

# Cultura, Identidade e o Debate Relativismo Cultural x Direitos Humanos nas Relações Internacionais

## Perspectivas Dialógicas após a Conferência de Viena de 1993

### Culture, Identity and the Cultural Relativism X Human Rights Debate in the International Relations: Dialogical Perspectives After the Conference of Vienna of 1993

MÁRCIA MARQUES MARINHO CASTRO<sup>1</sup>

#### Resumo

O presente trabalho tem como objetivo principal introduzir e avaliar, com ênfase nos temas cultura e identidade, os pontos de dissonância e as possibilidades de convergência que se desenvolvem no cerne do debate entre a defesa dos direitos humanos e o respeito ao relativismo cultural, entendido como instrumento de contextualização de valores morais e práticas culturais. Para tanto, apresentaremos questões de fundamental importância para o desenvolvimento deste artigo, tais como: o próprio conceito de relativismo cultural, de sua acepção antropológica (boasiana) a sua definição posterior como *relativismo moral*; as relações entre cultura, tradição e formação das identidades (coletivas ou individuais); o caráter dinâmico das intervenções culturais – e do próprio debate – à luz da teoria de relações internacionais; a universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos e, finalmente, as possibilidades de diálogo entre a proteção aos direitos humanos e à diversidade cultural a partir da II Conferência Internacional de Direitos Humanos.

---

1 Márcia Marques Marinho Castro é pós-graduada em Relações Internacionais pela UCAM, Rio de Janeiro, Brasil. castroy3m@msn.com.

**Palavras-chave:** Cultura. Identidade. Relativismo. Direitos humanos. Debate. Diálogo.

## **Abstract**

This article aims to introduce and evaluate the agreements and disagreements inside the debate between the defense of human rights and the respect for cultural relativism, understood as a contextualization instrument of moral values and cultural practices, emphasizing the culture and identity issues. Matters of fundamental importance are presented, such as the concept of cultural relativism, from its anthropological sense (Boasian) to its subsequent definition as moral relativism; the relations among culture, tradition and identity formation (individual or collective); the dynamic nature of cultural interventions - and the debate itself - in the light of the theory of international relations; the universality and indivisibility of human rights and, finally, the possibilities of dialogue between the protection of human rights and cultural diversity from the Second International Conference on Human Rights.

**Keywords:** Culture; Identity; Relativism; Human Rights; Debate; Dialogue

## **Introdução**

Os processos de descolonização da África e da Ásia, as afirmações identitárias de seus países como nações pós-coloniais, a revalorização das manifestações culturais vindas destes continentes – promovida em grande parte pelo enfoque relativista nos estudos antropológicos – e o crescente interesse pela defesa e promoção dos direitos humanos – principalmente em antigos territórios coloniais e nações sob prévio jugo ditatorial – culminaram no debate que se constitui em um dos pontos de partida deste trabalho, nos impasses dele derivados e em recentes tentativas, ainda que discretas, de se estabelecerem pontos de acordo e interesse comum que transcendam o conflito inicial.

Além disso, a intensificação dos fluxos transnacionais de informação e produtos culturais, os movimentos migratórios, o papel das organizações não-governamentais e da opinião pública e as próprias tendências teóricas no campo das Relações Internacionais (RIs) – juntamente com seu caráter fortemente interdisciplinar – apontam para uma revalorização da esfera cultural e dos fenômenos sociais nas análises de política externa e outras questões pertinentes a esta área de estudos.

Este movimento está, portanto, em clara oposição à perspectiva (neo) realista nas RIs, que prioriza os interesses nacionais estratégicos e os mecanismos de manutenção da segurança nas relações de poder – em detrimento das valorações culturais de instrumentos e signos de poder simbólico – e não abrange, por este motivo, a complexidade do panorama cujos desdobramentos e nuances servem de base para este trabalho.

Logo, este artigo expõe o arcabouço teórico que culminou na elaboração do conceito de relativismo – tal como hoje o entendemos e aplicamos; também são analisadas as complexas articulações entre tradição, cultura e formações identitárias, assim como a fluidez contemporânea de tais relações e sua correspondência com a teoria de relações internacionais. Por fim, o presente texto explicita questionamentos e resoluções que emergiram da Conferência de Viena de 1993, com ênfase na reafirmação da dimensão universal dos Direitos Humanos (DHs) e suas implicações para o debate.

A título de complementação, cabem aqui algumas considerações sobre a Conferência de Bangkok (1993), introdutória à de Viena, no que diz respeito às conclusões acerca dos chamados “valores asiáticos”, sua inicial incompatibilidade com os ideais liberais e a apresentação de uma via intermediária, conciliadora das garantias dos direitos individuais, civis e políticos com códigos culturais que, apesar de representarem um conjunto bastante heterogêneo, têm em comum o forte senso de hierarquia, o apreço pelo bem-estar coletivo sobre o interesse individual e a priorização de deveres e obrigações – não raro, em detrimento dos direitos e desejos – como instrumento de manutenção da ordem social. De acordo com Rodrigo More (s/d), os seguintes compromissos, resultantes de intensos debates e impasses gerados pela necessidade de sua conciliação com a diversidade sociocultural asiática, são ilustrativos da Carta de Bangkok: (1) Urgência na democratização do sistema das Nações Unidas; (2) Direitos humanos não podem ser condição para assistência ao desenvolvimento; (3) Respeito à soberania; (4) Determinação do sistema político; (5) Universalidade, objetividade e não-seletividade dos direitos humanos; (6) A universalidade natural; (7) Infraestrutura adequada; (8) Interdependência e indivisibilidade dos direitos econômicos, sociais, culturais, civis e políticos; (9) Auto-determinação dos povos; (10) Proteção às mulheres; e (11) Direitos das crianças.

### **O Relativismo em suas origens – O viés antropológico e o relativismo moral**

Na transição entre os séculos XIX e XX, o antropólogo teuto-americano Franz Boas introduziu o método científico nos estudos antropológicos e etnográficos, tendo também cunhado a expressão “antropologia cultural” para determinar a ênfase na cultura – como um código socialmente construído e pleno de significados, símbolos e valores, cujo impacto foi determinante no rumo de suas pesquisas.

Ao contrário dos que advogavam as teses estruturalistas (Claude Lévi-Strauss) e ortogenéticas (Lewis Henry Morgan), Boas recusava a ideia de que as diferentes culturas apresentassem traços semelhantes

e pontos de consonância devido a estruturas comuns no pensamento humano ou por cumprirem as mesmas etapas na história linear de sua evolução, o que daria margem a considerações sobre os graus de “atraso” e “desenvolvimento” das sociedades.

Deste modo, Boas estabeleceu o conceito de “relativismo cultural” como instrumento apreciativo e metodológico para o estudo de grupos sociais a partir da observação de suas manifestações culturais, sem emitir juízos de valor ou promover comparações entre grupos com base nos elementos e produtos de suas culturas; particularmente em pesquisas de campo, a ferramenta do relativismo cultural permitia a análise de dados fundamentada na sua contextualização e consequente avaliação à luz de fatos históricos, econômicos, sociais, políticos e geográficos restritos ao percurso daquela sociedade em um determinado eixo espaço-temporal.

A perspectiva boasiana colocava em xeque não só a alegada superioridade da “cultura ocidental”, mas os próprios conceitos e abordagens retóricas dela advindos e a noção de cultura como um conjunto de valores homogêneo e imutável. O método consagrado por Boas em suas sondagens ressaltava a diversidade cultural – às vezes em um mesmo grupo social – e a articulação dos elementos da esfera cultural com os demais aspectos da sociedade em seu próprio contexto – não havia, portanto, o objetivo de legitimar ou condenar valores, mas somente a preocupação de investigar as práticas dos grupos observados e avaliar sua inserção e manifestação nas próprias comunidades.

Paralelamente a esta tendência ao distanciamento nas pesquisas antropológicas, iniciou-se um processo de questionamento do eurocentrismo e de seus efeitos adversos mais conhecidos: o colonialismo e a escravização com base racial; as teses de eugenia, supremacia racial e limpeza étnica, e enfim, o corolário do “fardo do homem branco”.

Entretanto, a transição do relativismo cultural (como instrumento investigativo) para o relativismo moral tornou-se mais evidente no panorama dos debates promovidos pela Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas em 1947, por ocasião da preparação da Declaração

Universal de Direitos Humanos; tais preparativos suscitaram polêmica na comunidade antropológica que, em reação à pretensa universalidade dos direitos do homem, se manifestou através da seguinte declaração da Associação Antropológica Americana:

O problema é então formular uma declaração de direitos humanos que fará mais do que expressar respeito pelo indivíduo como indivíduo. Ela também deve levar em total consideração o indivíduo como membro de um grupo social do qual ele é parte, cujas formas de vida sancionadas moldam seu comportamento, e a cujo destino ele próprio está inextricavelmente ligado (...) Hoje, o problema é agravado pelo fato de que a Declaração deve ter aplicabilidade mundial. Ela deve abarcar e reconhecer muitos modos diferentes de vida. Ela não será convincente para o indonésio, o africano, o chinês, se repousar sobre o mesmo plano que documentos de um período anterior. Os direitos do Homem no século vinte não podem ser circunscritos por padrões de uma única cultura ou ditados pelas aspirações de um único povo. Tal documento levará à frustração, não à realização das personalidades de um vasto número de seres humanos. (Comissão Executiva, Associação Antropológica Americana, 1947, “Declaração dos Direitos Humanos” em *O Antropólogo Americano*, n. 49, p. 539-543, tradução nossa<sup>2</sup>)

Por outro lado, antropólogos como Julian Steward defendiam a adesão à concepção boasiana de relativismo cultural como forma de se

---

*2 The problem is thus to formulate a statement of human rights that will do more than phrase respect for the individual as individual. It must also take into full account the individual as a member of a social group of which he is part, whose sanctioned modes of life shape his behavior, and with whose fate his own is thus inextricably bound(...)Today the problem is complicated by the fact that the Declaration must be of world-wide applicability. It must embrace and recognize the validity of many different ways of life. It will not be convincing to the Indonesian, the African, the Chinese, if it lies on the same plane as like documents of an earlier period. The rights of Man in the Twentieth Century cannot be circumscribed by the standards of any single culture, or be dictated by the aspirations of any single people. Such a document will lead to frustration, not realization of the personalities of vast numbers of human beings.”*

evitar o conflito intrínseco à relativização de valores morais na esfera dos direitos humanos. Para ele, a tolerância evocada pelo relativismo moral era um conceito contraditório em si mesmo, já que implicava a aceitação de estruturas e sistemas que são, eles próprios, intolerantes e discriminatórios – em outras palavras, o princípio da tolerância conduziria à legitimação da intolerância e à passividade dos indivíduos e instituições diante dela.

Recentemente, o engajamento de muitos antropólogos na proteção e defesa dos direitos humanos tem levado ao enfraquecimento da orientação relativista nos estudos antropológicos; boa parte da comunidade acadêmica prefere, por conseguinte, ratificar a posição de Julian Steward e consagrar o enfoque relativista como dispositivo indispensável para procedimentos de campo, particularmente para o entendimento dos sistemas socioculturais em sua integralidade.

Há discordâncias significativas no próprio meio antropológico, como nos casos de Richard Shweder (s/d) e Clifford Geertz (1984): se, para este, o relativismo cultural deve ser primordialmente encarado como o produto da observação etnográfica e da coleta de dados antropológica, Shweder considera relativismo e universalismo como objetos de estudo de difícil conciliação – respectivamente, como expressões de subjetividade e objetividade delineadas por tradições, normas morais e referências sociais particulares. Sendo assim, o que é incorporado por determinada sociedade como valor legítimo provavelmente deixará de sê-lo quando submetido ao juízo de valor extrínseco a tal comunidade social. Geertz não ignora o impacto da estrutura social e do contexto cultural nas relações e no comportamento humano – vide sua adesão ao conceito de *thick description* (descrição densa) para explicar comportamentos em sua dimensão contextual – mas a ênfase de seus estudos recai sobre os símbolos, seus significados e as funções que desempenham nas reações e na comunicação humanas. Para Geertz, o maior risco oferecido pelo relativismo é o de um provincianismo homogeneizante do global (1984:264-265); para Richard Shweder, trata-se dos limites do multiculturalismo, dos desafios do pluralismo e das dificuldades do diálogo intercultural, pois “a cultura modela divergências éticas na mente, no self e na emoção” (*The Astonishment*

of *Anthropology*, 1991:73).

Há aproximadamente cinco décadas, o relativismo moral tem recebido maior atenção por parte dos filósofos, principalmente aqueles dedicados à área conhecida como *metaética*, ou seja, o estudo dos aspectos puramente lógicos, neutros ou não-normativos dos discursos morais ou éticos. Em oposição à ética normativa, que prescreve um receituário de comportamentos e julgamentos de valor na conduta a ser seguida, e ao objetivismo moral, que reafirma o caráter absoluto e universal dos valores morais, o relativismo moral *metaético* vincula a validade dos códigos morais às práticas e crenças dos grupos em que são vigentes. Tal associação tem apresentado desdobramentos importantes, inclusive em reflexões acerca dos seguintes temas globais e seus subtemas, assim denominados pelas Nações Unidas: a ética médica e científica, a liberdade de expressão e de culto, os direitos das mulheres e as questões de gênero e, finalmente, os direitos humanos em sua dimensão universal – com a qual este tipo de relativismo está geralmente em conflito, em virtude de sua natureza conceitual dissonante e sua ênfase no particularismo e na legitimidade de (f)atos culturais a partir do contexto em que estão inseridos.

É pertinente mencionar também uma tendência atual dos antropólogos no sentido de rever sua própria concepção (reduzida) do relativismo, como se este se referisse a culturas uniformes nas quais ocorresse a harmoniosa e consensual aceitação dos paradigmas vigentes – sem conflitos, tensões, recusas ou divergências, parciais ou totais, que encontram correspondência, muitas vezes, nos direitos humanos. Conforme diz a antropóloga Rita Laura Segato a respeito desta abordagem simplificadora do relativismo e homogeneizante das culturas:

(...) Outra possibilidade, que sugeri em alguns textos, consiste em revisar a maneira como nós antropólogos entendemos a noção de relativismo. De fato, recorremos frequentemente ao relativismo de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos



povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam. É a partir daí que os direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos. (Segato, 2006)

Em outras palavras, eventuais fraturas nos códigos majoritariamente aceitos não devem ser ignoradas, na medida em que sua investigação pode esclarecer as origens das práticas instituídas como padrões e revelar os interesses, as relações de poder e os propósitos envolvidos na legitimação de tais atos e conceitos, em diversos níveis e manifestações – na manutenção do *status quo* e da ordem hierárquica, na detenção e/ou transmissão privilegiada de informações e saberes, na salvaguarda de determinados papéis e funções sociais, etc. A ausência de unanimidade na aceitação de condutas e valores pode ir ao encontro do processo de universalização ou difusão de certos direitos, conferindo voz e representatividade aos grupos ou indivíduos discordantes da(s) norma(s) prevalente(s) ou aumentando sua visibilidade.

### **Tradição, cultura e identidade**

Nas sociedades pré-modernas, de um modo geral, a perpetuação da tradição, não raro, estava associada àqueles que detinham algum tipo de conhecimento cuja transmissão era restrita a privilegiados ou iniciados; os detentores de tais saberes representavam as mais altas autoridades em sua(s) comunidade(s), necessárias à sobrevivência do grupo em virtude da importância de suas funções – algumas vezes, amalgamadas na mesma pessoa.

Os papéis por eles desempenhados estavam basicamente relacionados ao poder da cura, à intermediação junto a Deus (ou aos deuses), ao conhecimento e à aplicação das leis (inclusive as religiosas), à interpretação e à difusão (seletiva) de textos sagrados e ao domínio político-militar. A manutenção do caráter tradicional consistia na propagação do conjunto de experiências, regras, valores e instituições

cuja legitimidade era preservada na (e pela) memória coletiva.

A relação entre continuidade e tradição em uma sociedade era, ao mesmo tempo, um mecanismo de articulação entre presente, passado e futuro, integração entre seus membros e proteção de sua cultura – entendida como o sistema de crenças, manifestações e símbolos característicos daquele grupo social. Em outras palavras, a cultura de uma comunidade – expressa no seu modo de ser e de viver – lançava as bases para suas tradições que, por sua vez, reafirmavam aquele *modus vivendi*, seguindo uma lógica de reciprocidade.

Assim, tradição e cultura consagravam-se mutuamente e mantinham uma relação de retroalimentação que garantia a organização da ordem social, a priorização do bem-estar coletivo e a previsibilidade dos ritos, eventos e comportamentos a serem perpetuados – obviamente, tal linearidade não era absoluta, e havia as condutas dissonantes que, em maior ou menor grau, eram reprimidas e/ou punidas, conforme o observado por Rita Laura Segato.

Segundo o sociólogo britânico Anthony Giddens (1991:11), a modernidade, entendida como “estilo, costume de vida ou organização social, que emergiu na Europa a partir do século XVII e ulteriormente se tornou mais ou menos mundial em sua influência”, introduz não propriamente uma ruptura total com instituições e modelos tradicionais, mas uma flexibilização da tradição que implica um permanente questionamento dos paradigmas preestabelecidos, levando à sua constante renovação; a modernidade inventa e reinventa tradições, substituindo e reformulando valores associados à ordem tradicional pré-moderna:

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe faltam o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais. (Giddens, 2002:38)

Ainda de acordo com Giddens, a modernidade “alta ou tardia” – termos que ele prefere à pós-modernidade, por entender que a flexibilização de valores introduzida pela modernidade está potencializada e difundida na contemporaneidade – tem acentuado o caráter dinâmico da construção de identidades e parâmetros socioculturais.

Neste aspecto, podemos assinalar dois deslocamentos de fundamental importância nos processos de composição identitária: a priorização do universal (ou global) e do individual em detrimento do local (ou particular) e do coletivo. No primeiro dos casos, há inegável influência dos movimentos de globalização, transnacionalização e circulação de informação e/ou pessoas; já o segundo caso decorre de uma intensificação do caráter subjetivo e autorreferencial dos processos de elaboração identitária individual.

Ampliando este argumento, o sociólogo e teórico cultural jamaicano Stuart Hall (2003) observa que as identidades nacionais na contemporaneidade resultam de um sentimento individual de pertencimento a uma determinada coletividade, cujos símbolos e formas de representação atribuem imagens à nação, ou seja, certos sentidos com os quais os membros daquele grupo tendem a se identificar.

Desta maneira, a construção identitária das nações se estabelece a partir de um processo de identificação do sujeito com a cultura nacional, representada por um conjunto de significações que se mesclam no resgate das memórias e nas manifestações do imaginário deste povo.

Contudo, a noção de identidade cultural como força anuladora das diferenças encontra-se em xeque no mundo contemporâneo, pois o hibridismo – tal como é assinalado por Zilá Bernd – e a diversidade são características observadas em diversas nações nos dias atuais, graças à introdução de novos elementos – humanos e culturais – na composição destes povos e à porosidade das fronteiras nacionais – decorrente das constantes migrações e das trocas de informação favorecidas, por sua vez, pelo progresso tecnológico e por profundas modificações na organização sociocultural, política e econômica de vários países ao longo das três últimas décadas:

A pós-modernidade, ao trazer à tona o conceito de híbrido, enfatiza acima de tudo o respeito à alteridade e a valorização do diverso. Híbrido, ao destacar a necessidade de pensar a identidade como processo de construção e desconstrução, estaria subvertendo os paradigmas homogeneizantes da modernidade, inserindo-se na movência da pós-modernidade e associando-se ao heterogêneo. (Bernd, 1995:33-40)

## Cultura e teoria de relações internacionais

O exame da literatura teórica das relações internacionais demonstra que, em momentos e níveis distintos, a (re)incorporação do fator cultural foi um componente significativo de orientação para as análises de agentes, atores e fenômenos do cenário internacional. Na década de 70, Hedley Bull – um dos principais representantes da Escola Inglesa – introduziu a tese de uma cultura comum à sociedade internacional ao estabelecer a distinção entre esta e o sistema internacional.

Na sociedade de Estados vigora uma lógica de cooperação bilateral, regional ou multilateral que transcende a mera interação entre Estados que integram um sistema; tal configuração é decorrente do compartilhamento de normas sociais e valores culturais difundidos, em maior ou menor grau, entre estes Estados, através de seus códigos legais e ordenamentos jurídicos. Sendo assim, a cultura internacional supre a ausência de um governo central para fazer cumprir as regras e leis, ou melhor dizendo, compensa a natureza anárquica da sociedade internacional. Nas palavras do próprio autor:

Uma sociedade de Estados (ou sociedade internacional) existe quando um grupo de Estados, conscientes de certos interesses comuns e valores comuns, formam uma sociedade no sentido em que se concebem compelidos por um conjunto de regras nas suas relações uns com os outros, e compartilham o funcionamento de instituições comuns. (Bull, 1977, tradução nossa<sup>3</sup>).

---

3 *A society of states (or international society) exists when a group of states, conscious of certain common interests and common values, form a society*

Para fins de esclarecimento, convém fazer uma breve distinção entre as duas orientações teóricas predominantes na Escola Inglesa: o pluralismo e o solidarismo. A abordagem pluralista privilegia os Estados, sua soberania e a manutenção da ordem na sociedade internacional; já a perspectiva solidarista enfatiza a importância dos indivíduos, de seus vínculos e, principalmente, da manutenção de seus direitos. O pluralismo, em linhas gerais, tem como foco de interesse as relações entre os Estados na sociedade internacional, definida como tênue (*thin*) em virtude da baixa incidência de valores compartilhados; o solidarismo, por outro lado, descreve a sociedade internacional (ou mundial) como densa (*thick*), devido ao maior número de valores em comum. Neste aspecto, o chamado “pluralismo moderado ou tolerante” de Hedley Bull encontra fundamento nas observações de Barry Buzan, para quem as concepções pluralista e solidarista não são antagônicas, nem tampouco excludentes, pois representam diferentes estágios ou gradações de um mesmo eixo. Sob a ótica do autor, ainda que solidarismo e pluralismo sejam as posições extremas em um processo, simbolizam inclinações e tendências que não são nem dicotômicas, nem contraditórias (Buzan, 2004:8-59).

A perspectiva construtivista, nos anos 80, também passou a privilegiar os temas cultura e identidade na medida em que considerava que a estrutura da sociedade internacional era socialmente construída, ou seja, estabelecida por um processo contínuo de interações entre os Estados a partir dos valores sociais e práticas culturais vigentes em cada um deles e compartilhados na arena internacional. Para F. Kratochwil (1991), o caráter normativo e pragmático das RIs está sujeito às interações entre os atores internacionais, cujas regras e tomadas de decisão devem ser mantidas, alteradas ou analisadas em função do contexto de normas que se apresenta; também Peter Katzenstein (1996) avalia o papel da cultura, das normas e identidades, frequentemente sob o prisma do regionalismo, no sistema interestatal.

---

*in the sense that they conceive themselves to be bound by a common set of rules in their relations with one another, and share in the working of common institutions.*

Segundo Alexander Wendt, um dos maiores expoentes da teoria construtivista, as identidades e interesses dos Estados são determinados por sua percepção da sociedade internacional – e também por suas expectativas em relação a ela – e pelo entendimento de si mesmos como nações, e não por forças de ordem material – como nas ideias defendidas pelos neorealistas, principalmente os estruturalistas.

Estes acreditam que, pelo fato de ser estruturalmente anárquico – desprovido de autoridade superior e composto por unidades teoricamente iguais, dotadas de soberania – o sistema internacional compele os Estados a agirem por conta própria e confiarem somente em si mesmos em questões de segurança, no que constitui o chamado *self-help*.

Os estruturalistas veem na estrutura do sistema internacional a causa da política de *self-help*, ao passo que os construtivistas, em franca oposição, alegam que a estrutura da sociedade internacional, assim como os objetivos, instituições e estruturas de poder e autoridade dos Estados são construções sociais e históricas. Em suma, de acordo com Wendt na descrição dos dois pilares do construtivismo:

(1) As estruturas da associação humana são primariamente determinadas mais por ideias compartilhadas que por forças materiais, e (2) as identidades e os interesses de atores intencionais são mais construídos por essas ideias compartilhadas que dados pela natureza. (WENDT, 1999, tradução nossa<sup>4</sup>)

No que tange à difusão da informação, os teóricos americanos Robert Keohane e Joseph Nye Jr. – lançadores das premissas do neoliberalismo e da teoria da interdependência complexa – argumentam, em seu artigo *Power and Interdependence in the Information Age* (Poder e Interdependência na Era da Informação), que as mudanças promovidas pela revolução da informação são limitadas pelo cenário político

---

4 (1) *The structures of human association are determined primarily by shared ideas rather than material forces, and (2) the identities and interests of purposive actors are constructed by these shared ideas rather than given by nature.*

internacional e por estruturas de poder preexistentes – em outras palavras, a circulação da informação, principalmente no chamado “mundo virtual”, não redistribui ou equilibra poder entre os atores estatais, mas ratifica a concentração de poder anteriormente definida.

Como uma das bases da interdependência complexa é a existência de múltiplos canais de (comunic)ação entre governos, grupos sociais e atores não-governamentais e/ou transnacionais, a revolução da informação é relevante para esta teoria na medida em que a internet oferece mais canais de conexão para discussão das relações de poder e política mundiais, ainda que a disseminação das chamadas informações comerciais e estratégicas seja mais restrita que a circulação da livre informação:

A revolução da informação altera padrões de interdependência complexa pelo aumento exponencial do número de canais de comunicação na política mundial - entre indivíduos em redes, não apenas indivíduos em burocracias. Ela existe, porém, no contexto de uma estrutura política existente e seus efeitos nos fluxos de diferentes tipos de informação variam enormemente. A informação livre fluirá mais rápido sem regulação. A informação estratégica será protegida ao máximo possível - por exemplo, por tecnologias de codificação. O fluxo da informação comercial dependerá dos direitos de propriedade serem estabelecidos no ciberespaço. A política moldará a revolução da informação tanto quanto o contrário. (Keohane; Nye, 1998:85, tradução nossa<sup>5</sup>)

---

*5 The information revolution alters patterns of complex interdependence by exponentially increasing the number of channels of communication in world politics – between individuals in networks, not just individuals within bureaucracies. But it exists in the context of an existing political structure, and its effects on the flows of different types of information vary vastly. Free information will flow faster without regulation. Strategic information will be protected as much as possible – for example, by encryption technologies. The flow of commercial information will depend on whether property rights are established in cyberspace. Politics will shape the information revolution as much as vice versa.*

## O caráter indivisível e universal dos direitos humanos (DHs)

A promoção dos direitos humanos, conforme o adotado pela Assembleia Geral da ONU através da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, está associada, em primeiro plano, aos princípios básicos de liberdade, igualdade, dignidade e fraternidade, seguidos pelos direitos individuais – assegurados aos indivíduos e em suas relações com outros indivíduos e grupos – aos quais estão vinculados os direitos econômicos, sociais, culturais, políticos e civis, inclusive os religiosos ou espirituais.

Tais direitos são indivisíveis no sentido em que a proteção e a atenção destinadas a um (ou alguns) deles devem ser estendidas, no mesmo grau de intensidade, aos demais, já que os direitos humanos só podem ser promovidos em conjunto, em regime de complementaridade e integração. Portanto, igual dedicação deve ser dispensada aos DHs combinados, pois a atribuição da indivisibilidade reforça e intensifica os direitos em bloco, reafirmando sua natureza interrelacional, ou seja, a plena articulação entre eles.

Alguns dos mais notáveis estudiosos e promotores dos direitos humanos, como Philip Alston, se opõem à indivisibilidade dos DHs por motivos de ordem pragmática: diante da impossibilidade de se assegurar o conjunto dos direitos humanos, torna-se necessário categorizá-los e definir quais dentre eles são prioritários, sob pena de não se conseguir promover nenhum.

Além disto, os direitos econômicos, sociais e culturais pertencem a uma esfera totalmente distinta da que contempla os direitos civis e políticos. Todavia, conforme assinala o próprio Alston, tal abordagem não deve ser confundida com a negação dos direitos em segundo plano e dos abusos cometidos contra eles – por conseguinte, é preciso cautela para não se adotar, em tais casos, uma perspectiva negligente e omissa:

Se todo possível elemento de direitos humanos for considerado essencial ou necessário, então nada será tratado como se fosse realmente importante (...) mas o apelo à priorização não



sugere que quaisquer violações óbvias de direitos possam ser ignoradas. (Alston, Goodman, Steiner, 2008, tradução nossa<sup>6</sup>)

Assim, os críticos do modelo indivisível de direitos humanos costumam dissociá-los e classificá-los em duas categorias: a dos direitos positivos, progressivos e dispendiosos, que são providos por intervenção ativa dos Estados, são gradualmente implementados e demandam recursos financeiros intensivos (direitos “subjetivos” – econômicos, sociais e culturais), e os direitos negativos, imediatos e de baixo custo (ou custo zero), assegurados pela não-intervenção do Estado, de implementação rápida e pouco dispendiosa (direitos “objetivos”: civis e políticos).

Já a noção de universalismo dos DHs é estabelecida a partir do princípio de que os direitos à vida (e à segurança física), à liberdade (inclusive de expressão, associação e culto), à igualdade perante a lei, à participação cultural, à alimentação, ao trabalho e à educação, dentre outros, são fundamentais ao bem-estar e ao desenvolvimento humanos em qualquer parte do mundo e, desta maneira, devem ser considerados como essenciais, inalienáveis, inegociáveis e inerentes à condição humana.

Nas palavras do acadêmico Jack Donnelly, os direitos humanos são considerados como parâmetros ideais por uma parte considerável dos Estados, cujos representantes têm participado das conferências e da elaboração de documentos pertinentes ao assunto e ratificado sua adesão, pelo menos em tese, às decisões tomadas. Porém, como enfatiza Donnelly, os direitos humanos devem ser aceitos como padrões de excelência, e não como uma combinação de regras e normas imutáveis, fixas e dissociadas do contexto histórico em que são concebidas, revistas e aperfeiçoadas:

---

*6 If every possible human rights element is deemed to be essential or necessary, then nothing will be treated as though it is truly important (...)but the call for prioritizing is not to suggest that any obvious violations of rights can be ignored.*

Meu objetivo principal é defender e explicar uma descrição dos direitos humanos como direitos universais. Eu não argumento, entretanto, que os direitos humanos sejam atemporais, imutáveis, ou absolutos; qualquer lista ou concepção de direitos humanos - e a própria ideia de direitos humanos - é historicamente específica e contingente(...)Se os direitos humanos são os direitos que alguém tem simplesmente porque é um ser humano, como eles geralmente são entendidos, então eles têm que ser defendidos universalmente, por todos os seres humanos(...) Os direitos humanos no mundo contemporâneo são universais em outro sentido: eles são quase que universalmente aceitos, pelo menos em tese, como padrões ideais. Todos os Estados regularmente proclamam sua aceitação e adesão às normas internacionais de direitos humanos, e acusações de violações dos direitos humanos estão entre as reclamações mais fortes que podem ser feitas nas relações internacionais. Três quartos dos Estados do mundo assumiram obrigações internacionais legais para implementar esses direitos ao tornarem-se partes no Acordo Internacional de Direitos Humanos. (Donnelly, 2003:1, tradução nossa<sup>7</sup>)

Os opositores ao universalismo dos direitos humanos argumentam que esta é, de fato, uma manifestação eurocêntrica e imperialista da política externa das nações ocidentais (ou ocidentalizadas), que tentam impor aos demais Estados seus valores morais, códigos de ética e modelos

---

*7 My principal aim is to defend and explicate an account of human rights as universal rights. I do not, however, argue that human rights are timeless, unchanging, or absolute; any list or conception of human rights – and the idea of human rights itself – is historically specific and contingent(...)If human rights are the rights one has simply because one is a human being, as they usually are thought to be, then they are held “universally”, by all human beings(...) Human rights in the contemporary world are universal in another sense: they are almost universally accepted, at least in word, as ideal standards. All states regularly proclaim their acceptance of and adherence to international human rights norms, and charges of human rights violations are among the strongest complaints that can be made in international relations. Three quarters of the world’s states have undertaken international legal obligations to implement these rights by becoming parties to the International Human Rights Covenants.*

sociopolíticos, fundados sobre a concepção liberal e a tradição judaico-cristã – cuja percepção de liberdade(s), direitos e individualidade, em alguns aspectos, se distancia consideravelmente do entendimento de tais conceitos em outras sociedades como, por exemplo, no mundo islâmico. Como afirma o filósofo político americano Michael Walzer:

Certamente os indivíduos possuem direitos não somente acerca da vida e da liberdade, mas estes não são o resultado da nossa humanidade comum; são o resultado de uma concepção compartilhada dos bens sociais: seu caráter é local e particular. (Walzer, 1997:13, tradução nossa<sup>8</sup>)

Em consonância com a afirmação de Walzer, C. Brown (1997:46) evidencia um dos principais impasses no estabelecimento de padrões morais compartilhados entre as sociedades: se, por um lado, parecem existir pontos mínimos de convergência, tais pontos podem ainda assim enfrentar enormes discrepâncias correspondentes à variedade de tradições e hábitos existentes nas comunidades sociais contemporâneas. Desse modo, quanto maior for o número de sociedades a serem contempladas na elaboração de um código comum de proteção aos DHs, maior também será o risco de que certos denominadores “universais” acabem desprovidos de sentido em determinados contextos, no que se refere à sua origem e aplicação.

### **A conferência de Viena de 1993 e as tendências dialógicas entre o relativismo e os DHs**

Segundo a Declaração e Programa de Ação de Viena, no seu item de número 5:

Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equita-

---

8 *Ciertamente los individuos poseen derechos no sólo acerca de la vida e de la libertad, pero éstos no son resultado de nuestra común humanidad; son resultado de una concepción compartida de los bienes sociales: su carácter es local y particular.*

tiva, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais forem seus sistemas políticos, econômicos e culturais.

A II Conferência Internacional de Direitos Humanos, além de ter endossado, de forma indubitável, o caráter universal e indivisível dos DHs, elevou o tema ao status de matéria central nas relações internacionais, consagrando sua importância e legitimando as discussões que lhe são pertinentes em uma arena fortemente plural e diversificada – com a presença de delegações dos mais diversos Estados, ONGs e outras representações da sociedade civil.

A Declaração de Viena, além de reafirmar os principais preceitos da indivisibilidade e do universalismo, em correspondência com os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, colocou em evidência os direitos ambientais, de solidariedade, à paz e ao desenvolvimento. Também foram redesenhadas as linhas que separam o espaço público do privado: crimes cometidos no âmbito privado ou na esfera doméstica passaram a ser considerados crimes contra a pessoa humana. O grande destaque – e um dos maiores avanços – da conferência foi a promoção de intensos debates sobre a diversidade, a aplicabilidade e a relativização dos DHs. O comentário do jurista Cançado Trindade é elucidativo a este respeito:

Foi necessário aguardar até a noite (20:45h) do dia 23 de junho para respirarmos aliviados com a aprovação do primeiro parágrafo e a afirmação categórica do universalismo dos direitos humanos, não sem resistências do Comitê de Redação(...) e das delegações partidárias do relativismo. (Guerra, 2003:48)

Ao contrário do que possa parecer, o universalismo confirmado pela conferência está agora aberto ao diálogo intercultural, sem a pretensão monopolizadora de antes. Segundo o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, este é o único caminho para uma possível conciliação entre

os particularismos culturais, éticos e morais e os direitos humanos, a ser realizada a partir de certas condições reunidas na metodologia da *hermenêutica diatópica*: a superação dos extremismos no debate relativismo x direitos humanos; a consideração dos dois paradigmas centrais nas relações interculturais e interpessoais, quais sejam (igualdade e a diferença) e, finalmente, o reconhecimento da incompletude das culturas e de suas divergências quanto à concepção (do princípio) da dignidade humana:

A incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois se cada cultura fosse tão completa quanto se julga, existiria apenas uma só cultura. A ideia de completude está na origem de um excesso de sentido de que parecem sofrer todas as culturas e é por isso que a incompletude é mais facilmente perceptível do exterior, a partir da perspectiva de outra cultura. Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos. (Sousa Santos, 2003:442)

A hermenêutica diatópica proposta por Boaventura de Sousa Santos consiste na apreciação de uma cultura tomando-se como ponto de partida *o topos* – ou seja, o código de valores referenciais – da própria cultura. A aplicação deste método é capaz de promover a avaliação contextualizada de uma cultura em sua variedade interna, evitando-se julgamentos de valor e a elaboração de termos de comparação e priorizando-se as relações de complementaridade, acréscimo e convergência entre a cultura submetida à análise e a cultura do analista.

A hermenêutica diatópica também assegura aos indivíduos a possibilidade de trânsito entre igualdade e diferença em nome da formação identitária coletiva ou individual: “*A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.*” (Sousa Santos, 2003:458)

No que diz respeito aos radicalismos a serem evitados no debate relativismo x direitos humanos, o próprio Michael Walzer, depois da publicação de *Spheres of Justice* (Esferas da Justiça) (1983), flexibi-

liza e impõe restrições ao seu entendimento do relativismo em *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Em Tempos Bons e Difíceis: Debate Moral Doméstico e no Exterior) no qual admite a existência, historicamente legitimada, de certos valores universalmente aceitos, muitas vezes em contraposição a práticas violadoras dos direitos humanos – ainda que estas encontrem eco nos códigos culturais das comunidades em que são adotadas:

Eu quero endossar a política da diferença e, ao mesmo tempo, descrever e defender um certo tipo de universalismo. Este não será um universalismo que requeira governo democrático em todos os tempos e lugares, mas que abre caminho para a democracia sempre que houver possibilidade suficiente e cidadãos dispostos. Mais importante, talvez, ele proíbe a repressão brutal de grupos minoritários e majoritários em Estados democráticos e não-democráticos. (Walzer, 1994, tradução nossa<sup>9</sup>)

A título de curiosidade, cabe aqui destacar algumas das posições – contrárias ou favoráveis ao universalismo dos direitos humanos – expressas durante a Conferência de Viena de 1993 pelos representantes das delegações de vários países. Começemos pelo discurso moderador da Delegação da Arábia Saudita:

(...) força divina é o que protege os direitos humanos entre os fiéis (...). Ademais, os direitos humanos no Islã não foram ordenados para o benefício de uma nação à exclusão de outra, mas foram ordenados para toda a humanidade (...). Enquanto os princípios e objetivos em que se baseiam os direitos humanos são de natureza universal, sua aplicação requer consideração da diversidade das sociedades, tomando em conta seus vários *backgrounds* históricos, culturais e religiosos e seus sistemas jurídicos.

---

9 *I want to endorse the politics of difference and, at the same time, to describe and defend a certain sort of universalism. This won't be a universalism that requires democratic government in all times and places, but it opens the way for democracy wherever there are enough prospective and willing citizens. More important, perhaps, it prohibits the brutal repression of both minority and majority groups in democratic and non-democratic states.*

Assim discorreu o representante da Delegação Chinesa:

O conceito de direitos humanos é produto do desenvolvimento histórico. Encontra-se intimamente ligado a condições sociais, políticas e econômicas específicas, e à história, cultura e valores específicos de um determinado país. Diferentes estágios de desenvolvimento histórico contam com diferentes requisitos de direitos humanos. Países com distintos estágios de desenvolvimento ou com distintas tradições históricas e *backgrounds* culturais também têm um entendimento e uma prática distintos de direitos humanos.

Em contrapartida, expôs a Delegação de Portugal:

Importa lembrar que, qualquer que seja o contexto geográfico, étnico, histórico ou econômico-social em que cada um de nós se insere, a cada homem assiste um conjunto inderrogável de direitos fundamentais. Não podemos admitir que, consoante o nascimento, o sexo, a raça, a religião, se estabeleçam diferenças em termos de dignidade dos cidadãos (...) É óbvio que este princípio de universalidade é compatível com a diversidade cultural, religiosa, ideológica e que a própria variedade de crenças, de ideias e de opiniões dos homens é uma riqueza a defender e tem um valor próprio que importa respeito. Mas argumentar com esta diversidade para limitar os direitos individuais, como infelizmente se registra aqui e além, não é permissível, nem em termos de lógica, nem em termos de moral.

A Delegação da Líbia fez uma interessante intervenção a respeito da origem dos DHs:

(...) várias culturas e civilizações em todo o mundo têm contribuído à criação e ao desenvolvimento desse legado desde a aurora da história. Não é propriedade de ninguém em particular. Os direitos humanos não são nem orientais, nem ocidentais.

Finalmente, importante acréscimo foi feito pela Delegação do Uruguai:

(...)mesmo na ausência de adesão expressa por

parte de um Estado às convenções em vigor, não poderá este desconhecer os direitos humanos fundamentais na medida em que constituem direito consuetudinário internacional.

## Conclusão

À guisa de conclusão, podemos afirmar que a inclusão das temáticas de ordem cultural nas análises de relações internacionais, sob a perspectiva do respeito à diversidade, tem contribuído decisivamente para as discussões relacionadas a esta área, notadamente o debate relativismo x direitos humanos, no sentido de promover diálogos e decisões que contemplem tanto a proteção aos chamados direitos consensuais – sob a ótica das instituições internacionais – ou convergentes – nos vários sistemas legais – quanto a consideração do local e do particular nas sociedades e seus regimes jurídicos.

A consideração da esfera cultural como parte indissociável da vida social e como elemento de composição e reconstrução das identidades propicia uma avaliação mais abrangente e adequada dos fenômenos internacionais, a partir da contextualização de tais eventos e dos atores neles envolvidos. Com base nos argumentos previamente expostos, também podemos apontar as principais tendências no estabelecimento de vias de conciliação entre relativismo e DHs.

A primeira delas está vinculada ao caráter dinâmico e mutável assumido pelas identidades individuais e coletivas na contemporaneidade. O dinamismo impresso aos processos de (re)elaboração identitária se estende aos próprios debates culturais, promovendo a flexibilização de conceitos e constantes revisões de normas e paradigmas e compelindo os participantes a assumirem posições mais moderadas diante de valores que, hoje se sabe, não são absolutos. Some-se a isto o fato de que a discussão formal acerca dos direitos humanos é muito recente, ou seja, a própria matéria e suas abordagens encontram-se ainda em fase de construção pela comunidade internacional.

A segunda tendência refere-se ao universalismo dos direitos humanos: mesmo teóricos de orientação relativista admitem que, se, por um



lado, não há verdades culturais inquestionáveis, existem, por outro, proteções essenciais que devem ser garantidas não só pela força das convenções e do direito internacional, mas por estarem diretamente vinculadas aos temores primitivos e às preocupações primárias dos seres humanos: os instintos de autopreservação, sobrevivência e perpetuação da espécie; o medo da dor, do sofrimento, da degradação e das privações em geral – inclusive a alimentar – dentre outros. Makau Mutua, crítico incisivo da suposta natureza eurocêntrica da DUDH e da ínfima representação multicultural nos projetos, diretrizes e organizações de defesa dos direitos humanos, ressalta a necessidade de que estes transcendam a esfera política e assegurem a dignidade efetiva do homem em outros níveis e aspectos, como o social e o econômico – o que encontra eco, em certa medida, no artigo 9 da Carta de Bangkok, no qual se estabelece que é responsabilidade primária dos Estados a adoção de procedimentos e mecanismos de infraestrutura para proteger e promover os direitos humanos, indivisíveis e interdependentes, em seus territórios.

Para finalizar, convém ressaltar que tais direitos não se constituem em ameaça à autodeterminação dos povos, desde que os Estados estejam comprometidos com o efetivo bem-estar de seus cidadãos e a representação política das minorias em seus territórios – assumindo, dessa forma, a responsabilidade de salvaguardar os direitos dos diversos grupos étnicos que os compõem e conjugando esforços para evitar o que Hannah Arendt descreveu como resultado da crise dos Estados-Nação europeus nas primeiras quatro décadas do século XX, no tocante à ascensão dos movimentos totalitários e no que tange à proteção dos direitos humanos das minorias, delegada a uma entidade internacional (a Sociedade das Nações): “A própria expressão “direitos humanos” tornou-se para todos os interessados - vítimas, opressores e espectadores uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (Arendt, 1978:350).

## Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. (1978), *O Sistema Totalitário*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

ALSTON, Philip, GOODMAN, Ryan e STEINER, Henry J. (2008), *International Human Rights in context. Law, Politics, Morals*. New York: Oxford University Press.

BERND, Zilé e DE GRANDIS, Rita. (1995), *Imprevisíveis Américas. Questões de Hibridação Cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto.

BROWN, Chris. (1997), “Universal Human Rights: a Critique”. *The International Journal of Human Rights*, 1:2, pp. 41-65. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13642989708406666>>

BULL, Hedley. (1977), *The Anarchical Society*. New York: Columbia University Press.

BUZAN, Barry. (2004), *From International to World Society?: English School Theory and the Social Structure of Globalisation*. Cambridge: Cambridge UP.

DONNELLY, Jack. (2003), *Universal Human Rights in theory and practice*. New York: Cornell University Press.

GEERTZ, Clifford. (1984), “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism.” *American Anthropologist*, nº 86, pp. 263-278.

GIDDENS, Anthony. (2002), *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GUERRA, Sidney. (2003), *Direitos Humanos: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: América Jurídica.

HALL, Stuart. (2003), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

KATZENSTEIN, Peter. (1996), *The Culture of National Security*. New York: Columbia University Press.

KEOHANE, Robert O. e NYE, Jr., Joseph. (1998), “Power and Interdependence in the Information Age”. *Foreign Affairs*, vol. 77, no 5, Council of Foreign Relations.

KRATOCHWIL, Friedrich. (1991), *Rules, Norms and Decisions*. Cambridge: Cambridge University Press.

MORE, Rodrigo. *Os Direitos Humanos na Ásia Oriental*, s/d. disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/asia/more\\_dh\\_asia\\_oriental.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/asia/more_dh_asia_oriental.pdf)>

MUTUA, Makau. (2008), “Human Rights and Powerlessness: Pathologies of Choice and Substance”. *Buffalo Law Review*. Disponível em: <[http://www.buffalolawreview.org/past\\_issues/56\\_4/M%20Mutua%20Final%2056-4%20Dec26.pdf](http://www.buffalolawreview.org/past_issues/56_4/M%20Mutua%20Final%2056-4%20Dec26.pdf)>

PEIXOTO, Érica de Souza Pessanha. (2006), A sociedade internacional contemporânea e o debate acerca do alcance das normas de direitos humanos: universalismo e/ou relativismo cultural. Dissertação de Mestrado em Políticas Públicas e Processo, Faculdade de Direito de Campos/RJ, Campos dos Goytacazes. pp. 81-84. Disponível em: <<http://www.fdc.br/Arquivos/Mestrado/Dissertacoes/Integra/EricaSouza.pdf>>

SOUSA SANTOS, Boaventura de. (2003) *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SEGATO, Rita Laura. (2006), “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132006000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008&lng=en&nrm=iso)> ,

acessado em 19/11/2010

SHWEDER, Richard. (1991), *The Astonishment of Anthropology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

SHWEDER, Richard. (s/d), *Relativism and Universalism (Companion to Moral Anthropology)*. New Jersey: Didier Fassin, in press.

WALZER, Michael. (1997), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

WENDT, Alexander. (1999), *Social theory of international politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

#### **Informações retiradas da internet:**

Declaração e Programa de Ação de Viena. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>>, acessado em 20/11/2010.

Executive Board, American Anthropological Association, 1947, "Statement on Human Rights" in *American Anthropologist*, n. 49, pp. 539-543. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/662893>>, acessado em 19/11/2010.

#### **Sites e links visitados**

<http://www.aaanet.org/>

<http://www.dhnet.org.br>

<http://www.law.harvard.edu/news/bulletin/backissues/spri2000/article5.html>

Recebido em 02/08/2011

Aprovado em 19/06/2012