



## UBUNTU: ESTENDENDO A REFLEXÃO SOBRE A ETNODIVERSIDADE

*Ubuntu: extending the reflexion about ethnodiversity*

Edna Raquel Hogemann<sup>1</sup>

Flora Strozenberg<sup>2</sup>

Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite<sup>3</sup>

Matheus Novais<sup>4</sup>

### Resumo

Propõe um estudo das conexões principais entre o conceito africano de **ubuntu** – palavra que vem das línguas dos povos Bantus; na África do Sul nas línguas Zulu e Xhosa – e um modelo mais incluyente de democracia. Procura aprofundar a compreensão do respeito à etnodiversidade como base de uma democracia ampliada. Identifica procedimentos da **hermenêutica diatópica**, entendida por Boaventura de Sousa Santos como forma fundamental de realizar a tradução entre saberes – notadamente aqueles produzidos em “regiões” do Norte e do Sul - e proposta por Raimon Panikkar como metodologia de diálogo intercultural.

**Palavras-chave:** Ubuntu; dinâmica cultural; etnodiversidade.

### Abstract

This paper develops a study about the main connections between the African concept of **ubuntu** - a word that comes from the languages spoken by Bantu peoples; in South Africa in Zulu and Xhosa languages – and a more inclusive model of democracy. It looks for deepening the understanding of the respect for ethnodiversity as a basis of an increased democracy. It identifies some procedures of diatopical hermeneutics, seen by Boaventura de Sousa Santos as the fundamental form of promoting the translation among knowledges – especially those one produced in “regions” of North and South – and proposed by Raimon Panikkar as methodology of intercultural dialogue.

**Keywords:** Ubuntu; cultural dynamic; ethnodiversity.

Há muito tempo nos temos dedicado a atividades de extensão, que vêm sendo promovidas no âmbito dos projetos “Seminários I, II e III: Memórias do Holocausto”. O que nos tem motivado é a possibilidade de se construir, através da extensão, espaços de fortalecimento de pessoas pensadas como **seres-em-comum** e o interesse em se efetuarem, por força da individuação coletiva, pactos de coexistência entre diferenças. São esses, a nosso ver, que contribuem para incrementar a dinâmica cultural.

As pessoas, que devem manter-se zelosas por seu direito à identidade cultural, não se apresentam como seres estáveis (como se fossem portadoras de uma essência fixa, imutável); estão sempre **em devir**, ao se associarem com outras pessoas. Tal compreensão está contida no conceito africano de **ubuntu**.

O desejo de aprofundar esse entendimento, que permeia todo este artigo, levou-nos a produzir um trabalho que inscrevemos no Colóquio Internacional ALICE “Epistemologias do Sul”, sob a coordenação do professor Boaventura de Sousa Santos, diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra onde o evento se realizou. O nosso **paper** intitulado “Etnodiversidade: política de reconhecimento à luz do ubuntu” foi afinal aprovado e apresentado a um grande público em julho de 2014.

No presente artigo, que corresponde a uma síntese das idéias expostas nessa oportunidade, julgamos por bem elucidar, logo de início, as distinções conceptuais de fundo pelas quais se articula o pensamento de Panikkar, valorizado por Boaventura de Sousa Santos como forma fundamental de realizar a tradução entre saberes – em particular, aqueles produzidos em “regiões” do Norte e do Sul -, cuja compreensão facilita a aproximação entre a filosofia político-jurídica ocidental e a concepção africana de ubuntu. A relevância desta última consiste no fato de chamar a atenção para o desarmamento cultural e o diálogo intercultural e inter-religioso, como condições necessárias para a solução dos grandes problemas da humanidade e para a urgente construção de um mundo de paz, democratizando a democracia ocidental a partir das experiências africanas.

Pretende-se aqui tratar não de algum tema específico pensado por Panikkar (2002), mas sim dos conceitos-ferramenta por tradução dos quais esse autor tem elaborado os seus textos, conceitos esses que definem menos o conteúdo de pensamento que a forma de pensar, menos as idéias sobre a realidade que os pressupostos filosóficos, notadamente, os antropológicos e epistemológicos.

Parte-se do pressuposto segundo o qual, nesse mundo globalizado e multicultural, as questões do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica sejam relevantes para os pesquisadores e operadores do Direito, particularmente os que se ocupam dos Direitos Humanos e das questões que envolvem o afazer democrático entre os povos.

Tem-se em vista que o **direito à identidade cultural**, cuja efetividade depende da execução rigorosa de **políticas de reconhecimento**, em vez de concentrar na

igualdade, parece fundar-se no desejo das comunidades e dos indivíduos de ser diferentes e ser tratados de forma diferente. Não falta quem argumente que o direito

a uma identidade cultural parece **particularizar** e **distinguir**, e não buscar a igualdade (a que corresponderia, no modo de ver de um sem-número de jusfilósofos, a exemplo de Pérez Luño e Manuel Atienza, o objetivo legítimo dos direitos humanos). Contudo, faz-se oportuno lembrar que a igualdade e a não-discriminação entendidas como princípios básicos dos direitos humanos também pressupõem o reconhecimento da etnodiversidade e do direito à diferença (DONDERS, 2005).

### Minha humanidade em você... Ubuntu.

Ubuntu é uma antiga expressão religiosa africana que significa ou que dá a entender que a lealdade expande e faz coerente a relação entre as pessoas. Sua origem vem de uma regra ética das línguas zulu e xhosa e, apesar de não datada, corresponde a um estado mental e de ser que prevalece entre os nativos do sul do continente africano até os dias de hoje, segundo o qual *umuntu ngumuntu ngabantu*, que em Zulu significa “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”. Desse modo, cada ser humano só é humano por pertencer a um coletivo humano; a humanidade de uma pessoa é determinada pela **alteridade** com os outros, por meio de sua humanidade para com os outros seres humanos; a existência de uma pessoa se dá por meio da existência dos outros em relação intrínseca consigo mesma, mas o valor de sua humanidade está inteiramente relacionado à forma como ela esteia proativamente a humanidade e a dignidade dos demais seres humanos; a humanidade de uma pessoa é, assim, definida por seu compromisso ético com seu próximo, seja ele quem for: homem, mulher, criança, jovem, velho.

Há várias possíveis traduções para ubuntu; no entanto e de alguma forma, nenhuma delas se adequa à vida nas grandes metrópoles, onde a maioria das pessoas vive em seu próprio mundinho, olhando apenas a si mesmo e visando somente a seus próprios interesses. Mas vale a pena pensar que há um potencial em todos para irem além de seus mesquinhos egoísmos que somente revelam inconsciência.

Para Dalene Swanson (2013), a máxima de que “é preciso uma aldeia inteira para criar uma criança” reflete nitidamente o espírito e a intenção do Ubuntu. Isso porque a força da comunidade deriva do apoio comunitário, e a dignidade e a identidade são alcançadas por meio da ajuda mútua, da empatia, da generosidade e do pacto comunitário. Importa esclarecer que, se como o **apartheid** ameaçava carcomer esse *way of life* africano tradicional, em alguns casos, ele por ironia o fortaleceu ao galvanizar o apoio coletivo e ao criar solidariedade entre os que integram a comunidade dos oprimidos. Que não se perca de vista o fato de que a industrialização, a urbanização e a globalização crescentes ameaçam corromper essa prática secular.

O religioso sul-africano Desmond Tutu, ativista dos Direitos Humanos que lutou contra o apartheid nos anos 80, assim se expressa:



Uma pessoa com ubuntu está aberta e disponível aos outros, após os outros, não se sente ameaçada quando os outros são capazes e são bons em alguma coisa, porque está confiante, porque sabe que pertence a um todo maior, que diminui

quando os outros são humilhados ou menosprezados, quando os outros são torturados ou oprimidos.

O ubuntu, a fórmula expressa de uma filosofia coletiva ética entre os povos sul-africanos há séculos na África, ao longo desse tempo veio recebendo novas conotações e pode-se dizer que se configurou como um dos princípios fundamentais da nova república, vinculada à idéia de um verdadeiro “renascimento africano”.

Esse conceito filosófico fundamental serviu de base para a Comissão da Verdade e Reconciliação, na África do Sul, presidida por Desmond Tutu, quando da transição democrática, após o fim do **apartheid**.

Cultivar o ubuntu significa para Mandela (2013) e esse líder religioso recuperar com todo o vigor a interação com pares e não pares, a qual admite bidirecionalidade e reciprocidade entre os participantes de uma extensa **comunidade etnicamente diversificada** (nessas diferenças étnicas também residindo a sua força). O desenvolvimento de habilidades de interação social assegura uma verdadeira educação das capacidades para a relação interpessoal, orientada no sentido de favorecer e afiançar o **respeito pelo outro** em seus êxitos e fracassos, as redes de amizades, a responsabilidade e o autocontrole social, a aptidão para a negociação, os valores solidários de ajuda e cooperação, assim como o repúdio ao racismo e à discriminação. Contempla ainda a conquista de um **estilo cognitivo** – próprio a uma ética da alteridade – para dirimir os problemas interpessoais, solucionando os conflitos de interação e o desenvolvimento da autoestima.

No entanto, é importante sublinhar que o conceito de Ubuntu não tem a ver diretamente seja com política, seja com religião, na medida em que é uma noção, uma ideia, um modo de viver, que não encontra correspondência estrita no Ocidente. Tal conceito perpassa e toma forma em todas as áreas da vida, desde as relações mais íntimas e pessoais (família, amizades, etc) até a liderança, pois para conseguir liderar qualquer grupo social a partir de valores ubuntu, é essencial que seu líder seja um líder ubuntu.

O ubuntu também é a expressão viva de uma alternativa ecológica e antítese do materialismo capitalista, pois se posiciona contra essa interpretação ideológica da realidade através de uma filosofia nativa espiritual que está em maior consonância com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas, e isso diz respeito a toda a humanidade em toda parte. (SWANSON, 2013)

### **O diálogo intercultural baseado na hermenêutica diatópica e o ubuntu**



A hermenêutica diatópica foi defendida por Raimon Panikkar (2002) como metodologia de diálogo intercultural. Pautar-se por essa metodologia é muito mais que a mera aplicação de uma técnica de interpretação. Importa o conhecimento com a operacionalização entre distinções conceituais, que o sustentam e legitimam, tais como conceito/símbolo, logos/mythos, alius/alter, multiculturalismo/interculturalidade.

A explicitação e articulação adequada desses pares conceituais, entre outros, formam o marco categorial pressuposto pela hermenêutica diatópica.

Diversos são os grupos de pesquisa que aproximam a questão dos Direitos Humanos do chamado **multiculturalismo crítico**. Dentre esses grupos, o de Boaventura de Sousa Santos é um dos que se reportam à hermenêutica diatópica e ao conceito de equivalentes homeomórficos, proposto por Raimon Panikkar (2002). O pressuposto inicial e fundamental reside em que a utilização desses conceitos não se reduz a uma simples técnica de interpretação, mas sim que esse marco teórico é produto de uma determinada filosofia hermenêutica, cujo foco principal é o diálogo intercultural. Panikkar é um dos expoentes dessa corrente filosófica, que se autodenomina “filosofia intercultural”.

A partir desse pressuposto instrumental fundamental, Santos (2001, 2008) consegue identificar três fontes de **tensões dialéticas** que afetam sobremaneira não somente as relações intersubjetivas na modernidade ocidental em todo o seu espectro social, como também a política de direitos humanos, desde o final do século passado.

A primeira dentre elas corresponderia à tensão dialética entre o que o autor denomina “regulação social e emancipação social”, ou seja, o estabelecimento de limites e o transcender dos limites no sentido dos avanços no campo social. Desde o final do século XX, essa tensão teria perdido o seu potencial criativo, na medida em que “a emancipação deixou de ser o outro da regulação para se tornar no duplo da regulação” (Santos, 2001, p.1). Se desde o início do século XX até seus meados as mobilizações emancipatórias foram consequências diretas das crises de regulação e tiveram como resultado o fortalecimento das políticas emancipatórias, nos dias atuais tanto a crise do Estado – seja enquanto regulador ou como Welfare State —, como as crises de emancipação social — simbolizadas, para Santos (2001), pela crise da revolução social e do socialismo tomados como padrão da transformação social radical — são simultâneas e alimentam-se uma da outra. De igual sorte, a política dos direitos humanos, que foi ao mesmo tempo uma política reguladora e uma política emancipadora, está enredada nessa crise dúplice, ao mesmo tempo em que é sinal do desejo de ultrapassá-la.

A segunda tensão dialética está situada na relação entre o Estado e a sociedade civil. Segundo Santos, o Estado da modernidade, ainda que se apresente de modo minimalista, é, virtualmente, um Estado maximalista, na medida em que a sociedade civil, configurada como o outro do Estado, se auto-reproduz por meio de leis e regulações originadas do próprio aparelho estatal, e para essas não parecem existir limites, desde que o processo de produção legislativa respeite as regras



democráticas colocadas pelo Estado. Aqui também Santos aponta a questão dos direitos humanos como o cerne da tensão:

[...]enquanto a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como o principal violador potencial dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e direitos

culturais, da qualidade de vida, etc) pressupõem que o Estado é o principal garante dos direitos humanos. (SANTOS, 2001, p. 2)

Finalmente, Santos considera que a terceira tensão dialética sobrevém do atrito entre o Estado-nação e o fenômeno designado por globalização. O modelo político praticado na modernidade ocidental é aquele caracterizado por uma unidade básica referencial, os Estados-nação soberanos, que convivem num sistema internacional interestatal, formado por Estados igualmente soberanos. Santos observa, no entanto, que esse sistema interestatal sempre foi idealizado de certo modo anárquico, regulado por uma legalidade muito indelével, e “mesmo o internacionalismo da classe operária sempre foi mais uma aspiração do que uma realidade” (2001, p.3).

Hoje, com a intensificação da globalização que leva a um esgotamento do modelo do Estado-nação, a questão que se coloca é a de perquirir se ambas, regulação social e emancipação social, caminham no sentido dessa mesma escala global. Em que medida esse processo há que se dar e quais os lastros fundamentais a dar sustentação a esse mesmo movimento? Se, por um lado, já se começa, com toda a evidência, a se falar de sociedade civil global, governo global e equidade global e que o baluarte de tal processo é necessariamente o reconhecimento mundial da política dos direitos humanos, por outro vértice tem-se o conflito de um fato que surge como uma provocação ao pensamento. Em suma: tanto as violações dos direitos humanos como as lutas em defesa deles continuam a compreender uma decisiva dimensão que não se apresenta ainda supranacional, e, em contrapartida, como bem o aponta Santos (2001), as posições adotadas em relação aos direitos humanos seguem sendo produto de ethos específicos. Esses, paulatinamente, demonstram sua incapacidade em construir respostas aos novos desafios postos na busca por definir **políticas de reconhecimento** na perspectiva de responder ao anseio contemporâneo de democratizar a democracia.

Convém, a propósito, salientar a riqueza de sentidos contida naquele dizer zulu onde é possível desvelarmos a noção de ubuntu: a possibilidade de se concretizarem, por força da individuação coletiva, pactos de coexistência entre diferenças (presume-se que estas podem ser individuais, religiosas, étnicas). Tais pactos não seriam necessariamente universais, nem tampouco ideologicamente “multiculturalistas”. Nesses elementos residem a base da construção de uma democracia mais incluyente, sempre zelosa pelo respeito à alteridade.

Esses espaços onde as pessoas se individuariam num perene devir, consideradas em sua **pertença a um coletivo** (que entendemos corresponder a

uma ampla comunidade de valores), comportam um sentido próximo ao da palavra grega **éthos**, que é possível identificarmos no pensamento pré-socrático, notadamente em Heráclito: **éthos anthropous daimon** (a morada do homem, o extraordinário). Caberia aqui, nestes tempos de individualismo exacerbado e não raro predatório, recuperar o vigor da ética como o estudo da condição de possibilidade de o ser humano se abrir ao outro, num **aí** onde se pode cumprir.

É possível vislumbrar no referido dizer zulu um incitamento à recusa da apartação social, que provavelmente agradaria a um pensador da altura de Lévinas

(1997, p.156), preocupado com tudo que possa significar um bloqueio do despertar para o humano: “É evidente que há no homem a possibilidade de não despertar para o outro; há a possibilidade do mal. O mal é a ordem do ser simplesmente – e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um ‘outramente que ser’.”

Inexiste, em nossa opinião, possibilidade de se construir (ou reconstruir) uma democracia sem um pensar ético mais consistente. O que é possível constatarmos na liderança política de Nelson Mandela, que com o **ubuntu**, no modo de ver do Presidente Barack Obama, legou **a todos nós** o seu maior presente: “[...] seu reconhecimento de que todos nós estamos unidos em maneiras que podem ser invisíveis a olho nu, que há uma unidade para a humanidade para que sejamos nós mesmos compartilhando-nos com outros, e cuidando dos que nos rodeiam.”

### Ultrapassando um rio de história envenenada

Faz-se indispensável repensarmos o legado da recomposição racial proposta por Mandela, a sua extraordinária lição no sentido de que a reconciliação dos sulafricanos não poderia corresponder meramente a uma questão de ignorar um passado cruel, mas sim a um modo de promover uma amplíssima inclusão.

E coube a este implementar políticas de reconhecimento da etnodiversidade, baseadas nos princípios do amor, da estima (e autoestima) e do acesso igualitário a determinados direitos humanos, já defendidos por Honneth (1995), a serem agasalhados em uma nova Constituição. Era imperativo tentar conter certas tensões em uma estrutura constitucional viável e particularmente flexível.

Diante de uma mundo culturalmente fragmentado e afetado por tantas restrições para o pleno exercício da cidadania, Mandela procurou responder à necessidade de se adotar **uma nova forma de política**, muito bem sublinhada pelo antropólogo Clifford Geertz (2011):

[...] uma política que não encare a afirmação étnica, religiosa, racial, linguística ou regional como uma irracionalidade arcaica e ingênita, a ser suprimida ou ultrapassada, como uma loucura censurada ou uma escuridão desconhecida, mas que a veja, como a qualquer outro problema social – a desigualdade,

digamos, ou o abuso de poder –, como uma realidade a ser enfrentada e modulada, com a qual de algum modo é preciso lidar e chegar a um acordo.

Não há fórmulas ideais ou receitas para se lograr êxito na promoção dessa política, nem tampouco políticas de reconhecimento dotadas de pretensão universal ou da virtude da infalibilidade.

Tratava-se, no caso da África do Sul, de fazer frente aos estragos incomensuráveis produzidos pelo regime do **apartheid**, num lugar brutalmente

dilacerado onde cada identidade cultural (e étnica) – anteriormente desprezada – se apresenta como um domínio de diferenças que se confrontam nos níveis mais diversos, desde a família, ou uma simples aldeia, até uma área rural marcada por fricções interétnicas ou uma metrópole moderna (HALL, 2011). Ao **indiferentismo** ético que regia o **apartheid** era necessário contrapor a força condensada no **ubuntu**.

E essa compreensão que decerto norteou Mandela em sua gestão como presidente da África do Sul, foi por este retomada em um pronunciamento com que encerrou a XIV Conferência Internacional de AIDS, realizada em Barcelona, a 12 de julho de 2002: “Na África, temos um conceito conhecido como **ubuntu**, baseado no reconhecimento de que somos pessoas somente por causa das outras pessoas” (MANDELA, 2013, p. 92).

É legítimo sempre insistir no fato de que o intenso desenvolvimento da etnologia, tornado mais visível desde meados do século passado, desfez, de uma vez por todas, a convicção que prevalecia na comunidade científica de que a civilização européia era superior a qualquer outro sistema de sociedade. E essa tomada de consciência deve estar de novo presente em todo esforço de se formularem políticas de reconhecimento da etnodiversidade (SANTOS, 2008), que podem muito bem acolher o pressuposto de Fraser (2007): a necessidade de conjugá-las, de uma forma harmoniosa, com as chamadas políticas de redistribuição, para se alcançar patamar mais elevado de justiça social.

Etnocentrismo e etnocídio são obstáculos que devem ser vencidos se quisermos coexistir, com as nossas diferenças culturais, num mundo de paz e efetiva equidade. E sempre a nos individuarmos através dos demais seres humanos.

Afirmar que etnocentrismo e etnocídio estão obrigatoriamente ligados só é válido - com as imprescindíveis ressalvas – para a cultura ocidental, não por esta revelar uma “essência” etnocida, mas sim pela forma com que uma sociedade com Estado se estabelece. E pode-se mesmo concluir: essa forma certamente alcançou um nível elevado de expressão com a sociedade sul-africana assentada no **apartheid** desde 1948.

Já na sua formação propriamente moderna o Estado impõe regras – as regras são aquilo que formam esse organismo jurídico-político. E ele procura basear-se nos valores da “maioria”, buscando uma unidade social, um padrão

cultural mais homogêneo para a sociedade. O Estado é o centro e tudo deve convergir para este. Formar cidadãos constitui-se em processo conectado às exigências do Estado; conforme argumenta Clastres (2011), o que se encontra à margem dessa unidade “artificial” é alcançado pelos braços do Estado e **deixa de existir como diferença**. Partindo dessa premissa, é possível concluir que a sociedade ocidental não é a chave para se entender o etnocídio, mas sim as sociedades com Estado (o exemplo do que se passou em Ruanda está bem ao alcance de nossa memória recente).

Contudo, vale frisar, na esteira da reflexão de Clastres (2011), que as sociedades com Estado não praticam o etnocídio de forma idêntica (algumas, como

a brasileira, se revelam até mais moderadas). É o sistema econômico que interfere na intensidade do etnocídio, e o sistema capitalista com sua busca incansável por produção e crescimento faz, de maneira constante, com que a sociedade ocidental seja especialmente cruel no sentido de aniquilar identidades culturais.

E esse caminho sombrio pode ser superado ou revertido com todo o empenho. Um empenho em que não irão faltar as luzes daquele pensar ético sintetizado na palavra **ubuntu**.

## Notas

<sup>1</sup> Professora Adjunta da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e da Universidade Estácio de Sá (UNESA).

<sup>2</sup> Pesquisadora pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, no Programa Especial de Participação de Professores Aposentados nas Atividades de Pesquisa e Ensino na Pós-Graduação PROPAP

<sup>3</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

<sup>4</sup> Graduando da Escola de Ciência Política do CCJP/ UNIRIO.

## Referências

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: \_\_\_\_\_ **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p.75-87.

DONDERS, Yvonne. Para um direito à identidade cultural na legislação internacional dos direitos humanos. In: de (Org.). **Diversidade cultural e o desenvolvimento urbano**. São Paulo: Iluminuras, 2005. p.123-142.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, n. 70, p.101-138, 2007.

GALEANO, Eduardo. **Los hijos de los días**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

GEERTZ, Clifford. O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século. In: \_\_\_\_\_ **Nova luz sobre a antropologia**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011. p.191-228.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HONNETH, Axel. **The struggle for recognition**: the moral grammar of social conflicts. Translated by Joel Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

MANDELA, Nelson. **Apontamentos para o futuro**: palavras de sabedoria. Tradução de Nina Bandeira. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

PANIKKAR, Raimon. **Pace e interculturalità**: una riflessione filosofica. Milano: Jaca Book, 2002, *in* <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/opere.html>. Acesso em 29.01.2013.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-97.

SANTOS, Boaventura de Sousa. As tensões da modernidade, in Biblioteca de las alternativas, **Fórum Social Mundial 2001**. Retirado do site: [http://www.forumsocialmundial.org.br/portugues/biblioteca/textos/2001012100\\_Boaventura\\_de\\_Sousa\\_Santos.rtf](http://www.forumsocialmundial.org.br/portugues/biblioteca/textos/2001012100_Boaventura_de_Sousa_Santos.rtf) . Consulta em 25.01.2013.

\_\_\_\_\_. Para uma concepção intercultural dos direitos humanos. In: \_\_\_\_\_. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 433-470. (Para um novo senso comum, v.4)

SWANSON, Dalene. **Doing Democracy**. Retirado do site: <HTTP//doingdemocracy.ning.com/profile/DaleneSwanson>, em 29.01.2013.