
O ruim e o intolerável em práticas culturais minoritárias: reflexões à luz do pensamento de Will Kymlicka

Gabriel Accioly Gonçalves

Mestre em Direito Público pela UERJ. Advogado licenciado. Assessor no Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro.

Resumo

O artigo tem como objetivo a formulação de parâmetros normativos de proteção de minorias internas, compreendidas como as que pertençam, embora não se adequem a grupos culturais por sua vez minoritários em relação ao Estado no qual se situem. Para tanto, inicialmente, são apresentados os aspectos básicos da teoria multiculturalista. Adota-se como marco teórico a perspectiva de Will Kymlicka, denominada culturalismo liberal. Após, como premissa necessária à construção dos parâmetros normativos de proteção às minorias internas, passa-se por uma investigação de qual é o valor máximo do liberalismo – se a tolerância ou a autonomia, cada uma das perspectivas desembocando em resultados distintos a respeito de em que situações é legítimo a um Estado liberal intervir sobre um grupo minoritário de modo a resguardar direitos individuais. Concluindo-se ser a autonomia o valor máximo, propõem-se cinco parâmetros de identificação de quais situações de vulneração a direitos fundamentais de minorias internas são graves a ponto de se classificarem como intoleráveis, tornando aconselhável uma intervenção liberalizante. Finalmente, os parâmetros são aplicados a um caso.

Palavras-chave

Multiculturalismo; Minorias internas; Autonomia; Intolerabilidade; Conflitos entre direitos fundamentais

The bad and the intolerable in minority cultures practices: reflections in light of Will Kymlicka's thought

Abstract

The article's objective is to formulate normative standards about the protection of internal minorities, understood as those that pertain, but do not fit in cultural groups that are minorities within a State. In order to achieve that, initially, the main aspects of the multiculturalism debate are presented. The theoretical framework adopted is Will

Kymlicka's, called liberal culturalism. Afterwards, as a necessary premise to the construction of the normative standards about the protection of internal minorities, the article proceeds to an investigation about which is liberalism's core value – whether tolerance, or autonomy. Each perspective leads to different normative outcomes in respect to what situations legitimize a liberal State to intervene in a minority group so as to protect individual rights. After reaching the conclusion that autonomy is liberalism's core value, five standards are suggested aimed at providing a way to identify which situations of fundamental rights of internal minorities violation are serious enough to be classified as intolerable, making an intervention feasible. Finally, the standards are applied to a case.

Keywords

Multiculturalism; Internal Minorities; Autonomy; Intolerability; Fundamental rights conflicts

Sumário

1. Introdução; 2. A moldura do debate: multiculturalismo liberal; 3. Posturas normativas de um Estado liberal frente a restrições internas anti-liberais; 3.1. A postura inspirada na tolerância; 3.2. As soluções normativas pautadas pela autonomia individual; 4. Proposta de sistematização: parâmetros de identificação da intolerabilidade; 5. Aplicação dos parâmetros; 6. Palavras finais.

1. Introdução

Segundo defendido em afamado artigo da autoria de Will Kymlicka intitulado *The good, the bad, and the intolerable: minority group rights* (2009, p. 416), existem, no seio de um Estado liberal, grupos culturais minoritários, cuja organização e divisão interna de papéis se estrutura de maneira incompatível com o respeito a direitos individuais fundamentais de alguns de seus membros. Apesar disso - argumenta o autor - como regra, tais práticas, embora ruins, devem ser toleradas pelo Estado no qual grupos não liberais se insiram, em nome da sobrevivência daquela distinta identidade cultural. Apenas se ultrapassado certo limite, isto é, se uma determinada prática for considerada intolerável pelo Estado onde se situe o grupo praticante da medida questionada, é que restará legitimada a intervenção liberalizante. Essa é a tese básica formulada por Kymlicka no mencionado estudo.

Como se exporá mais detidamente, é uma demanda cara ao multiculturalismo a de que se concedam direitos especiais a grupos minoritários, a fim de viabilizar que essa coletividade sobreviva, sem a perda de seus traços culturais distintivos. Essa atribuição de direitos, contudo, pode ter como efeito colateral a convivência estatal com práticas que,

numa ótica liberal, não seriam admissíveis. Tal cenário dá origem a um sub-ramo de estudo dentro do multiculturalismo, atinente aos direitos das minorias internas, ou minorias das minorias, isto é, indivíduos que discordem, ou não se adequem ao *nomos* vigente em suas culturas, praticadas por agrupamentos, por sua vez minoritários culturalmente em relação ao Estado onde se insiram¹.

Em linguagem constitucional, o embate apresentado corresponde a um conflito de direitos fundamentais: de um lado, o direito à identidade étnica, ou à manutenção de identidades culturais minoritárias, detidos coletivamente pelos membros de um grupo minoritário em relação a uma ordem estatal, que entra em choque com os direitos fundamentais individuais dos integrantes dessa cultura, que são restringidos de modo a se perpetuar costumes característicos do grupo. No caso brasileiro, *e.g.*, os índios possuem o direito constitucional à sua organização social e às suas tradições (CF/88, art. 231). Que tipos de imposição de práticas, ou modos de vida a membros da tribo são legítimos para a asseguuração do direito coletivo à perpetuação de uma cultura distinta?

A discussão desse assunto de forma pautada pela epistemologia multiculturalista configura o necessário anteparo filosófico para embasar e informar a análise constitucional do tema, já que, se, por um lado, o direito é frequentemente chamado a interceder em situações que afloram dentro desse campo, por outro, não é capaz de prescindir desse aporte da filosofia política e por si só vislumbrar as formas mais adequadas de lidar com questões como as ora em análise. Há uma dimensão filosófica inescapável na interpretação constitucional dos direitos fundamentais (PEREIRA, 2006, p. 15), sendo o presente campo de estudo um cenário onde isso se manifesta com proeminência.

Diversos exemplos ilustram hipóteses em que a manutenção de práticas de grupos minoritários tem como custo a vulneração ao que, em Estados liberais, se conceba como direitos individuais básicos. Um primeiro deles diz respeito a restrições ao uso da língua inglesa no Quebec em prol da sobrevivência do uso da língua francesa nesse espaço, inclusive em espaços como escolas públicas (BOURHIS e LANDRY, 2006, p 185 e ss.). Outros exemplos são mais dramáticos. Certos agrupamentos culturais praticam a celebração de casamentos arranjados de forma coativa e em detrimento da vontade das noivas, as quais, após se tornarem esposas, passam a se submeter à autoridade do marido. Não excepcionalmente, esta engloba a possibilidade de obrigar a mulher casada a se restringir

1 O emprego do termo *nomos* se dá em similitude ao uso do vocábulo feito por Robert Cover (1983, p. 4 e ss.), significando o de universo normativo regente de um agrupamento humano que, sem se reduzir aos diplomas jurídicos em si, engloba as narrativas que conferem sentido e contextualizam estes, estabelecendo as dicotomias certo-errado, jurídico-antijurídico, válido-inválido.

à vida doméstica e a prática de atos de violência pelo marido em caso de desobediência, encarando-se isso com naturalidade dentro de certas culturas (DEVEAUX, 2007, p. 155 e ss.)². Por fim, um terceiro exemplo, atinente a grupos minoritários indígenas, é o de dissidências religiosas existentes dentro desse agrupamento serem proibidas de praticar o proselitismo, sujeitando-se a penas como castigos físicos caso o façam³.

Seguindo-se a classificação de Kymlicka, quais dessas práticas seriam ruins e quais seriam intoleráveis, se é que alguma delas o seria, segundo um ponto de vista liberal? A pergunta expõe como a formulação do mencionado filósofo canadense engendra uma dificuldade básica, qual seja, a de identificação de em que ponto deve ser inserido o marco divisório entre práticas culturais minoritárias ruins e intoleráveis, somente as últimas tuteláveis por direitos de minorias internas a serem garantidos pela ordem estatal circundante à organização minoritária. Entretanto, o autor não elucida no mencionado estudo quais práticas devem, concretamente, ser entendidas como toleráveis, ou não. Tamanha é a relevância normativa e prática da separação entre esses dois domínios, que se torna imperiosa a busca de parâmetros de enquadramento de práticas culturais como meramente ruins, ou intoleráveis.

Essa foi a constatação que inspirou o presente estudo. Sem se ter a pretensão de apresentar uma solução última que encerre as contendas existentes em torno dessa temática, o que seria ingênuo e, mesmo, impossível (KYMLICKA, 1995, p. 131), buscar-se-á apresentar parâmetros a serem levados em consideração na avaliação de qual deve ser a postura de Estados liberais frente a práticas culturais minoritárias violadoras de direitos fundamentais de seus membros. Embora não se pretenda, mediante a apresentação dos referidos *standards*, encontrar respostas peremptórias às dificuldades suscitadas por situações específicas de conflito – até porque questões primordiais para a avaliação podem aflorar somente quando da análise de casos concretos – acredita-se que estes possam, ao menos, funcionar como uma bússola interpretativa, apta a fomentar a identificação do melhor caminho a ser percorrido na busca de soluções justas.

Uma última observação introdutória deve ser feita. O multiculturalismo não se caracteriza como um campo de estudo unitário, cujas premissas e contornos fundamentais sejam objeto de consenso por seus estudiosos. Com efeito, há diversas perspectivas a respeito desse domínio. Por essa razão, optou-se, ao menos em linhas gerais, pela adoção

2 Há um campo de estudo em crescimento sobre as relações entre multiculturalismo e feminismo, mais especificamente, a respeito de se aquele seria prejudicial a este. Cf., por todos, Joshua Cohen, Matthew Howard e Martha Nussbaum (1999); Ayelet Shachar (2004).

3 COLÔMBIA. Corte Constitucional. Sentença nº SU-510/98. A Corte entendeu que esse tipo de punição ao proselitismo era constitucional, ao não violar o núcleo essencial da liberdade religiosa. O caso será melhor exposto adiante.

do ponto de vista *kymlickiano* sobre o assunto, denominado multiculturalismo liberal (ou liberalismo cultural), em detrimento de outras formulações sustentadas doutrinariamente⁴. Tal opção decorre não só do fato de a presente investigação derivar de questão suscitada em artigo doutrinário desse autor - o que pressupõe o seu marco teórico sobre o multiculturalismo - mas também da inegável influência e proeminência deste no campo de estudo ora abordado. Usualmente, autores multiculturalistas que perfilhem concepções distintas das de Kymlicka explicitamente adotam o itinerário de apresentar a concepção deste para, somente em um segundo momento, explanar as razões de divergência de sua visão.

Tudo isso denota a relevância de se enfatizar o pensamento desse autor no estudo de temáticas multiculturalistas. Assim sendo, no tópico seguinte, serão apresentados os contornos gerais do multiculturalismo, de forma norteadas pela visão *kymlickiana* e acrescidos de outras noções que se repute necessárias. Em seguida, como premissa indispensável à formulação de *standards* de proteção das minorias internas, prosseguir-se-á a uma etapa subsequente de averiguação de qual deve ser considerado o valor máximo do liberalismo, se a tolerância ou a autonomia. Cada uma das vertentes conduz a parâmetros diversos a respeito de quais situações legitimam intervenções. Identificados os contornos e desdobramentos essenciais de cada uma delas, passa-se à elaboração dos parâmetros de identificação da intolerabilidade, adotando-se perspectiva calcada no valor autonomia. Na etapa final, estes serão testados a partir de um caso.

2. A moldura do debate: multiculturalismo liberal

O campo de estudo da filosofia política denominado multiculturalismo liberal inaugura-se com a constatação de que a grande maioria dos Estados é caracterizada por um pluralismo de grupos étnicos ou culturais⁵. De fato, além da comunidade política, dentro da qual os

4 Dois dos exemplos principais de outras visões doutrinárias sobre as bases de justificação filosófica do multiculturalismo são as perspectivas comunitarista e pós-colonial. Para a concepção que aloca no comunitarismo o papel de base filosófica do multiculturalismo, as políticas decorrentes deste teriam como função proteger as práticas e valores comunitários do efeito corrosivo que o individualismo liberal provocaria sobre todo tipo de coletividade cultural (KYMICKA, 2001, p. 337). Já a perspectiva pós-colonial enxerga em medidas de caráter multiculturalista uma forma de reparação de injustiças históricas perpetradas contra grupos no passado, como indígenas, cujos descendentes ainda hoje coabitam um mesmo Estado com os descendentes daqueles que perpetraram as injustiças, numa situação de desvantagem como herança de atos passados de violência e subjugação (IVISON, 2006, p. 508).

5 Neste estudo, termos como grupo cultural, comunidade cultural, cultura minoritária, ou, simplesmente, cultura serão usados de forma intercambiável, referindo-se de forma ampla a grupos étnicos, religiosos ou nacionais, que se encontrem em relação de desvantagem perante a maioria no que concerne ao acesso e preservação de sua própria cultura.

indivíduos exercem os direitos e deveres típicos da cidadania comum⁶, existem também, como regra, dentro do mesmo Estado, comunidades culturais, no seio das quais seus membros formam e revisam seus projetos de vida e ambições. O que caracteriza um agrupamento como uma comunidade cultural é o compartilhamento de uma língua, história, cultura e símbolos comuns (KYMICKA, 2007, p. 61).

Tal percepção constituiu uma verdadeira ruptura com o que implicitamente se pressupunha em considerável parte da teoria política contemporânea, desenvolvida a partir da idealização de um Estado-nação culturalmente homogêneo. De acordo com esse último modelo, o Estado seria caracterizado por uma natural coextensividade entre a comunidade política e o grupo culturalmente dominante, sendo formado, pois, por uma única nação (KYMICKA, 1989, p. 135). Do ponto de vista normativo, tal compartilhamento pelos cidadãos de um senso de identidade nacional comum é enxergado como um elemento positivo às democracias liberais, na medida em que promoveria laços de confiança e solidariedade mútua, geraria uma maior propensão ao apoio a mecanismos de justiça distributiva e ao engajamento em formas deliberativas de democracia⁷.

Entretanto, tal dificilmente corresponde à realidade fática existente nas diferentes ordens estatais: como regra, convivem em um mesmo país grupos que se distinguem em termos étnicos e culturais, um dos quais é o grupo dominante⁸. Isto é, Estados tendem a ser multinacionais, e não uninacionais. Tão forte é a relevância dessa constatação que, como entende Kymlicka (1995, p. 3 e ss.), esta tem por efeito pôr em xeque as compreensões dominantes que se tem sobre conceitos e princípios básicos da teoria política, tais como a liberdade, igualdade, democracia e justiça, cujas leituras usuais, como regra, decorrem de concepções teóricas que ignoram o caráter multiétnico e/ou multinacional dos Estados e, portanto, a eles não se amoldam.

Deveras, o que faticamente se verifica na maior parte dos países de hoje não é uma natural homogeneidade cultural entre os seus membros, mas, ao revés, tentativas de se

6 A razão de se inserir o adjetivo comum para caracterizar a cidadania a que ora se refere é a de que esta se opõe à chamada cidadania especial ou diferenciada. O ponto será elucidado adiante.

7 É o que narra, embora sem aderir às mencionadas teses, Norman Wayne (2006, p. 30). Para esse autor, tal formulação teórica é problemática, já que, faticamente, a regra é o caráter multinacional dos Estados, e não a existência de uma identidade nacional única, que conte com adesão unânime dos cidadãos. Além disso, argumenta que a suposta relação de correlação entre a existência de uma identidade nacional única e o florescimento dos mencionados benefícios às democracias liberais demandaria comprovações empíricas. Já Kymlicka (2007, p. 85) possui entendimento distinto, no sentido de aceitação de que a construção nacional promova formas de solidariedade cívica em geral, o que é enxergado como legítimo e desejável, desde que a implementação desse ideal seja feita de uma forma não excludente ou desempoderadora em relação a grupos minoritários.

8 Segundo Kymlicka (2007, p. 62), os exemplos de Estados que costumam ser apontados como aqueles em que, excepcionalmente, essa unidade cultural e consequente coextensividade natural com a comunidade política se apresenta são Islândia, Portugal e Coreias.

forjar uma identidade nacional através do apossamento do Estado por um grupo – em regra majoritário, embora não necessariamente⁹. Através disso, o grupo dominante busca privilegiar sua identidade e demais elementos constitutivos de sua cultura, inclusive organizando as instituições públicas de forma a torná-las uma fonte de oportunidades econômicas, poder político e prestígio social para si (KYMICKA, 2007, p. 81). Tal objetivo é perseguido através de políticas denominadas por Wayne Norman de mecanismos de construção nacional (*nation-building*), constituindo verdadeiras tentativas de criação e imposição de um *self* nacional (2006, p. 23 e ss.), ou, na terminologia empregada por Kymlicka, de formas de integração das pessoas a uma cultura societária (*societal culture*) única.

Kymlicka define as culturas societárias como aquelas que proveem a seus membros meios de vida significativos ao longo de todos os âmbitos de atividades humanas (como social, educacional, econômico, religioso), englobando as esferas pública e privada (1995, p. 76). Contudo, é possível aparar esse conceito, como o fazem críticas doutrinárias. Nessa linha, a politóloga e filósofa da Universidade de Yale Seyla Benhabib (1999, p. 53) argumenta que é faticamente inviável uma única cultura englobar toda a gama de atividades humanas, razão pela qual tacha o conceito de holístico, além de se basear em uma falácia essencialista e homogeneizante no que tange às práticas sociais significativas, como se a cultura a que pertence um grupo minoritário fosse algo monolítico e imutável. As tradições e costumes constitutivos de uma cultura são, na verdade, passíveis de questionamentos internos, que conduzem a mudanças. Estudos antropológicos fornecem um lastro empírico que confirma a tese de Benhabib (v., tópico 5).

Retomando-se a noção de construção nacional, os mecanismos mais usualmente empregados para promovê-la são medidas tais como, v.g., (i) a adoção de uma língua nacional oficial, a ser usada com exclusividade na esfera pública; (ii) a imposição de sistemas de ensino público compulsórios com currículo padronizado, cujo enfoque seja o ensino da história, literatura e língua oficiais da “nação”; (iii) a centralização do poder político, eliminando-se qualquer outro *locus* de poder eventualmente preexistente e historicamente exercido por grupos minoritários; (iv) adoção de símbolos estatais de celebração da história, heróis e cultura do grupo dominante, o que se reflete na escolha dos feriados nacionais, nomes de logradouros, dentre outros; (v) monopolização territorial e dos recursos naturais, que, no passado, tenham sido usados por grupos minoritários, tais como indígenas, e o estabelecimento de que tais bens constituem patrimônio do Estado-

9 Exemplo clássico de grupo que se utilizou do aparato estatal para exercer domínio e subjugar o grupo majoritário é o da minoria branca na África do Sul, durante o regime do *apartheid*.

nação, destinados somente ao benefício deste (KYMICKA, 2007, p. 62-3; GUTMANN, 2003, p. 43). Embora não seja intrinsecamente incompatível com políticas de construção nacional a adoção pelo Estado de uma postura de proteção a grupos minoritários, dificilmente esse é o comportamento natural dos grupos dominantes. Com efeito, segundo Kymlicka, virtualmente todos os Estados já adotaram políticas cujo objetivo fosse a homogeneização cultural, a fim de afirmar uma única cultura societária (2002, p. 347).

Essas constatações implicam o reconhecimento da impossibilidade de um Estado neutro, compreendido como indiferente e cujas medidas não repercutam sobre as diversas identidades étnico-culturais existentes, conquanto esse seja um postulado de certas vertentes da filosofia política¹⁰. De fato, como se pode entrever da abordagem das políticas de construção nacional, a formação e perpetuação de um arranjo estatal necessariamente envolve o privilégio a uma ou algumas culturas: para que a organização do Estado seja possível, no mínimo, será necessária a adoção de uma quantidade delimitada de línguas oficiais, para viabilizar a comunicação entre os integrantes do povo e entre estes e os entes públicos. Tais escolhas, intencionalmente ou não, constituem formas de privilégio aos grupos que se comuniquem através da língua selecionada¹¹. Se uma postura de indiferença estatal em relação aos grupos culturais que no âmbito dele convivam não é descritivamente factível, apontaria uma análise prescritiva na direção de busca de, ao menos, uma aproximação desse ideal?

A resposta conferida pelo multiculturalismo liberal é negativa. Há um valor caro ao

10 De acordo com essa visão, da mesma forma que a postura do Estado em relação às diferentes religiões praticadas na esfera privada deve ser a de não privilegiar nem proscrever nenhum tipo de culto, também não deveriam as entidades públicas interferir na capacidade de grupos sócio-culturais minoritários se perpetuarem ao longo do tempo, quer positiva, quer negativamente. Tal corresponde à compreensão do dever de neutralidade que manifesta, *e.g.*, Michael Walzer, para quem, em suas palavras, neutro é o Estado que não se responsabiliza pela sobrevivência cultural de ninguém (1994, p. 102). A adoção dessa visão tendencialmente conduz ao congelamento de um estado permanentemente deletério e excludente em relação aos grupos minoritários, já que ignora a existência de políticas de construção nacional. Conscientemente ou não, parte-se da premissa de que o *status quo* – estabelecido e sedimentado pelas políticas de construção nacional, resultantes da atuação do grupo cultural dominante – seria expressão de uma ordem imanente das coisas, a qual o Estado, por um dever de neutralidade, deveria respeitar, em vez de decorrer de uma imposição pretérita. A consequência dessa imbricação artificial é a de que, aos grupos minoritários não sincronizados com a cultura dominante e incapazes de sobreviver autonomamente, restariam exclusivamente as alternativas de assimilação ou exclusão forçadas.

11 A situação de desvantagem sofrida pelos falantes de línguas não oficiais também é identificada por Charles Taylor (1999, p. 222), para quem, diante desse quadro, a tal margem da população caberia ou persistir a viver praticando uma língua não utilizada em espaços públicos ou comerciais, ou resignar-se à assimilação à cultura dominante. Na avaliação desse autor, a não satisfatoriedade dessas alternativas, especialmente da segunda, tende a dar azo a movimentos nacionalistas por parte das lideranças dos grupos minoritários que objetivem o redesenho territorial do Estado, a fim de gerar uma nova divisão interna em que haja a demarcação de um espaço onde sua língua seja oficial.

liberalismo promovido pelo pertencimento a um grupo cultural, pois tais tipos de associação fornecem o contexto no qual as escolhas dos seres humanos ganham significado e fornecem sentido às suas vidas (KYMLICKA, 1989, p. 162). Isto é, culturas conferem a seus membros o horizonte identificável de projetos existenciais a serem perseguidos. Desmantelá-los prejudica a capacidade dos integrantes dessa cultura de identificar, buscar e revisar diferentes concepções de vida boa, bem como a de não membros ampliarem seus horizontes culturais¹², já que o desaparecimento de uma cultura implica a redução do espectro de modos de vida viáveis.

Ainda sob a ótica prescritiva, é injusto que membros de grupos minoritários arquem com o ônus de despendar esforços pela sobrevivência de sua cultura, enquanto as pessoas pertencentes ao grupo dominante possam tomar isso como um pressuposto inabalável a partir do qual desenvolvem suas vidas. Até porque, a máquina estatal – a qual, ao privilegiar e perpetuar a cultura dominante, constitui o meio pelo qual a sobrevivência desta torna-se algo não ameaçado – costuma ser, não obstante, custeada por tributos pagos também por membros de culturas minoritárias, o que também constitui uma injustiça, caso o Estado tenha uma política de indiferença ou, mesmo, de repressão a grupos minoritários.

Assim, na contramão da visão que sustenta a neutralidade estatal em relação a culturas, são demandas do multiculturalismo a aquisição de maior reconhecimento por parte de grupos minoritários, entendido como uma condição da prosperidade (RAZ, 1985, p. 175 e ss.), bem como o avanço de formas de auto-determinação, caso o grupo minoritário se situe geograficamente apartado daquele dominante (ANAYA, 2004, p. 13 e ss.), ou de maior inserção e acesso a oportunidades econômicas e políticas caso o grupo conviva nos mesmos espaços que a sociedade em geral (KYMLICKA, 2007, p. 90). Em síntese, demandas para que haja uma acomodação das diferenças de forma a equalizar os desequilíbrios provenientes dos mecanismos de construção nacional.

Naturalmente, essa valorização do pertencimento a grupos culturais não significa um abandono do liberalismo. O comprometimento último dessa formulação teórica ainda

12 O emprego do vocábulo horizonte ora realizado se dá em conformidade com a acepção conferida ao termo por Gadamer (2004, p. 305), qual seja, tudo aquilo que pode ser visto de um ponto específico. No plano da mente humana, a gama de pensamentos e compreensões que se tenha ligue-se à extensão do horizonte da pessoa em questão. Ainda em seu esquema conceitual, horizontes se expandem na medida em que algo antes desconhecido passe a ser compreendido. Uma forma de compreensão do que até então era desconhecido se dá através de *conversações*, situação de comunicação em que uma pessoa, em vez de procurar meramente impor argumentativamente as concepções que formam seu horizonte, esteja genuinamente aberta a avaliar as opiniões do outro. O ato de compreender ocorre através da *fusão* entre horizontes que, anteriormente ao diálogo, pairavam isoladamente.

recairá não sobre a comunidade, mas sobre o indivíduo, o qual permanece concebido como a unidade última de valor moral. Meramente constata-se a existência de um papel instrumental, que não deve ser ignorado, dos grupos, de gerar o contexto de formação e revisão das ambições e ideais de vida de seus membros. É neste sentido que a teoria multiculturalista desenvolveu conceitos como o de cidadania especial¹³, titularizada pelos membros de culturas minoritárias, cujo corolário é a aquisição por estes de direitos especiais.

Com relação ao conteúdo de tais direitos especiais, estes podem ser agrupados sob uma perspectiva externa ou interna¹⁴. O primeiro ângulo de análise diz respeito a certos mecanismos de proteção do grupo contra o Estado ou a sociedade de forma ampla. Trata-se de pleitos que dizem respeito, *v.g.*, à facilitação da representação de grupos minoritários em fóruns públicos da cultura dominante; à demarcação de âmbitos territoriais onde a cultura minoritária possa ser desembaraçadamente praticada; ou ao estabelecimento de outras línguas oficiais, dentre outros. Com tais medidas, busca-se, idealmente, a geração de maior igualdade entre os diferentes grupos existentes em um mesmo Estado, reduzindo a vulnerabilidade dos grupos minoritários perante o dominante. Por dizer respeito às relações intergrupos, tais medidas são descritas como proteções externas. Embora o intento de produção de igualdade entre grupos seja encarado positivamente numa ótica liberal, é possível que a adoção de medidas dessa natureza acabe por gerar injustiças. A título de se proteger a identidade de um grupo, outro pode

13 A noção de cidadania universal é compreendida como a atribuição de um conjunto igual de direitos a todos os cidadãos de um Estado. Historicamente, tal atribuição de igual cidadania a todos fora esperançosamente enxergada como o passo decisivo em direção à construção de sociedades cujos habitantes fossem livres e iguais. Entretanto, iniciado o século XXI, verifica-se que, mesmo em países nos quais a previsão de igual cidadania a todos já tenha se sedimentado, ainda há grupos de pessoas sistematicamente tratados como cidadãos de segunda classe. Recentemente, tais grupos têm passado a se mobilizar contra tentativas de assimilação imposta, defendendo que suas especificidades (e o pluralismo de modo geral) devem ser encaradas como algo positivo. Nessa linha, defende-se que o tratamento igual a grupos nem sempre é o que teorias da justiça demandam. Aos grupos minoritários seria exigida uma cidadania especial ou diferenciada, decorrente da constatação de que, ao contrário do que se pode intuitivamente supor, a cidadania universal, compreendida como participação de todos na vida pública e em processos democráticos, em vez de se associar, vive em tensão com outro uso do termo universalidade na moderna teoria política, qual seja, o igual respeito (YOUNG, 2005, p. 231 e ss.).

14 Trata-se, respectivamente, do que Kymlicka denomina de restrições internas e proteções externas (1995, p. 35). Contudo, deve-se mencionar que essa classificação dicotômica de Kymlicka sujeita-se a fortes críticas doutrinárias, as quais, inegavelmente, possuem certo grau de procedência: medidas qualificadas como proteções externas podem ter como reflexo restrições internas a direitos individuais dentro do grupo em questão (SHACHAR, 2004, p. 17) Por essa razão, considera-se mais adequada a concepção de que classificar os pleitos formulados por grupos minoritários como internos ou externos diz respeito a uma ênfase à perspectiva que se queira privilegiar em um dado momento (*i.e.*, que consequências uma medida gera perante os demais grupos existentes em um mesmo Estado ou aos membros do grupo em questão), em vez de refletir uma tentativa de demarcação peremptória dos efeitos provocado pela medida em questão.

acabar por ser oprimido, como ocorreu na África do Sul durante o regime do *apartheid*.

Contudo, mais relevante para os propósitos deste estudo é a reflexão sobre os direitos especiais encarados sob uma perspectiva interna, ou intragrupos. Tais pleitos têm por objetivo a restrição¹⁵ de direitos dos próprios membros do grupo minoritário com vistas a manter hígidos seus laços e tradições culturais. Exemplos usuais nessa seara são pleitos referentes à educação de membros das culturas minoritárias, tais como pedidos da comunidade amish de eximir seus filhos do dever de educação compulsória nos moldes do currículo definido pela sociedade majoritária, objetivando-se, com isso, que os jovens desse grupo não sejam expostos à tentação de abandonarem aquele modo de vida¹⁶; ao direito de família praticado dentro dos grupos minoritários, cujas normas (*e.g.*, casamentos arranjados, condições de divórcio desiguais) podem implicar limitações a direitos individuais mais gravosas sobre certos grupos (habitualmente, as mulheres).

De fato – e essa é uma das premissas fundamentais do presente objeto de estudo – esses direitos especiais, mormente as restrições internas, podem ter como efeito colateral conferir um reforço de proteção a práticas culturais minoritárias, que tornem mais vulneráveis os membros dissidentes do grupo em questão. Tal constitui o que Ayelet Shachar denomina de *paradoxo da vulnerabilidade multicultural* (1999, p. 87).

Qual deve ser o tratamento conferido por um Estado liberal a esse tipo de pleito, se é que deve haver algum? Deve o Estado proteger minorias internas, ou constituiria isso um tipo de imposição liberal sobre a forma de organização de grupos antiliberais? Na verdade, a filosofia liberal não fornece uma resposta unitária a tais questionamentos. A resposta a estes depende de uma tomada de posição prévia acerca de qual é o valor fundamental do liberalismo, se a tolerância, ou a autonomia. Cada uma dessas vertentes filosóficas desembocará em soluções normativas distintas. Embora uma investigação aprofundada sobre as distintas tradições liberais e quais seus princípios norteadores extrapole os propósitos do presente estudo, a apresentação dos contornos essenciais de cada uma dessas concepções será suficiente para o presente objeto de investigação.

15 Uma nota terminológica merece ser feita quanto ao uso do vocábulo restrição, ora realizado em sentido amplo, e não na conhecida acepção que Robert Alexy conferiu ao termo em sua teoria geral dos direitos fundamentais, cujo uso pressupõe que a limitação ao direito fundamental em questão seja legítima, em oposição ao termo interferência (2008, p. 281-5). Assim, não se está, ao usar essa terminologia, fazendo um juízo prévio de que as limitações aos direitos fundamentais de membros do grupo minoritário preconizadas pelas restrições internas sejam legítimas. Com efeito, é precisamente desse tema que cuida o restante deste estudo.

16 A Suprema Corte dos Estados Unidos foi chamada a pronunciar-se sobre essa questão no célebre caso *Yoder v. Wisconsin*, julgado em 1972, no qual decidiu que crianças *amish* a partir de certa idade não poderiam ser submetidas a educação compulsória nos moldes curriculares do ensino público norte-americano. A fundamentação da decisão foi no sentido de que a liberdade religiosa dos pais teria um peso maior que o interesse estatal em promover a educação de crianças e adolescentes.

Destarte, uma primeira linha do liberalismo é aquela que concebe a autonomia como o seu valor fundamental. Tendo Locke, Kant e Mill como expoentes, essa vertente diz respeito ao compromisso com a possibilidade de reflexão racional sobre práticas sociais, sobre o outro e sobre si (GALSTON, 1995, p. 521). Tal linha de entendimento valoriza a capacidade do indivíduo de questionar e revisar concepções de vida boa, enxergando-a como um aspecto primordial da moralidade crítica, de forma que as visões que se tenha sobre questões morais não sejam fruto de uma mera incorporação acrítica e irrefletida de compreensões disseminadas¹⁷. Tal capacidade de crítica inclui a avaliação de tradições culturais, bem como de se o indivíduo adotará um estilo de vida compatível com estas.

Assim, uma concepção liberal norteada pela autonomia vê como fundamentais a liberdade de expressão, a fim de que os indivíduos possam proferir e entrar em contato com mundividades e opiniões diversas, bem como o direito à educação, de forma a que seja possível aprender sobre modos de vida distintos e, a partir disso, refletir de maneira informada sobre os fins individuais que se queira eleger, tornando a revisão dos projetos de vida uma possibilidade real. Trata-se, como disse Kymlicka, dos equivalentes seculares, respectivamente, do proselitismo e da apostasia (KYMICKA, 1992, p. 43).

Já a segunda vertente do liberalismo concebe como seu valor fundamental a tolerância, divergindo da tradição anterior. Como entende Rawls, supor que a autonomia seria o valor básico do liberalismo constituiria uma visão sectária deste, na medida em que tal ideal não é valorado da mesma forma por todos os grupos existentes (1993, p. 248). Por isso, entende-se que um Estado cuja atuação seja no sentido de promoção da autonomia pode abalar gravemente a identidade de grupos e indivíduos para os quais esse não seja um valor relevante, ou sequer positivo (GALSTON, 1995, p. 521).

De acordo com essa compreensão, concebe-se que o princípio básico norteador do liberalismo é o do respeito à diversidade, isto é, o da tolerância. Na medida em que se reconheça a razoabilidade de doutrinas pautadas por valores que não a autonomia, então não há fundamento para a imposição desta sobre grupos cuja auto-organização e distribuição social de papéis se baseie em doutrinas calcadas em outros princípios.

Entretanto, é preciso diferenciar a tolerância estatal às tradições internas de grupos minoritários concernentes aos modos de vida praticados em seu âmbito da possibilidade de movimentação individual entre grupos: esta é norteada pela autonomia. Apenas não

17 Joel Feinberg denomina autenticidade moral a capacidade de avaliar criticamente concepções morais. Para esse autor, será autônoma do ponto de vista moral a pessoa cujas convicções e princípios morais sejam genuinamente seus, sujeitando-se a permanente reavaliação e reconstrução. Os projetos de vida da pessoa autônoma serão construídos com base em seus valores morais, os quais derivam não do conformismo acrítico, nem da obediência irrefletida a uma dada autoridade, mas de uma avaliação pessoal genuína e informada (1986, p. 37).

cabe ao Estado, argumenta-se, empregar o princípio que rege as relações de transição intergrupos para reger relações intragrupais¹⁸. Tal possibilidade de movimentação intergrupo cultural é denominada direito de retirada.

Essa breve explanação permite que se entrevejam duas tendências distintas de tratamento liberal a grupos que restrinjam direitos de suas minorias internas. A concepção do liberalismo da tolerância defende que, em nome da preservação da diversidade, intervenções sobre culturas minoritárias devem ser proscritas, ressalvado o direito de retirada de membros do grupo a fim de se reinserirem em outras culturas, este sim uma expressão da autonomia individual. Já a vertente de liberalismo-autonomia tende a encarar com maior naturalidade intervenções estatais mais intensas sobre grupos culturais minoritários (KYMLICKA, 2002, p. 347). Dentro dessa segunda vertente, há um espectro de visões distintas acerca do grau de interferência estatal legítimo sobre culturas minoritárias.

3. Posturas normativas de um Estado liberal frente a restrições internas anti-liberais

3.1. A postura inspirada na tolerância

Como esboçado na seção anterior, teóricos em cuja visão o liberalismo se ancora fundamentalmente no valor tolerância tendem a defender posturas mais refratárias a intervenções sobre grupos pautados por valores não liberais. Essa postura se baseia em um temor de que a adoção da autonomia como valor fundamental do liberalismo implicaria uma colonização liberal paternalista e etnocêntrica por parte da cultura dominante sobre grupos de estruturação interna calcada em valores distintos.

A esse temor, Chandran Kukathas, principal expoente dessa vertente de pensamento, adiciona o argumento de que não há garantias de que a cultura dominante será menos opressora sobre minorias internas do que as autoridades do grupo minoritário. Chega o autor a afirmar que, apesar de a adoção de uma concepção maximizadora da não interferência sobre grupos poder acabar por configurar um mosaico de tiranias¹⁹, ainda

18 Não obstante, tal formulação não leva em conta o fato de que certas culturas minoritárias não admitem a opção de seus membros de desligarem-se da vida naquele grupo, ou impõem obstáculos excessivamente gravosos para que isso seja feito. Assim sendo, para que a movimentação intergrupos seja sempre possível, em alguns casos não haverá alternativa senão a intervenção estatal sobre práticas do grupo em questão. Isso significa que mesmo concepções que *prima facie* prezem pela não interferência estatal sobre grupos minoritários, baseadas numa visão de liberalismo calcada na tolerância, podem acabar por admitir a imiscuição na organização interna destes.

19 A expressão mosaico de tiranias, usual na literatura sobre o multiculturalismo, foi cunhada por

assim a descentralização do arbítrio é preferível à concentração do mesmo em uma única autoridade, pois dessa centralização decorreria um arbítrio absoluto. Por fim, aduz, ainda, que soluções buscadas através da persuasão – as quais, ao contrário das baseadas na força, são as que honram o valor tolerância – são as mais elevadas moralmente (1997, p. 83).

O fundamento normativo usado por Kukathas para defender sua concepção é o direito à liberdade de associação. Uma forma legítima de exercício desse direito seria o agrupamento de indivíduos em torno de uma organização que não conceba a autonomia para a eleição de projetos pessoais como um valor relevante. A outra face desse direito seria a vedação a que pessoas fossem compelidas a se manter filiadas a esse agrupamento, isto é, um direito de dissociação. Essa é a forma normativa de proteção a minorias internas preconizada por essa visão, consubstanciada no chamado direito de retirada. Todavia, caso um membro de uma cultura minoritária que divirja das práticas básicas dessa comunidade procure modificá-las em uma direção pró-autonomia, tal pleito não seria merecedor de apoio, na medida em que isso prejudicaria a liberdade dos demais membros de associarem-se em torno de um agrupamento regido por valores alheios ou conflitantes com a autonomia (1995, p. 247).

Uma vez garantido o direito de retirada, não haveria mais, como regra, espaço para outros tipos de intervenção sobre grupos não liberais (SPINNER-HALEV, 2004, p. 158). Para que este possa ser adequadamente exercido, Kukathas identifica como condição objetiva a existência de outros grupos que endossem a liberdade de associação, aptos a receber o indivíduo que se retira, e formula como exigências que seus membros não sejam passíveis de submissão a condições de escravidão ou a tratamentos degradantes (1995, p. 249). Uma vez presente esse cenário, caso um indivíduo que viva em um grupo onde seja tratado de forma que lhe pareça injusta, ainda assim, permaneça nesse âmbito, então, para Kukathas, necessariamente ele está optando por não exercer seu direito de retirada, não suscitando tal situação demais preocupações.

Entretanto, nesse ponto, Kukathas é severamente criticado pela maior parte dos demais estudiosos do direito de retirada. Tacha-se sua visão de uma concepção formal do mencionado direito, que, diversamente, para ser efetivo, demanda que sejam cumpridas outras exigências (GUTMANN, 2003, p. 93). Nessa linha, argumenta-se que a não imposição de barreiras físicas à retirada é conciliável com outras formas de obstrução ao exercício desse direito, como pressões e assédios de ordem psíquica, os quais cultivem uma ignorância epistemológica em relação a outros modos de vida. Nessas hipóteses, a

Leslie Green (1995, p. 270).

permanência não pode ser tida como uma escolha informada (WEINSTOCK, 2007, p. 249). A crítica expõe, ainda, como o uso da noção de liberdade de associação para descrever esse cenário ignora que nem sempre o pertencimento de um indivíduo a uma certa cultura decorre de uma livre escolha. É possível que simplesmente se tenha nascido no âmbito de um agrupamento não liberal, nunca se tendo tido contatos com outros grupos culturais, o que, da mesma forma, revela como o exercício do dito “direito de dissociação” pode ser mais complexo do que um ato de simples escolha.

Com efeito, todos os aspectos que geram o pertencimento a uma cultura constituem, simultaneamente e em última análise, barreiras ao seu abandono (LEVY, 2000, p. 112). Analisar a questão da voluntariedade ou não da retirada ou permanência sob um prisma de custos e benefícios de se manter integrado a uma cultura, interpretando a não auto-exclusão como uma necessária prevalência destes sobre aqueles, é uma visão incoerente. É perfeitamente possível tributar a não retirada a outros elementos que não uma escolha autônoma de permanência, tais como fatores morais, psicológicos, intelectuais ou materiais que exerçam um constrangimento tal sobre o indivíduo, que este não consiga se desvencilhar, apesar de viver em um contexto de subjugação e uma vida que repute desprovida de sentido.

Nessa esteira, deve ser reconhecido que a comparação entre o pertencimento a um grupo cultural com o exercício voluntário de um direito de livre associação – que poderia, ao sabor do indivíduo, converter-se em uma dissociação – é questionável. Essa visão parte da premissa de que houve uma prévia escolha de se associar, quando, em verdade, por vezes, o pertencimento a um grupo se conecta intrinsecamente com a existência orgânica do indivíduo, desde o seu nascimento. Esse cenário em nada é comparável com, *e.g.*, a associação a um clube recreativo (APPIAH, 2005, p. 77).

Desse modo, a efetividade do direito de retirada, na ótica da maior parte dos autores que se debruçam sobre esse assunto e que ora se endossa, demanda um conjunto de exigências maior que o preconizado por Kukathas. Tais envolvem ordinariamente o acesso a educação pelas minorias internas, tanto a de crianças e adolescentes, quanto a de mulheres, não raro alijadas de qualquer ensino em grupos minoritários, para que possam ter algum contato com outras mundividências e assim avaliar sua real aderência aos valores praticados pelo grupo onde se encontram inseridos. Outras necessidades são o conhecimento, ainda que mínimo, da língua falada no local para onde se retira, bem como o de que a retirada não imponha penalidades exorbitantemente intensas sobre aquele que

opta por se excluir²⁰.

Essas exigências para que o direito de retirada seja efetivo acabam gerando uma contradição do argumento de que, numa postura baseada na tolerância, “apenas” o direito de retirada deve ser imposto por Estados liberais. É que diversos grupos se estruturam de maneiras que proíbem, ou dificultam sobremaneira a possibilidade de membros se dissociarem. Neste sentido, nenhum dos defensores de tal direito contenta-se, verdadeiramente, com a sua exclusiva estipulação formal. Mesmo Kukathas admite que, para que tal direito possa ser exercido, a ele devem ser acrescentadas, como visto, vedações à escravidão ou a tratamentos degradantes. Spinner-Halev adiciona outros elementos ao conjunto de exigências à efetividade do direito de retirada, como acesso a condições de educação, saúde e alimentação básicas, as quais, se ausentes, legitimariam eventuais intervenções externas sobre o grupo minoritário. Todas essas demandas têm como razão um aprimoramento da autonomia individual, sem a qual o direito de se excluir de uma comunidade opressora não pode ser realisticamente concebido. Isso conduz à conclusão de que tal solução normativa não é tão próxima do valor tolerância e avessa à autonomia quanto uma análise perfunctória pode sugerir. A diferença entre essa solução normativa e as daqueles que abraçam a concepção da autonomia como valor fundamental do liberalismo é meramente de grau, portanto, e não qualitativa, eis que ambas admitem a possibilidade de imposições externas de padrões normativos a serem adotados no interior de um grupo não liberal com vistas a fomentar nos indivíduos a possibilidade de optar por manter-se naquele modo de vida.

Dessa forma, embora a preocupação contra uma colonização liberalizante pela via da força seja legítima²¹, a solução apresentada padece de incoerências e insuficiências, que

20 A Suprema Corte do Canadá pronunciou-se sobre questão que se insere nesse âmbito temático no precedente *Hofer v. Hofer*, julgado em 1970. Nesse caso, dois membros da comunidade religiosa huterita que se converteram a outra religião tiveram como pena imposta por essa opção a perda de todo o seu patrimônio em favor da comunidade, incluindo-se até as roupas que estavam vestindo quando expulsos. A Suprema Corte entendeu que essa pena, por força da liberdade religiosa, não poderia ser invalidada pelo judiciário. A decisão é criticada no sentido de que a referida prática gera um desestímulo excessivo ao direito de retirada, ao endossar a imposição de obstáculos quase intransponíveis ao seu exercício.

21 Vale apontar, por outro lado, que é falaciosa a visão de que apenas a postura estatal calcada primordialmente na autonomia – e não na tolerância – engendra imposições sobre o grupo minoritário. Garantir o direito de retirada é, também, uma imposição sobre um grupo que não admitiria essa possibilidade por conta própria. Como ensina Appiah (2005, p. 77), corrente de pensamento descrita como pluralismo *hard* rechaça até mesmo que o direito de retirada deva ser passível de imposição. Argumenta-se que, através desse direito, contribuições à história da humanidade como o pensamento da Grécia antiga não teriam sido viáveis. Afinal, esta se organizava com base em uma divisão de papéis em que a produção intelectual da elite era sustentada pelo trabalho de escravos, os quais, caso pudessem se retirar, fariam toda aquela estrutura ruir, impossibilitando a produção intelectual dos mais abastados.

parecem não admitir a sua adoção como solução última da questão de como o Estado deve lidar com culturas minoritárias, cujas práticas violem direitos individuais. De outra parte, a adoção de uma solução normativa distinta, mais explicitamente calcada na autonomia, não conduz, necessariamente, a uma tal imposição indevida. É o que se passa a abordar.

3.2. As soluções normativas pautadas pela autonomia individual

Um segundo conjunto de soluções normativas costuma partir da visão de que o direito de retirada é insuficiente, na melhor das hipóteses atuando como um amenizador de situações de injustiça (GREEN, 1995, p. 264). De acordo com essa segunda perspectiva, a concepção absolutista das liberdades de associação e da autonomia de grupos na verdade têm por efeito, meramente, o de permitir que as elites dos grupos minoritários oprimam membros dissidentes, já que sua atuação não seria constrangida pelo respeito ao mesmo conjunto de direitos individuais a que as elites da sociedade dominante se subordinam. Nessa ótica, enxerga-se tal quadro como provocador de situações de vulnerabilidade potencialmente excessiva em relação aos membros menos empoderados de culturas minoritárias (WEINSTOCK, 2007, p.246).

Como visto, o motivo pelo qual Estados liberais atribuem valor ao reconhecimento a direitos de grupos minoritários é o de que tal seria uma condição da liberdade, já que tais culturas desempenham o papel de fornecer o contexto dentro do qual o indivíduo elege suas opções de vida digna. Se, entretanto, o resultado dessa atribuição de direitos for tal que acabe por asfixiar a autonomia dos membros de tais agrupamentos, então a razão pela qual tais direitos especiais foram inicialmente reconhecidos (*i.e.*, permitir a liberdade nesses âmbitos), terá sido derrotada. É por isso que Kymlicka enxerga com bons olhos os pleitos que classifica como proteções externas, mas entende que restrições internas são incompatíveis com uma teoria liberal de direitos especiais (1995, p. 153).

Entretanto - e esse é um ponto da teoria kymlickiana que, embora crucial, é frequentemente negligenciado – essa análise diz respeito, meramente, à **identificação** de que tipos de pleitos minoritários são consistentes com princípios liberais, inquirição que não se confunde com os questionamentos que revolvem em torno da pergunta de se deveria haver uma **imposição** de tais princípios sobre grupos não liberais (1995, p. 164). As razões que militam a favor ou contra essa segunda pergunta são outras que não a mera percepção de que certos grupos são governados por princípios incompatíveis com aqueles preconizados pela sociedade dominante.

Com relação a esse segundo questionamento, não há consenso doutrinário que

aponte em direção a uma solução única, identificando-se uma multiplicidade de posturas defendidas. Restringindo-se a exposição, por brevidade, às visões que parecem as mais consentâneas com o multiculturalismo liberal, constata-se construções como as de que: (i) a intervenção é legítima pois configura uma atribuição de direitos especiais de segundo grau; (ii) ante a inadmissibilidade do uso da força para impor concepções liberais, o máximo de intervenção cabível por um Estado liberal são o diálogo e persuasão; uma variante da segunda postura, segundo a qual (iii) a intervenção, como regra, é ilegítima, justificando-se somente em hipóteses excepcionalíssimas; e (iv) a necessidade de reestruturação da divisão do poder das autoridades em estados multiculturais de forma a reduzir o arbítrio intragrupo legitima a intervenção. Explica-se cada uma delas.

Assim sendo, um viés normativo identificado é o que encara a (i) possibilidade de interferências externas sobre grupos culturais minoritários com naturalidade e permissividade. De acordo com essa linha de argumentação, as mesmas razões que militam a favor da concessão de direitos especiais a grupos minoritários também incidiriam a favor das minorias internas, já que, para estas últimas, aqueles podem na prática atuar como uma maioria opressora e geradora de uma maior vulnerabilidade de dissidentes internos. Se as razões de proteção a esses direitos são promover a autonomia, não seria justo ou coerente o fazer de forma seletiva, beneficiando-se um grupo em detrimento de outros (GREEN, 1995, p. 164-5). Há, nessa perspectiva, uma junção entre as duas perguntas básicas de Kymlicka sobre a compatibilidade de práticas culturais minoritárias e o liberalismo: a mera identificação de incongruências com valores liberais já é encarada como idônea à imposição destes. Como se elucidará no tópico subsequente, existem razões que justificam a não equiparação entre esses dois níveis de indagações, como a do chamado culturalismo reativo.

Prosseguindo na exposição, outro viés é o de que o máximo de intervenção cabível por um Estado liberal é o do diálogo e da (ii) persuasão, já que o uso da força para impor concepções liberais seria sempre inadmissível. Essa proposta faz cair por terra o argumento de Kukathas de que soluções pautadas pela autonomia seriam inadequadas porque necessariamente envolveriam o uso indevido da força por parte dos Estados. A ideia básica é a de que tentativas de imposição do liberalismo à força seriam inócuas, já que uma cultura de princípios liberal só vingará se surgida espontaneamente. Nessa linha, tal qual ocorre nas relações internacionais entre países liberais e não liberais, tentativas de liberalização devem se dar por meio de negociações pacíficas, e não de intervenções através de forças armadas (KYMICKA, 1995, p. 167).

Uma variação dessa visão é a de que, embora restringir-se à persuasão deva ser

uma regra quase absoluta, ainda assim, (iii) há cenários limite em que se poderia extrapolar esse esforço e partir para intervenções mais drásticas. Tal qual exemplifica Kymlicka, uma hipótese clara dessa natureza seria a de práticas de genocídio, ou violações brutais e sistemáticas a direitos humanos (1995, p. 169). Retomando a classificação desse autor apresentada na introdução ao presente estudo, as hipóteses excepcionais em que restaria legitimada a intervenção estatal sobre práticas culturais não liberais seriam somente aquelas enquadráveis como intoleráveis, e não meramente ruins.

Por fim, uma última linha é a que (iv) defende a necessidade de reestruturação da divisão do poder das autoridades em estados multiculturais, objetivando-se a redução do arbítrio intragrupo. Tal é a solução defendida por Shachar (2004, p. 88), que elabora um modelo de governança conjunta (*joint governance*), descrito pela mesma como um repertório de técnicas de acomodação que podem ser combinados de maneiras criativas em diferentes arenas sociais. Busca-se por esse modelo a conciliação entre o pertencimento do indivíduo a um grupo e ao Estado, permitindo a sujeição a *inputs* normativos de ambas as fontes. Em vez de se conceber a minoria interna como um conjunto de pessoas que se depara com a trágica necessidade de abraçar seus direitos provenientes da cidadania comum ou especial, busca-se uma terceira via, na qual os interesses de o indivíduo manter sua agência, quer no grupo, quer no Estado, são levados em consideração em busca de acomodações.

Mais concretamente, a proposta apresentada pela autora é a divisão de competência jurisdicional entre autoridades do grupo minoritário e do Estado, cada uma regida por suas normas específicas. A competência seria comum, cabendo ao indivíduo optar por se sujeitar a uma ou outra jurisdição conforme o assunto em questão, nesse ponto residindo a prevalência da autonomia individual sobre a do grupo.

Isso permitiria um exercício de um direito de retirada parcial ou setorizado – *e.g.*, mulheres que não desejem se desligar totalmente de uma cultura minoritária, mas que não queiram se sujeitar a um direito de família discriminatório eventualmente praticado, poderiam, quanto a esse tema específico, escolher sujeitar-se às normas estatais, e não grupais, desse ramo jurídico. Esse arranjo decorreria do fato de minorias internas não serem nem exclusivamente pertencentes ao grupo minoritário, nem somente cidadãos no sentido usual. A dificuldade básica dessa perspectiva parece ser a de pressupor um cenário otimista, onde haja disposição à cooperação por parte das instâncias envolvidas.

4. Proposta de sistematização: parâmetros de identificação da

intolerabilidade

Cada uma das propostas apresentadas, tanto as inspiradas na tolerância, quanto na autonomia, possui de um lado, *insights* valiosos para se lidar com a problemática das intervenções liberais de modo a promover direitos de minorias internas e, de outro, deficiências ou incompletudes. À luz do exposto, é possível apresentar alguns parâmetros ou *standards* de identificação da intolerabilidade. Reiterando-se o já advertido, demarcações definitivas desses âmbitos dependem necessariamente da avaliação de fatores que só emergem quando da análise de casos concretos, razão pela qual não se tem a pretensão de apresentar uma panaceia à tormentosa questão de que se ocupou o presente estudo. Busca-se, pela formulação dos presentes critérios, fornecer um guia interpretativo, que tenha por objetivo fomentar a identificação do caminho a ser percorrido na busca de soluções justas a situações concretas. Cinco foram os parâmetros construídos. Confirmam-se:

(A) Quanto mais forte for o consenso dos membros do grupo minoritário em torno de uma prática considerada numa ótica liberal como violadora de direitos, tanto menos legítima será a intervenção.

O primeiro parâmetro é, talvez, o de mais difícil verificação. É que, ao se sentir ameaçado por pressões externas, é possível que um grupo minoritário adote uma postura de culturalismo reativo, isto é, de enrijecer a aderência a normas e práticas tradicionais que sofram questionamentos exteriores. Passa-se, assim, a tratar como elemento ínsitos e nucleares à identidade cultural do grupo práticas não necessariamente endossadas por seus membros em geral (SHACHAR, 2004, p. 35 e ss.). Ademais, a generalização de que certas práticas são essenciais à identidade de um grupo encerra o risco de se adotar uma concepção essencialista e homogeneizante de culturas minoritárias, como se estas fossem imutáveis, o que, conforme a já apresentada crítica de Seyla Benhabib, não é factível.

De toda forma, análises estatísticas podem auxiliar na mensuração do grau de atendimento ou não a esse parâmetro. Considerando-se a circunstância de que membros de grupos minoritários que não desejem simplesmente abandonar por completo a vida nesse âmbito, em certos casos adotam a medida de recorrer ao poder judiciário para verem reconhecidos pleitos de respeito a direitos individuais em prejuízo de práticas culturais, quanto mais numerosos forem os questionamentos judiciais (ou por outras vias) buscando rupturas com padrões normativos do grupo minoritário, mais abalada restará a

convicção de se tratar de uma prática consensual. Por fim, à visão dos indivíduos vulnerados pela prática em questão deve ser atribuído peso reforçado. Se houver um consenso em torno daqueles prejudicados por uma prática contrário a esta e um consenso por parte do restante dos membros a favor da sua manutenção, não será possível se falar em um acordo geral no grupo, ainda que, eventualmente, a minoria interna seja constituída por um quantitativo ínfimo de pessoas – *e.g.*: hipoteticamente, homossexuais pertencentes a uma comunidade indígena, cujo total de membros seja diminuto, pautando-se a coletividade por valores avessos a condutas não heterossexuais.

Essa avaliação demanda o levantamento de dados empíricos, fato que reforça a opinião de Kymlicka de que não é possível definir a intolerabilidade em abstrato. Deve-se ter em mente, ainda, que, em ambientes pautados não pela liberdade, mas por distribuições de papéis sociais e padrões de conduta rigidamente definidos de forma heterônoma, a verificação da real aderência dos membros do grupo ao *nomos* pode ser dificultada pelo temor de indivíduos das sanções a que possam se sujeitar em razão da manifestação de discordância. Políticas de culturalismo reativo podem agravar a penalização de atitudes desviantes, dificultando ainda mais essa aferição, já que o temor de manifestar divergências tende a aumentar em cenários de opressão. Em âmbitos onde essa pareça ser a realidade, é possível que um aparente consenso não passe de uma farsa. Nesses casos, é possível prosseguir na investigação do caráter tolerável ou não de uma prática, analisando-a sob outros enfoques. Isso conduz ao segundo parâmetro de mensuração de intolerabilidades.

(B) Quanto menos proporcional entre os membros do grupo minoritário for a distribuição dos ônus decorrentes da adoção de práticas culturais específicas, tanto mais forte se tornará a legitimidade da intervenção.

Como regra, a mera identificação de uma desproporção, por si só, não se prestará a legitimar intervenções. Mesmo os países liberais com maior índice de desenvolvimento humano não são totalmente igualitários, sendo algum grau de desproporção na distribuição dos ônus da vida em sociedade, infelizmente, uma constante da experiência humana até o momento atual de sua evolução. Entretanto, é possível conceber hipóteses que, tamanha a gravidade, extrapolem para o campo da intolerabilidade.

Nessa linha, um exemplo extremo de desproporcionalidade na distribuição entre os membros de um grupo do ônus da adoção de práticas específicas seria o caso de uma

cultura que adotasse a escravidão de membros que possuam uma determinada característica física. Essa parecer ser a hipótese que conta com maior grau de adesão doutrinária referente à possibilidade de intervenção, associando-a quer a formulações que enxergam na sua proscrição uma condição da efetividade do direito de retirada, quer, simplesmente, como uma violação demasiadamente grave à autonomia individual.

Em linguagem constitucional, pode-se falar que práticas que importem em violações ao núcleo essencial de direitos fundamentais de membros dessas comunidades constituem os casos de mais drástica desproporção da distribuição do ônus de práticas culturais minoritárias, embora esse critério seja questionado por antropólogos²². De qualquer forma, não é possível se demarcar em abstrato uma linha divisória de qual o grau de desproporção tolerável, até porque fatores atinentes a outros *standards* também repercutirão nesse cálculo – *e.g.*, um forte consenso em torno de práticas que envolvam uma distribuição desigual de ônus entre as pessoas enfraquece a possibilidade de intervenção.

(C) Quanto mais efetiva for a possibilidade de exercício do direito de retirada por parte da pessoa alvo da prática questionada, mais remota deve ser a possibilidade de intervenção.

Como visto, mesmo autores mais avessos a intervenções liberais sobre grupos minoritários admitem a necessidade de se atribuir um direito de retirada a membros dissidentes, para os quais a manutenção da vida naquele grupo não se justifique por alguma razão. Da mesma forma, há também um consenso no sentido de que a pura e simples estipulação formal desse direito não basta para que seja de fato possível exercê-lo, isto é, de que esse direito seja efetivo. Verificado, contudo, um grau mínimo de efetividade desse direito (*e.g.*, pela constatação empírica de que este é exercido), afastada estará a possibilidade de intervenções sobre violações a direitos individuais. De maneira mais

22 De forma mais rigorosa do que o *standard* proposto, a linha jurisprudencial da Corte Constitucional colombiana é no sentido de que *sempre* que uma prática cultural minoritária importar em violação ao núcleo essencial de um direito fundamental de um membro dessa cultura - e, portanto, à sua dignidade -, a intervenção será legítima. V.: COLÔMBIA. Corte Constitucional, Sentença nº SU-510/98, citando precedentes no mesmo sentido. Em oposição a isso, antropólogos sustentam que a leitura feita pelo Poder Judiciário de um Estado das normas jurídicas vigentes, como direitos fundamentais, será contaminada por valores e visões de mundo incompatíveis com as do grupo cuja prática seja judicializada, o que, segundo vertentes dessa ciência social, é ilegítimo. Neste sentido, *v.g.*, Rita Segato (2014, p. 70) argumenta que a concepção que se tenha de vida na sociedade dominante brasileira difere da de certas tribos indígenas, razão pela qual a proteção judicial ao direito à vida na verdade implica uma imposição de uma visão de mundo distinta e incompatível com a do grupo que sofre a intervenção.

sofisticada, é possível conceber a adaptação desse parâmetro ao direito de retirada parcial, cunhado por Shachar e já abordado, *supra*, nos países que adotem as reformas institucionais necessárias a tornar essa uma prática possível. Por natural, esse parâmetro só é aplicável a pessoas adultas capazes, o que conduz ao *standard* seguinte.

(D) Recaindo as violações a direitos individuais sobre incapazes, quanto mais graves forem estas, tanto mais fortes serão as razões para a intervenção.

A maior fraqueza de concepções que só admitem como postura de um Estado liberal contra grupos minoritários a imposição de um direito de retirada a ser exercido por membros dissidentes reside no fato de que é simplesmente inconcebível o exercício dessa prerrogativa por incapazes, tais como crianças. Se, mesmo no caso de adultos, os defensores do direito de retirada procuram agregar exigências à mera previsão formal deste para torná-lo efetivo, no caso de crianças e adolescentes, cuja autonomia ainda se encontra em formação, essa formulação não fornece nenhuma salvaguarda contra violações de direitos. Nessa ótica, entende-se que um eventual consentimento dos genitores quanto ao sofrimento de práticas específicas não supre a ausência e impossibilidade de aquiescência da pessoa em desenvolvimento. Essa mesma circunstância fragiliza, também, o parâmetro (A), concernente à existência de consenso ou não sobre a prática questionada: de um lado, o acordo entre adultos sobre, *e.g.*, a violação de direitos humanos básicos de crianças e adolescentes não é suficiente para solucionar a questão. De outro, a “aquiescência” de incapazes com relação à vulneração a seus direitos não é, como regra, uma manifestação usualmente compreendida como juridicamente decisiva²³. Nessas hipóteses, especialmente em se tratando de pessoas em

23 Na contramão da visão que adota como premissa a incapacidade de crianças e adolescentes exercerem a autonomia, merece menção a chamada *mature minor doctrine* – em tradução livre, doutrina do menor maduro. Inserida no contexto do estudo da ética em tratamentos médicos, tem como postulado admitir aos adolescentes a realização, por conta própria, de escolhas vitais, mediante a verificação pelo judiciário de se possuem maturidade para tanto, isto é, se são capazes de compreender as consequências de curto e longo prazo da opção realizada (HICKEY, 2007, p. 102). Relevante caso a respeito dessa matéria é o denominado *A. C. v. Manitoba* - 2009 SCC 30, julgado pela Suprema Corte do Canadá em 2009. Neste, uma testemunha de Jeová de 14 anos, após ter sofrido um comprometimento de saúde, cujo tratamento indicava a necessidade de transfusão de sangue, buscou fazer valer diretiva prévia de sua autoria recusando a submissão a esse tratamento. A questão foi judicializada e julgada em seu desfavor. Após receber a transfusão e já recuperada, pleiteou, perante a Suprema Corte canadense, a declaração da inconstitucionalidade da lei que permitia a desconsideração da sua vontade em tratamentos médicos. Seu recurso foi desprovido sob o fundamento de que o ato impugnado já admitia esse tipo de flexibilização, que deveria ser analisada caso a caso.

desenvolvimento inseridas em comunidades dotadas de maior isolamento, é problemático pressupor uma compreensão do incapaz sobre modos alternativos de vida, a qual embasaria uma escolha informada de permanência. Tampouco pode ser desprezado o aspecto da dependência material dos incapazes em relação àqueles de seu convívio cotidiano.

(E) Quanto mais remota for a possibilidade de que práticas abominadas por uma ótica liberal sejam passíveis de abandono através de vias de diálogo, mais fortes serão as razões legitimadoras da intervenção.

A possibilidade de intervenção inspirada nesse parâmetro, como regra, deve ser rechaçada meramente pela verificação da existência de pontes de diálogo entre o grupo minoritário e a ordem estatal circundante. Como visto, tentativas de imposição pela força do liberalismo não só tendem a não se enraizar no grupo interferido, como podem, ainda, gerar um efeito reverso de recrudescimento da cultura minoritária em uma direção ainda mais distante da reputada como desejável em perspectiva liberal, dentre outras consequências deletérias que não se antecipem.

No que tange a grupos indígenas no Brasil, ela é, mais do que isso, considerada um direito, eis que o país é signatário da Convenção nº 169 da OIT²⁴. Em linha similar, a Corte Constitucional colombiana considerou haver um direito fundamental não enumerado dos povos indígenas de serem consultados a respeito de medidas governamentais que os afetem²⁵. Desse modo, por meio da persuasão, liberais convictos da inadequação de certas práticas buscarão o convencimento das autoridades implementadoras destas nos grupos minoritários, ou, ainda, fomentarão uma postura de maior questionamento e crítica por aqueles em desvantagem, que possuam, dentro de si, uma semente de contestação do *nomos* vigente em sua cultura, mas que, talvez, sem o respaldo de grupos liberais externos, optassem por permanecer em silêncio. Apenas em um cenário limite, em que os parâmetros acima estejam em sua maioria satisfeitos e o diálogo se revele inócuo, é que

24 Organização Internacional do Trabalho, Convenção nº 169: “Artigo 6º 1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente. b) criar meios pelos quais esses povos possam participar livremente, ou pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, em todos dos níveis decisórios de instituições eletivas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem”.

25 COLÔMBIA. Corte Constitucional. STC Exp.03343-2007-PA-TC.

será legítimo o afastamento de uma postura não interventiva.

Isso conduz a um *standard* adicional implícito, que é o de que a incidência simultânea dos parâmetros acima alinhavados reforça a necessidade de intervenção.

5. Aplicação dos parâmetros

Um exemplo que, aos olhos liberais parece particularmente pouco tolerável de prática cultural cujo implemento sacrifica direitos de minorias internas é a prática de certas tribos, baseada em convicções emanadas de sua cosmologia, de que recém-nascidos possuidores de certas características devem ser mortos, ou abandonados, a fim de que “a natureza os recolha” (BOTERO, 2006, p. 217 e ss.). É o caso de bebês gemelares, ou que possuam certas deficiências congênitas. De acordo com a visão de um Estado constitucional, tal prática constituiria algo similar a uma pena de morte implícita, sendo o direito à vida de recém-nascidos um limite infranqueável, ainda que se buscasse justificar o infanticídio pelo exercício de outros direitos fundamentais. Tratar-se-ia, pois, de algo a ser coibido. Em que direção a análise dos parâmetros acima alinhavados aponta?

Com relação ao caráter consensual ou não da prática, esta não se verifica. De início, por evidente, os destinatários diretos da medida sequer possuem condição de consentimento, por se tratarem de bebês. Ademais, conforme narram antropólogas como Rita Segato (2014, p. 68) e Esther Botero (2006, p. 287), em estudos sobre o tema, a medida impõe grande sofrimento psíquico aos pais do(s) bebê(s), que, em certos casos, buscam escapar desse destino doloroso através de expedientes como implorar às autoridades espirituais da tribo por uma revisão da prática, entregar o(s) filho(s) a conhecidos, ou mesmo recorrer ao poder judiciário, ou a órgãos similares a defensorias públicas. Essas últimas hipóteses costumam ser dificultadas pelas barreiras linguísticas entre membros de tribos indígenas e sociedades em que se fale línguas como o português e o espanhol. Em resumo, não há consenso e os afetados pela medida a contestam e buscam contorná-la.

Quanto à distribuição dos ônus da medida, esta, por evidente, é desigual. Apenas sobre os bebês e seus genitores recaem, respectivamente, os custos de manutenção da prática. Aos diretamente afetados não há qualquer possibilidade de defesa ou contestação da medida. Com o consentimento de seus pais, seu destino será a morte.

No que tange ao direito de retirada, naturalmente, os destinatários diretos da medida também não poderão o fazer, por serem incapazes, até mesmo faticamente. Apenas se poderia pensar na situação de forma mediata, isto é, de seus pais decidirem

desligar-se da vida naquela comunidade moral como forma de proteger seus filhos. Essa saída, além de depender de fator contingente – a decisão de realizá-lo não é exercida por aquele, alvo específico da medida –, depende da verificação de se é factível exercê-lo. Quanto ao direito de retirada parcial, os casos concretos tratados por Botero expõem como sua realização prática é bastante difícil. Conforme narra a antropóloga, houve caso em que os pais indígenas desejavam entregar a criança apenas temporariamente ao cuidado do Estado, mas, por terem um domínio insuficiente do idioma espanhol, legalmente “consentiram” em abrir mão integralmente do poder familiar de seus filhos e entregá-los ao sistema de adoção, sem que tivessem real consciência disso (2006, p. 287).

Até esse ponto da análise, portanto, os quatro primeiros *standards* apontam com intensidades forte a moderada para a legitimidade da intervenção. Resta apenas o último parâmetro. Que papel desempenha o quinto *standard* no deslinde do caso? Surpreendentemente, este desmantela a solução em direção à qual as considerações até o momento realizadas apontavam, qual seja, a de intervenção. É que, como informa Rita Segato (2014, p. 74), relatos apontam que essa prática não mais ocorreu nos últimos 10 anos.

Segundo entende a antropóloga, o maior contato das tribos com discursos como os de direitos humanos provocou um natural afastamento da prática. A existência de pontos de diálogo com o *universo liberal* somada à contestação interna da prática foram suficientes para que esta fosse abandonada. É esse um exemplo prático que confirma a já apresentada tese da falácia essencialista construída por Seyla Benhabib: grupos minoritários não possuem culturas imutáveis. É possível que estas passem por modificações ao longo do tempo, alterando-se o *nomos* vigente.

Por fim – e de forma mais sinistra – em outras tribos, nas quais grupos de missionários cristãos haviam formalmente se instalado, na busca de introjetar valores consentâneos com essa religião e, *a fortiori*, o abandono da cultura indígena tradicional, resultados extremamente deletérios sucederam, como suicídios em massa (SEGATO, 2014, p. 73). O caso revela como tentativas de imposição de valores mais “esclarecidos” a comunidades é forma de ingerência perigosa, que pode ter como efeito degenerar o horizonte cultural de um grupo, fazendo com que seus membros deixem de enxergar sentido em suas existências.

6. Palavras finais

O multiculturalismo liberal adota como premissa o primado do indivíduo sobre a

comunidade, ou coletividade cultural à qual pertença. Na linguagem perspicaz de Appiah, o indivíduo é, simultaneamente, o termo *a quo* e o termo *ad quem* das preocupações morais dessa corrente da filosofia política: a tutela de agrupamentos coletivos não apenas surge a partir do interesse de proteção dos direitos individuais, como é subordinada a estes (2005, p. 79). Isso significa que direitos à manutenção de uma distinta identidade cultural não devem, em ótica liberal, ser nem superestimados, nem desprezados. Encontrar esse equilíbrio, naturalmente, não é algo singelo.

O caso estudado revela como a possibilidade de intervenções estatais sobre grupos culturais que tenham práticas não liberais deve ser encarada cautelosamente, como algo absolutamente excepcional e restrito a hipóteses de situações intoleráveis. Entretanto, visto que, conforme abordado, mesmo visões do liberalismo pautadas pela tolerância, em princípio totalmente avessas a ingerências intergrupos, acabam por admiti-las para garantir o direito de retirada, constata-se que a admissibilidade em tese de que o Estado se imiscua em práticas de culturas minoritárias, presentes circunstâncias legitimadoras, constitui a visão majoritária, excepcionada pela perspectiva do pluralismo *hard*.

Neste estudo, adotou-se a concepção *kymlickiana* de que a autonomia é o valor máximo do liberalismo. Considero que a mera previsão de um direito de retirada não é alternativa factível, ao não conter a aptidão de produzir os resultados esperados por aqueles que o defendem como única intervenção liberal legítima. A garantia efetiva desse direito, preconizada pelos teóricos do liberalismo da tolerância, não é capaz de prescindir do fomento de autonomia naqueles que venham a ter condições de optar por exercer esse direito. Ao fim, tampouco o liberalismo da tolerância é capaz de prescindir da autonomia.

De outra parte, da mera identificação da incompatibilidade entre determinadas práticas e esse valor não decorre, de forma automática, a legitimidade de se efetuar imposições sobre a cultura minoritária. Essas foram as diretrizes filosóficas fundamentais norteadoras da elaboração dos *standards* de identificação de práticas intoleráveis. A um patamar mínimo, espera-se que os parâmetros alinhavados cumpram a função de fomentar o debate sobre o tema. Fugir dessa investigação seria transformar tal assunto em um tabu, em prejuízo dos membros mais vulneráveis de grupos minoritários e, em última análise, dos membros das sociedades como um todo.

Referências Bibliográficas

ALEX, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. São Paulo: Malheiros, 2008.

ANAYA, S. James. International human rights and indigenous people: the move toward the

multicultural state, **Arizona Journal of International and Comparative Law**, v. 21, n. 1, 2004, p. 13-61.

APPIAH, Kwame Anthony. **The ethics of identity**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005.

BENHABIB, Seyla. 'Nous' et 'les Autres': The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization. In: JOPPKE, Christian e LUKES, Steven (Coords.), **Multicultural Questions**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 44-62.

BOTERO, Esther Sánchez. **Entre el juez Salomón y el dios Sira: decisiones interculturales e interés superior del niño**. Bogotá: Gente Nueva, 2006.

BOURHIS, Richard Y. e LANDRY, Rodrigue. Group Vitality, Cultural Autonomy and the wellness of language minorities. In: BOURHIS, Richard Y. (Coord.), **The Vitality of the English-Speaking Communities of Quebec: From Community Decline to Revival**. Quebec: CEETUM, 2008, p. 185-212.

CANADÁ. Suprema Corte. A. C. v. Manitoba. 2009 SCC 30 (2009).

CANADÁ. Suprema Corte, Hofer v. Hofer. S.C.R. 958 (1970).

COLÔMBIA. Corte Constitucional, Sentença nº SU-510 (1998).

COLÔMBIA. Corte Constitucional. Sentença Exp. 03343-2007-PA-TC.

COHEN, Joshua, Howard, Matthew e NUSSBAUM, Martha C. (Coords.), **Is multiculturalism bad for women?**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1999.

COVER, Robert M. The Supreme Court 1982 Term Foreword: nomos and narrative. **Harvard Law Review**, v. 97, 1983, p. 4-68.

DEVEAUX, Monique. **Gender and Justice in Multicultural Liberal States**. Oxford: Oxford University, 2007.

FEINBERG, Joel. **Harm to self: the moral limits of criminal law** (Vol. III). Oxford: Oxford University Press, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. Londres: Continuum, 2004.

GALSTON, William A. Two concepts of liberalism. **Ethics**, v. 105, n. 3, 1995, p. 514-534.

GREEN, Leslie. Internal minorities and their rights. In: Will Kymlicka (Coord.), **The rights of minority cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 257-272.

GUTTMAN, Amy. **Identity in democracy**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2003.

IVISON, Duncan. Historical Injustice. In: DRYZEK, John et. al. (Coords.), **Oxford Handbook of Political Theory**. Oxford: Oxford University, 2006, p. 507-525.

KUKATHAS, Chandran. Are there any cultural rights? In: Will Kymlicka (Coord.), **The rights of minority cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 228-255.

_____. Cultural practice. In: Ian Shapiro e Will Kymlicka (Coords.), **Ethnicity and group rights**. Nova York: New York University Press, 1997, p. 69-104.

KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. **Multicultural citizenship**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. **Multicultural Odysseys: Navigating the new international politics of diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. The good, the bad and the intolerable: minority group rights. In: Micheline R. Ishay (Coord.), **The Human Rights reader**. Nova York: Routledge, 2009, p. 418-

21.

_____. (Coord.). **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. Two Models of Pluralism and Tolerance. **Analyse and Kritik**, v. 13, 1992, p. 32-56.

LEVY, Jacob T., Classifying cultural rights. In: Ian Shapiro e Will Kymlicka (Coords.), **Ethnicity and group rights**. Nova York: New York University Press, 1997, p. 22-66.

_____. **The multiculturalism of fear**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

NORMAN, Wayne. **Negotiating nationalism: nation-building, federalism, and secession in the multinational state**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

PEREIRA, Jane Reis Gonçalves. **Interpretação constitucional e direitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

RAWLS, John. **O liberalismo Político**. São Paulo: Editora Atica, 1993, p. 248.

RAZ, Joseph, Multiculturalism: a liberal perspective. In: Joseph Raz, **Ethics in the Public Domain**. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 170-191.

SEGATO, Rita. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores, *Revista de Direito da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 1, 2014, p. 65-92.

SHACHAR, Ayelet. **Multicultural Jurisdictions - Cultural Differences and Women's Rights**. Nova York: Cambridge University Press, 2004.

_____. The paradox of multicultural vulnerability: individual rights, identity groups and the state. In: JOPPKE, Christian e LUKES, Steven (Coords.), **Multicultural**

Questions. Oxford: Oxford University Press, 1999, 87-111.

SONG, Sarah. **Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism**

. Cambridge: Cambridge University, 2007.

SPINNER-HALEV, Jeff. Autonomy, association and pluralism. In: Avigail Eisenberg e Jeff Spinner-Halev (Coords.), **Minorities within minorities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 157-171.

TAYLOR, Charles. Nationalism and Modernity. In: Ronald Beiner (Coord.), **Theorizing Nationalism**. Nova York: State University of New York Press, 1999, p. 219-246.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Suprema Corte. **Yoder v. Wisconsin**. 406 U.S. 205 (1972).

WALZER, Michael. Comment. In: Amy Gutmann (Coord.), **Multiculturalism – examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 99-103.

_____. The Moral Standing of States. **Philosophy and Public Affairs**, v. 9, 1980, 209-229.

WEINSTOCK, Daniel M., Liberalism, multiculturalism, and internal minorities. In: Anthony Simon Laden e David Owen (Coords.), **Multiculturalism and political theory**, 2007, p. 244-264.

YOUNG, Iris Marion. Polity and Group difference: a critique of the ideal of universal citizenship . In: Derek Matravers e John Pike (Coords.), **Debates in Contemporary Political Philosophy**. Nova York: Routledge, 2005, p. 219-238.