

VALORES UNIVERSAIS OU VALORES TRADICIONAIS? UNIVERSALISMO *VERSUS* RELATIVISMO: UM FALSO PROBLEMA

Rogério Diniz Junqueira

<rogerio.junqueira@inep.gov.br>

Doutor em Sociologia das Instituições Jurídicas e Políticas pelas universidades de Milão e Macerata [Itália]. Pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira [Inep].

RESUMO

O artigo propõe uma reflexão sobre os limites do debate entre universalistas e relativistas culturais no qual se tende a desconsiderar as interconexões destas perspectivas, a tê-las como inconciliáveis e/ou a não se atentar para as disparidades de interesses que podem gravitar em torno na defesa de um ou outro posicionamento. Com efeito, confrontos acirrados costumam ocorrer entre aqueles/as que propugnam uma cidadania universal e os/as que defendem o relativismo cultural. Os primeiros ancoram-se em um projeto universalista de construção de uma “cultura mundial dos direitos humanos”, enquanto os segundos apelam para o “respeito às especificidades” de uma ou outra cultura. O autor considera simplificador o raciocínio por meio do qual se propõe uma polarização absoluta entre tais posições. O artigo problematiza posturas reducionistas e regressivas, bem como aquelas fundadas no multiculturalismo liberal-conservador. Defende a laicidade do Estado e vê limites nas estratégias de defesa do direito à diferença calcadas nos ditames do “politicamente correto” e em certas modalidades de judicialização dos conflitos, geralmente acompanhadas de um “reconhecimento pós-moderno”.

Palavras-Chave: Direitos humanos - Relativismo - Universalismo
Diferença - Igualdade

ABSTRACT

The article discusses the limits of the debate between universalism and cultural relativism, often held by overlooking the interconnections of these perspectives, taken as incompatible and/or not recognizing the different interests that may gravitate toward the defense of one or other position. Fierce clashes often occur between those who advocate a universal citizenship and those who defend cultural relativism. The first position is based on a universalist project of building a “global culture of human rights”, while the second calls to “respect the specificities” of one or another culture. The article also discusses reductionist and regressive positions, as well as those based on conservative-liberal multiculturalism. It advocates the secular state and indicates limits on defense strategies of the right to difference based on dictates of being politically correct and on taking the conflict to the Judiciary, usually accompanied by a “postmodern” acknowledgment.

Keywords: Human rights - Relativism - Universalism
Difference - Equality

Eu acreditava então, e ainda acredito, que é possível ser crítico ao humanismo em nome do humanismo e que, escolados nos seus abusos pela experiência do eurocentrismo e do império, poderíamos dar forma a um tipo diferente de humanismo que fosse cosmopolita e preso-ao-texto-e-linguagem, de maneira que absorvesse as grandes lições do passado [...] e ainda continuasse afinado com as correntes e vozes emergentes do presente, muitas delas exiladas, extraterritoriais e desabrigadas [...].
Edward Said (2007: 29).

Com certa frequência, temos assistido a situações em que se vêem defensores/as de valores considerados específicos de determinados grupos ou frações de grupos contrapondo-se a outros que se colocam como defensores/as de códigos e valores objetivados como de maior abrangência espaço-temporal. O que temos, então, é *grosso modo* uma reedição de um velho debate entre relativistas

e universalistas. Um debate que, além de possíveis disparidades nas intenções e nas estratégias políticas e retóricas adotadas pelas partes contrapostas, tende a apresentar uma radicalidade duvidosa, especialmente à medida que se negligenciam aspectos importantes da interconexão entre essas duas perspectivas. Acredito que, se melhor considerados, tais aspectos talvez pudessem conduzir as

discussões a outros níveis de problematização e a ensejar a produção de adoções práticas muito mais profícuas em termos de construção de modelos de convivência democrática.

Trata-se, evidentemente, de um tema sinuoso e complexo. Neste artigo procurarei retomar alguns desses aspectos, com o intuito de contribuir para o adensamento das reflexões sobre situações em que se vêem universalismo e relativismo cultural em contraposição e/ou em convergência.

Um exemplo, para começar

Em outubro de 2009, o Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas votou um projeto de resolução que, ao ser aprovado, introduziria o conceito de “valores tradicionais” no arsenal normativo dos direitos humanos daquele órgão. No curso dos debates e das tramitações, foi suprimida a disposição segundo a qual os valores tradicionais deveriam ser entendidos “em conformidade com a normativa internacional de direitos humanos”. Sem outras especificações ou quaisquer detalhamentos, a última versão apresentada não esclarecia como “valores tradicionais” deveriam ser entendidos na aplicação da nova normativa.

De pronto, várias entidades de direitos humanos mobilizaram-se contra a proposição, solicitando aos países membros do Conselho que a recusassem, por entenderem - tal como foi o caso da Anistia Internacional - que ela colocaria em risco todas as resoluções em matéria de direitos humanos até então aprovadas na Assembléia Geral da ONU, no próprio Conselho e na Comissão de Direitos Humanos, especialmente aquelas universalmente relacionadas à defesa dos direitos das crianças, ao enfrentamento da violência contra as mulheres e à eliminação das formas de intolerância e de discriminação baseada na religião ou em crenças. Apesar dos esforços, a medida foi aprovada com ampla margem de votos.¹

Seria possível identificar entre os países patrocinadores da proposição consideráveis diferenças históricas, políticas e culturais. Também entre seus governos, orientados em certa medida por princípios ideológicos distintos, as diferenças não são pequenas. Basta pensar nos casos de Rússia e Bolívia. Entre as inúmeras diferenças poderíamos elencar algumas. A Rússia, tanto no

plano interno quanto no externo, mantém notória oposição ao avanço das legislações em matéria de liberdades civis e de direitos humanos em geral. O país enfrenta graves tensões internas, com centenas de grupos étnicos e nacionais, cujo direito de autodeterminação não é reconhecido por Moscou, que vê tais “minorias” como uma ameaça à integridade territorial e política do país. Além disso, é um Estado que não assegura nenhum direito à diversidade sexual, sendo a homossexualidade ainda perseguida, embora não mais criminalizada. O *establishment* tem proibido a realização de paradas do orgulho LGBT até mesmo na capital. Respeitar “valores tradicionais” ali poderia significar garantir a manutenção das tradicionais técnicas autocráticas de governo e de domínio adotadas desde os tempos do Império russo. Ali, a proposição serviria com um instrumento jurídico de contenção de demandas e de restrição do espectro político e das liberdades.

A Bolívia, por sua vez, é um país mergulhado em tensões políticas em virtude das gigantescas disparidades sociais, econômicas, culturais, linguísticas entre uma exígua elite branca e a maioria indígena. Após uma sucessão de governos militares e civis nitidamente comprometidos com a salvaguarda dos interesses das elites nacionais e do capital estrangeiro, o país elegeu um governo cujos esforços se envidam para reverter essa lógica histórica, mas sem promover uma ruptura revolucionária. Assim, procura realizar mudanças radicais na estrutura do Estado e do regime de propriedade e investe na construção um modelo democrático de convivência social que assegure direitos de cidadania a todo o conjunto da população, especialmente em favor das comunidades indígenas, submetidas a espoliação sistemática desde o princípio da conquista espanhola. Tal orientação política, evidentemente, comporta a reação e o agravamento das tensões por parte das elites econômicas nacionais e estrangeiras. Algumas frações delas vêm se mobilizando inclusive em favor da secessão territorial. Neste contexto, é provável que, para o Estrado boliviano respeitar os “valores tradicionais” signifique uma tentativa garantir direitos à maioria indígena, por meio de uma política comprometida com o enfrentamento às lógicas de domínio colonial e escravista e, por conseguinte, um esforço de se investir em um modelo de democracia em que a diversidade sociocultural não seja apenas valorizada ou respeitada, mas considerada elemento central

nas políticas sociais voltadas a promover uma redistribuição da riqueza produzida. Em tal cenário, a proposição pareceria servir como um instrumento de suporte jurídico aos esforços históricos de resistência social e política, para garantir maior participação política e ampliação da arena pública.

Assim, em que pese estarmos diante de cenários e objetivos tão distantes, a proposição ganhou força e espaço entre a maioria dos países membros do Conselho. E à medida que foi sendo bem acolhida a versão da qual foi suprimido o trecho em que se dizia que os valores tradicionais deveriam ser entendidos “em conformidade com a normativa internacional de direitos humanos”, ficava mais claro que o tom de grande parte das movimentações políticas era o de se procurar evitar ou conter cobranças (internas ou externas) e eventuais retaliações externas em função de descumprimentos de compromissos contraídos na ocasião da aprovação das normativas anteriores em matéria de direitos humanos. Mais do que isso, elas faziam perceber intenções sobretudo dirigidas a impedir que futuras medidas nesta área viessem a possuir alguma eficácia jurídica que representasse algum avanço nas áreas relativas aos direitos das mulheres e aos direitos sexuais, especialmente no que se refere ao aborto, ao direito à livre expressão sexual e ao enfrentamento ao heterossexismo e à homofobia. Neste sentido, a manobra configurou-se, por fim, uma estratégia diversionista e de contenção, só na aparência generosa em relação aos propósitos daqueles/as empenhados/as em pugnas de resistência à opressão histórica.

Discursos sedutores

Há certamente inúmeros casos que poderiam ser lembrados de situações em que tal contraposição teve lugar. Inclusive fora do campo da produção de normativas em senso estrito e, portanto, a partir de cenários menos amplos, mais corriqueiros, no âmbito dos quais também tem sido relativamente frequente o apelo a valores “tradicionais”, “comunitários”, “específicos” em anteposição a iniciativas voltadas para promover os direitos humanos a partir de bases mais alargadas. E, claro, também o contrário poderia lembrado: casos em que o apelo universalista se contrapõe a tradições consideradas ofensivas ou ameaçadoras dos direitos humanos.

As estratégias argumentativas acionadas costumam ser dotadas de alto poder persuasivo e revestidas de sofisticação, que nos colocam frente a temas atraentes e intrincados. Em não poucos casos, também podem se mostrar bastante insidiosas. Assim, ao sabor de um particularmente convidativo apelo ao relativismo cultural contraposto ao domínio imperialista, podemos ser conclamados a nos confrontar com o discurso universalizante, visto como representante deste domínio. Ou ainda, o oposto: ao sabor de outros discursos igualmente sedutores, podemos ser chamados a nos opor a visões de mundo e a práticas voltadas a promover a fragmentação e a apartação social.

Evidentemente, existem sempre possíveis cenarizações em que as partes contrapostas possam agir abertamente, com nítida franqueza e com preocupações genuínas e legítimas de se alcançar justiça. De todo modo, é difícil desconsiderar possibilidade de nos ver também às voltas com enfrentamentos em que o acionamento de uma posição ou de outra pode ser pouco mais o um recurso retórico.

Basta notar, por exemplo, que, por parte dos primeiros, a insídia embutida nos discursos poderá ser tanto maior quanto mais premente for a necessidade de supostos defensores dos “valores tradicionais” em evadir, negar, ignorar, minimizar ou silenciar qualquer medida voltada a estender direitos a frações sociais historicamente subalternizadas, situadas à margem do poder e do controle dos recursos materiais e simbólicos de determinada sociedade ou grupo social. E é curioso notar também o contrário: tal insídia também tenderá a ser considerável à medida que supostos defensores dos “valores universais” percebem-se ameaçados diante de propostas de valorização de preceitos, práticas e grupos sociais historicamente subalternizados, marginalizados e despossuídos material e simbolicamente.

Respaldados/as por um arsenal socialmente difuso de preconceitos, alguns gestores/as públicos/as podem se sentir confortáveis ao manter suas posições em nome dos “valores tradicionais” ou dos “princípios defendidos pela maioria”,² ora expostas nitidamente, ora camufladas pela ambigüidade ou expressas por meio de um silêncio cúmplice. Assim, diante de situações de inegável gravidade de violação de direitos e dos desígnios do “politicamente correto”, alguns

gestores públicos, hesitantes em se mostrar francamente contrários a medidas antidiscriminatórias, podem lançar mão de inúmeros recursos e subterfúgios.

Nesses momentos, por exemplo, podem se valer de diversas estruturas argumentativas e estratégias discursivas. Trata-se de uma variedade de situações em que determinadas figuras - às vezes até associadas ao "pensamento crítico e progressista" - podem se mostrar dispostas a adotar posições que evidenciam a interpelação de um feixe de matrizes de enunciações que as colocam em sintonia com uma direita moral. São discursos e estratégias que deixam transparecer um *estado de denegação* (COHEN, 2002) em relação à sexualidade, às diversidades (em geral e a sexual em particular) e aos sofrimentos causados por racismo, sexismo, misoginia e homofobia. Assim, o interlocutor pode procurar se eximir da tarefa de adotar, por exemplo, medidas de enfrentamento ao sexismo, à misoginia e à homofobia, afirmando que *a defesa da igualdade de oportunidades para homens e mulheres e do direito à livre expressão sexual feriria as bases culturais de povos e grupos que precisariam (ou mereceriam) ter seus valores tradicionais respeitados e preservados*.³

"Politicamente correto", vitimização e reconhecimento pós-moderno

Dito isso, devo então sublinhar que a postura aqui defendida procura não se confundir com o bom-mocismo bem-pensante do "politicamente correto" e nem tampouco o percebe como discurso necessariamente contra-hegemônico. Onde residiria o caráter insurgente de um conjunto de normas e ritos fundados em um multiculturalismo que pressupõe a idéia de uma cultura central em relação à qual o "outro" poderia limitadamente se afirmar?

O "politicamente correto" plastifica a diversidade (BASCETTA, 2007: 12) e, conforme nota Umberto Eco, está a ponto de se tornar uma nova modalidade de fundamentalismo restrito a "uma forma ritualística da linguagem cotidiana, quase litúrgica, que trabalha com a letra sem se preocupar com o espírito" (ECO, 2000: 16). Segundo ele, a "correção política" expressa mais uma preocupação em se transmitir uma imagem de "polida tolerância" em vez de ser o resultado de um efetivo engajamento em um profundo questionamento

de princípios balizadores de idéias e condutas opressivas e hierarquizantes por parte dos dominantes.

Ademais, limitar-se à economia do vocábulo significa esquecer que, além de não existir palavra neutra para se falar do mundo social, a mesma palavra não significa a mesma coisa dependendo de quem a pronuncia (BOURDIEU, 1983b: 73). As interações lingüísticas são atos de poder, e as formas que assumem dependerão substancialmente de coordenadas de diversos tipos (sexo, instrução, classe social etc) que intervêm na determinação das estruturas objetivas dessas interações (id., 1992: 109). Nesse sentido, o "politicamente correto" pode se prestar àquilo que Bourdieu, anos antes que essa discussão tivesse lugar, chamou de "estratégia de condescendência", por meio da qual o dominante, ao negar simbolicamente a relação de poder, logra o fortalecimento dessa relação e favorece falsos reconhecimentos das aspirações do dominado (id., 1983a: 424).

Além disso, o "politicamente correto" com frequência realimenta, direta ou indiretamente, lógicas discursivas de vitimização e costuma vir acompanhado de processos de judicialização conexos à defesa do direito à diferença. Evidentemente, criticar a vitimização não equivale a promover a negação da existência objetiva de vítimas e de dor daqueles que conseguem ou conseguiram sobreviver de algum modo. Nem tampouco implica autorizar o abandono da atribuição de responsabilidades específicas a instituições e a indivíduos envolvidos. Hannah Arendt (1965 [1983]) e Slavoj Žižek (2003), implacáveis críticos do maniqueísmo vitimista, sempre se posicionaram de maneira inequívoca em favor da punição a responsáveis por crimes de ódio - inclusive aos que alegam que "só cumpriam ordens".

Ao lado disso, é preciso ressaltar que, na esteira do "politicamente correto", a ênfase geralmente colocada em práticas de judicialização da defesa da diferença tende a ser política e socialmente restritiva. Não por acaso, por uma série de razões que não me cabe explorar aqui, a adoção de estratégias centradas no recurso aos tribunais, além de mais frequente entre setores sociais médios e altos, não necessariamente produz efeitos de extensão da cidadania e dos direitos à livre expressão das diferenças entre os setores situados nos estratos inferiores e, menos ainda, entre aqueles postos à margem. Para *los de*

abajo, para os alijados até de humanidade, poderá restar apenas a dimensão repressiva e corretiva dos processos de construção do ordenamento jurídico-político, enquanto os de cima podem seguir suas pugnas despolitizantes de monetarização dos conflitos.

"Mandar tudo para o tribunal, além de atribuir aos magistrados um papel de árbitros da política e da moral que não é o deles, significa dar a todas as relações sociais e pessoais um valor de troca. A cada perda sofrida se identifica um preço ou uma pena [...] em reembolso ou em sofrimento. Assim, o momento da justiça torna-se o da administração pública da ética, e a ética fica reduzida a código penal, ordem e/ou vingança. [...] A sociedade desaparece sob os sentimentos e ressentimentos privados. E ressentimentos se ressarcem: em dinheiro ou cárcere" (ROSSANDA, 1996: 176).

Isso tende a ser ainda mais verdadeiro nos contextos em que todo indivíduo pode ser transformado em "vítima expiatória de um erro sempre imputável a um *outro*", segundo a fórmula "Sofro, logo acuso" (ROUDINESCO, 2000: 146). Ademais, não raro, no curso dessas disputas, o acirramento das tensões, a verticalização das agendas políticas dos grupos em confronto, o patrulhamento e o eventual fomento ao ódio e ao desejo de vingança dificultam (ou impossibilitam) a constituição de alianças (sobretudo as não meramente oportunistas) e criam barreiras para a crítica das relações e dos efeitos de poder que a própria luta (supostamente por reconhecimento e emancipação) pode engendrar.

De resto, são muitas as possibilidades de promover reconhecimento, como são igualmente numerosas as formas de entendê-lo e manifestá-lo. Basta notar, para começar, a alta carga polissêmica que o próprio termo "reconhecer" possui, podendo significar: conhecer, conhecer de novo, identificar, discernir, aceitar, admitir, confessar, constatar, aprovar, respeitar, legitimar, autenticar, certificar, proclamar, mostrar-se agradecido, perfilhar, caracterizar, declarar-se, observar, inspecionar, explorar um território de modo acurado, entre outros. Ademais, são bastante conhecidas as críticas – como, por exemplo, as de Nancy Fraser (2007) – àqueles/as que simplesmente advogam em favor de uma vaga e imprecisa gramática do "reconhecimento da diferença" – no mais das vezes convertido em mera proposta de admissão da existência do "outro" – que não produz qualquer efeito de alteração das relações de poder e nem promove qualquer distribuição de recursos materiais e simbólicos.

Mesmo sem poder me deter nos detalhes, vale mencionar uma peculiar modalidade de reconhecimento bem afeita ao politicamente correto: o "reconhecimento pós-moderno" (COHEN, 2002: 326-328). Diferentemente da celebração da paz entre dois grupos, trata-se de uma estratégia por meio da qual atrocidades perpetradas "no passado", em vez de simplesmente *negadas*, são admitidas de maneira racionada e inócua, em cerimônias midiáticas, nas quais se demonstra certo arrependimento, pede-se perdão coletivo, promove-se um exorcismo instantâneo e virtual de um "passado irrepitível". A partir desse reconhecimento, creio possível identificar duas distintas posturas da parte dos que o promoveram. A primeira é apresentar o passado como algo em relação ao qual o presente não possui vínculos. Torna-se assim "ilegítimo" qualquer questionamento acerca das condições atuais de opressão que tenha por base a história (afinal, aquilo "ficou no passado"). A segunda é perceber tais condições unicamente como "herança" daqueles eventos "irrepitíveis", de modo que atribuir responsabilidades às políticas mais recentes sobre o agravamento do quadro de opressão é considerado equivocado e desonesto. Em tempo: por mais que tais celebrações estejam em voga, desconheço a ocorrência de semelhante pedido de desculpas dirigido a "homossexuais" da parte de instituições ou governos. Se vier, dificilmente valerá o tempo da espera.

Universalismo x relativismo cultural: interconexões e paradoxos

Calorosos e intermináveis confrontos costumam ter lugar entre aqueles/as que propugnam uma "cidadania universal" e os/as defensores/as do relativismo cultural. Os primeiros, como vinha dizendo, se ancoram em um projeto universalista de construção de uma *cultura mundial dos direitos humanos*, enquanto os segundos (sobretudo em nome da religião, mas não apenas dela)⁴ demonstram frequentemente certa intolerância em relação aos pressupostos universalistas, apelando para o "respeito às especificidades" de uma ou outra cultura.

O raciocínio por meio do qual se propõe uma polarização absoluta entre tais posições parece ser simplificador. É necessário, primeiramente, reter que universalismo e relativismo cultural se enredam. Não por

acaso, eles podem, ao mesmo tempo, receber apoios de setores bem distintos – inclusive, por razões diametralmente opostas. E o mesmo vale para as críticas de que geralmente são alvo.

São, por exemplo, notórias as posições radicalmente anti-relativistas de Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI, em favor do universalismo (desde que católico romano) e contra qualquer forma de concessão ou compromisso com outros universos culturais, especialmente se estes apontam para a legalização do aborto ou da união civil entre pessoas de mesmo sexo. Por razões completamente distintas, contra o relativismo também se pronunciam determinados grupos de intelectuais feministas (OKIN, 1997) e homossexuais (RIOS, 2005, 2006, 2007), que defendem (sem se sentirem obrigados a abandonar a valorização da diferença) a cultura mundial dos direitos humanos⁵ e se posicionam contrariamente aos que, em nome do multiculturalismo relativista,⁶ vêem como legítimas determinadas práticas culturais, como os casamentos combinados, a poligamia, a cliterectomia, a infibulação, o repúdio, o infanticídio etc. Diferentes grupos, por razões distintas, podem atacar o relativismo e, ao mesmo tempo, abraçar diferentes propostas de modelos universalistas. E vice-versa. Agora, não nos deixa de causar espécie o fato de que a sensibilidade de certos setores pode se afinar com as do império.

Um exemplo disso são alguns movimentos feministas norte-americanos que, em nome da defesa dos direitos das mulheres, não têm hesitado em apoiar políticas restritivas à presença e à participação política de estrangeiros na Europa e nos EUA, bem como intervenções militares em países governados por “regimes que não respeitam os direitos humanos”.⁷ Outro nos é oferecido pelo alerta feito por Edward Saïd (2003: 123), segundo o qual os processos de fetichização e de celebração da “diferença” e da “alteridade”, apesar de todas as declarações de relativismo que os acompanham, “não pode[m] ser distinguido[s] com facilidade do processo do império”.

Ao lado disso, é preciso observar que tanto na posição relativista quanto na universalista coexiste o reconhecimento das diferenças, do qual, aliás, podem derivar conseqüências paradoxais. E, mesmos sem se proporem, são ambos capazes de legitimar políticas contraditórias (TODOROV, 1991;

PITCH, 2004). O universalismo pode conduzir a ações etnocêntricas, assimilacionistas e homogeneizantes, à medida que o universal é concebido a partir dos termos de *uma* cultura ou civilização particular (no caso, a “ocidental”, ou parte dela). O relativismo, por sua vez, pode implicar posturas diferencialistas, reificantes, excludentes e isolacionistas, bem como conduzir a uma situação de “miséria ética”. Uma miséria que resulta da tendência relativista em reivindicar a total condescendência em relação a determinadas práticas em nome do incondicional “respeito à cultura”, impossibilitando assim a distinção entre o aceitável e o inaceitável.

Aqui procuro evitar o termo “tolerância” pelos equívocos e mal-entendidos que costuma comportar, já que são diversas as representações e as práticas em torno desta questão (WALZER, 1997). De todo modo, Jurandir Freire Costa (1992: 100) sublinha que a cultura de tolerância (que aqui prefiro chamar de cultura do reconhecimento) não é a da permissividade, pois nesta “o que existe não é o respeito pela diferença; é indiferença, cinismo e violência”. Ele observa que, em função da arbitrariedade dos valores morais atribuídos às práticas sexuais, a psicanálise somente pode considerar inaceitável o que torna o sujeito “objeto ou instrumento do desejo de morte do outro”. Uma discussão que, porém, não se esgota facilmente uma vez que falar de tolerância (ou mesmo de “respeito”) ainda remete a situações em que quem tolera ou respeita reitera sua posição de poder e de superioridade em relação ao “outro”. Nesse sentido, vale lembrar do que observa Tomaz Tadeu da Silva acerca da perspectiva multiculturalista liberal, centrada apenas no “respeito” e na “tolerância” *tout court* à diferença:

Apesar de seu impulso aparentemente generoso, a idéia de tolerância [...] implica também uma certa superioridade por parte de quem mostra “tolerância”. [...] a noção de respeito implica um certo essencialismo cultural, pelo qual as diferenças culturais são vistas como fixas, como já definitivamente estabelecidas, restando apenas “respeitá-las”. [...] As diferenças não devem ser simplesmente respeitadas ou toleradas. Na medida em que estão sendo constantemente feitas e refeitas, o que se deve focalizar são precisamente as relações de poder que presidem sua produção. [...] Num currículo multiculturalista crítico, a diferença, mais do que tolerada ou respeitada, é colocada permanentemente em questão (SILVA, 2002: 88-89).⁸

Enfim, essa suposta tolerância relativista comporta o *elogio da separação*, que ao pregar a não “contaminação” das culturas, defende a preservação de cada uma, intacta, de preferência no seu “lugar de origem”. Não por acaso, os teóricos da Nova Direita abandonaram categorias biológicas desgastadas (tal como a de raça) e passaram a se valer de noções como as de “cultura”, “diferença cultural”. O “Direito à Diferença”, conforme Daniel Lins (1997: 79) observa, tornou-se “uma tentação de cristalizar o sujeito da Diferença em um campo minado pela intolerância”. Eis aí mais uma formidável possibilidade de atualização da hegemonia e dos postulados, a um só tempo racistas, sexistas misóginos e homofóbicos.

A retórica relativista parece esquecer que toda cultura é um terreno de disputas que possui, no seu interior, focos de resistência em relação às suas práticas e aos valores dominantes. As culturas são dinâmicas, abertas, híbridas, permeáveis, internamente contraditórias, em comunicação entre si e, por conseguinte, em constante transformação. Elas, como lembra Jürgen Habermas (1994), não são espécies biológicas sob risco de extinção, e as novas gerações podem submetê-las a duras críticas e escolherem tradições diversas ou moverem-se em direção a novas formulações. De resto, Tzvetan Todorov (1999: 24-25) também observa:

Condenar o indivíduo a continuar trancado na cultura dos ancestrais pressupõe de resto que a cultura [seja] um código imutável, o que é empiricamente falso: talvez nem toda mudança seja boa, mas toda cultura viva muda [...]. O indivíduo não vive uma tragédia ao perder a cultura de origem quando adquire outra; constitui nossa humanidade o ato de ter[mos] uma língua, não o de ter[mos] determinada língua.

Desobrigo-me aqui de retomar a discussão sobre as noções de “cultura ancestral” e de “tradição” e a problematização sobre a sua instrumentalização. De todo modo, limito-me a lembrar as por demais conhecidas reflexões de Eric Hobsbawm (1997: 9-25) sobre a “invenção das tradições”. Antes dele, Raymond Williams (1979: 118-120) já havia proposto entender a tradição como produto de processos *contemporâneos* de construção por meio dos quais se realiza uma *seleção* de elementos de um passado que age como modelador. Em vez de inerte e cristalizado, o passado selecionado pode ser objeto de atualizações contínuas e permanece ligado ao

presente que, desta maneira, é ratificado pela tradição.

Tendo em vista tais problematizações, seria preciso compreender e considerar o emaranhado em que, juntos, universalismo e relativismo se tramam, em meio a paisagens povoadas por uma enorme variedade humana, fértil em imprevistos, contradições, paradoxos e em possibilidades. Exemplo de paradoxo é o fato de que, ao lado das cada vez mais enfáticas manifestações de intolerância de matriz religiosa fundamentalista (por parte de grupos católicos, protestantes, judeus, islâmicos, hindus, *sikhs*, entre outros), parece vir crescendo, curiosamente em nome da defesa dos direitos humanos, a intolerância em relação ao pluralismo religioso.

Quanto às possibilidades, vale lembrar que o egípcio Abdullahi AnNa'im (1995) chama de “hermenêutica dos direitos humanos”. Esta, segundo ele, deve se aplicar também a todas as religiões, se apoiar na universalidade delas e identificar os princípios básicos dos direitos religiosos no cerne da cultura dos direitos humanos. Sem isso, provavelmente ficaria comprometida a possibilidade de diálogo para a ampliação e a consolidação dessa cultura. Isso tudo, entretanto, dar-se-ia sem prejuízo da defesa da laicidade do Estado, a qual deve implicar, ao mesmo tempo, além da proclamada separação Estado-Igreja, a inexistência de uma religião oficial, a não adoção do ateísmo como política de Estado e, por conseguinte, a liberdade de manifestação e organização tanto religiosa quanto não religiosa e, ambos os casos, dentro dos quadros dos direitos humanos e da “metodologia da convivência” (ROSSANDA, 1996: 85).

O que muitas vezes é descurado por inúmeros grupos preocupados com o que identificam como o “afastamento do Estado dos temas e valores religiosos” é que a laicidade do Estado é, em si mesma, um dos principais elementos ensejadores e garantidores da liberdade religiosa. Afinal, nunca parece excessivo lembrar que um Estado laico é aquele que respeita todas as religiões, ao mesmo tempo em que não professa ou incentiva a adesão a nenhuma. A cada cidadão/ã, ele assegura o direito de seguir aquela com a qual se identificar, bem como assegura que ninguém será obrigado a professar alguma.

Este Estado também deve repelir a interferência de instituições ou visões de mundo religiosas em decisões de cunho

executivo, legislativo ou judiciário que digam respeito antes ao “cidadão” e ao “agente do Estado” do que ao “fiel”. Mas, ao fazê-lo, deve assegurar-se para que suas deliberações sejam tomadas a partir de um conjunto público, partilhado e abrangente de valores e normas voltados a edificar e consolidar um padrão de convivência e coexistência efetivamente democrático. Trata-se, portanto, de um Estado que não acolhe demandas de reconhecimento que expressem restrições aos direitos de cidadania, como as que extrapolam o terreno das reivindicações relacionadas ao direito à liberdade religiosa e à prática de culto ou de associação (WALZER, 1997: cap. 4).

Uma tomada de posição, entre muitas possíveis

Sem adotar medidas prescritivas, poderíamos pensar que o mais aconselhável talvez seja, em todo caso, evitar posturas reducionistas e regressivas para esconjurar os riscos que ambos os posicionamentos acarretam. Além disso, parece sempre oportuno reter que a própria “cultura dos direitos”, enquanto veículo de penetração e baluarte de defesa das diferenças, apresenta aspectos relacionados a ambas as perspectivas e que, mesmo sendo um produto do “Ocidente”, não se esgota nas “culturas ocidentais” e convive com outros modelos e valores freqüentemente em conflito com ela (PITCH, 2004).

Agora, vale ter em mente o que observa Irwin Cotler, segundo o qual:

“Existe uma noção básica segundo a qual alguns direitos universais são comuns a todos os sistemas de crença e a todos os/as crentes; esses direitos provêm de nossa humanidade comum e veiculam a linguagem comum da humanidade. Compreendem, por ex., o direito de todo indivíduo à vida, à liberdade e à segurança pessoal, o direito à igualdade perante a lei, o direito à liberdade de pensamento, de crença e de expressão, o direito à proteção contra tortura e qualquer forma de tratamento cruel e degradante” (COTLER, 2000: 63).

Por conseguinte, procuro me colocar ao lado daqueles/as que, por um verso, refutam as contradições resultantes do relativismo cultural, rechaçam posturas assimilacionistas e vêem como fato estabelecido a universalidade dos princípios internacionais dos direitos humanos, e, por outro, defendem a realização de *condições de possibilidade* para o

desenvolvimento vinculado à construção de um modelo libertário de cidadania. Por meio dessas condições – segundo um “universalismo sensível às diferenças” e uma lógica contextualista⁹ – talvez seja possível falar de integração e existência compartilhada de indivíduos, grupos e sociedades, com vistas à construção de um modelo dinâmico e polifônico, continuamente reinventado, que efetivamente tenha o diálogo, o pluralismo, a solidariedade, a reciprocidade, a crítica das relações de poder e das lógicas de acumulação e segregação, bem como a busca por formas alternativas de sociabilidade, subjetividade e inteligibilidade como elementos fundantes da convivência democrática. Talvez assim contemplássemos o nunca por demais lembrado “princípio multicultural de igualdade e de diferença” de Boaventura de S. Santos (2001: 237; 2006: 313, *passim*), contra a desigualdade e a exclusão: “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”.

Deste modo, seria desejável levar em conta que o princípio da cidadania comum implica o respeito à diversidade e a valorização da pluralidade humana. Um respeito que, na perspectiva aqui adotada, procura articular reconhecimento das diferenças e respeito dos valores universais, conciliar particularidades com as exigências de igualdade e liberdade. Algo que requer a crítica intransigente de toda iniquidade e, por conseguinte, exige o cultivo permanente de atitudes desmistificadoras, inquietas diante de discursos naturalizantes e de práticas (re)produtoras de alienação. Requer, por conseguinte, questionamento e providências políticas para fazer frente a processos de produção de hierarquias, segregação, espoliação, acúmulo e concentração de recursos materiais e simbólicos. Exige ainda empenho permanente para contrapor, desestabilizar e subverter postulados normativos, obrigações normalizadoras e disciplinas voltadas para domesticar a pluralidade e a multiplicidade de corpos, olhares, identidades, vivências, afetos, desejos, prazeres e sentidos.

Referências bibliográficas

ANNAÏM, Abdullahi. Toward an Islamic hermeneutics for Human rights. In: _____ et al. (Eds.). *Human rights and religious values: an unseemingly relationship?* Michigan: Grand Rapids, 1995.

APPADURAI, Arjun. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001 (ed. or.: 1996).

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983 (ed. or.: 1965).

BADINTER, Elisabeth. *Rumo equivocado: o feminismo e alguns destinos*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005 (ed. or.: 2003).

BASCETTA, Marco. La vendetta degli sconfitti da Erba a Bagdad. *Il Manifesto*, Roma, 21 feb. 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 (ed. or.: 1997).

_____. *Intervista sull'identità*. Bari: Laterza, 2003a.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b (trad. ingl.: 2001).

BHABHA, Homi K. (Cur.). *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi, 1997.

_____. *O local da cultura*. 1. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2001 (ed. or.: 1994).

BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality*. Chicago: The University of Chicago, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *La distinzione: critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino, 1983a (ed. or.: 1979).

_____. *Questões de sociologia*. São Paulo: Marcos Zero, 1983b (ed. or.: 1980).

_____. *Risposte*. A cura di Loic Wacquant. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 (ed. or.: 1988).

CARRARA, Sérgio. Utopias sexuais modernas: uma experiência religiosa americana. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, abr. 1999.

COHEN, Stanley. *Stati di negazione: la rimozione del dolore nella società contemporanea*. Roma: Carocci, 2002 (ed. or.: 2001).

CORRÊA, Sonia. Cruzando a linha vermelha: questões não resolvidas no debate sobre direitos sexuais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 26, jul./dez. 2006.

COSTA, Jurandir Freire. *Inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

COTLER, Irwin. Religião, intolerância e cidadania: rumo a uma cultura mundial dos direitos do homem. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (Dir.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000 (ed. or.: 1998).

ECO, Umberto. Definições. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (Dir.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000 (ed. or.: 1998).

FERRAJOLI, Luigi et al. *Diritti fondamentali: un dibattito teorico*. Roma, Laterza, 2001.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, maio/ago. 2007.

GIUMBELLI, Emerson (Org.). *Religião e sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GUTMAN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*. Milano: Feltrinelli, 1998 (ed. or.: 1996).

HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: _____; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997 (ed. or.: 1983).

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Discriminação racial, políticas de ação afirmativa, universidade e mídia. *Linhas Críticas*, Brasília, v. 8, n. 14, jan./jun. 2002.

_____. Democracia racial: origem, desmistificação e reatualização de um mito. *Revista Universitas/Comunicação*, Brasília, v. 1, 2. sem. 2003.

_____. Expectativas sobre a inserção de jovens negros e negras no mercado de trabalho: reflexões preliminares. In: BRAGA, M. Lúcia de S. et al. (Orgs.). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: MEC, Unesco, 2006. Disp.: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001463/146328POR.pdf>.

_____. Prefácio. In: LOPES, M. Auxiliadora; BRAGA, M. Lúcia de S. (Orgs.). *Acesso e permanência da população negra no ensino superior*. Brasília: MEC, Unesco, 2007. Disp.: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154587por.pdf>.

_____. “Não temos que lidar com isso. Aqui não há gays e nem lésbicas!” Estados de negação da homofobia nas escolas. 32ª Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, 2009a. Disp.: <http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT23-5575--Int.pdf>.

_____. Educação e Homofobia: o reconhecimento da diversidade sexual para além do multiculturalismo. In: _____. (Org.) *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: MEC, Unesco, 2009b.

LACORNE, Denis. *La crise de l'identité américaine: du melting-pot au multiculturalisme*. Paris: Fayard, 1997.

LINS, Daniel S. Como dizer o indizível? In: _____. (Org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Uma brecha no armário: propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo: EST, 2002.

_____. A teologia que sai do armário: um depoimento teológico. *Impulso*. Piracicaba, v. 14, n. 34, 2003.

_____. Teologia e hermenêutica bíblica queer. In: LOPES, Denilson et al. (Orgs.). *Imagem e diversidade sexual: estudos da homocultura*. São Paulo: Nojosa, 2004.

NEGRÃO DE MELLO, Maria T. Ferraz. Humor e amor nas configurações identitárias brasileiras: cenários cotidianos, temporalidades, modos de ver e sentir. Palestra. Grupo de Estudos e Pesquisas “Violência, Racismo e Mídia: representações sociais e discursos midiáticos”. Brasília, 2003.

OKIN, Susan Moller. Is multiculturalism bad for women? *Boston Review*. Boston, v. 22, Oct./Nov. 1997.

PICCONE STELLA, Simonetta. *Sperienze multiculturali: origini e problemi*. Roma: Carocci, 2003.

PITCH, Tamar. Multiculturalismo. *Seminario Donne - diritto - uguaglianza - guerra - multiculturalismo*. Università degli Studi di Bologna, 1 mar. 2004. Disponível em <http://members.xoom.virgilio.it/giudit/documntiline/multiculturalismo.htm>. Acesso em 20 set. 2005.

RIOS, Roger Raupp. *Direitos de gays, lésbicas e transgêneros no contexto latino-americano*. Disponível em: <http://www.clam.org.br/pdf/rogerport.pdf>. Publicado em 13/05/2005.

_____. Para um direito democrático à sexualidade. *Horizontes Antropológicos*, v. 12, n. 26, jul./dez. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v12n26/a04v1226.pdf>.

_____. (Org.). *Em defesa dos direitos sexuais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

ROSSANDA, Rosana. *Note a margine*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 (ed. or.: 1999).

SAÏD, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003 (ed. or.: 2000).

_____. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Cia das Letras, 2007 (ed. or.: 2004).

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: HELLER, Agnes et al. *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. *A cor do tempo quando foge: crônicas 1985-2000*. Lisboa: Afrontamento, 2001.

_____. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SHARMA, Jaya. Reflexões sobre a linguagem dos direitos de uma perspectiva queer. In: CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (Orgs.). *Questões de sexualidade: ensaios transculturais*. Rio de Janeiro: Abia, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Documento de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2 ed., 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *Noi e gli altri*. Torino: Einaudi, 1991 (ed. or.: 1989).

_____. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro: Record, 1999 (ed. or.: 1996).

VAGGIONE, Juan Marco (Comp.). *Diversidad sexual y religión*. Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir, 2008.

WALZER, Michael. *On toleration*. New Haven: Yale University, 1997.

WIEVIORKA, Michel. *La differenza culturale: una prospettiva sociologica*. 2 ed. Roma: Laterza, 2003 (ed. or.: 2001).

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 (ed. or.: 1971).

ZAGREBELSKI, Gustavo. *Il diritto mite*. Torino: Einaudi, 1993.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!*. São Paulo: Boitempo, 2003 (ed. or.: 2002).

Notas:

¹ Tratava-se da segunda versão da resolução A/HRC/12, intitulada “Promoção dos Direitos Humanos e as Liberdades Fundamentais mediante um Melhor Entendimento dos Valores Tradicionais da Humanidade em Conformidade com a Normativa Internacional de Direitos Humanos”. Os países co-patrocinadores do projeto, Rússia, China, Bolívia (além de Bielorrússia, Sri Lanka e Singapura, que não são membros do Conselho) propuseram a supressão dos termos finais do título da proposição. A versão A/HRC/12/L.13/Ver.1 recebeu 26 votos favoráveis e 15 contrários. Houve 6 abstenções, entre as quais figurou o voto brasileiro. Agradeço a Sonia Corrêa o envio destas informações.

² O argumento da “maioria” parece ser aí decisivo. Felizmente, não tem sido assim nos casos de debates sobre pena de morte ou redução da idade de responsabilidade penal. Ali, esses defensores dos direitos humanos têm demonstrado enorme coragem cívica para contrastar as opiniões majoritárias.

³ Extrapolaria os limites deste artigo fazer uma discussão sobre o racismo e a necessidade de implementar ações afirmativas e outras medidas para enfrentá-lo. Procurei fazê-lo em: JUNQUEIRA, 2002, 2003, 2006, 2007. De resto, há no Brasil uma consistente produção bibliográfica estes temas. Sobre a adoção, por parte de gestores públicos, de estratégias discursivas que revelam um “estado de negação” diante da homofobia, vide: JUNQUEIRA, 2009a.

⁴ O universo religioso adquire aqui particular importância, entre outras coisas, por suas “grandes enunciações” nos interpelarem e ressoarem em nossas vidas cotidianas, independentemente de sermos ou não religiosos (NEGRÃO DE MELLO, 2003). É cara às ciências sociais a relação entre religião e sexualidade, sobre a qual existe uma vasta bibliografia. Limite-me a mencionar alguns: BOSWELL, 1980; BROWN, 1990; CARRARA, 1999; GIUMBELLI, 2005; MUSSKOPF, 2002, 2003, 2004; HEILBORN et al., 2005; VAGGIONE, 2008.

⁵ Falar em “cultura dos direitos humanos” não quer dizer que todos/as que remetam à noção deixem de problematizar as modalidades, os objetivos e os contextos em que é empregada (CORRÊA, 2006). Ademais, a feminista indiana Jaya Sharma aponta a insuficiência em se falar em direitos humanos quando se trata de conquistar direitos sexuais: “Como reivindicar direitos humanos se você não é considerada/o humana/o? [...] Em contextos mais liberais, há quem aceite as/os homossexuais como pessoas cujos direitos não devem ser violados. Entretanto, mesmo neste caso, se o desconforto e o julgamento moral contra o desejo por pessoas do mesmo sexo não são confrontados, uma mera afirmação dos direitos não será suficiente. Não existe alternativa ao enfrentamento das crenças e dos valores subjacentes que alimentam a hostilidade” (SHARMA, 2008: 115).

⁶ É intenso o debate em torno dos multiculturalismos. Cf. APPADURAI, 2001; BAUMAN, 1998, 2003a e 2003b; BHABHA, 1997 e 2001; GUTMAN, 1994; HARVEY, 2002; LACORNE, 1997; LEGHISSA e ZOLETTO, 2002; PICCONE STELLA, 2003; SAID, 2007; SANTOS, 2003 e 2006; SILVA, 2000 e 2002; WALZER, 1997; WIEVIORKA, 2003; ŽIŽEK, 2003.

⁷ Para uma crítica a tais posições, vide: BADINTER, 2005.

⁸ Procuro aprofundar a crítica ao multiculturalismo liberal-conservador em: JUNQUEIRA, 2009b.

⁹ Vide: ANNAIM, 1995; FERRAJOLI, 2001; HABERMAS, 1998: 155-158, *passim*; SANTOS, 1996; 1999: 33-75 e 2003a; TODOROV, 1989; WIEVIORKA, 2003; ZAGREBELSKI, 1993.

SérieAnis

É uma publicação seriada da organização não-governamental Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero para divulgação de resultados de pesquisa sobre ética, bioética, direitos humanos, direitos reprodutivos, sexualidade, gênero, feminismo, deficiência, desigualdade, raça e justiça social. São publicados trabalhos originais, cujo objetivo é promover a discussão acadêmica.

Bibliotecária Responsável

Kátia Soares Braga - CRB/DF 1522 [Anis]

Editora Científica

Tatiana Lionço [Anis]

Editores Executivos

Cristiano Guedes [UnB] e Fabiana Paranhos [Anis/UnB]

Conselho Editorial

Alessandra Barros [UFBA], Cristiano Guedes [UnB], Dirce Guilhem [UnB], Fabiana Paranhos [Anis/UnB], Marilena Corrêa [UERJ], Malu Fontes [UFBA], Roger Raupp Rios [JFRS], Sérgio Ibiapina Costa [ICF], Tatiana Lionço [Anis]

Qualis Saúde Coletiva/B4/Capes

Qualis Serviço Social/B5/Capes

Endereço Eletrônico www.anis.org.br/serieanis.cfm

Endereço Caixa Postal 8011 – CEP 70.673-970 – Brasília-DF – Brasil | Telefone +55 61 3343.1731 | E-mail serieanis@anis.org.br