no mundo. Não se trata de negar os efeitos louváveis que a consolidação – teórica e prática – dos Direitos Humanos possa ter trazido à própria Humanidade. Trata-se tão só de frisar que definir Direitos Humanos (i.e., direitos de todos os seres humanos) implica, antes de mais, reconhecer que esses seres humanos comportam diferenças. Neste contexto, “reconhecer as diferenças significa, portanto, reconhecer o Outro a partir do Outro, e não a partir de si mesmo” (Hamel, 2006: 10). A consolidação dos Direitos Humanos precisa, então, não só de reconhecer o Outro como semelhante, mas também de o reconhecer nas suas diferenças, integrando essas diferenças na própria ética dos Direitos Humanos.

A questão que se coloca a seguir é: como fazer isso? Quanto à resposta possível, quero que fique claro que subscrevo a necessidade de questionar e ampliar a ‘universalidade’ dos Direitos Humanos. Em simultâneo, contudo, não cairei no oposto de defender um relativismo radical que – face ao multiculturalismo existente – negue toda a possibilidade de encontrar aspetos generalizáveis. O pluralismo cultural deve ser levado em conta em todas as áreas do conhecimento, mas o desafio será alcançar uma abordagem intercultural dos Direitos Humanosⁱ.

Para isso, o primeiro passo é reconhecer que o percurso passado em revista no ponto 1 deste artigo e os documentos oficiais produzidos até ao presente sobre Direitos Humanos têm subjacente construções culturais, processos históricos e políticos datados e particulares que precisam ser olhados como talⁱⁱ. Feito isso, não mais se poderá aceitar, de forma automática ou acrítica, a suposta ‘universalidade’ dos

fundamentos vigentes sobre os Direitos Humanos. Pelo contrário, será reconhecido o inerente etnocentrismo de tal pretensão. Ou seja, será reconhecido que o discurso dos Direitos Humanos tem sido veículo de transmissão de uma visão ocidental; cuja tutela não está especialmente limpa quanto ao seu uso para acabar com situações de dominação ou para a resolução efetiva de problemas, como acontece na atualidade com os refugiados chegados à Europa, cujo estatuto não é reconhecido.

Como segundo passo para alcançar uma abordagem intercultural, é necessário não absolutizar as diferenças, vendo como impossível qualquer via de diálogo e articulação entre diferentes cosmovisões culturais. Importa ter consciência de que é preciso evitar a armadilha da falsa dicotomia entre universalismo e relativismo (Barretto, 2010). O que podemos designar por ‘relativismo antropológico’ evita essa falsa dicotomia, na medida em que tem subjacente a ideia de que há um real pluralismo cultural no mundo, mas também de que isso é saudável e enriquecedor. Podemos referir a junção das duas faces desta posição – de rejeição simultânea do universalismo e do relativismo exclusivos – pela defesa do multiculturalismo, que é uma boa expressão para traduzir o posicionamento defendido neste artigo. O termo ‘multiculturalismo’ é mais utilizado para referir a situação de coexistência de múltiplas culturas numa mesma sociedade, mas entendo que pode ser igualmente aplicado para referir este nosso mundo e a sua pluralidade cultural. Neste sentido, defender uma abordagem multicultural para os Direitos Humanos significa defender como possível e desejável que a sua consolidação aconteça com base na interculturalidade, i.e., através de intercâmbios e da criação de espaços de partilha entre diferentes culturas.

Pode-se dizer que, em áreas como a antropologia ou os estudos políticos, a necessidade de abordagens interculturais se torna cada vez mais evidente. Num texto intitulado *Non-Ethocentric Universalism*, Bikhu Parekh (1999) alerta para o perigo do “monismo filosófico” que assume que alguns têm a capacidade de descobrir a estrutura da natureza humanaⁱⁱⁱ. No artigo *Human Rights, Compatibility and Diverse Cultures*, Simon Caney (2000: 60) usa a expressão “paroquialismo epistêmico” – “uma forma de arrogância filosófica” – para evidenciar as limitações de abordagens dos Direitos Humanos, supostamente globais, mas construídas sem os contributos das culturas e contextos nos quais também pretendem ser aplicáveis. A este nível, contudo, tem lógica dedicar um pouco mais de atenção a Raimundo Panikkar (1979 e 1982) e ao trabalho que desde os anos de 1980 realiza, tendo em vista contribuir para uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos. A Panikkar (1982) se deve a proposta de uma *hermenêutica diatópica* como meio de concretizar o diálogo intercultural. A proposta pode ser entendida como uma metodologia conducente ao estabelecimento de plataformas de equivalência entre culturas.

Da palavra *diatopica* fazem parte os elementos: *dia*, que significa *através*; e *topoi*, que remete para *lugar*. Os *topoi* de culturas historicamente não relacionadas colocam problemas de compreensão mútua e/ou de tradução entre si. Ao mesmo tempo, contudo, os *topoi* de qualquer cultura nunca são completos, sendo possível (e recomendável!) buscar o seu complemento no encontro com outras culturas. A incompletude de uma cultura poderá ser complementada com os *topoi* de outra cultura, através do diálogo cultural. Este assenta, necessariamente, na reciprocidade e no respeito pelo Outro como ele é, excluindo qualquer forma de poder que imponha padrões culturais tidos por superiores. É esta

metodologia de diálogo que constitui a hermenêutica diatópica. Esta só pode ser desenvolvida em diálogo intercultural. Para Panikkar (1979: 346), “o diálogo deve ser *duologo* que significa reciprocidade mútua com o Outro e não uma ótica de poder ou imposição de padrões culturais localizados a ocidente ou a oriente”. Como exemplificação de uma hermenêutica diatópica, realiza o exercício de cruzamento entre os *topoi* da cultura ocidental presentes no discurso dos Direitos Humanos e os *topoi* da cultura Hindu presentes na noção de *Dharma*.

Outro autor que subscreve e utiliza a mesma metodologia para tentar responder ao desafio de uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos é Boaventura Sousa Santos (1999). Não hesita em declarar que o discurso dos Direitos Humanos reflete, em exclusivo, o contexto cultural ocidental, sendo desprovido de qualquer matriz universal efetiva. Considera que a globalização económica e mediática permite e difusão pelo globo de valores ocidentais como se fossem universais, não o sendo, contudo. Em simultâneo, não nega o potencial emancipatório dos Direitos Humanos, mas sublinha que isso acontecerá apenas na medida em que eles se tornem profundamente impregnados de pluralismo cultural. Enquanto forem anunciados como direitos universais sem o serem, os Direitos Humanos operarão como “um localismo globalizado, uma forma de globalização desde cima [...] e] será um instrumento [...] de luta do Ocidente contra o resto” (Sousa Santos, 1999: 44). Só através de uma atitude de busca de diálogo com outras culturas, os Direitos Humanos poderão passar a operar como uma forma de “cosmopolitanismo” e ganharem esse poder emancipatório. A via emancipatória está dependente da abordagem intercultural. Esta exige trocas e intercâmbios não só entre saberes, mas também entre diversos universos referenciais. Propõe a mesma hermenêutica diatópica como o procedimento adequado para

alcançar o diálogo transcultural: “compreender uma dada cultura a partir do *topoi* de outra cultura pode, portanto, revelar-se muito difícil, senão impossível. Proponho por isso uma hermenêutica diatópica como a base para a conversação transcultural” (1999: 47).

Uma hermenêutica diatópica assenta na ideia de que os topoi de uma cultura particular, por mais fortes que possam ser, são tão incompletos quanto a própria cultura. Essa incompletude não é visível do interior da própria cultura, uma vez que a ânsia de totalidade induz a pars pro toto [tomar a parte pelo todo]. O objetivo de uma hermenêutica diatópica não é, portanto, alcançar a completude – o que é um objetivo inatingível –, mas, pelo contrário, aumentar ao máximo possível a consciência da incompletude recíproca pelo envolvimento no diálogo, por assim dizer, com um pé numa cultura e o outro pé noutra [...].

Uma hermenêutica diatópica exige [...] a produção de um conhecimento coletivo e participativo, baseado em trocas cognitivas e emocionais igualitárias. (Sousa Santos, 1999: 48)

Em síntese, relativamente ao desafio de uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos, não se pode dizer que esta já tenha sido alcançada ou esteja garantida. Ao mesmo tempo, contudo, é notório que o assunto ganha relevância em termos de debate académico e político. Surge cada vez mais evidente que os Direitos Humanos precisam ser reconceptualizados, por forma a conseguirem refletir um conjunto de valores efetivamente compartilhado por diferentes culturas. Dito de outro modo, vai ganhando evidência que os Direitos Humanos precisam ser reconceptualizados como multiculturais porque também ganha cada vez mais consistência o reconhecimento de que “vivemos num «pluriuniverso», e não, num único universo” (Esteva e Prakash, 1998: 223).

4.A Democracia como meio de integração e realização dos Direitos Humanos

A natureza eminentemente política da fundamentação multicultural dos Direitos Humanos não deve ser escamoteada. Penso que é possível tornar mais explícitas essas dimensões da questão pela consideração da tese da Democracia Deliberativa de J. Habermas (1996 e 2006). Vendo-a como uma base útil de sustentação teórica para evidenciar essa dimensão política, a ela recorro de seguida para finalizar esta discussão sobre a premência de uma ética intercultural dos Direitos Humanos.

Devo começar por esclarecer que os comentários a seguir produzidos sobre o pensamento de J. Habermas (1996 e 2006) se limitam a algumas facetas da sua teoria da Democracia Deliberativa. Por um lado, as reflexões deste filósofo não têm por principal foco os Direitos Humanos, não tendo, aliás, chegado a formular nenhuma definição sobre eles. Contudo, a sua conceção de Democracia e do respetivo modelo de funcionamento desse sistema político fazem com que, a partir dos anos de 1980, ganhe um papel relevante nas discussões sobre o tema (Hamel, 2006).

Segundo J. Habermas, a democracia é o sistema político que assegura a todos os cidadãos iguais liberdades de ação e de participação na estrutura discursiva dos respetivos ordenamentos jurídicos e políticos. Na obra *Between Facts and Norms* (1996: 304), sublinha que a “política deliberativa adquire a sua força legitimadora a partir da estrutura discursiva da formação de uma opinião – e de uma vontade – que só pode cumprir a sua função socialmente integradora porque os cidadãos esperam que os seus resultados tenham uma qualidade razoável”.

O processo democrático tem de ser em si garante de que os cidadãos chegam de modo simétrico ao gozo de iguais liberdades. Para isso, os procedimentos democráticos têm de assentar na participação política, sendo esta a forma de legitimar a própria democracia. A realização bem-sucedida da democracia dependerá sobretudo da qualidade democrática dos seus processos de deliberação e decisão (Arroyo, 2000). Assim, a democracia é encarada como uma comunidade real de comunicação, de cujo processo deliberativo não pode ficar excluída nenhuma minoria. A tese da Democracia Deliberativa é esta ideia de inclusão de todos os indivíduos e de todos os grupos, por todos se sentirem participantes e representados no discurso jurídico e político produzido. Uma qualquer lei para ser legítima tem de ser compatível com as regras morais em vigor; e qualquer lei só será legítima na medida em que obtenha o reconhecimento de todos os membros da comunidade.

Como primeiro comentário à tese de J. Habermas faço notar que a sociedade democrática preconizada é, necessariamente, uma sociedade multicultural. Nessa sociedade democrática, a defesa da igualdade de direitos implica em si mesmo uma garantia de diversidade. A segunda implicação a reter da proposta de Habermas é que o estabelecimento de qualquer forma de organização abrangente,

capaz de corporizar espaços de confluência entre culturas, não pode ser o resultado de uma imposição. Qualquer consenso alcançado deve necessariamente nascer e resultar do próprio processo democrático. A democracia ela própria será, então, o meio para que possa ser efetivada a convivência entre diferentes.

É uma postura intersubjetiva do mesmo tipo que preconizo como necessária para que possa ser alcançada uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos. E é também uma postura idêntica a esta a que Panikkar (1982) e Sousa Santos (1999) propõem pelo uso da hermenêutica diatópica como metodologia de diálogo entre culturas. A natureza política do movimento que pode conduzir a uma efetiva fundamentação universal dos Direitos Humanos não podia ser mais evidente. A real universalização dos Direitos Humanos faz falta em diversas frentes.

Acredito que este caminho vai sendo percorrido e que, portanto, não é uma utopia desmedida ter esperança na sua futura concretização. Apenas como mais um indicador disso, permito-me referir duas obras recentes. No livro *L’Homme Compassionnel*, publicado em 2008 e escrito tendo como pano de fundo o pensamento de Hanna Arendt e as suas propostas, Myriam d’Allonnes (2008) procura demonstrar como o sentimento de compaixão é um dos princípios da democracia. Esse sentimento está ligado à democracia de forma idêntica ao modo como a ‘honra’ será a força ontológica da monarquia, ou o ‘medo’ da tirania. Sem estar propriamente interessada em discutir princípios de Direito Internacional ou relativos a uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos, a autora analisa com algum pormenor como a expansão do sentimento de compaixão se pode constituir em arena propícia ao pensamento e renascimento do valor do Outro. Ou seja, mais uma vez, a democracia surge como meio de valorização do Outro. O segundo texto, também publicado em

2008 e da autoria de Denis Maillard, intitula-se *1968-2008: Le Biafre ou le Sens de l'Humanitaire*. Nele, o autor procura refletir sobre o que é na atualidade o movimento humanitário, propondo como possível resposta sintética a afirmação de que se trata de uma “paixão democrática”. No texto são feitas referências a Jean-Jacques Rousseau e a Alexis Tocqueville, para quem o homem democrático é movido por paixões que o empurram a procurar no Outro um semelhante e, em função disso, o conduzem também a repugnar-se com os sofrimentos que são infligidos a esse Outro, bem como com as mínimas desigualdades que o atingem. Tendo em mente estes posicionamentos, Maillard (2008) termina defendendo que, na atualidade, quem procura o ato humanitário é a pessoa que está preocupada com o sofrimento do Outro.

É verdade que no século XXI o que se entende por ‘ação humanitária’ pode ser desdobrado numa multiplicidade de atos e intervenções, que vão desde as mais pontuais missões de resgate em situação de catástrofe natural até à promoção do desenvolvimento em sentido muito alargado, o qual pode implicar missões significativamente prolongadas no tempo. Porém, também não é despropositado lembrar que a alavanca que fez emergir o movimento humanitário moderno e, nomeadamente, a constituição da Cruz Vermelha Internacional que lhe está na origem, foi, mais uma vez, o confronto com os efeitos nefastos dos conflitos armados e a vontade de minimizar as suas consequências dramáticas (Sassoli e Bouvier, 2003)^{iv}.

O conjunto de autores, mais e menos recentes, acabados de referir têm a uni-los a ênfase concedida à ideia democrática. É essa linha de argumentação que também este artigo quer ecoar e defender. A afirmação de uma efetiva universalização dos Direitos Humanos precisa ser cruzada com a consolidação do processo democrático, por forma a que o

reconhecimento do Outro como semelhante possa também incluir as suas diferenças. Precisa-se disso em cada sociedade e entre todas as sociedades. Dito de outro modo, a concretização efetiva da universalização dos Direitos Humanos depende da afirmação de uma ideia do Outro democraticamente abrangente, bem como do seu constante aprofundamento e reforço. Seguindo esta linha de pensamento, é plausível, portanto, defender com Denis Maillard (2008) que a futura afirmação e consolidação dos Direitos Humanos no mundo só podem ocorrer com o auxílio da generalização do ideal da “paixão democrática”. E o argumento é igualmente válido a propósito da própria consolidação do Direito Internacional Humanitário.

A questão da interseção da história do Direito Internacional com a difusão de ideais democráticos e correlativa interculturalidade dos princípios atuantes pode ser igualmente ilustrada através da consideração da noção de ‘vítima’. Alguns trabalhos recentes têm procurado atender às possíveis ligações existentes entre os tratamentos dados às vítimas e os valores da democracia. Para Guilhaume Erner (2006), autor da obra *La Société des Victimes*, bem como para Caroline Eliacheff e Daniel Larivière (2006), autores do livro *Le Temps des Victimes*, a ideia de ‘vítima’ é entendida como um traço dominante das democracias. O sistema político democrático potencia a conceção dos indivíduos como essencialmente iguais. Ao fazer isso, potencia também a possibilidade de sofrermos perante um ser sofredor e por o vermos em situações pouco favoráveis, o que conduz ao reconhecimento do estatuto de ‘vítima’. Esta não existiria, ou apresentaria contornos muito mais estritos, no interior de um sistema político que não a democracia. A propósito desta visão que liga democracia e maior possibilidade de reconhecimento do estatuto de vítima, importa estar alerta quanto ao facto de ela poder veicular um etnocentrismo inconsciente. Essa

visão só estará em sintonia com o defendido por mim neste artigo se ela subscrever igualmente que a própria definição de 'vítima', também ela, depende do estabelecimento de plataformas de equivalência entre culturas.

Podemos dizer que o movimento de emergência e afirmação dos princípios relativos ao Direito Internacional e aos Direitos Humanos está desde a sua origem intimamente ligado à infelicidade dos seres humanos. Ao mesmo tempo, contudo, esse movimento tem inerente a si a ambição de que tal infelicidade não seja uma inevitabilidade, não precise necessariamente fazer parte da natureza das coisas humanas. A vontade e a crença na possibilidade de alcançar uma ética dos Direitos Humanos assenta na convicção de que aquela infelicidade pode ser combatida e, idealmente, derrotada. Chegados aqui, importa compreender que a fundamentação intercultural da ética dos Direitos Humanos é o

meio através do qual a persecução dessa ambição pode ganhar um outro fôlego. Um novo fôlego rumo a uma efetiva universalização, pela qual todas as vítimas e todas as suas infelicidades podem, de facto, beneficiar de uma reparação adequada. Assim, convém reter que a universalização real de uma ética dos Direitos Humanos – em grande parte, a realizar sob os auspícios de Organizações Internacionais, de carácter intergovernamental e não-governamental – implica, não a mera substituição de determinadas referências culturais, religiosas ou técnicas por outras, mas antes e, sobretudo, a adoção de uma postura intercultural. Consagrar princípios e valores interculturais, i.e., que traduzem intercâmbios e criação de espaços de partilha entre culturas, é corporizar a ideia democrática de que falávamos antes, e isso é uma proclamação política de enorme envergadura. Através dela será o próprio sofrimento humano que será recolocado com uma outra dimensão política.

5.Comentário Final

Embora muito em virtude das tais situações de sofrimento humano continuarem abundantes, o discurso dos Direitos Humanos tem vindo a ganhar espaço nos meios de comunicação social e na esfera pública contemporânea. Não estou sendo, contudo, demasiado severa quando faço notar o carácter superficial que, em geral, rodeia a discussão do assunto e as vantagens que poderiam advir de intervenções e posicionamentos mais conscientes do que está em causa. Ajudar a repensar o prisma universalista, mas não efetivo, do discurso dos Direitos Humanos é uma tarefa com significado para o próprio processo democrático. Em J. Habermas (1996 e 2006), o mecanismo central para alcançar o multiculturalismo é o debate público democrático das posições éticas de partida, as quais devem ser discutidas em

discurso aberto. Como penso ter deixado claro ao longo deste texto, vejo como fundamental que seja o mesmo procedimento a conduzir a uma real universalização dos Direitos Humanos. Contudo, como afirma Sousa Santos (1999: 57): “como são agora predominantemente entendidos, os Direitos Humanos são uma espécie de *Esperanto* que dificilmente se pode tornar a linguagem quotidiana da dignidade humana através do globo”. É urgente, portanto, que a situação se altere. Por um lado, porque alcançar uma abordagem intercultural dos Direitos Humanos pressupõe a adoção de uma postura intersubjetiva. E aceitar a intersubjetividade é aceitar uma forma de diálogo em que as pessoas buscam de forma aberta uma nova racionalidade. Este é um desempenho

frequentemente solicitado ao antropólogo no terreno e também aqui será de primordial importância. E por outro lado, porque todo este processo traz consigo a reivindicação do próprio direito à democracia. Como defende E-R Mbaya (1997), como meio de integração e universalização dos Direitos Humanos, a democracia terá a capacidade de assegurar também a propagação de ideais de igualdade e liberdade.

Por tudo isto, seria bom que os participantes em todos os contextos discursivos dos Direitos

Humanos pudessem compreender e contribuir para o reconhecimento geral de que a sua real universalização tem subjacentes implicações de ordem ideológica e política. Estas não devem ser escamoteadas e da sua consciencialização podem resultar efeitos realmente inovadores. Seria bom conseguir tornar evidente para todos que a universalização efetiva dos Direitos Humanos será um processo de âmbito planetário, cuja inovação e mudança será sobretudo de ordem ideológica e política.

- Arroyo, J. (2000). *La Teoría Discursiva del Derecho: Sistema Jurídico y Democracia en Habermas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Barretto, V. P. (2010). *O Fetiche dos Direitos Humanos e Outros Temas*. Rio de Janeiro: Lumen Júris-RJ.
- Bloch, M. (1987). *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70.
- Calafate, P. (1999). "A Ideia de Soberania em Francisco Suárez (1548 -1617)". In A. Cardoso (ed.), *Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 251-264.
- Caney, S. (2000). "Human Rights, Compatibility and Diverse Cultures". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3 (1): 51-76.
- D'Allonnes, M. R. (2008). *L'Homme Compassionnel*. Paris: Editions Seuil.
- Díaz, B. (2005). *El Internacionalismo de Vitoria en la Era de la Globalización*. Pamplona: Publicaciones de la Universidad de Navarra/Cuadernos de Pensamiento Español, nº 27.
- Duarte, A. (2011). "«Nunca se resignar, mas sempre actuar». A Cruz Vermelha e o Nascimento do Movimento Humanitário". *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 51: 65-77.
- Duarte, A. (2015). "Direito Internacional: Rumo a uma Ética Universalizante de Direitos Humanos". *História Revista da FLUP IV Série*, 5: 67-76.
- Duby, G. (1986). *O Ano Mil*. Lisboa: Edições 70.
- Eliacheff, C. & Larivière, D. (2006). *Le Temps des Victimes*. Paris: Albin Michel.
- Esteva, G. & Prakash, M. S. (1998). *Grassroots Post-Modernism: Remaking the Soil of Cultures*. Londres e Nova Iorque: Zed Books.
- Erner, G. (2006). *La Société des Victimes*. Paris: La Découverte
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2006). *Time of Transitions*. Cambridge e Maldon: Polity Press.
- Hamel, M. R. (2006). "Direitos Humanos e Multiculturalismo: a democracia como forma de inclusão social". *Direito em Debate*, 14 (26): 9-32.
- Krohling, A. (2008). "Os Direitos Humanos na Perspectiva da Antropologia Cultural". *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, 3: 155-182.
- Kuhrt, A. (1983). "The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy". *Journal for the Study of the Old Testament*, 25: 83-97.
- Maillard, D. (2008). "1968-2008: le Biafra ou le Sens de l'Humanitaire". *Humanitaire*, 18. <http://humanitaire.revues.org/index182.html> (20.05.2014)
- Mbaya, E-R. (1997). "Género, evolução e universalidade dos Direitos Humanos frente à diversidade de culturas". *Revista de Estudos Avançados*, 11 (30): 17-41.

ONU (1948). Declaração Universal dos Direitos Humanos. Paris: Assembleia Geral das Nações Unidas.

<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>
(16.11.2018)

Panikkar, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross Cultural Studies*. Mahwah, N.J.: Paulist Press.

Panikkar, R. (1982). “Is the Notion of Human Rights a Western Concept?”. *Diogenes*, 30 (120): 75-102.

Parekh, B. (1999). ‘Non-Ethnocentric Universalism’. In T. Dunne & N. Wheeler (eds.), *Human Rights in Global Politics*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 128-159.

Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Nova Iorque: Palgrave.

Ruiz, R. (2002). *Francisco de Vitoria e os Direitos dos Índios Americanos. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Sassoli, M. & Bouvier, A. (2003). *Un Droit Dans la Guerre?*. Genebra: Comité International de la Croix-Rouge.

Spek, R. J. (1982). “Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued nations? Cyrus in Assyrian perspective”. *Persica*, 10: 273-285.

Sousa Santos, B. (1999). “Toward a Multicultural Conception of Human Rights”. In M. Featherstone & L. Scott (eds.), *Spaces of Cultures: City, Nation, World*. Londres/Thousand Oaks/Nova Deli: Sage Publications, 39-60.

Sousa Santos, B. (2004). “Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos”. In C. A. Baldi (ed.), *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar Editora, 239-277.

Tuck, R. (2005). *Hugo Grotius, The Rights of War and Peace*. Indianapolis: Liberty Fund.