

ISSN 1127-8579

Pubblicato dal 11/01/2013

All'indirizzo <http://concorsi.diritto.it/docs/34486-a-constitui-o-come-espao-de-di-logo-intercultural>

Autori: Raquel Fabiana Lopes Sparemberger, Anna Paula Bagetti Zeifert

A constituição como espaço de diálogo intercultural

A CONSTITUIÇÃO COMO ESPAÇO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

The Constitution as a space for intercultural dialogue

Raquel Fabiana Lopes Sparemberger¹

Anna Paula Bagetti Zeifert²

RESUMO

O presente artigo pretende abordar a importância de uma teoria constitucional intercultural de reconhecimento das diferenças, respeitando as identidades presentes em uma sociedade multicultural, tendo como pressuposto a dignidade humana. O diálogo de um constitucionalismo intercultural capaz de tutelar os direitos dos grupos excluídos (minorias étnicas, refugiados econômicos e refugiados não voluntários), protegendo e preservando a dignidade humana, apresenta-se como fundamental em uma sociedade multicultural.

Palavras-Chave: Constitucional. Intercultural. Diferença. Identidades. Dignidade.

ABSTRACT

This paper aims to address the importance of a constitutional and intercultural theory for the recognition of differences, respecting the variety of identities present in a multicultural society, and as a prerequisite for the human dignity. A dialogue about intercultural Constitutionalism able to protect the rights of excluded groups (ethnic minorities, economic and non-volunteer refugees) and able to preserve the human dignity, is essential in a multicultural society.

Key-Words: Constitutional. Intercultural. Difference. Identities. Dignity.

RESUMEN

Este artículo pretende abordar la importancia de una teoría constitucional para el reconocimiento de las diferencias culturales, respetando las identidades presentes en una sociedad multicultural que tiene como requisito previo para la dignidad humana. El constitucionalismo del diálogo intercultural capaz de proteger los derechos de los grupos excluidos (minorías étnicas, refugiados, refugiados económicos y voluntarios que no son), proteger y preservar la dignidad humana, se presenta como esencial en una sociedad multicultural.

Palabras clave: Constitucional. Intercultural. Diferencia. Identidades. Dignidad.

¹ Pós- Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Professora do Programa de Mestrado em Política Social da UCPEL- Universidade Católica de Pelotas-RS. Linha de pesquisa: questão social, Direitos humanos e acesso à justiça. Professora Adjunta da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande- FURG. Professora pesquisadora do CNPq e FAPERGS. Grupo de Pesquisa CNPq: direitos humanos, ambiente e interculturalidade.

² Mestre em Desenvolvimento- Direito, política e Cidadania pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do SUL- UNIJUI. Professora pesquisadora. Professora Adjunta do Curso de Graduação em Direito da Universidade de Ijuí.

1 INTRODUÇÃO

Mesmo existindo fortes possibilidades de desestabilização dos termos Estados-nação, nacionalidade e identidade, pode-se dizer que tais conceitos se apresentam, ainda, como relevantes na atualidade, mesmo que seja evidente a fragilização do Estado frente à realidade atual.

O processo de globalização presenciado na atualidade possui características especiais, o que o difere de outros estágios pelo qual esse fenômeno já passou na história da humanidade. Tal fenômeno sempre esteve diretamente ligado aos ciclos históricos pelos quais o capitalismo passou nos últimos séculos.

Essas grandes transformações ocorridas na sociedade local, ocasionadas pelas mudanças globais em face do processo de globalização, provocam uma ruptura no modo de ser, de agir e de pensar dos indivíduos, dando início a uma busca pelo sentido da vida.

A interferência da globalização nos campos político, econômico e cultural dos Estados, torna o processo ainda mais dinâmico e perverso. Ou seja, ele cerca o indivíduo em todas as dimensões da esfera nacional.

No plano político age sobre a autonomia decisória dos Estados nacionais, acarretando a fragilização do poder soberano, fazendo com que se tornem reféns do capital externo; no âmbito econômico, interfere no processo de concentração de renda, conseqüentemente um dos maiores problemas na atualidade; na esfera cultural, age no sentido da padronização das culturas, homogeneizando as identidades, suplantando as diferenças e a alteridade.

A perda das identidades nacionais, e conseqüentemente a fragilização das culturas em nível nacional, é um dos desafios atuais. Essa forma de disseminação da cultura padronizada, fortemente observada nas sociedades ocidentais, é um dos fatores determinantes do modelo de globalização econômica que busca essencialmente a acumulação de riquezas e a criação de uma sociedade global de consumo.

Nesse sentido, a realidade social torna-se cada dia mais complexa no momento em que o sujeito fica refém de um novo sistema mundial, que fragiliza as culturas nacionais e, principalmente, a sua identidade.

Essa questão é ainda mais complexa quando observamos a condição das minorias étnicas, refugiados econômicos e migrantes não voluntários que convivem em um Estado-nação que possui um padrão cultural excludente. O

reconhecimento dessa diversidade cultural e da identidade de grupos excluídos desenvolve um novo olhar sobre a ideia de igualdade.

Assim sendo, faz-se necessário um diálogo cultural de maneira a aproximar as diferenças presentes em uma sociedade multicultural, mas tal conversação só seria possível a partir da Constituição.

Salienta-se, todavia, que o constitucionalismo clássico não se apresenta como suficiente para trabalhar os direitos de todos os sujeitos que formam as sociedades contemporâneas, há a necessidade de construção de um direito constitucional intercultural, ou, como ressaltam alguns autores, o nascimento de um constitucionalismo intercultural.

O constitucionalismo intercultural aparece como uma possibilidade de diálogo entre as distintas culturas de maneira a aproximar as diferenças, uma forma de superação dos ideais constitucionais tradicionais. Outra possibilidade, que se apresenta como alternativa mais completa que o projeto de um constitucionalismo intercultural, é o princípio da dignidade humana, norma capaz de promover a tão almejada inclusividade multicultural.

É necessário, para isso, traçar alguns objetivos específicos que irão nortear o desenvolvimento do presente estudo: a) compreender como a perda da identidade cultural fragiliza o desenvolvimento humano dos indivíduos; b) analisar como a pós-modernidade tem colaborado para o rompimento das identidades culturais nacionais, vínculos de origem e pertença, ocasionando o nascimento de identidades híbridas; c) verificar as formas de interpretação do princípio da dignidade da pessoa humana com vistas à inclusão de grupos culturais excluídos; d) investigar a situação das minorias étnicas, migrantes econômicos e migrantes não voluntários que se encontram em território nacional, bem como as formas alternativas encontradas por esses para a manutenção das identidades culturais.

Para tanto, faz-se necessário desenvolver uma análise das identidades culturais para construir uma política de reconhecimento das diferenças, questão fundamental para o respeito da dignidade humana, tendo por base o constitucionalismo intercultural; bem como demonstrar a importância de um diálogo intercultural, a partir da Constituição em uma sociedade multicultural, como forma de reconhecimento dos direitos dos grupos excluídos – minorias, refugiados econômicos e refugiados não voluntários - preservando e protegendo a dignidade.

2 GLOBALIZAÇÃO E ESTADO-NAÇÃO

A tentativa de formação de uma nova sociedade global, somada à emergência de processos que transcendem grupos, classes sociais e nações, retrata a frágil realidade em que atualmente se situam os seres humanos. Essas mudanças auxiliam no deslocamento das identidades culturais que antes se dava no âmbito dos Estados nacionais. Por essa razão, “a questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social”, apesar de a comunidade sociológica estar ainda muito prudente e dividida nas suas observações, em função de que as “tendências são demasiadamente ambíguas [...], e o próprio conceito com o qual estamos lidando, ‘identidade’, é demasiadamente complexo.”¹

Seguindo as análises de Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira:

Todo processo de alteração de paradigma, quer seja na ciência, quer seja na vida, não se dá sem resistências. Afinal, não são todos os que, abertamente, reconhecem o esgotamento de uma concepção de mundo na qual construíram seu modo de compreender o trabalho científico, assim como a si próprios. O paradigma no qual nos movemos é constitutivo de nós mesmos. Ultrapassá-lo no sentido de sermos capazes de adquirir um novo horizonte de possibilidade de doação de sentidos à nossa autocompreensão e à sociedade, ao mundo e à vida, mais amplo, rico e complexo do que o anterior, é saltar para além da linha de Rhodes, que um paradigma pode representar. Implica reconhecer, por um lado, o caráter finito, falível e precário da condição humana, algo que exige o aprendizado crítico e reflexivo em face de tradições sempre carentes de justificação, e requer o quase sempre doloroso abandono daquilo que mais óbvio, natural, certo e assentado até então nos parecia. Por outro lado, implica reconhecer, com Hannah Arendt, em *The Life of the Mind*, que o que caracteriza a condição humana não é um *ser-para-a-morte*, como dizia Heidegger, inexoravelmente presente enquanto finitude, mas um *ser-natal*, em aberto, capaz de liberdade por seu poder de *innovar*, de *dar início*, de *se reinventar*, de fazer nascer e renascer um mundo intersubjetivamente construído entre e em nós. Precariedade, aprendizado e renascimento: não há, pois, outro modo de se garantir o prosseguimento, quer de uma ciência digna do nome, quer de uma vida autêntica, que só se constroem na luta, no reconhecimento recíproco e no debate intersubjetivo que as constituem.²

As inovações, decorrentes do desenvolvimento científico na sociedade atual, apresentam-se como o grande desafio à compreensão das transformações ocorridas nas relações sociais e no modo de ser, agir e pensar dos indivíduos. Todavia, há que se deixar claro que explicar todas as transformações a partir de um único evento – desenvolvimento técnico-científico³– implicaria numa redução da relevância dos acontecimentos que têm papel fundamental na configuração da sociedade

contemporânea. Por mais que a tecnologia seja o traço que distinga o fenômeno da globalização atual, ele não pode ser tomado como o elemento a partir do qual a totalidade de processos possa ser explicada. Nesse sentido, tomar-se-á a globalização como um conjunto de fenômenos que constitui o modo de organização hodierno da sociedade.

Segundo as explicações de Robertson (1999), a globalização é um processo dos últimos 250 anos da história. Ela teria passado por cinco etapas ou fases, às quais associa a sua expansão, chamando-as de formas da globalização. Essas formas apresentam quatro pontos centrais: 1) Estados-nação; 2) indivíduos; 3) sistemas de relações internacionais; 4) humanidade como realidade cada vez mais concreta e não apenas como ideia puramente filosófica ou teológica. No entender do referido autor,

[...] a Organização das Nações Unidas, quando criada nos meados dos anos de 1940, foi estruturada em função desses elementos, sendo que acontecimentos desde então levaram sua reprodução e consolidação. É, portanto, crucial se ver que em fases sucessivas da globalização moderna cada um daqueles pontos cruciais, como os assim chamei, tornaram-se cada vez mais concretos como também mais complexas as relações entre eles.⁴

O processo de globalização vivido na atualidade possui características especiais, da mesma forma que ocorreu em outros momentos da história da humanidade, apenas com outra denominação. Tal fenômeno sempre esteve intimamente relacionado com os ciclos históricos pelos quais o capitalismo passou nos últimos séculos.

Assim sendo, a globalização interfere nos campos político, econômico e cultural do Estado-nação. No plano político, age sobre a autonomia decisória dos Estados nacionais, fazendo com que percam sua soberania e se tornem reféns do capital externo; no econômico, não haveria de ser diferente, age no processo de concentração de renda que, conseqüentemente, é um dos maiores problemas na atualidade, qual seja o aparecimento de um contingente enorme de excluídos, trabalhadores marginalizados na periferia das cidades; no cultural, age no sentido da padronização das culturas. Como decorrência dessa realidade, o sujeito, diante da cultura transnacional, acaba perdendo sua identidade, sua relação com o local.

Segundo o entendimento de Claus Offe ,

a presença de conexões transnacionais intensificadas constrange e marca o destino das sociedades. Esse processo traz para a vida social e econômica local forças que estão, em sua maioria, fora do controle das elites políticas nacionais, até mesmo das mais determinadas. À medida que as fronteiras são transpostas e tornadas permeáveis, o alcance do que pode ser feito coletivamente de maneira efetiva pelas forças políticas locais diminui, graças às repercussões negativas que a antecipação de qualquer “movimento errado” pode provocar na arena internacional externa. As fronteiras, ao que parece, perderam não apenas sua característica de limite, mas também suas respostas independentes e autônomas.⁵

Todas essas transformações que atingiram os Estados-nação nas últimas décadas provocaram mudanças nos setores de produção e nas formas de governabilidade, fazendo com que muitos países se ajustassem à nova realidade, evitando a exclusão da sociedade global. Do ponto de vista social, o atual processo de globalização parece ser cada vez menos inclusivo.

Mesmo não sendo completamente entendida, a globalização é a expressão mais usada nos últimos anos, principalmente a partir do final dos anos oitenta e início dos anos noventa. Ela representa todas as transformações — sociais, econômicas, políticas, culturais, etc. — ocorridas até o presente momento.

Para Ulrich Beck⁶ o termo globalização ainda requer algumas análises e, por essa razão, estabelece uma distinção entre globalismo e globalidade/globalização. Por um lado, o globalismo seria a concepção de que o mercado mundial toma para si a ação política que pertencia ao Estado, criando uma espécie de império do mercado mundial; por outro lado, a globalidade/globalização estaria relacionada diretamente com a sociedade mundial, dizendo não ser mais possível a existência de espaços e nem de grupos isolados no planeta, existindo uma multiplicidade de sociedades com vistas à integração, fazendo com que os Estados nacionais sofram a interferência de atores transnacionais, existindo uma conexão entre todos os atores em nível mundial.

Vai nesse sentido, também, as análises feitas pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos⁷, que compreende não haver um único modo de produção da globalização. A primeira delas, que ele denomina de *Globalização Hegemônica*, trabalha com as práticas do *localismo globalizado* e *globalismos localizados*; e a segunda, a chamada *Globalização Contra-hegemônica*, se estrutura a partir do *cosmopolitismo* e do *patrimônio comum da humanidade*.

Assim sendo, a globalização representa as relações sociais ultrapassando fronteiras, seja por razões econômicas ou para aumentar as redes de solidariedade.

Na realidade, a globalização “denota uma mudança significativa na forma espacial da atividade e organização social humana no sentido de padrões transnacionais ou inter-regionais de relações, interações e exercícios de poder.”⁸

Para Gómez, a globalização implica mudanças na estrutura da sociedade contemporânea, em razão da sua forma de impor um processo de caráter multidimensional que conduz a um aumento dos padrões de conexão entre os países do globo.⁹ Atinge “todos os domínios institucionais-chave da vida social moderna [econômico, cultural, tecnológico, político, legal, ambiental, social], embora cada um deles conheça escala, intensidade, dinâmica e impactos diferentes. Por último, a globalização envolve, necessariamente, organização e exercício de poder social em escala transacional e intercontinental.” Conforme o referido autor a globalização consiste

[...] em um momento de compreensão do espaço no qual os homens vivem, se movem e trocam, com todas as consequências que esse processo tem sobre suas consciências de pertencerem ao mundo, seja tal mundo o mercado para os mercadores, a ordem mundial para os estrategistas, o universal para os indivíduos-cidadãos. A globalização mudou, assim, nossa relação com o espaço — que se amplia — e com o tempo — que se acelera. Tudo o que está em jogo, em termos de sentido, é precisamente saber como arcar simbolicamente com essa dupla mudança. Esse momento comum para todas as sociedades humanas é radicalmente incerto, de um lado, porque não implica nenhum acordo sobre a mesma visão de mundo, e, do outro, porque todos os processos que o nutrem são por definição ambivalentes. O fim da coerção geográfica é acompanhado por revalorização dos lugares. O pertencimento a um mesmo mundo desdobra-se em processos de distanciamento econômico e cultural sem precedentes. A simultaneidade planetária traduz-se, finalmente, em uma mundialização dos particularismos. Portanto, para pensar de maneira rigorosa a globalização, é conveniente evitar três obstáculos: vê-la sob o ângulo exclusivo de um processo de homogeneização (a síndrome McWorld — ou McDonald's, como símbolo da empresa global); reter dela somente os fatores de heterogeneidade; e compreender a dialética da globalização e da fragmentação recorrendo a fórmulas de efeito, fundadas, por exemplo, na oposição McWorld versus Jihad.¹⁰

Sob essa perspectiva, são claras as tentativas do autor em mostrar quais os três momentos pelos quais passa o processo de globalização na atualidade. Ademais, esclarece que a globalização não é um estado e sim um processo incerto que torna desconcertante a compreensão do momento histórico, à medida que não há uma orientação concreta para o futuro de nossas práticas cotidianas.

As atuais mudanças afetam o local e, principalmente, as fronteiras nacionais, já que se tornam fragilizadas frente ao atual processo de mundialização. Conforme

Edgar Montiel, “desde o século XVIII, com os grandes movimentos de transformação do Estado-nação que se expandiram pelo mundo, a cultura adquiriu um papel ‘de cimento constitutivo’ tendente a homogeneizar os traços de cada população, constituindo, assim, um recurso fundamental do Estado para lograr a coesão da Nação.”¹¹ Nesse mesmo sentido estão as análises de Habermas, quando aborda o surgimento dos Estados nacionais:

Os novos Estados Nacionais surgem geralmente à custa de “povos inferiores” assimilados, oprimidos ou marginalizados. A formação de Estados nacionais sob o signo do etnonacionalismo foi quase sempre acompanhada de sangrentos rituais de limpeza e sempre submeteu novas minorias a novas representações. Na Europa dos fins no século XIX e do século XX, ela deixou as marcas cruéis da emigração e da expulsão, da evacuação pela força, da privação de direitos e do extermínio físico – até o genocídio.¹²

A pretensão dos Estados, ao longo dos séculos, era a padronização cultural e a implantação de uma língua nacional. O que se pode perceber, no entanto, é que no final do século passado essa forma de produzir cultura “[...] foi perdendo vigência, gerando a necessidade de encontrar novas categorias de análise e interpretação dos fenômenos emergentes. As dimensões espaço/tempo da cultura estão agora sendo impugnadas pela cultura virtual, isto é, pelas manifestações culturais e modos de vida surgidos do ciberespaço.”¹³

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudanças, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.¹⁴

Os cidadãos passaram a ser cidadãos do mundo, interligados uns com os outros independentemente de suas vontades. No entender de Renato Ortiz, “somos todos cidadãos do mundo, mas não no antigo sentido, de cosmopolita, de viagem. Cidadãos mundiais, mesmo quando não nos deslocamos, o que significa dizer que o mundo chegou até nós, penetrou no nosso cotidiano.”¹⁵ Assim sendo, conforme faz referência Joanildo A. Burity,

[...] a globalização representa certa forma de interconexão e interpenetração entre regiões, estados nacionais e comunidades locais que está marcada pela hegemonia do capital e do mercado, ela também se faz acompanhar por uma potencialização da demanda por singularidade e espaço para a diferença e o localismo. O discurso multiculturalista, neste

sentido, tanto beneficia-se como impulsiona a globalização, embora em direções nem sempre favoráveis às falas dominantes sobre a mesma.¹⁶

Assim sendo, a globalização apresenta-se como algo desafiador para as sociedades contemporâneas, visto que as formas tradicionais de compreender o local e o global passam a sofrer interferência de um novo padrão cultural que se generaliza na modernidade.

3 CULTURA E IDENTIDADE

Na tentativa se estabelecer uma relação entre cultura e identidade, ao longo dos tempos muitos autores tentaram conceituá-las para melhor entender a vinculação que as mesmas mantêm com o sujeito. Edgar Montiel, conceitua cultura como sendo

[...] uma elaboração comunitária mediante a qual os indivíduos se reconhecem, se autorrepresentam e assinalam significações comuns ao mundo que os rodeia. Tradicionalmente a produção social da cultura tem suas fontes em âmbitos históricos ou espaciais precisos, onde se assenta uma “nação”, ou áreas geográficas específicas, marcadas pela presença de povos ou etnias, uma história política ou de crenças religiosas compartilhadas.¹⁷

Sob a ótica da antropologia, pode-se dizer que a “cultura está inserida no processo de socialização de cada ser, que se constitui no convívio comunitário, no qual são assimiladas as normas, os padrões, a conduta, a religião, a língua, enfim, o conjunto que compõe o estilo de vida”.¹⁸ Assim sendo, para Ratter:

[...] existem muitas definições para o termo cultura, embora haja um consenso entre os estudiosos de que cultura refere-se àquela parte do ambiente produzida pelos homens e por eles aprendida e utilizada no processo contínuo de adaptação e transformação da sociedade e dos indivíduos. Para conhecer a cultura de um povo é fundamental conhecer sua história, sua evolução cultural, ou seja, suas tradições e as transformações que construíram e ainda constituem a cultura particular de cada tribo ou qualquer organização social.¹⁹

Em relação ao conceito de identidade, buscou-se a referência de Manuel Castells, que entende ser a identidade a experiência de vida de cada povo, sendo a fonte de sua existência, construída com base na sua cultura.²⁰ Compreende, ainda, que a construção social das identidades sempre esteve intimamente marcada pelas relações de poder, propondo assim a existência de três formas e origens para a

criação das mesmas: 1) identidade legitimadora: relacionada à dominação de uma classe social sobre a outra; 2) identidade de resistência: origina-se de atores sociais que se encontram desvalorizados na sociedade e criam grupos de resistência a tais opressões, dando origem ao que o autor denomina políticas de identidade; 3) identidade de projeto: grupos dão origem a uma nova identidade, redefinindo muitas posições dentro da sociedade, buscando sua transformação.

Essa identidade também poderá ser múltipla em razão do coletivo, da inter-relação de culturas entre dois ou mais sujeitos. Conforme explica Calhon, citado por Castells²¹, cada povo estabelece a sua própria cultura que o diferencia dos demais; no entanto, “o autoconhecimento — invariavelmente uma construção, não importa o quanto possa parecer uma descoberta — nunca está totalmente dissociado da necessidade de ser conhecido, de modos específicos, pelos outros.”

Observam-se hoje mudanças nas identidades culturais tradicionais em face do processo de globalização, pois este desencadeou novas formas de manifestações culturais em razão das transformações tecnológicas, criando uma espécie de homogeneização de hábitos e pensamentos. Ademais, deve-se considerar que os processos econômicos e tecnológicos impulsionados pelas corporações multinacionais aceleraram o consumo de produtos em escala mundial, criando a chamada sociedade de consumo, que padronizou os produtos em nível mundial. Tudo isso deu origem ao desenraizamento dos padrões culturais que identificam o sujeito e o ligam a sua cultura nacional. Para Edgar Montiel,

as novas tecnologias da informação conectaram, como nunca, comunidades e organizações além das fronteiras nacionais e possibilitaram que milhões de pessoas em todo o mundo pudessem interagir entre si. Esses processos contradizem de algum modo o sentido de pertencer a uma determinada sociedade, localizada e vinculada por um idioma, uma história e um destino comum, e provocam “novas combinações do espaço/tempo, fazendo do mundo uma realidade e uma experiência mais interconectada” [...]. A ausência das noções de tempo e espaço vai associada “ao isolamento das relações sociais dos contextos locais de interação e com suas reestruturações através de lapsos indefinidos de tempo e espaço” [...]. Como consequência deste fenômeno de desterritorialização e descentramento [...], abriu-se um complexo processo de reconfiguração das identidades culturais e nacionais, que por ora se manifestam como identidades híbridas, fragmentadas e transitórias, que favorecem o encontro e a fusão das identidades culturais tradicionais com manifestações emanadas do processo da globalização.²²

Diante disso, o indivíduo perde sua memória nacional, deixando espaço para o nascimento do que Ortiz denomina memória “internacional popular”, que irá funcionar como um sistema de comunicação e de identificação dos sujeitos no

mundo globalizado.²³ Com isso, resta aos cidadãos forjarem novas referências culturais, agora em nível mundial, para que seja possível a criação de uma identidade mundial, identidade essa que irá superar as limitações impostas pelos vínculos com o local, permitindo que os sujeitos interajam globalmente.

No entender de Edgar Montiel,

em virtude dessa exposição constante a novos símbolos, se estabelecem novos vínculos identificatórios, os perfis culturais mudam, mudando seus referentes tradicionais, costumes e visões originárias, para ir se organizando em função de códigos simbólicos que provêm de repertórios culturais muito diversos, que têm sua origem nos diferentes formatos eletrônicos. Desse modo, as identidades tendem a diluir-se e surgem novas formas de identificação, políglotas, multiétnicas, migrantes, com elementos de diversas culturas.

Estes fenômenos divorciam o indivíduo do contexto imediato, de interações face a face, produzindo-se um processo mediante o qual os indivíduos e a coletividade perdem seus referentes culturais vinculados a seu espaço geográfico específico para adotar referentes “abstratos”, provenientes de uma pluralidade de universos simbólicos. Esse processo traz alguns riscos. Ao desaparecerem os referentes tangíveis que criam um vínculo entre os indivíduos, estes perdem sua conexão social com o lugar próprio, com sua memória e com os significados profundos. Já não são os espaços comunitários ou a história compartilhada os que conformam sua identidade, mas uma pluralidade de símbolos desarraigados que se incorporam e circulam no ciberespaço, sem uma ordem de continuidade.²⁴

Para Montiel, o perigo destas estruturas mundiais, com suas ideias radicais, está nas suas tendências em expressar apenas alguns símbolos e atitudes, orientando ideologicamente os sujeitos.²⁵ Sob essa perspectiva, a cultura representa uma ameaça para a sobrevivência da diversidade cultural, pois

[...] aparece, assim, despojada de seu caráter criativo, único e espiritual, para se converter num produto, numa mercadoria destinada para o consumo da massa. Os indicadores culturais podem servir para mostrar que o desenvolvimento cultural depende, antes de tudo, do contexto econômico e social dos países. Dito de outra maneira, nem todo o mundo tem igual acesso à cultura de massa.

Por este ponto de vista a globalização favorece o aumento das desigualdades entre ricos e pobres, sendo, ao mesmo tempo, uma ameaça para a sobrevivência da diversidade cultural. A marcha da modernidade e do progresso alcançado pelas novas tecnologias não logrou, todavia, oferecer a todas as sociedades o acesso a essa revolução tecnológica. Muitos indivíduos permanecem marginalizados na era do liberalismo do mercado, que somente beneficia parte da população.²⁶

Para Joanildo A. Burity, a globalização representa uma ruptura entre o micro e o macro, entre o estável e o dinâmico, entre o concreto e o abstrato, entre o

particular e o geral, funcionando como um “terceiro” que reinscreve a lógica das referências locais.²⁷ Sem suprimi-las, porém, redefine-as sem que estas possam voltar ao seu status quo. A globalização “tanto forma como deforma, tanto exige como resiste à identidade enquanto signo do local, do singular, do autêntico, do emancipatório.” No que se refere ao “terceiro”, pode-se dizer que ele é introduzido pelo processo de globalização, nas relações entre

[...] o local e o nacional, o local e o regional, o regional e o nacional que interrompe o fluxo linear de relações e comunicação onde estas polaridades se desenvolviam até vinte anos atrás, reguladas pela unidade do Estado-nação e pela repartição territorial das trocas econômicas, políticas e culturais [exemplarmente capturada na expressão “relações internacionais”]²⁸. Este terceiro introduz uma lógica desterritorializante e desinstitucionalizante em relação ao contexto anterior, repleta de paradoxos e expressa em aspectos como: quebra da pretensão de universalidade dos discursos políticos e culturais; quebra da soberania do estado nacional em questões-chave de política doméstica; introdução de valores e parâmetros de gestão pública em voga no âmbito da “sociedade civil global” [gênero; meio ambiente; multiculturalismo; direitos humanos; a primazia da ação local, efetivada por uma pluralidade de atores em parceria; etc.]; ruptura de modos de vida associados às raízes ou atributos essenciais de comunidades locais, categorias sociais ou identidades culturais. O terceiro da globalização se “materializa” em múltiplos agentes, uns mais benignos, outros mais perversos, que têm em comum não a adesão a uma única cultura ou estratégia de globalização, mas o reconhecimento de que atuam num terreno movediço e em indefinida expansão. Este terreno já não se regula pelas coordenadas cartesianas de tempo e espaço, ou sociológicas de instituição e movimento, antes nele se joga com elas e as possibilidades e assimetrias que elas abrem. Nele, a disputa pelo conteúdo da globalização é o grande elemento impulsionador.²⁹

Todas essas transformações, que representam colaborar para a perda da identidade nacional, e conseqüentemente para a fragilização da cultura, desencadeiam vários movimentos alternativos de resistência a tais processos, como os movimentos de recusa ao processo de globalização que buscam o resgate e a manutenção das culturas e identidades locais.

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente “nem um, nem outro”, torna-se em longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade. Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades também não é uma perspectiva atraente. Em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, “estar fixo” – ser identificado de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto. (BAUMAN, 2005, p. 35)

Para Burity, há ainda que se considerar que não seria possível falar em identidade cultural sem levar em conta a diversidade cultural que está presente nas sociedades atuais: “falar de multiculturalismo é falar do manejo da diferença em nossas sociedades.³⁰ No entanto, isto é ainda pouco para definir as implicações do termo, pois ele remete não apenas a um discurso em defesa da diversidade de formas de vida existentes nas sociedades contemporâneas, mas a um conjunto de aspectos fortemente ligados entre si e que carregam a marca de um contencioso [...]”. O mesmo autor aponta alguns problemas que podem afetar a questão do multiculturalismo:

a) o reconhecimento da não homogeneidade étnica e cultural dessas sociedades; b) o reconhecimento da não integração dos grupos que carregam e defendem as diferenças étnicas e culturais à matriz dominante do nation-building nessas sociedades – após o fracasso seja de políticas assimilacionistas, seja de políticas diferencialistas [baseadas na restrição de acesso ou mesmo na idéia de “desenvolvimentos separados”]; c) a mobilização dos próprios recursos políticos e ideológicos da tradição dominante nos países ocidentais – o liberalismo – contra os efeitos desta não integração; d) a demanda por inclusão e por pluralidade de esferas de valor e práticas institucionais no sentido da reparação de exclusões históricas; e) a demanda por reorientação das políticas públicas no sentido de assegurar a diversidade/pluralidade de grupos e tradições.³¹

Bauman (2000, p. 201-202), entende que comumente confundimos o termo multiculturalismo “porque sugere não apenas variedade cultural, como variedade de culturas.” Para o autor, “hoje é extremamente difícil representar qualquer sociedade como uma coleção de culturas integradas, coesas e coerentes, quanto mais ‘puras’.” Continua dizendo que:

“O termo evoca uma visão de mundos culturais relativamente fechados e vivendo em proximidade – de certa forma dentro do modelo de áreas política ou administrativamente separadas; pode-se deixar uma cultura e passar a outra, ir e vir “entre” as culturas e até falar e ouvir transfronteiras, mas pode-se dizer com boa dose de precisão onde a pessoa está em dado momento e em que direção se move. O termo sugere também, [...] que culturas são totalidades “naturais”; que ser de uma cultura específica é coisa do destino, não uma opção, que se pertence a esta e não àquela cultura por acaso, por se ter “nascido nela.”

A globalização impõe, no entender de Burity, alguns desafios a respeito da questão das identidades e do multiculturalismo. Estes se manifestam nos desafios da abertura, da reflexividade, da política e no pluralismo, nos quais se expressam os reflexos da globalização econômica sobre as realidades locais:

Em primeiro lugar, o desafio da abertura. O cenário da globalização, ao alterar os processos tradicionais de produção e reprodução da identidade, confronta-a com sua própria historicidade – e, portanto, com a possibilidade de ser diferente de si mesma, heterogênea consigo mesma – e com a relação ao outro – e, portanto, com a necessidade de reconhecer dentro de si a presença [ausente] de outros sujeitos e de negociar com eles suas demandas e valores.

Em segundo lugar, o desafio da reflexividade. A “ameaça” de invasão, destruição ou subordinação que a inserção nos fluxos globais representa para as identidades localistas, ou a resposta ao desafio da abertura, têm cobrado que a identidade trabalhe sobre si mesma. Recomponha-se, investigue-se, critique a si mesma e elabore estratégias para sua atuação e suas relações com outras. A avaliação permanente das suas condições de existência e de suas chances de melhora relativa no espaço social, político, econômico e cultural impõe um permanente retorno sobre si mesma que, embora não signifique a possibilidade de compensar a perda da estabilidade, a aura atemporal e a falsa homogeneidade que geralmente as experiências identitárias cultivam, torna-se um elemento habilitador nas relações com outras identidades.

Em terceiro lugar, o desafio da política. Embora muito se fale sobre a decadência ou a retração da política no contexto contemporâneo, a leitura que oferecemos aqui só pode insistir sobre a centralidade da política na análise da identidade. Não se trata especificamente da política tradicional – centrada na agregação de interesses através dos partidos e seu processamento através dos mecanismos de políticas governamentais. Trata-se da dimensão política da identidade.

Finalmente, o desafio do pluralismo. O desafio então, que tem estado entre os maiores dilemas e contradições da onda contemporânea da globalização, é o de que o regime de repartição dos recursos, socialmente relevantes para os diferentes grupos, que reivindicam inclusão, justiça ou reconhecimento, produza uma tolerância ativa das diferenças no contexto da “consciência possível” da comunidade nacional, da cultura regional e local, ou seja, assumindo-se que nunca será possível tolerar todas as diferenças, nem impedir que o intolerável reapareça.³²

A valorização das culturas regionais ajuda a preservar a identidade de cada sujeito dentro dessa estrutura de consumo criada a partir do mercado mundial, no qual os indivíduos se encontram excluídos, pois para ser globalizado é necessário ter acesso a todos, ou a quase todos, os produtos que fazem parte de tal processo. Para muitos, porém, essa parece ser uma realidade distante, privilégio apenas daqueles que possuem condições financeiras suficientes para se considerarem incluídos, ou parte do mercado de consumo.

A padronização de produtos em nível mundial, criando uma espécie de cultura global que suplanta as formas culturais locais, provocando a perda das identidades nacionais e conseqüentemente a fragilização das culturas em nível nacional, é um dos desafios da atualidade. Essa forma de disseminação da cultura padronizada pelos lugares mais distantes do globo é um dos fatores determinantes do modelo de globalização econômica que busca essencialmente a acumulação de riquezas e a

criação de uma sociedade global de consumo. No entanto, é preciso se deixar claro, como bem observa Bauman, que:

A ideia de “identidade”, e particularmente de “identidade nacional”, não foi “naturalmente” gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” autoevidente. Essa ideia foi *forçada* a entrar na *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos – e chegou como uma *ficção*. Nascida como ficção, a identidade precisava de uma coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais corretamente: na única realidade imaginável) – e a história do nascimento e da manutenção do Estado moderno foi permeada por ambos.³³

Para Montiel, “a uniformização cultural se faz sentir cada vez mais nos modos de vida, nas línguas, nos hábitos de consumo, nas comidas, nos modos de pensar e de agir”.³⁴ Todas essas alterações estão intimamente relacionadas com a inserção de novas tecnologias que aproximam os indivíduos fazendo com que culturas distintas dialoguem em um mundo virtual. No entender de Hall, “isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais”.³⁵ Assim sendo,

Com o mundo movendo-se em alta velocidade e em constante aceleração, você não pode mais confiar na pretensa utilidade dessas estruturas de referência com base na sua suposta durabilidade (para não dizer atemporalidade). No admirável mundo novo das oportunidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam.³⁶

Esse diálogo traz diferenças até antes desconhecidas e que podem favorecer a aproximação de novas culturas. No entanto, a preocupação está em preservar a identidade cultural construída por cada sujeito que faz com que se reconheça como membro de uma comunidade, mesmo que essa seja culturalmente plural. Para alguns autores, como Kobena Mercer, citado por Hall, a identidade estaria passando por uma crise, tendo em vista o seu deslocamento provocado pelas incertezas, insegurança e dúvida da atual realidade global.³⁷

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu”

coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada, desde o nascimento até a morte, é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.³⁸ (HALL, 2006, p.13)

Na modernidade, no entender de Giddens (1990, p.37-38), “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, o seu caráter”. Por essa razão, o autor entende que as experiências modernas auxiliam numa reflexão sobre a vida. Buscar compreender o momento histórico e as alterações no conceito de identidade é fundamental para diminuir o mal-estar provocado pelas mudanças.

Como Bauman (2000; 2005, p. 145, p. 23) salienta em suas obras *Em busca da política e Identidade*, referindo-se aos escritos de Martin Heidegger, “buscamos a teoria quando as coisas que temos precisamente nas mãos nos escapam”, ou, ainda, “você só tende a perceber as coisas e colocá-las no foco do seu olhar [...] quando elas se desvanecem, fracassam, começam a se comportar estranhamente ou o decepcionam de alguma forma.” Para o autor, poder-se-ia analisar a atual busca pela identidade como uma busca pela segurança, que antes estava expressa pela “forte” existência e vinculação do sujeito aos Estados Nacionais, para outros, como um sentimento de pertença. Conforme aduz o autor,

há duas razões óbvias para essa nova safra de reivindicações à autonomia ou independência, erroneamente descrita como uma “ressurgência do nacionalismo” ou ressurreição/reflorescimento das nações. Uma delas é a tentativa séria e desesperada, ainda que mal orientada, de encontrar um modo de proteger-se dos ventos globalizantes, ora gelados, ora abrasadores, uma proteção que os muros carcomidos do Estado-nação não mais proveem. Outra é a revalidação do pacto tradicional entre nação e Estado, o que não causa nenhuma surpresa num momento em que os Estados, em processo de enfraquecimento, têm cada vez menos benefícios a oferecer em troca da lealdade exigida em nome da solidariedade nacional. Como você pode ver, ambas as razões apontam para a *erosão da soberania nacional* como fator principal. (BAUMAN, 2005, p. 62)

Mesmo vários autores manifestando-se sobre o declínio do poder dos Estados, as culturas nacionais se “[...] constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. (HALL, 2006, p. 47)

A nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade.”³⁹

Nesse sentido, para Montiel, “a identidade não se desenvolve por rupturas e está, em geral, profundamente arraigada no passado, pelos costumes culturais, tradições, crenças, etc..”⁴⁰ Para o autor, não significa que o processo de desenvolvimento da tecnologia seja prejudicial às identidades, pelo contrário, ele favorece a diversidade cultural proporcionando um equilíbrio entre as sociedades inseridas no atual processo de globalização, ou seja, a identidade cultural estaria livre das amarras que a mantinham encravada em um determinado território. A tensão estaria em fazer com que as identidades/diferenças culturais continuassem sendo a referência dos indivíduos em sociedades multiculturais. Para Brito,

Essa relação, identidade-diferença, é chamada de identidade contrastiva, ou seja, para perceber os limites da minha identidade preciso comparar com a identidade do “outro”. O “outro” é a diferença, e é justamente a diferença que possibilita criar o sentimento de pertencimento e unidade da identidade. Esse contraste pode se manifestar de várias formas; no plano da religiosidade - cristãos, judeus, hindus e muçulmanos – na esfera dos traços físicos – negros, brancos, asiáticos – ou mesmo no sentido da sexualidade – heterossexuais, homossexuais e transexuais. A identidade contrastiva é o elemento de percepção de pertencimento a determinado grupo étnico, isso graças ao processo de comparação.⁴¹

Conforme expõe Bhabha, citado por Santos, “o multiculturalismo pressupõe a ideia de uma cultura central que estabelece as normas em relação às quais devem posicionar-se as culturas menores.”⁴² Assim sendo, conforme o próprio autor salienta, “[...] a afirmação da diversidade multicultural implica sempre uma limitação na afirmação da diferença cultural. É por isso que os projetos multiculturais não têm impedido que o racismo e a discriminação étnica continuem a propagar-se.”

Faz-se necessário, como assevera o próprio Santos, aproximar as diferenças, desde que essas não sejam sobre o ponto de vista inferiorizador, respeitando as identidades para construir uma política de igualdade entre os sujeitos. A seu ver,

temos o “direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza.”⁴³

4 CONSTITUCIONALISMO INTERCULTURAL

Deve-se reconhecer que existe hoje em um mesmo Estado nacional uma multiplicidade de culturas que influenciam diretamente na discussão sobre os rumos dos direitos dos integrantes dessas culturas⁴⁴. Para Galindo,

O reconhecimento da multiplicidade suscita a discussão acerca da dimensão dos direitos das pessoas que fazem parte dessas culturas, sobre em que medida estas pessoas podem ser consideradas cidadãos de um Estado ou de uma comunidade política, possuindo os direitos e deveres dos demais cidadãos. Se estas pessoas ascendem ao *status* de cidadão, como considerar a diferença cultural como aspecto que possa excluir direitos e obrigações em razão de este grupo de cidadãos pertencer a uma cultura diversa da cultura predominante naquele Estado ou naquela comunidade política? Tais indagações suscitam o desenvolvimento da ideia de uma cidadania inclusiva, o que acarreta em uma função integradora da Constituição [...]. É a função que Canotilho, fundamentado em Habermas, denomina de “inclusividade multicultural”.⁴⁵

Tomando por referência as análises de Galindo, estamos diante de um constitucionalismo intercultural que estabelece o diálogo entre as distintas culturas⁴⁶ existentes no interior das sociedades contemporâneas.⁴⁷ Como o próprio autor faz referência em seus escritos, a Constituição é produto da cultura, produção cultural de um Estado e, nesse sentido, a diversidade cultural presente nas sociedades atuais necessita ser reconhecida.

A Constituição é parte do direito, é espécie do gênero norma jurídica. Se o direito possui fundamento cultural, assim também ocorre com a Constituição, que se coloca como a norma suprema no interior de um ordenamento estatal. Justamente por ser direito, a Constituição também é cultura. Em sendo produto da cultura, afigura-se adequada a concepção de Häberle, para quem a Constituição não se limita a ser somente um conjunto de textos jurídicos ou um mero compêndio de regras normativas, mas a expressão de um determinado grau de desenvolvimento cultural, um meio de autorrepresentação do povo, espelho de seu legado cultural e fundamento de suas esperanças e desejos.⁴⁸

Assim sendo, avançando nessa ideia, faz-se alusão ao caso brasileiro, onde convivem minorias étnicas, migrantes econômicos e migrantes não voluntários em um mesmo Estado-nação, que tem como referência uma cultura particular, ainda

vinculada à ideia de padrão cultural que identifica todos os nacionais, resquícios da criação dos Estados nacionais.⁴⁹ Para Habermas,

[...] a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturas específicas. O problema de minorias “inatas”, que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, aguçava-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estas estão organizadas como Estados democráticos de direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão “com sensibilidade para as diferenças”: a divisão federativa de poderes, uma delegação ou descentralização funcional e específica das competências do Estado, mas, acima de tudo, a concessão da autonomia cultural, os direitos grupais específicos, as políticas de equiparação e outros arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias.⁵⁰

Há que se ter presente, tendo como referência os ensinamentos de Habermas, que o conceito de multiculturalismo apoia-se na ideia da convivência de vários grupos culturais em uma mesma sociedade política, o que para ele faz suscitar o interesse para o reconhecimento de uma cultura comum.⁵¹ Ou seja, “os membros de todos os grupos terão de adquirir uma linguagem política e convenções de comportamento comuns para poder participar eficientemente na competição por recursos [...].”

Com essa sociedade plural que se formou com o passar do tempo, se está diante da impossibilidade de se conceber na atualidade um Estado homogêneo, fragmentado. Torna-se fundamental o reconhecimento da igualdade⁵², não apenas formal, mas real, por meio da Constituição, tutelando os direitos desses grupos a fim de se proteger e preservar a dignidade humana⁵³. Para Canotilho,

a Constituição carece hoje de uma profunda revisão originada pelos fenômenos do *pluralismo jurídico* e do *multiculturalismo social*. Designa-se **pluralismo jurídico** a situação em que existe uma pluralidade heterogênea de direitos dentro do mesmo campo social. O “pluralismo de direitos” pressupõe uma *sociedade multicultural* (“pluralismo cultural”) formada por vários grupos culturais [...] que produzem normas que atuam no mesmo espaço social e interagem com as normas produzidas pelas “macroculturas” dominantes nesse mesmo espaço.⁵⁴

Assim sendo, deveria ser preocupação dos Estados aproximar as diferenças sem que para isso fosse necessário violar as questões referentes à identidade cultural de cada sujeito. Um exemplo claro de país que trouxe a questão multicultural para discussão é o Canadá, quando criou a chamada *Lei sobre Multiculturalismo* (1988), além de trazer expresso também na sua Constituição (1982) a forma como

deve ser interpretada, salientando no seu art.27 a importância do patrimônio cultural, tendo em vista a latente diversidade de culturas existentes naquela nação.

A questão da diversidade cultural no Brasil e a proposta de uma Constituição intercultural, abarcando todas as identidades culturais que aqui convivem, passaria necessariamente pelo seu reconhecimento à luz do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, tendo em vista que a legislação infraconstitucionais e as normas constitucionais, até o presente momento existentes, não dão conta da complexidade de tal temática. Tal alternativa seria um primeiro passo para aprofundar a discussão em torno da necessidade de amparar minorias étnicas, refugiados econômicos e refugiados não voluntários⁵⁵, povos⁵⁶ que no atual contexto ganham visibilidade.

Chambers, ao analisar as diásporas da modernidade, e a condição do estrangeiro nesse cruzar de um lugar para outro em busca de uma nova vida, por muitas vezes diferente da realidade onde se encontrava, e que o coloca diante das pressões de outro futuro, destaca:

Venir de outra parte, de “allá”, no de “aquí”, y encontrarse por lo tanto, de manera simultánea, “dentro” y “fuera” de la situación de que se trate, es vivir em lãs intersecciones de historias y memórias, experimentando tanto su dispersión preliminar como su traducción consiguiente em nuevas disposiciones más vastas a lo largo de rutas desconocidas. Es toparse a la vez com los lenguajes de la impotência y lãs posibilidades sugeridoras de futuros heterotópicos. Este drama, que rara vez se elige libremente, es también el drama del extranjero. Expulsado de lãs fuentes de la tradición, com la experiencia de uma identidad constantemente manazada, se exige al extranjero que se sienta cómodo em uma interminable discusión entre uma hrencia histórica dispersa y um presente heterogêneo.⁵⁷

Hannah Arendt, analisando a temática, mas se questionando especificamente sobre a condição dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial, retrata todos os problemas acarretados pela migração forçada.⁵⁸ Para a autora, “a primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares, o que significa a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo.”

Assim sendo, está clara a necessidade de preservar as identidades culturais de cada sujeito, mantendo os laços históricos de vida, crenças, costumes, tradições, padrões morais, dentre outros, como forma de proporcionar um desenvolvimento humano mais equilibrado, fazendo com que o Estado-nação, no qual se encontram “abrigados”, desenvolva programas que possibilitem uma melhor condição de vida e

de reconhecimento de direitos, primando pela dignidade humana. Como salienta Taylor:

A política de igualdade baseia-se na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas de respeito. Fundamenta-se numa noção sobre o que leva os seres humanos a sentirem respeito, por mais que tentemos escapar a este *background* “metafísico”. Para Kant, cujo uso que deu à palavra dignidade foi uma das primeiras evocações influentes desta ideia, o que provoca nos seres humanos o sentido de respeito era o nosso estatuto de agentes racionais, capaz de orientar as nossas vidas através de princípios. Algo de semelhante constitui, desde então, a base das nossas instituições sobre a igual dignidade, embora a definição pormenorizada possa ter sofrido alguma alteração.⁵⁹

A questão que suscita dúvidas diz relação à forma como deverá ser interpretado o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, exposto no art. 1, III da Constituição Federal, tendo em vista o contraste que há entre as mais diversas culturas com relação aos conceitos de direito e justiça. Para Ingo Wolfgang Sarlet, “[...] a busca de uma definição necessariamente aberta, mas minimamente objetiva, impõe-se justamente em face da exigência de certo grau de segurança e estabilidade jurídica, bem como para evitar que a dignidade continue a justificar o seu contrário.”⁶⁰ Nesse sentido, o próprio autor demonstra, em suas análises, a preocupação que o constituinte teve ao formular a Constituição de 1988 e superar a fórmula do homem-objeto. Segundo o autor, ao se trabalhar o art. 5, III, da CF, que dispõe sobre a prática da tortura, fica evidente a busca do constituinte por uma dignidade centrada na fórmula “homem-sujeito” de direitos e obrigações. Verifica-se assim que,

[...] onde não houver respeito pela vida e pela integridade física e moral do ser humano, onde as condições mínimas para uma existência digna não forem asseguradas, não houver limitação do poder, enfim, onde a liberdade e a autonomia, a igualdade (em direitos e dignidade) e os direitos fundamentais não forem reconhecidos e minimamente assegurados, não haverá espaço para a dignidade da pessoa humana e esta (a pessoa), por sua vez, poderá não passar de mero objeto de arbítrio e injustiças. Tudo, portanto, converge no sentido de que também para a ordem jurídico-constitucional a concepção do homem-objeto (ou homem instrumento), com todas as consequências que daí podem e devem ser extraídas, constitui justamente a antítese da noção de dignidade da pessoa, embora esta, à evidência, não possa ser, por sua vez, exclusivamente formulada no sentido negativo (de exclusão de atos degradantes e desumanos), já que assim se estaria a restringir demasiadamente o âmbito de proteção da dignidade.⁶¹

Nesse momento, talvez, é que deva ser considerado um critério apontado por Galindo, tendo como referência J.J.Gomes Canotilho, por “paradoxo da tolerância”, ou seja, aproximar as culturas por meio da Constituição requer um “*pluralismo limitado* sob pena de a tolerância total, típica de um *pluralismo compreensivo*, albergar a igualização radical de todas as concepções, mesmo as da intolerância máxima (neo-nazis, terrorismo religioso e político, ódio racial).”⁶²

Nesse sentido, o conceito de dignidade é dinâmico e evolutivo, alguns momentos atrelados à questão da autodeterminação, noção trabalhada por Kant, e em outros momentos, nos dizeres de Sarlet, compreende uma dimensão ontológica, mais abrangente, que se expressa no alargamento do conceito de dignidade que estaria especificamente atrelado à ideia de algo inerente ao ser humano (dimensão biológica).⁶³ Ou seja, conforme denota o autor, “[...] a dignidade possui também um sentido cultural, sendo fruto do trabalho de diversas gerações e da humanidade em seu todo, razão pela qual as dimensões natural e cultural da dignidade da pessoa se complementam e interagem mutuamente [...].”

Para uma melhor compreensão do termo dignidade, adota-se a conceituação trazida por Sarlet, que destaca a sua “dupla perspectiva ontológica e instrumental”, e além disso sua “faceta intersubjetiva”, que abrange uma dimensão “defensiva” e “prestacional”. Assim, conforme o referido autor, dignidade da pessoa humana pode ser reconhecida como uma

[...] qualidade intrínseca e distintiva reconhecida por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem à pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável⁶⁴, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.⁶⁵

Nessa perspectiva, reduzir os problemas trazidos pelo processo de globalização, essencialmente econômico, e reconhecer os direitos de minorias étnicas que ganham visibilidade nos sociedades modernas, subtraindo os agentes causadores de violações da dignidade da pessoa humana, requer, como observa Sarlet, “a substituição de padrões normativos absolutos e estritos por referenciais normativos flexíveis e compatíveis com a salvaguarda da identidade na diferença, numa ambivalência comunicativa e relacional.”⁶⁶

REFERÊNCIAS DAS FONTES CITADAS

- ¹ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 7- 8.
- ² OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni *A teoria discursiva no debate constitucional brasileiro (para além de uma pretensa dicotomia entre um ideal transcendental de constituição e uma cruel e intransponível realidade político-social)*. 2005. Disponível em: <<http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto862.rtf>> Acesso em 02 set. 2008, p.1.
- ³ “A tecnologia é um fenômeno de dois lados: num o operador e no outro o objeto. Quando tanto operador quanto o objeto são seres humanos, a ação técnica é um exercício de poder. Onde, mais à frente, a sociedade aparece organizada em torno da tecnologia, o poder tecnológico torna-se a forma básica de poder na sociedade.” (FEENBERG, 2004, p.5)
- ⁴ ROBERTSON, Roland. Identidade nacional e globalização: falácias contemporâneas. In: BARROSO, João Rodrigues (Coord.). *Globalização e identidade nacional*. São Paulo: Atlas, 1999, p. 152.
- ⁵ OFFE, Claus. A atual transição da história e algumas opções básicas para as instituições da sociedade. Tradução de Eduardo César Marques In: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; WILHEIM, Jorge; SOLA, Lourdes (Orgs.). *Sociedade e Estado em transformação*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: ENAP, 1999, p. 124.
- ⁶ BECK, Ulrich. *O que é globalização? Equívocos do globalismo: resposta à globalização*. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- ⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Globalização: fatalidade ou utopia*. Porto: Afrontamento, 2001.
- ⁸ GÓMEZ, José María. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 58.
- ⁹ GÓMEZ, José María. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ¹⁰ LAIDI apud GÓMEZ, José María. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 55-56.
- ¹¹ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p.18.
- ¹² HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007.p. 168.
- ¹³ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 18-19.
- ¹⁴ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 7.
- ¹⁵ ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 8.
- ¹⁶ BURITY, Joanildo A. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: *Biblioteca Virtual do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 1999. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar>> Acesso em: 01 jan. 2004.p.3.
- ¹⁷ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 18.
- ¹⁸ COLAÇO, Thaís Luzia. O Despertar da Antropologia Jurídica. In COLAÇO. Thaís Luzia (Org.). *Elementos de Antropologia Jurídica*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008, p. 10.
- ¹⁹ COLAÇO, Thaís Luzia. O Despertar da Antropologia Jurídica. In COLAÇO. Thaís Luzia (Org.). *Elementos de Antropologia Jurídica*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008, p. 10.
- ²⁰ CASTELLS, Manoel. *A sociedade em rede*. Tradução de Roneide Venancio Majer. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001, V.I.
- ²¹ CASTELLS, Manoel. *A sociedade em rede*. Tradução de Roneide Venancio Majer. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001, V.I., p. 22
- ²² MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p.19.
- ²³ ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- ²⁴ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 20.
- ²⁵ Id.ibid, p.20.

- ²⁶ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 37-38.
- ²⁷ BURITY, Joanildo A. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: *Biblioteca Virtual do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 1999. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar>> Acesso em: 01 jan. 2004, p.4.
- ²⁸ Conforme Burity, “a imagem do “terceiro” tem sido usada por outros autores num sentido que não necessariamente se coaduna com o que aqui é utilizado. Uma das tematizações explícitas aparece em Bhabha e Laclau.” (1999, p. 4).
- ²⁹ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 4-5.
- ³⁰ BURITY, Joanildo A. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: *Biblioteca Virtual do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 1999. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar>> Acesso em: 01 jan. 2004.p. 1.
- ³¹ BURITY, Joanildo A. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: *Biblioteca Virtual do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 1999. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar>> Acesso em: 01 jan. 2004.p. 1.
- ³² BURITY, Joanildo A. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: *Biblioteca Virtual do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 1999. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar>> Acesso em: 01 jan. 2004. p. 12.
- ³³ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p.26.
- ³⁴ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 17.
- ³⁵ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 9.
- ³⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p.33.
- ³⁷ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- ³⁸ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p.13.
- ³⁹ SCHWARZ apud HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 49.
- ⁴⁰ MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 24.
- ⁴¹ BRITO, Antonio José Guimarães. Etnicidade, alteridade e tolerância. In: COLAÇO. Thaís Luzia (Org.). *Elementos de Antropologia Jurídica*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008, p.39-40.
- ⁴² BHABHA, citado por SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 237.
- ⁴³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 313.
- ⁴⁴ Conforme Galindo (2006, 114), “a Constituição aberta ao pluralismo cultural tem propiciado no ambiente europeu uma progressiva inclusão de populações culturalmente diferentes das majorias culturais com *status* de cidadão, corroendo parcialmente a noção de Estado nacional e abrindo para este último uma nova frente secular de legitimação não mais fundamentada no etnonacionalismo e uma integração social abstrata mediada pelo direito. Na Europa, notadamente no território da União Europeia, a diluição das fronteiras ideológicas e físicas acarreta o aumento das migrações e o surgimento de comunidades etnonacionais em forma de minorias culturais dentro dos Estados. Esses imigrantes desejam integrar-se à sociedade na qual estão inseridos, mas, por outro lado, boa parte deles também aspira a que as instituições se adaptem a suas práticas e suas identidades. A inclusividade integrativa [linguagem habermasiana] permite às minorias manterem seus costumes, suas tradições, suas religiões e, por vezes, suas próprias normas sociais, convivendo de modo relativamente harmônico em território estatal”.

⁴⁵ GALINDO, Bruno. *Teoria intercultural da Constituição: a transformação paradigmática da teoria da Constituição diante da integração interestatal na União Europeia e no Mercosul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, p. 113.

⁴⁶ Conforme salienta Boaventura Sousa Santos (2008, p.124-126), esse diálogo entre as mais diversas culturas existentes em uma sociedade ou em nível mundial “consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vistas a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas [considerando o conceito ocidental de dignidade humana]. A hermenêutica diatópica parte da ideia de que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas [fundamental em sociedades multiculturais]”.

⁴⁷ GALINDO, Bruno. *Teoria intercultural da Constituição: a transformação paradigmática da teoria da Constituição diante da integração interestatal na União Europeia e no Mercosul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, p. 113.

⁴⁸ GALINDO, Bruno. *Teoria intercultural da Constituição: a transformação paradigmática da teoria da Constituição diante da integração interestatal na União Europeia e no Mercosul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, p. 101.

⁴⁹ Compreende-se como minoria étnica os índios quilombolas, ciganos, imigrantes e integrantes de comunidades religiosas que compõem a população de um Estado. Já os migrantes econômicos são formados por grupos de pessoas que migram em busca de trabalho, ou seja, especificamente por questões econômicas, que na América Latina se expressa pelo grande número de migrantes bolivianos, dentre outros, que trabalham clandestinamente e em condições desumanas em regiões brasileiras. Por fim, os migrantes não voluntários, refugiados de guerra que, “sem dúvida, é uma das mais precárias [condições] a que fica sujeito o ser humano. Extremamente vulnerável, distante de tudo o que habitualmente sustenta as relações e a estrutura emocional e afetiva de uma pessoa, o refugiado se depara com os desafios de quem só tem a alternativa de recomeçar a própria vida com a força das boas lembranças e da terra de origem, com a experiência dos difíceis momentos em que o expulsaram de sua pátria e com a esperança de que alguém, um país ou uma comunidade o acolham e lhe protejam, pelo menos, o grande bem que lhe restou, a própria vida. Em outra situação, embora circundado por semelhante realidade, vulnerável, impelido pela instintiva busca de caminhos de sobrevivência, o migrante forçado clama pela intervenção de órgãos e instituições específicas e pela aplicação de medidas que promovam e assegurem o respeito a seus direitos fundamentais e a criação de condições onde sua vida e dignidade possam ser humanas e plenas. (MILESI, 2005, p. [?])

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 172.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 173.

⁵² Conforme expõe Habermas (2007, p. 172), “a coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade. O processo doloroso de desacoplamento não deve dilacerar a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente. Por um lado, a cultura majoritária deve se soltar de sua fusão com a cultura política geral, uniformemente compartilhada por todos os cidadãos; caso contrário, ela ditará *a priori* os parâmetros dos discursos de autoentendimento. Como parte, não mais poderá constituir-se em fachada do todo, se não quiser prejudicar o processo democrático em determinadas questões existenciais, relevantes para as minorias. Por outro lado, as forças de coesão da cultura política comum – a qual se torna tanto mais abstrata quanto mais forem as subculturas para as quais ela é o denominador comum – devem ser suficientemente fortes para que a nação dos cidadãos não se despedace.

⁵³ Há que se deixar claro que, desde o século passado até o presente, muitas foram as leis criadas para proteção desses grupos em nível nacional e internacional. Para alguns autores, essa seria uma busca pela unificação de direitos para todos os povos, que nasce a partir da Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948). Mas é preciso deixar claro que essa pretensa unificação não ocorre de forma homogênea, tendo em vista que suscita uma pré-disposição do Estado-nação em aproximar as diferenças, incluir aquele sujeito que até o presente momento era reconhecido como o “outro”, o selvagem, o estrangeiro etc., como denomina Boaventura Sousa Santos (2008) ao analisar a questão do colonialismo e do pós-colonialismo.

⁵⁴ CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 6. ed. Coimbra: Almedina, 2002, p. 1434. Grifos do autor.

⁵⁵ As migrações são, hoje, amplas, diversificadas e muitas vezes dramáticas. Ocorrem em meio a complexas situações da sociedade marcada por conflitos, guerras, desequilíbrios socioeconômicos, violência, pobreza, fome, exploração. E quando, em meio a tantas circunstâncias, se verificam perseguições contra indivíduos devido a suas ideias políticas, por motivos de raça, religião, nacionalidade ou grupo social, caracterizam-se os refugiados, pessoas obrigadas a deixar a própria pátria, família, bens e raízes, para buscar proteção e salvar a própria vida sob o abrigo de outros países que não os de sua nacionalidade ou residência habitual. Com a mesma intensidade, mas em circunstâncias diversas, ocorrem outros deslocamentos forçados devido a razões econômicas imperiosas, pobreza, violação de direitos, fome e mesmo desastres naturais. Não resta dúvida, nessas circunstâncias, que se configura a condição do migrante forçado, ainda que não se verifiquem os elementos conceituais do refúgio, nem sejam acolhidos estes migrantes ao amparo dos instrumentos internacionais sob os quais se abriga o refugiado. Importa avançar na reflexão sobre esta realidade das migrações forçadas em suas diversas manifestações e causas, pois é imperioso que a sociedade, as organizações internacionais, os governos, a academia e todos nós nos debruçemos sobre fatos tão marcantes como são os deslocamentos humanos atuais, determinados por falhas estruturais, por políticas econômicas equivocadas, por desordem política, por fome e miséria. Tais circunstâncias geram graves violações de direitos e impelem as pessoas à condição de migrantes forçados. (MILESI, 2005, p. [?]).

⁵⁶ Conforme a Declaração do Direito dos Povos, de 1947, no seu artigo 1, “qualquer coletividade humana que tenha referências comuns a uma cultura e de uma tradição histórica, desenvolvidas em um território geograficamente determinado ou em outros âmbitos, constitui um povo.”

⁵⁷ CHAMBERS, Iain. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amarrortu Editores, 1994, p. 21),

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 327.

⁵⁹ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo - examinando a política de reconhecimento*. Portugal: Instituto Piaget, 1994, p.61-62.

⁶⁰ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p.60.

⁶¹ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 62.

⁶² GALINDO, Bruno. *Teoria intercultural da Constituição: a transformação paradigmática da teoria da Constituição diante da integração interestatal na União Europeia e no Mercosul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, p. 115.

⁶³ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 48.

⁶⁴ Sarlet (2008, p. 63), em suas análises, tenta esclarecer o que seja uma vida saudável, tendo por base as indicações da Organização Mundial da Saúde, ao referir-se à necessidade de um “completo bem-estar físico, mental e social.”

⁶⁵ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 63, grifos do autor

⁶⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 150.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

- _____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BECK, Ulrich. *O que é globalização? Equívocos do globalismo: resposta à globalização*. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BRITO, Antonio José Guimarães. Etnicidade, alteridade e tolerância. In: COLAÇO. Thaís Luzia (Org.). *Elementos de Antropologia Jurídica*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.
- BURITY, Joanildo A. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: *Biblioteca Virtual do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, 1999. Disponível em: <<http://www.clacso.edu.ar>> Acesso em: 01 jan. 2004.
- CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 6. ed. Coimbra: Almedina, 2002.
- CASTELLS, Manoel. *A sociedade em rede*. Tradução de Roneide Venancio Majer. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001, V.I.
- CHAMBERS, Iain. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amarrortu Editores, 1994.
- COLAÇO, Thaís Luzia. O Despertar da Antropologia Jurídica. In COLAÇO. Thaís Luzia (Org.). *Elementos de Antropologia Jurídica*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.
- FEENBERG, Andrew. Teoria Crítica da Tecnologia. In: Colóquio Internacional Teoria Crítica e Educação”. São Paulo: Unimep, Ufscar, Unesp, 2004. Disponível em:< <http://www.sfu.ca/~andrewf/critport.pdf> . Acesso em: 02 set. 2008.
- GALINDO, Bruno. *Teoria intercultural da Constituição: a transformação paradigmática da teoria da Constituição diante da integração interestatal na União Europeia e no Mercosul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1990.
- GÓMEZ, José María. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- MILESI, Rosita. *Refugiados e Migrações Forçadas: uma reflexão aos 20 anos da Declaração de Cartagena*. Disponível em: <<http://www.migrante.org.br/textoseartigos.htm>> Acesso em 17 de Julho de 2008.
- MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- OFFE, Claus. A atual transição da história e algumas opções básicas para as instituições da sociedade. Tradução de Eduardo César Marques In: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser; WILHEIM, Jorge; SOLA, Lourdes (Orgs.). *Sociedade e Estado em transformação*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: ENAP, 1999, p. 119-145.
- OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. *A teoria discursiva no debate constitucional brasileiro (para além de uma pretensa dicotomia entre um ideal transcendental de constituição e uma cruel e intransponível realidade político-social)*. 2005. Disponível em: <<http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto862.rtf> > Acesso em 02 set. 2008.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- ROBERTSON, Roland. Identidade nacional e globalização: falácias contemporâneas. In: BARROSO, João Rodrigues (Coord.). *Globalização e identidade nacional*. São Paulo: Atlas, 1999, p. 145-161.
- SACHS, Ignacy. *Estratégias de transição para o século XX: desenvolvimento e meio ambiente*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- SADER, Emir; GENTILI, Pablo (orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Globalização: fatalidade ou utopia*. Porto: Afrontamento, 2001.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo - examinando a política de reconhecimento*. Portugal: Instituto Piaget, 1994.