



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

**DIREITO, IDENTIDADE E UMA NOVA AGENDA DE CONFLITOS:  
SOBRE A PRECARIEDADE DAS GRANDES NARRATIVAS  
UNIFICADORAS E AS POSSIBILIDADES DA MEDIAÇÃO**

**LAW, IDENTITY AND A NEW CONFLICTS' AGENDA: ON THE  
PRECARIOUSNESS OF THE GREAT UNIFYING NARRATIVES AND  
THE POSSIBILITIES OF MEDIATION**

Recebido em:	20/09/2017
Aprovado em:	12/12/2017

**Doglas Cesar Lucas<sup>1</sup>**

**Fernanda Serrer<sup>2</sup>**

**RESUMO**

O presente texto pretende demonstrar que a mediação é a melhor forma de tratar dos conflitos identitários. Parte-se da ideia de que esse tipo de conflito exige diálogo,

<sup>1</sup> Pós-Doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre (2012); Doutorado em Direito pela UNISINOS (2008); Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001); Graduação em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ (1998); Professor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijui e no Curso de Graduação em direito do Instituto Cenequista de Ensino Superior Santo Ângelo - IESA; Professor visitante no mestrado e doutorado em Direito da URI; Editor da revista da Revista Direito em Debate, publicação do Departamento de Ciências jurídicas e Sociais da Unijui; É coordenador da Coleção Direitos Humanos e Democracia, publicada pela editora Unijui. Avaliador do MEC/INEP; Consultor Ad Hoc da Capes; Endereço eletrônico: [doglasl@unijui.edu.br](mailto:doglasl@unijui.edu.br)

<sup>2</sup> Professora do Curso de Graduação em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ; Mestre em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ; Advogada e Mediadora Judicial; Endereço eletrônico: [fernanda.serrer@unijui.edu.br](mailto:fernanda.serrer@unijui.edu.br)



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

entendimentos compartilhados, ajustes, o que invariavelmente não é atingido pelas decisões proferidas por um terceiro imparcial. Os sujeitos em conflito precisam falar e escutar, abandonar sua posição de identidade absoluta e inegociável e valorizar a posição e o sentido de ser outro. Se as identidades forem compreendidas de modo antagônico e rivalizadas, nenhum espaço de comunicação será possível entre elas. Enfim, mediar, nesse caso, é mais uma necessidade do que uma escolha; é condição de possibilidade para a convivência democrática das diferenças.

**Palavras-chave:** Identidade; Mediação; direitos humanos; alteridade; diferença.

### ABSTRACT

This paper aims for showing that mediation is the best form to manage identity conflicts. We suppose the idea that this kind of conflict requires dialog, joint understandings, arrangements, what is never achieved by decisions pronounced by an impartial third party. The agents in conflict must speak and hear, they must leave their position of absolute and non negotiable identity, and must value the position and the sense of being another one. If identities are understood as antagonists and rivals, amongst them there will be no room for communication. In this case, after all, to mediate is foremost a necessity than a choice; it is a condition for the possibility of democratic cohabitation of the differences.

**Keywords:** Identity; mediation; human rights; alterity; difference.

### INTRODUÇÃO

Definitivamente as identidades não se constituem e não se proliferam hoje da mesma forma que no passado recente. Se os velhos arquétipos estamentários, que definiam com antecipação as condições de sociabilidade e o roteiro e a posição de vida de cada sujeito na estrutura social, ruíram com o advento da modernidade, o que se percebe hoje (e



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

parece ser um fenômeno radicalmente revelador do novo, do porvir) é a desconstrução das tradicionais formas de produção da identidade e o surgimento de múltiplas frentes concorrendo entre si na formação de novos modelos de pertencimento. A igualdade moderna foi substancializada pelo direito à diferença e a humanidade liberal (burguesa ou proletária) foi dissecada em múltiplas manifestações de humanidade presente no humano. O homem definitivamente já não é mais somente operário ou burguês, ainda que continue sendo isso também. Ganham extrema visibilidade e clamam por reconhecimento sua condição religiosa, sua escolha sexual, sua cor, seu gênero, etc. Enfim, o cenário social foi invadido por atores em desvelamento, por sujeitos que sempre estiveram onde estão mas que agora se revelam e falam abertamente de sua condição; continuam os mesmos, porém diferentes e postulando sua diferença.

Obviamente que esse processo de vir à fala das diferenças modificou a racionalidade dos conflitos sociais. As demandas dos gays, mulheres, negros, índios, etc, refletem um novo estágio da constituição do sujeito, do seu ser, de sua identidade e suas relações com a sociedade e o Estado. Até se formar uma nova zona de conforto que acolha e institucionalize essas novas demandas, será inevitável a proliferação de demandas cada vez mais assentadas em temas de matiz identitário. Talvez as formas tradicionais de se pensar o direito e de praticá-lo ainda não se deram conta das profundas mudanças que povoam esse novo tipo de conflito. O modelo de jurisdição moderna precisa apreender coisas novas para tratar desse novo tipo de conflito. Precisa, antes, de tudo aprender a ouvir, deixar falar, fomentar uma cultura de compreensão, de diálogo, capaz de dar visibilidade às diferenças sem sonegar as igualdades normativas que garantem a racionalidade democrática.

O presente texto é dedicado a essas questões, notadamente ao surgimento dos conflitos identitários e as dificuldades da jurisdição tradicional para tratar desse tipo de litígio. Defende-se que a mediação, apesar de seus reconhecidos limites e fragilidades



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

operacionais (sobretudo por causa das desconfianças arraigadas nos modelos litigantes), pode ser um alternativa interessante para o vir a fala das diferenças que ecoam nos movimentos que lutam por reconhecimento identitário. A mediação, nesse caso, é tomada como uma forma de romper com a castração dos rostos e das particularidades que dominam a jurisdição tradicional e que impedem o surgimento de responsabilidades e compromissos entre os responsáveis pela própria condição da diferença e do conflito.

### **A SOCIEDADE DE INDIVÍDUOS E OS (DES)ENCONTROS ENTRE IDENTIDADES E ROSTOS ESTRANHOS**

A ideia de comunidade consubstancia um valor de continuidade. Não é apenas a sobrevivência real que as comunidades asseguram. Elas garantem a continuidade do passado, da memória, das referências de sentido que permanecem atuantes no presente. Abandonar isso representa um pouco de abandono da imagem do nós-coletivo, da herança geracional que se esvai pela assunção de novos ritos e pelo esquecimento da memória coletiva. Nas sociedades mais simples existe menor possibilidade de escolha, de realização de projetos individuais. O grupo, a coletividade, conforma o grau e o nível de expectativas e de riscos possíveis. Na perspectiva comunitarista o sujeito é aquilo que sua cultura determina. Ele é antes cultura do que sujeito. Nessa condição, por óbvio, os conflitos individuais não se estabelecem entre sujeitos, mas entre um sujeito e o grupo ou entre sujeitos e a comunidade. Não é o rosto do mesmo integrante que importa. É a cultura que ele integra que torna os indivíduos iguais entre si. É claro que nessas condições uma ética de aproximações esgota-se na lealdade para com a reprodução das pretensões e tradições que norteiam a identidade cultural de uma dada coletividade. Não há espaços para desencontros substanciais, pois a comunidade tende a sufocar a diferença, proibir o



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

diferente; tende a homogeneizar e universalizar; tende a impedir o aparecimento de identidades conflitantes.<sup>3</sup>

O advento da modernidade e a consolidação dos Estados nacionais afetaram substancialmente as antigas formas de produção de identidade. No lugar de tribos, clãs, famílias e outras formas de coletividade, a organização nacional erigiu como a principal estrutura de unificação e definição da “identidade-nós”. O Estado soberano emerge como a representação espacial e temporal de assiduidades perenes. A soberania unifica tempo e espaço numa idéia comum de permanência, de estabilidade instável, de continuidades descontínuas que arquitetam a identidade moderna como a ligação dos corpos à noção de individualidade e de pertencimento ao espaço estatal.<sup>4</sup> A soberania define a eternidade do tempo na medida em que reproduz expectativas, que alimenta memórias, que cultua símbolos, língua, religião, que recorda o passado como alimento indispensável para a construção do futuro dos cidadãos das diferentes gerações e classes de divisão social, todos igualmente seduzidos e comprometidos com um mesmo projeto e um mesmo tempo de mundo. A soberania universaliza um projeto por cima das diferenças; constrói um tempo próprio, um tempo que se eterniza e que garante a continuidade de identidades num ambiente de tantas diferenças. Por isso se fala em identidade como continuidade descontínua, como estabilidade instável, pois a identidade funciona como algo que está dado, mas não para sempre, algo que é em si dinâmico, que se move, se altera, mas que continua reproduzindo um tempo de mundo que organiza e que institucionaliza a vida social de um determinado espaço comum. Desse modo a modernidade elabora uma igualdade prescritiva - diferentemente da igualdade descritiva dos períodos anteriores - que liga os cidadãos ao tempo e ao espaço estatal.

---

<sup>3</sup> Ver, nesse sentido, ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

<sup>4</sup> RESTA, Eligio. *Diritto Vivente*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

A igualdade nacional, porém, fortemente homogeneizadora e negadora das diferenças, para o que se valeu da força e do arbítrio, coexistiu com o individualismo e a afirmação do “eu” como sujeito em si mesmo, resultado dos contornos impessoais que a vida moderna passou a permitir e a considerar. De fato, a modernidade liberal é, nesse sentido, um momento paradoxal. Ao mesmo tempo em que prescreve a igualdade de todos perante a lei e que institui um Estado legitimado pela convenção entre iguais, cria as condições para o florescimento de um *ethos* individual centrado na liberdade e na autonomia do sujeito, condição que ecoa nas diversas demandas de cunho individualista que o período vê eclodir e que notadamente caracterizam o espaço de pertencimento como uma invenção da igualdade num ambiente de severas diferenças em conflito, sejam elas externas ou internas ao espaço estatal. O acirramento desse processo, então, torna o indivíduo, sem perder seu privilegiado vínculo nacional, uma biografia mais complexa, pois sua lealdade estatal, sustentada na sua na pertença espacial e temporal, evidencia a universalidade de sua igualdade, enquanto que sua liberdade permite refundar, a todo o tempo, novas lealdades com o seu eu-semelhante (seja no campo econômico, religioso, cultural, étnico, etc.) e expor suas diferenças. Afirma sua etnia, sua cor, sua religião, sua sexualidade, seu gênero, etc., bem como reconhece as diferenças materiais entre sujeitos de um mesmo Estado como algo próprio da liberdade em movimento. Iguais perante a lei, diferentes enquanto sujeitos históricos, diferenças que se aguçaram, no campo econômico, com o desenvolvimento da matriz produtiva capitalista e que com o avanço substancial das democracias constitucionais deram visibilidade a uma nova agenda de demandas coletivas de cunho identitário, centradas, contudo, numa espécie de enraizamento do coletivo no individual<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> FERRY, Luc. *Famílias, amo vocês*. Política e vida privada na era da globalização. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

Isso não quer dizer que as formas de identidade-nós, de cunho comunitarista, tenham desaparecido com a modernidade e com a globalização. Não é isso que se está afirmando. O que se percebe é um movimento razoavelmente complexo em que a identidade-nós, tão cara às sociedades mais simples e à organização do mundo Antigo e de certa forma medieval, começou a transpor-se para uma identidade-eu. Isso significa que com o avanço da agenda moderna e com a conformação de um marco globalizante, notadamente nas áreas tecnológica, ambiental, econômica e comunicacional, a identidade-eu passou a ter um enorme significado na condução dos projetos pessoais e na pauta de satisfações, desejos e insegurança dos indivíduos que não se encontram mais vinculados às modalidades tradicionais de identidade.<sup>6</sup> Aos poucos o sujeito ganhou autonomia e lançou-se numa aventura centrada na liberdade, tendo que conviver, nesse mesmo processo, com grande dose de incerteza e insegurança que no contexto das comunidades tradicionais era praticamente desconhecido. Bauman<sup>7</sup> chega a dizer que a modernidade sólida foi substituída por uma modernidade liquefeita, por um novo estado de coisas em que a insegurança dos projetos individuais agoniza o sujeito que não encontra mais uma comunidade reprodutora de tradições compartilhadas coletivamente que possa lhe restaurar a estabilidade.

Apesar de fomentar uma relação em que o local e o global se interpenetram na (re)elaboração dos espaços, da política e das instituições modernas, não se pode, segundo Ulrich Beck,<sup>8</sup> imaginar que a globalização produza apenas fragmentação, pois novas conexões são indispensáveis para a configuração das relações globais. Do mesmo modo, não se desenvolvem com a globalização apenas centralização e concentração, uma vez que a

---

<sup>6</sup> GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

<sup>7</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada*. Vidas contadas e histórias vividas. Tradução de José Gradel.

<sup>8</sup> BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

descentralização e a valorização dos espaços locais têm ampliado a sua influência na definição de suas prioridades internas. Não é somente a economia que apresenta sua face globalizadora. Ocorre, também, uma globalização das “biografias”, uma reinvenção do global e do local que afeta diretamente a individualidade de cada um. Família, casamento, cinema, etc., que durante muito tempo foram pensados dentro de pequenos mundos especializados, voltados para a especificidade de cada cultura, são influenciados de modo significativo pelas formas vindas de fora, por um modo global de convivência. As pessoas não estão totalmente presas a um local. Seja por necessidade (guerra, fome, trabalho, etc.) ou por opção, é possível que as pessoas constituam sua vida a partir de vários lugares (basta notar que a Internet, o telefone, o avião, etc. representam meios cotidianos de superação do tempo e do espaço e a possibilidade de transnacionalizar a vida individual). O que se percebe, de acordo com Ulrich Beck, é um processo de conexão entre culturas, pessoas e locais que tem modificado o cotidiano dos indivíduos. Por isso, continua o autor, “em todos os lugares, a idéia de que se vive num lugar isolado e separado de todo o resto vai se tornando claramente fictícia”.<sup>9</sup>

A importância do papel da cultura, de certas práticas e costumes sociais locais na definição da identidade, entretanto, não representa necessariamente uma contradição em relação ao processo de generalização e unificação das instituições, dos símbolos e dos modos de vida perpetrados pela globalização, mas, paradoxalmente, parece apontar para a ocorrência de uma resposta reativa do particular às indiferenças alimentadas pelos mecanismos de padronização que afetam mundialmente quase todos os espaços de produção da vida social. Os novos reclamos por identidade e diferença, segundo Giacomo Marramao, refletem uma reação aos efeitos de uma globalização que uniformiza mas não

---

<sup>9</sup> BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.139.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

universaliza, que comprime mas não unifica,<sup>10</sup> “una mutua implicazione di ‘omogeneizzazione’ ed ‘eterogeneizzazione’. Un’inclusione della ‘località’ della differenza nella stessa composizione organica del globale”.<sup>11</sup> Refletem, na posição de Zygmunt Bauman,<sup>12</sup> uma defesa-resposta contra um fenômeno que tende a desenraizar os vínculos identitários, tornando-os efêmeros, provisórios, sem continuidade, promovendo, por conta disso, o fortalecimento ou mesmo o retorno da ideia de comunidade e de suas formas de lealdade e de pertença para com os semelhantes, uma maneira encontrada para se conquistar mais segurança e igualdade num mosaico de indistinções que parece desfavorecer as aproximações humanas mais duradouras.<sup>13</sup>

Nessa mesma trilha de argumentos, Stuart Hall<sup>14</sup> destaca que a sociedade da modernidade tardia processa mudanças constantes, rápidas e provisórias, as quais têm contribuído para o descentramento, deslocamento e fragmentação das identidades modernas. Não apenas as localizações sociais tradicionais (família, gênero, religião, nacionalidade, raça) são enfraquecidas, mas o próprio “sentido de si” estável, menciona Hall, perde sua referenciabilidade nesse contexto. Assim, a identidade totalmente “unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”.<sup>15</sup> Em vez disso, prossegue o autor, os sujeitos se deparam com uma multiplicidade de sistemas de significação e de

---

<sup>10</sup> MARRAMAIO, Giacomo. *Il mondo e l'occidente oggi*. Il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007. Nas palavras do professor italiano: “Dico soltanto che la pulsione all’invenzione di unidentità comunitaria riconoscibile e caratterizzata *per differentiam* rispetto a tutte le altre – con la conseguente frantumazione della società globale in una pluralità di ‘sfere pubbliche diasporiche’ - rappresenta um fenomeno reativo: un meccanismo di difesa-rispostas a questa globalizzazione”, p. 11.

<sup>11</sup> MARRAMAIO, Giacomo. *Passaggio a Occidente*. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 40.

<sup>12</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

<sup>13</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

<sup>14</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

<sup>15</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 13.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

representação cultural ao mesmo tempo, com cada um dos quais se é possível identificar ao menos temporariamente. O processo de fragmentação das identidades produz, então, uma espécie de subjetividade flexível, decorrente da vivência entrelaçada de diferentes culturas dentro de um mesmo indivíduo que, na composição de sua vida, transita por uma diversidade de grupos sociais com práticas diferenciadas e até divergentes.<sup>16</sup>

O efeito da globalização sobre a identidade, porém, não é unívoco. Global e local não se excluem, mas pontuam uma relação dialética na transformação das identidades. Por um lado, as identidades nacionais são enfraquecidas pela convivência com interesses de natureza global – especialmente de natureza econômico-financeira – e, paradoxalmente, por outro, vêem reforçada sua tarefa simbólica de produzir pertença, resultado de uma reação às indeterminações e aos esvaziamentos provocados pela globalização. Do mesmo modo, em vez de as diferenças desaparecerem no meio da homogeneidade cultural perpetrada pela globalização, que influencia a um só tempo todas as realidades particulares do planeta, novas formas identitárias passam a conviver com as identidades nacionais em declínio, ou até mesmo assumem o seu lugar. Assim, no curso do processo de globalização, local e global se interpenetram, fazendo com que novas identidades surjam, outras se fortaleçam, algumas enfraqueçam e outras se hibridizem.<sup>17</sup>

Em decorrência da fragilização das formas tradicionais de se estabelecer vínculos comuns de lealdade, resultado de um mundo em mudanças contínuas, de transitoriedade permanente, os sujeitos tendem a ser seduzidos pelo discurso bastante tentador de retorno à “comunidade”, uma forma de buscar segurança num contexto de incertezas.<sup>18</sup> A

---

<sup>16</sup> RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

<sup>17</sup> Sobre hibridismo cultural, consultar BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

<sup>18</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

comunidade é requisitada como um abrigo contra as incertezas globais, como uma condição de possibilidade para que os projetos de vida possam ganhar sentido no entendimento compartilhado. Os reclamos por identidade aparecem, então, como uma resposta à insegurança, como uma tentativa de se estabelecer lealdades entre semelhantes numa sociedade de sujeitos desenraizados, na qual os laços comunitários tradicionais são cada vez menos perenes.

Ocorre, no entanto, que nem mesmo a comunidade tem conseguido desempenhar habilmente esse papel (quando não o dificulta ainda mais), pois a forma como o mundo estimula a realização de projetos seguros de vida, sempre como um desafio individualizado, parece não ser a receita mais adequada para alcançar tais objetivos, o que tende a aumentar ainda mais a insegurança. Além disso, a estratégia de fechamento das comunidades em torno de si mesmas tem acirrado a guerra do “nós” contra o “eles”, proliferando inúmeros ambientes forjadores de identidade cultural que, paradoxalmente, tendem a potencializar as diferenças culturais e aumentar os reclamos por diversidade; no mesmo instante em que a comunidade defende a homogeneidade cultural e proíbe o ingresso de qualquer coisa que lhe seja estranha, alimentando, com isso, os medos e as incertezas que inicialmente pretendia combater. Quanto maior a insegurança sentida pelos sujeitos de uma comunidade, menores são as chances de se estabelecer uma abertura para o diálogo com os outros diferentes e mais forte serão as medidas de segregação e divisão, restando prejudicada a conformação de uma comunidade “tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos”.<sup>19</sup> Dito de forma diferente, “para realizar o projeto comunitário, é preciso apelar às mesmíssimas (e desimpedidas) escolhas individuais cuja possibilidade havia sido

---

<sup>19</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 134.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

negada. Não se pode ser comunitário *bona fide* sem acender uma vela para o diabo: sem admitir numa ocasião a liberdade da escolha individual que se nega em outra”.<sup>20</sup>

Nenhum projeto que se elabore na sociedade contemporânea, comenta Bauman, consegue contar com a garantia de perenidade. Tudo se apresenta fugaz e efêmero. As afiliações sociais que tradicionalmente eram consideradas como determinantes da identidade, como o Estado, a família, a religião, a raça, o gênero, se revelam cada vez mais frágeis e, no seu lugar, novas formas de convívio social são projetadas como fontes de pertencimento que possibilitam a elaboração da identidade. É como se as identidades tradicionais, prossegue Bauman, mais sólidas e perenes, não funcionassem nesse mundo de realidades líquidas; como se tivessem desaparecidos os grandes relatos unificadores, diria Jean-François Lyotard,<sup>21</sup> eclodindo em seu lugar uma “sociedade transparente”<sup>22</sup> na qual as etnias, culturas, gênero, raças e comunidades apenas pudessem manifestar sua existência pela diferença de suas identidades.

Ao ser exposta em escala mundial, a cultura de uma comunidade choca-se com as múltiplas diferenças que caracterizam outras culturas e que formam o entorno de sua própria condição individual. A identidade cultural, especialmente na sua roupagem moderna, se constitui sempre pela diferença e estranhamento de seu entorno. Não há, portanto, identidade que prescindida da diferença para se formar.<sup>23</sup> Ao serem apresentadas para o mundo como particularidades, outras identidades ecoam como demarcação de sua própria particularidade, como apontamento das diferenças que envolvem cada experiência singular. A rivalidade entre as culturas, nesse sentido, é sintomática do aumento de suas

<sup>20</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

<sup>21</sup> LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.

<sup>22</sup> VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990.

<sup>23</sup> GROSSBERG, Lawrence. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

interconexões no mundo globalizado e da visibilidade crescente dos processos individuais, já que não podem concorrer entre si culturas que não se relacionam, que não expõem suas diferenças umas às outras como condição de possibilidade da própria diversidade cultural manifestada nas diferenças em conflito.

As aproximações permitidas pelo tempo global aumentam a possibilidade de as identidades se entrecruzarem com maior periodicidade, de concorrerem pelos mesmos espaços, de refutarem-se mutuamente como forma de estabelecer sua retórica de exclusão e inclusão a partir da afirmação de seu projeto de pertença. A diversidade cultural será sempre do tamanho da tensão entre as aberturas e os fechamentos que o mundo garantir para as falas advindas das diferentes culturas ou manifestações culturais.<sup>24</sup> Nessa direção, a luta pela sobrevivência e pela afirmação de traços culturais particulares, fruto de uma reação contra a homogeneização da cultura, contribui para a formação de um cenário de exigências multiculturais, no qual as diferenças irreduzíveis de cada identidade exigem o reconhecimento, político e jurídico, por parte das comunidades onde estão inseridas.<sup>25</sup> A liberação das diversidades, portanto, nos termos sugeridos por Gianni Vattimo, é um ato por meio do qual elas adquirem palavra, realizam sua presença e se põem em movimento para poderem ser reconhecidas e respeitadas.<sup>26</sup>

Não é de se estranhar, portanto, que num universo de biografias em reinvenção constante a conflituosidade reflita o processo de encontros e desencontros entre iguais e diferentes, absorva a tensão produzida pela dinâmica de disputas afirmativas dos marcos garantidores da identidade e se consubstancie numa espécie de eco social das novas

---

<sup>24</sup> MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

<sup>25</sup> BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica. Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad. In: BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica (Comps.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998.

<sup>26</sup> VATTIMO, Gianni. Posmoderno. ¿Una sociedad transparente? In: ARDITI, Benjamin. *El reverso da diferença*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

demandas, novas particularidades e novas formas de pertença. O paradoxo disso tudo reside no fato de que os marcos identitários são cada vez mais dinâmicos, plurais e efêmeros, ao mesmo tempo em que desejam garantir mais segurança e estabilidade pela eliminação das diferenças e pela afirmação de sua própria diferença em relação ao outro diferente. Ora, nesse contexto, por certo, se elaboram diálogos sempre precários, pois se impede as relações inter-identitárias e se fomenta disputas trans-escalares, ou seja, lealdade para com os iguais e indiferença para com os diferentes.

Essa conflituosidade cambiante, dinâmica e multifocada desafia as formas tradicionais de resolução de conflitos na medida em que exige olhares não estandarizados e conceitualmente não reducionistas. A riqueza das experiências históricas que constituem os contemporâneos movimentos de identidade requer a atuação de um direito vivo, um direito em movimento, que se percebe, ele também, como um modo de ser no mundo, como um produto e resultado das efervescências que constituem o mundo do direito como parte real e reflexiva da realidade do mundo da vida. Enfim, novas identidades, novos conflitos; muitas identidades, muitos conflitos; identidades cambiantes, conflitos cambiantes; identidades trans-escalares, conflitos trans-escalares. Eis um novo cenário e um novo objeto para a Jurisdição: conflitos que fogem a racionalidade das grandes narrativas unificadoras que a lei e os conceitos modernos pensavam alcançar com certa facilidade.

## **DIREITO, IDENTIDADE E UMA NOVA AGENDA DE CONFLITOS: SOBRE A PRECARIEDADE DAS GRANDES NARRATIVAS UNIFICADORAS E A INSUFICIÊNCIA DAS RESPOSTAS HISTORICISTAS**

Justamente quando a identidade perde as balizas sociais que a faziam parecer um fenômeno natural, o sentimento de pertença a algum lugar ou determinada cultura se torna ainda mais importante para aqueles que buscam uma vinculação com o “nós” a quem se



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

pode solicitar um acesso de pertença. A identidade se torna um problema a ser considerado quando ela mesma entra em crise, quando a estabilidade de suas premissas começa a ser erodida pela dúvida e pelo questionamento, quando as identidades tradicionais se reorganizam, se fundem entre si, ou quando são desafiadas por novas modalidades identitárias, sustentadas em projetos específicos e em demandas particulares que fazem colidir os interesses e os valores das diferentes manifestações culturais que coabitam um mesmo cenário social.<sup>27</sup>

Essa crise de representação do “nós” aumenta a consciência da diferença na definição da própria identidade. Diferentes rostos buscam, o tempo todo, o seu semelhante como um ato desesperado de encontrar um pouco de si mesmo, uma zona de conforto num ambiente refratário as grande narrativas unificadoras. Se a nação agrega todos ao espaço e ao tempo estatal, não impede e (com o amadurecimento dos ambientes democráticos) até estimula um processo de estratificação baseado na afirmação do particular e da especificidade que ganham contornos e *status* próprio. As particularidades em movimento de associação resultam numa gama de novas identidades e de novas formas de lealdade, conceitualmente descritas e classificadas, para garantir as necessárias leituras institucionais e os devidos aportes de reconhecimento externo. Assim, gays, negros, índios, mulheres, imigrantes, etc, passam a receber tratamento estratificado, classificado, num claro processo de reconhecimento de suas especificidades e diferenças. Definitivamente o “corpo” e o “eu” se separam e se pulverizam cada vez mais em demandas estratificadas.

São essas novas identidades e diferenças definidoras da pertença que constituem o mapa de uma nova espécie de conflituosidade social que nem sempre é habilmente compreendida pelas formas tradicionais de se pensar o direito em sua práxis. Problemas de gênero, de etnia, de “raça”, de religiosidade, de imigração, etc, são temáticas que centram

---

<sup>27</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

sua base de problematização nas questões de reconhecimento, de identidade, de pertencimento, problemas que exigem intensa negociação entre igualdade e diferença. Não é possível narrar essa estrutura de conflitos identitários pela adoção (como faz o direito moderno) de fórmulas gerais e abstratas, pela utilização de discursos, conceitos e técnicas condutoras de essências metafísicas, de racionalidades padrões e de uma epistemologia reducionista.

É preciso ter clareza que a identidade (como fenômeno mundano) reclamada pelos diferentes grupos e sujeitos como um direito a pertencer e ser reconhecido como diferente, com garantias e condições específicas, é um evento tomado de historicidade e não uma noção metafísica que possui um núcleo essencial do qual são retiradas verdades *a priori* que permitem encaixar e classificar as diferentes identidades, cada uma em seu devido lugar. Heidegger<sup>28</sup> tem razão ao afirmar que a unidade da identidade é apresentada como um elemento fundamental da definição do ser. O ser fala por intermédio da identidade, reside nela. Na verdade o homem é entabulado em pertenças, classificado e conceituado como alguém que é de determinado lugar, de uma dada cultura ou possuindo uma identidade. Isso não passa de convenções cunhadas historicamente, geralmente resultantes de rótulos e descrições arbitrárias. Em outras palavras: o homem é jogado no mundo. Não escolhe a cor de sua pele, o seu gênero, a cidade onde vai nascer; não escolhe nem mesmo seus pais e tampouco os primeiros contatos com o mundo da vida são escolhas suas. Enfim, o homem aventura-se, sem plano prévio, a constituir-se, a ser o que é. São eventos e contingências históricas que transformam as questões de lugar, cor, religião, gênero, etc., em problemas comuns a diferentes indivíduos; que transformam elementos da realidade objetiva em matéria de identidade.

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia/Identität und differenzi*. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

Ao se constituir como um rastro do ser, a identidade revela-se como historicidade presente no ser, como realidade que se transforma em compreensão de uma dada posição do ser no mundo. As ligações com a tradição, com o mundo que previamente se apresenta a ele, as conexões intersubjetivas baseadas em saberes consolidados antes da presença objetiva do homem no mundo da vida, auxiliam na capacidade de o homem compreender como ser individual e coletivo, como ser pertencente a um tempo de continuidades perenes que compõem a noção de identidade. O outro, semelhante ou diferente, é condição indispensável para o ser compreender-se como é, para situar-se no mundo, para tornar possíveis os olhares que desvelam o estranho e que ajudam a dar sentido a pluralidade de horizontes empíricos.<sup>29</sup> Essa conexão com o outro, no entanto, não é lógica, mas ética; reclama uma solidariedade autêntica, uma convivência que é capaz de nos corrigir ou nos confirmar. Enfim, o outro define nosso limite, o nós, o alcance das diferenças e das igualdades, define a cultura e a identidade como sua visão das coisas em perspectiva.

Para Heidegger o ser humano é um ente que compreende o ser, o mundo e a si mesmo a partir de sua vinculação com o mundo, isto é, a partir de seu modo ser no mundo. É um ente que considera o todo de seu mundo e que necessita dele para projetar os sentidos. Somente ele pode ser no mundo, dar-se conta de sua existência no mundo. “O ente que compreende é marcado estruturalmente pela possibilidade de compreender.”<sup>30</sup> E nesse sentido, compreender significa menos um modo de conhecimento do que um achar-se no mundo, um situar-se nele.<sup>31</sup> Como refere Stein, “a compreensão do ser em Heidegger no fundo nada mais é do que a compreensão do sentido ou do sentido do ser, isto é, a compreensão da totalidade não é mais a de um ser determinado. É a compreensão do ser enquanto compreensão do que é. Mas não do que é como objeto. Não podemos

<sup>29</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Linguaggio*. Trad. Donatella di Cesare. Roma-Bari: Laterza, 2005.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia/Identität und differenzi*. pg. 35.

<sup>31</sup> GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução e apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p.161.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

compreender nada sem compreender a totalidade. Enquanto compreendemos a totalidade, nos compreendemos. Nós temos o sentido da própria existência. Por isso diz Heidegger que o homem se compreende quando compreende o ser.”<sup>32</sup> O compreender em Heidegger é parte da condição humana, pois o ser humano somente se constitui pela compreensão. O fundamento do compreender encontra-se no próprio homem, pois é “uma estrutura do Dasein, é uma estrutura do ser-aí, é uma estrutura do homem.”<sup>33</sup>

A novidade trazida pela filosofia de Heidegger, segundo Stein, refere-se a concepção do ser humano como um “ser-no-mundo que desde sempre já se compreende a si mesmo no mundo, mas só se compreende a si mesmo no mundo porque já antecipou sempre uma compreensão de ser. Compreensão do ser não é de um ser objetivo, objeto, mas compreensão da totalidade.”<sup>34</sup> Na medida que somos seres no mundo, que compreendemos e descrevemos o mundo a partir do modo como nos projetamos nele, nossa compreensão nunca será acabada e pura, mas apenas um decorrência de nosso modo de ser-no-mundo. A compreensão nunca é plena<sup>35</sup> porque nos colocamos num mundo em andamento; aparecemos como um projeto já projetado, carregados de uma historicidade que é anterior a nós e que, de certo modo, nos dá a dimensão do mundo. Ou seja, chegamos tarde porque existe algo antes de nós que nos coloca no mundo, que nos projeta como continuidade;

<sup>32</sup> STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p.57.

<sup>33</sup> Idem. p. 58.

<sup>34</sup> STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. p. 61. De acordo com Stein, “o ser-aí compreende enquanto compreende o ser e compreende o ser enquanto compreende a si mesmo. Disso resulta o teorema da circularidade hermenêutica, ligada à faticidade do ser-aí. E, à medida que o ser-aí faz surgir o sentido em que compreende o ser, esse não pode mais ser confundido com o ser dos entes da tradição. É disso que surge o teorema da diferença ontológica.” STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*. Filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Unijuí, 2002. p. 150.

<sup>35</sup> É preciso referir que a “compreensão nunca é privada de mais compreensão; por isso nenhuma interpretação é definitiva. Interpretar é a dialética do encontro da infinitude pela finitude, interpretar é a hermenêutica de morar no tempo, na história e na linguagem; interpretar é uma tarefa negativa permanente do homem.” ALMEIDA, Custódio Luís S. A universalidade da hermenêutica. ALMEIDA, Custódio Luís S. A universalidade da hermenêutica. In: *Veritas*. Revista de Filosofia da PUCRS. V.44. n.1, Porto Alegre: Edipucrs, março de 1999. p. 38.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

“somos um jogo que já sempre foi jogado”. Assim, o Dasein, este ente que compreende o ser, compreende na medida em que está no mundo, na medida em que se abre para as possibilidades já (pré)definidas que desde sempre manifestam-se no mundo. “A compreensão é, enfim, aduz Heidegger, o ser existencial do saber-se inalienável do próprio Dasein, de tal modo que este ser (a compreensão) revela por si mesmo como está a respeito do seu ser consigo mesmo. Ou seja, no Dasein reside uma pré-compreensão. O Dasein é hermenêutico; o poder-ser-do-Dasein reside na compreensão.”<sup>36</sup> Essa compreensão constitui o homem com tal, pois o Dasein se coloca num movimento de compreensão de seu próprio ser e dos demais seres. Deste modo, “o homem nunca é, simplesmente, mas só é enquanto ser – no - mundo, isto é, ele já desde sempre se encontra situado num ‘mundo determinado como hermenêutico’, numa maneira de determinada de ordenar a totalidade dos entes.”<sup>37</sup>

Nesse sentido, compreender não é uma tarefa linear do que se quer compreender, mas é um posicionar-se no mundo, é a presença no mundo do ente que compreende. A compreensão ocorre, por assim dizer, de modo circular, circularidade que afasta qualquer idéia de começo e fim e situa tudo no presente. Isso significa que “o passado e o futuro estão sempre presentes com horizontes do presente, como possibilidades de compreensão. Antes de entender o passado ou vislumbrar o futuro, compreender é uma vivência do presente, que requer conhecimento de que o envolve; assim, a partir do presente o passado se desvela e o futuro se antecipa.”<sup>38</sup> A compreensão é tomada como totalidade, pois sempre compreendemos quando compreendemos o todo e compreendemos o todo quando nos compreendemos. Há, como se disse, uma boa circularidade que coloca o homem em contato

<sup>36</sup> STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica (e)m crise*. Uma exploração hermenêutica da construção do direito. Uma exploração hermenêutica da construção do direito. 5.ed. rev e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004. p. 193-194.

<sup>37</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 210.

<sup>38</sup> ALMEIDA, Custódio Luís S. A universalidade da hermenêutica. p. 34.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

com o mundo que ele constitui ao constituir-se. A história, por exemplo, é compreendida pelo homem que a faz na medida em que ele é feito por ela, na medida em que ele é um sujeito histórico, um sujeito que não consegue aprisionar o mundo sem aprisionar-se, um sujeito que não pode descrever o mundo, mas apenas estar nele e sofrer com as possibilidades projetadas de sua existência finita. O homem é, portanto, um livre poder-ser entre os entes.

O homem não estabelece sentido para as coisas fora da história. Ele não é dono dos sentidos. Somente no horizonte de sua vinculação com o mundo - tradição, cultura, história - o homem é capaz de compreender alguma coisa, inclusive sua identidade e seus laços de pertencimento. Os seres humanos compreendem a partir das possibilidades de sentido (pré)constituídas em uma determinada tradição. Muito mais do que juízos particulares, os pré-conceitos de um indivíduo representam a realidade histórica de seu ser, de sua pertença a uma tradição, a uma historicidade, o que significa uma maneira de se compreender para além da consciência de si mesmo.<sup>39</sup> Ao tratar da hermenêutica de Gadmer, Custódio Almeida refere que a “a finitude que marca o homem o faz estranho a si mesmo; somente o homem é o outro de si mesmo pela sua condição finita. Isso revela que por estar imerso em tradições, ligado necessariamente ao passado, o homem está sempre condicionado pelo mundo que o determina; assim, a subjetividade não se funda em si mesma, pois, sendo abertura, disposição e projeto, está remetida ao mundo das relações existentes.”<sup>40</sup> Assim, justamente por pertencer ao modo de ser da historicidade, a razão não domina sozinha seu destino e nem é capaz de esgotar a verdade. É na história que a razão

<sup>39</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4.ed. Petrópolis: 2002. Como refere o autor, “não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é mais um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.” p. 415-416.

<sup>40</sup> ALMEIDA, Custódio Luís S. A universalidade da hermenêutica. p. 42.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

encontra sua validade e liberta-se do conhecimento dogmático de viés subjetivista. A tradição, nesse cenário, apresenta-se como o lugar comum em que habitamos, como a fonte dos pré-juízos legítimos e, por isso, o local privilegiado da razão e da liberdade.

O outro é a pré-condição ética da identidade. O “eu” decorre de sua implicação prévia com outros. Os outros, entretanto, não são aqueles diferentes de mim, pronuncia Heidegger<sup>41</sup>, mas aqueles entre os quais também se está. Essa leitura fenomenológica do “eu” e do “outro” foi fundamental para denunciar os traços excessivamente metafísicos que ofuscaram a presença da singularidade e da unicidade do “outro” como diferente e como parte de mim mesmo, ou seja, para denunciar uma espécie de transformação “do outro no mesmo” que nada mais representa que o próprio banimento do “outro”. Afinal, o outro é sempre singular, pessoa única, com história particular, que tem um lugar e tempo, gênero, desejos e necessidades.<sup>42</sup>

Mas é preciso resistir, entretanto, aos encantos de uma posição essencialmente culturalista e tradicional de “eu” identitário que, invariavelmente, alimenta novos e velhos comunitarismos e reforça a própria dicotomia que se pretende combater, qual seja: os dentro e os de fora; nós e eles; estrangeiros e nacionais, etc. É verdade que somos diferentes, que temos histórias de vida distintas, que nascemos em lugares variados, que o gênero e a nacionalidade nos separam, que, enfim, somos dotados de individualidade e historicidade. Não é menos verdadeiro, no entanto, que partilhamos uma humanidade comum que permite e dá sentido as diferenças que demandamos. Razão, identidade, culto, sexualidade, desejos, por exemplo, são experiências humanas que podem variar de cultura para cultura, mas não têm sua existência enquanto tal condicionada a realidade histórica objetiva; são temas lotados de humanidade compartilhada. O que se quer dizer é que o homem é igual e diferente, que precisa, portanto, proteger igualdades e diferenças. Isso

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 12 ed. Vozes; Universidade São Francisco: Petrópolis, 2002. p. 174-175.

<sup>42</sup> DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

requer, obviamente, uma negociação mais complexa que uma proposta historicista de alteridade; sugere uma aproximação dialogal entre homem histórico e concepção universal de humanidade. Mais que isso, a identidade, como forma a ser demandada e reivindicada, exige mediações entre a compreensão histórica de sua constituição enquanto realidade objetiva e a aceitação moral das diferenças que podem ser toleradas pela dimensão comum de humanidade. Se isso não for possível ou desejável, a identidade comportará todo tipo de diferenças legítimas (independentemente de seus conteúdos) e toda a idéia de direitos humanos e de alteridade será esvaziada.

As grandes narrativas e os discursos universalistas abstratos (que positivamente fundaram a igualdade perante a lei e permitiram o aparecimento de um sujeito de direito que passou a lutar por suas especificidades) que ecoaram no direito moderno, são, em última instância, castradoras de historicidade. Na direção contrária, não se duvide disso, narrativas particularistas e relativistas tendem a sustentar posições fundamentalistas, negadoras da igualdade e promotoras de eventos absolutistas. Com efeito, o particularismo excessivo está na base da negação do outro diferente; dificulta encontros identitários da mesma forma que as narrativas homogeneizadoras.

Tanto universalidades abstratas quanto especificidades constituídas arbitrariamente tendem a impedir acesso ao outro como diferente, ofuscar o estranho e inviabilizar encontros e diálogos interculturais. De fato a humanidade de cada homem deve imperar sobre as diferenças que aviltam e ofendam. Mas isso não significa esquecer e desprestigiar o vir à fala das diferentes identidades e culturas que revelam o ser autêntico que constitui o homem como tal em sua historicidade. Ainda precisamos de grandes conceitos e classificações jurídicas que nivelem direitos e que garantam iguais condições de acesso. Não podemos, definitivamente, abandonar tais conquistas modernas. No entanto, parece que um conjunto de novos temas e conflitos não se deixam aprisionar pelas velhas fórmulas de



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

direito, pelos ortodoxos sistemas lógicos de adequação formal e subsunção metafísica. A natureza dos conflitos identitários e culturais é reveladora disso. A base da igualdade nesse tipo de litígio requer mediações com as diferenças em conflito, requer contatos interdisciplinares capazes de dar conta da complexidade de elementos que constituem esses novos direitos.

Não se trata apenas de uma estratégia de distribuir direitos, mas de reconhecer novos argumentos, novas identidades e novas histórias em narrativa, sem esquecer, contudo, que o pano de fundo do direito à diferença é uma exigência calcada na igualdade de tratamento. No caso do direito das mulheres, por exemplo, não se está falando do direito subjetivo de ser mulher, o que seria um estranho paradoxo (requerer ser o que já se é), mas está em cena um debate sobre sexualidade, sobre independência feminina, sobre autonomia sobre o corpo, sobre trabalho, enfim, sobre a conformação de um novo conceito de mulher, de feminino e de mãe, que até o momento não encontrou um lugar adequado e bem cuidado dentro do direito. Problemas desse tipo não se resolvem apenas com medidas distributivas, típicas de uma sociedade industrial, mas requerem, também, ações de reconhecimento do outro diferente, requerem um novo conceito para a igualdade e um pacto de confirmação e correção de nossa historicidade. O certo é que o direito será pouco eficiente se insistir em conduzir respostas homogeneizadoras para tratar de demandas que reclamam o reconhecimento de diferenças, bem como correrá o risco de ser autoritário se fundar medidas de direito amparadas somente em atributos de diferença. Em outras palavras, dois riscos devem ser evitados: a universalidade de direitos não pode se transformar em homogeneização e tampouco a diferença pode ser confundida com desigualdade.

De fato, a conflituosidade inaugurada pelos problemas identitários não se deixa aprisionar. A igualdade abstrata perante a lei parece ser insuficiente quando o que está em jogo é uma demanda centrada na diferença; o sujeito de direito abstrato e genérico da

DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

juridicidade moderna é atropelado por sujeitos históricos que falam, de modo trans-escalar (e nisso reside um perigo) por intermédio de uma cor, de uma cultura, de um gênero, de um atributo de sexualidade, de uma religião, etc., enfim, que falam por meio de adjetivações objetivas; o conflito entre indivíduos, nesses casos, é substituído por uma espécie de retorno à defesa das agendas comunitárias, por disputas caracteristicamente marcadas pela afirmação de continuidades tradicionais e pela negação de tudo o que for estranho ao conceito de “nós”. O fato positivo de as identidades se tornarem reconhecidas e respeitadas juridicamente, gerando a inclusão de setores historicamente esquecidos e oprimidos, não pode, numa banda contrária, funcionar como mote para uma sedutora defesa das particularidades (cor, sexo, gênero, idade, etc) como fonte exclusiva de fundamentação para o direito à identidade. Isso representaria um retrocesso. A sociedade já experimentou basear o direito em diferenças (naturais inclusive) e o resultado foi desastroso, violento, opressor, desigual. Basta lembrar que a escravidão, a violência institucional e velada contra a mulher, o trato indígena, os campos de concentração, etc. são experiências decorrentes de concepções negadoras da igualdade humana e defensoras de atributos particulares classificados como inferiores ou superiores.

As lutas contemporâneas por reconhecimento identitário desafiam substancialmente o direito. Primeiro porque o debate envolvendo o direito à diferença ganhou as ruas, ganhou visibilidade e publicidade e não parece ser um tema de muitos consensos, aumentando a importância política de uma solução democrática para as questões dessa natureza. Segundo – e essa é uma questão jurídica fundamental-, porque não se pode atribuir juridicamente identidade (cultural, sexual, religiosa, etc.) a alguém, não se pode reconhecer identidade para alguém, da mesma forma que não se pode obrigar alguém a ter determinada identidade. Em outras palavras, o direito à identidade é um paradoxo: querer ver reconhecido o que, de algum modo, já se é (afinal, como se poderia negar ao negro sua condição de negritude, ou ao homossexual a sua preferência sexual?). Não se pode



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

demandar identidade na lei e pela lei. Não se pode cobrar do outro ou do Estado o reconhecimento daquilo que já sou enquanto sujeito de uma cultura (mesmo que não queira), como possuidor de uma cor ou preferência sexual, daquilo que represento na minha condição de sujeito particular e participante de uma representação simbólica e imaginária de pertencimento. Esse elo de conjunções que elaboram a pauta identitária não é lógico e tampouco jurídico. É uma ligação baseada em reciprocidades e que reclama uma dimensão ética; depende de expectativas mútuas, de acordos recíprocos, de convivência com o outro semelhante e aceitação do outro diferente. Trata-se, portanto, de reconhecer o outro como igual, como livre em sua aventura de viver suas experiências objetivas ou simbólicas.

Por isso, talvez o direito à identidade fosse mais bem entendido se falássemos em um direito de igual historicidade, em um direito de ser livremente o que se é numa comunidade de regras previamente acordadas. Falar de identidade, portanto, é falar de livre trânsito das diferenças culturais, biológicas, políticas e quaisquer outras que, de uma forma ou outra, constituem o sujeito como ele é. Por trás das lutas por reconhecimento se debruça uma conquista moderna: liberdade de poder ser em igualdade de condições; liberdade de exercer as diferenças sem ser tratado como desigual; liberdade na diferença. Foram as experiências históricas que deram tom a diferença e que a assumiram como matéria prima da desigualdade. Reconhecer, portanto, a historicidade presente na composição das identidades em conflito é o primeiro passo para poder transitar entre elas, perceber desencontros e apresentar uma pauta para o diálogo.

Nos conflitos identitários (negros e brancos, tão debatido nas cotas; problemas de gênero; problemas étnicos; etc.) as decisões do tipo “perde ganha”, típicas da jurisdição tradicional, são ineficientes e inúteis, pois não se é possível sustentar uma decisão jurídica exclusivamente num atributo de diferença (seja ele qual for), em algo que em si mesmo não



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

se pode mudar (cor, etnia, gênero, etc) e que constitui a dimensão objetiva de liberdade do humano enquanto experiência particular. Esse tipo de conflito requer mediações, como já se disse, passíveis de correções históricas, de acordos diferenciados que comprometam a comunidade como um todo a fazer concessões conscientes baseadas em critérios publicamente discutidos. Enfim, nos conflitos identitários não se pode acabar, rivalizar ou vulnerabilizar com as diferenças pelo ato de julgar, mas se deve conduzir um processo de responsabilização recíproca, capaz de atender aos reclamos do direito enquanto mecanismo de proteção da máxima liberdade das diferenças.

### **ALTERIDADE, IDENTIDADE E MEDIAÇÃO: O VIR À FALA DAS DIFERENÇAS**

Quando o homem se dá conta de que é subjetivamente e culturalmente resultado de suas interações históricas com a tradição, lugares, realidades, prazeres, encontros e desencontros, percebe, com certa facilidade, que sua relação com o outro semelhante e ao mesmo tempo diferente é a condição constitutiva do “nós” ou do “eu” em si. Definitivamente não se pode fugir de si mesmo. Tampouco se pode fugir do outro, da condição de se perceber como uma individualidade que se constitui pela alteridade. À existência humana não é dada a possibilidade ética de desconhecer o outro. Trazer o outro para frente de si e reconhecê-lo como parte de minha humanidade comum é aceitar que minha existência somente poderá ser compreendida da forma que é pelo fato do “eu” me ver no “outro” semelhante.

As demandas por direito à diferença ou direito à identidade funcionam como um forte apelo por visibilidade dirigido ao outro, ao estranho. Reclamar identidade ou diferença é sustentar uma posição de fala, de pertencimento, de tradição e de uma forma particular de estar no mundo. As identidades podem ter mudado radicalmente a maneira de expressar suas narrativas nos últimos séculos e notadamente nas últimas décadas. Mas em



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

todo o movimento identitário, seja ele qual for (identidades nacionais, regionais, culturais, sexuais, étnicas, etc.), sempre esteve presente uma exigência de alteridade (ou de outridade como diria Warat<sup>43</sup>), uma ação de rebeldia e um ato de emancipação.

Nas disputas baseadas em gênero, sexo, cor, etnia, enfim, nos litígios de matiz identitário, vem a tona a fala das diferenças em toda a sua extensão, uma fala lotada de historicidade que revela e oculta elementos de sua própria condição de diferença, uma fala que se expõe sem medo, que espera ser acolhida e que se propõe a interagir e compreender. Os rostos, variados, diferentes, contraditórios, precisam ser mostrados e percebidos. Mulheres e homens; heterossexuais e homossexuais; brancos e negros; índios não-índios; muçulmanos, cristãos e judeus, enfim, toda a espécie de diferença em potencial que reclama reconhecimento precisa se colocar em posição de escuta e de fala, precisa dialogar e produzir entendimento compartilhado, precisa expor suas angustias e limitações, apresentar sua face histórica de forma escancarada e honesta.

Invariavelmente as formas modernas e standartizadoras de se dizer o direito escondem os rostos, valorizam conceitos abstratos que impendem a visibilidade histórica das demandas e contribuem para velar as diferenças simbólicas que permeiam todo e qualquer tipo de conflito social. A dogmática jurídica tradicional castra os sentidos, reduz acessos e diminui a possibilidade de se compreender a complexidade residente nos litígios. Assim, por exemplo, para a dogmática do direito de família o conflito familiar é apenas uma disputa baseada em direitos objetivos e subjetivos que pode ser facilmente resolvido pela sua intervenção. Esquece-se, entretanto, que o próprio conceito de família<sup>44</sup> ganhou novos contornos, nova textura de poder e de autoridade. Grande parte desse novo debate remete às conquistas da mulher enquanto novo ator social, lutando por novos direitos, afirmando

---

<sup>43</sup> WARAT, Luis Alberto. *O Ofício do Mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.

<sup>44</sup> Ver, nesse sentido, FERRY, Luc. *Famílias, amo vocês*. Política e vida privada na era da globalização. Tradução de Jôrges Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

sua sexualidade, impondo sua condição de independência e defendendo em voz alta a autonomia de seu corpo e do “eu” que a constitui como sujeito livre e igual. A mulher, durante séculos, foi sufocada em sua forma de ser mulher, sofrendo calada a violência e a submissão de todo tipo. O vir à fala da mulher representa a afirmação de sua identidade perante o sexo oposto, seja como igual ou diferente; significa dar voz e visibilidade as suas particularidades, dar vida a novas formas de ser mulher enquanto tal. Isso tudo mudou radicalmente a composição das relações familiares.

A mesma constatação vale para as conquistas do negro, do homossexual, do índio, etc. São aquisições de sentido que geram reposicionamento das individualidades e das coletividades, capaz de promover novas interações sociais, novos direitos, novos acessos, e, inexoravelmente, novos conflitos. Se as formas tradicionais de Jurisdição tendem a afastar a complexidade e a negar a diferença que envolve os conflitos identitários, a mediação, por sua vez, poderá ser uma forma de descortinar novos rostos, de desvelá-los e permitir o vir à tona das diferenças por intermédio do diálogo. Por certo que a mediação não é a tábua de salvação do direito e nem deveria sê-lo, mas pode inaugurar novos olhares sobre o conflito e novas formas de senti-lo. A mediação não pretende acabar com o conflito. Isto seria impossível e mesmo indesejado sob o ponto de vista social. Afinal, conflitos movem estruturas, constituem matéria prima da evolução e da reforma. Trata de vê-lo, entretanto, como condição mesma de vivências humanas em disputa, como realidade que se choca e que encontra nas diferenças divergentes a essência de identidades que precisam uma da outra para ser o que realmente são.

Conflitos indenitários sugerem e exigem diálogo, entendimentos compartilhados, ajustes, o que invariavelmente não é atingido pelas decisões proferidas por um terceiro imparcial. Os sujeitos em conflito precisam falar e escutar, abandonar sua posição de identidade absoluta e inegociável e valorizar a posição e o sentido de ser “outro”. Se as



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

identidades forem compreendidas de modo antagônico e rivalizadas, nenhum espaço de comunicação será possível entre elas. Mediar, nesse caso, é mais uma necessidade do que uma escolha; é condição de possibilidade para a convivência democrática das diferenças. A mediação permite reconhecer a historicidade que caracteriza o fenômeno “identidade”, o que é fundamental, mas também impedir a absolutização ou predominância de uma única vertente identitária como dominante, mormente pela forma como responsabiliza os atores a olharem para o outro diferente sem hierarquias. Como bem assevera Fabiana Spengler, “a mediação desmancha a lide, decompõe-na nos seus conteúdos conflituosos, avizinhando os conflitantes que, portanto, perdem as suas identidades construídas antagonicamente. A mediação pretende ajudar as partes a desdramatizar seus conflitos, para que se transformem em algo bom à sua vitalidade interior.”<sup>45</sup>

A mediação exige um estatuto ético de subjetividade que não se esgota na iniciativa do sujeito em direção ao outro, na postura de uma moralidade ou normatividade imperativa baseada numa situação de predomínio ou zona de conforto de identidades, pois nessas condições solipsistas o sujeito não se desprende de si mesmo e permanece na posição central da realidade e do conflito, tornando impossibilitada a formação de laços de alteridade e reduzindo a compreensão da complexidade do eu semelhante à sua própria identidade. Para que a mediação se instale como um processo de diálogo inovador é indispensável que o sujeito seja afetado pelo outro, que receba o outro em si mesmo numa relação que promova encontros entre “eus” diferentes que se reconhecem numa dimensão ética de responsabilidade de “um-para-o-outro”<sup>46</sup> e não de um em direção ao outro. Um apelo ético ao outro se faz necessário.

---

<sup>45</sup> SPENGLER, Fabiana Marion. *Da Jurisdição à Mediação*. Por uma outra cultura no tratamento de conflitos. Ijuí: Unijui, 2010, p. 320.

<sup>46</sup> Ver, a respeito, LÈVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. Ensaios sobre a alteridade. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

Os conflitos identitários resultam de processos que deram voz a novas falas, novos atores, novas representações simbólicas e que constitui uma espécie de reconhecimento do “eu” para além do corpo. As antigas determinações estamentais que predefiniam o papel dos atores sociais, de modo apriorístico, foi alterada por uma realidade social que autonomizou os vários “eus” aprisionados em um só corpo. A igualdade moderna, que de certa forma homogeneiza o humano ao tratar as igualdades sem nenhuma dose de diferença, deu lugar a uma explosão de reivindicações baseadas na identidade de particularidades individuais. É o indivíduo aflorando em toda sua extensão e complexidade e tomando o lugar de reconhecimento das tradicionais formas de comunidade. O lugar comum da nacionalidade, traço de união na modernidade, inobstante a sua indiscutível importância, passou a conviver com novas identidades, provenientes da independência das mais variadas formas de manifestação do “eu” cultural em sentido amplo ou dos diversos “eus” em sentido estrito.

O conflito, nesse novo cenário, não se resume, portanto, a uma designação dos pertencentes ou não a uma mesma comunidade, a um mesmo Estado, a uma mesma família, classe social ou religião, em que pese esse tipo de litígio continuar sendo marcante, mas engendra outros tipos de disputas (até então sufocadas dentro das próprias estruturas comunitárias) pelo quebramento das noções tradicionais de autoridade, de respeito e de reconhecimento. Nessa direção, os conflitos se tornam multifacetados, multilocais e multiidentitários, pois operam diferentes racionalidades que disputam entre si em ambientes comuns e também distintos. A mulher, por exemplo, reclama sua posição de gênero, mas poderia reclamar sua condição de homossexualidade; reclama, também, melhores condições de remuneração no trabalho; e poderia ainda reclamar sua condição islâmica, negra, índia ou outra qualquer. Enfim, os conflitos identitários são conflitos que surgiram com o vir à fala das diferenças e dos diferentes e somente um procedimento que



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

estímule a fala e o compromisso com a diferença poderá dar conta da envergadura desse tipo de embate.

A mediação pode funcionar como uma estratégia para a aprovação mútua entre as diferenças na luta por reconhecimento. Privadas de aprovação é como se as diferenças não existissem. Por isso é importante, no campo jurídico, explorar as potencialidades normativas que responsabilizam o humano, que exploram as noções de compromisso e que vinculam o homem com o outro igual em direitos. Mediar conflitos de modo dialogal significa apelar para o estatuto ético e normativo de responsabilidades recíprocas e escancarar a igualdade ética e jurídica dos diversos tipos de sujeitos e suas diferentes modalidades identitárias. Mediar, nesse caso, é fazer eco de uma obviedade: somos iguais e diferentes; somos iguais nos direitos de exercermos nossa diferença desde que não aviltemos a condição de dignidade do outro diferente.

Para que as demandas por de reconhecimento se efetivem são necessárias políticas que estimulem o ato de conhecer o outro, ou seja, conhecer o outro é condição de possibilidade para reconhecê-lo. O julgamento jurídico tradicional não se ocupa do outro em sua “outridade”, não se importa com as diferenças em conflito e tampouco valoriza a dimensão identitária que veladamente ou escancaradamente constituem os sujeitos do processo. Não que a mediação acabe em uma só ação com essa indiferença mórbida, mas pode ser uma aventura bem sucedida de se encarar institucionalmente os problemas de frente, como eles realmente povoam a realidade substancial dos conflitos que buscam uma resposta estatal.

Compreender o conflito como um modo de ser no mundo é condição primeira para poder mediá-lo. Compreender a natureza dos conflitos nos diferentes lugares e nas diferentes épocas é reconhecer a historicidade que está presente no conflito enquanto afirmação de uma posição de mundo que se constitui e que se apresenta como resultado de



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

um modo de ser. Somente quem compreende o conflito como ele se constitui, suas causas, seus objetivos, seus limites e sua natureza, poderá transitar com mais facilidade nesse terreno de expectativas frustradas e em disputa. Afinal, não se é possível mediar, dialogar, “tratar”, sem a clareza dos contornos históricos que constituem determinado evento litigioso.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ver sua diferença tratada com igualdade ética e normativa é a razão maior das demandas por identidade. Inobstante se possa concordar ou não com as práticas identitárias de autoridade, dominação e reprodução sociais, é imperioso compreender seus processos constitutivos e informadores. A moralidade permite fazer julgamentos de tipo ético que geram aceitação ou não do ponto de vista moral; mas apenas a historicidade permite a compreensão das identidades e suas demandas como eventos e como acontecimentos mundanos. Com efeito, dar vez à fala em toda a sua extensão e conduzir processos recíprocos de escuta; responsabilizar os próprios sujeitos desde seus pontos de estada e pelos seus processos de escolha, é indispensável para que a mediação consiga conjugar todos os esforços no sentido de garantir uma troca dialogal rica e potente entre historicidades e compreensões que divergem entre si e que constituem, via de regra, a matéria prima dos conflitos entre as diferentes identidades.

### REFERÊNCIAS

FERRY, Luc. *Famílias, amo vocês*. Política e vida privada na era da globalização. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

ALMEIDA, Custódio Luís S. A universalidade da hermenêutica. ALMEIDA, Custódio Luís S. A universalidade da hermenêutica. In: *Veritas*. Revista de Filosofia da PUCRS. V.44. n.1, Porto Alegre: Edipucrs, março de 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada*. Vidas contadas e histórias vividas. Tradução de José Gradel.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica. Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad. In: BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica (Comps.). *Globalización e identidad cultural*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998.

BECK, Ulrich. *O que é globalização?* Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FERRY, Luc. *Famílias, amo vocês*. Política e vida privada na era da globalização. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

GADAMER, Hans-Georg. *Linguaggio*. Trad. Donatella di Cesare. Roma-Bari: Laterza, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4.ed. Petrópolis: 2002.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução e apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

GROSSBERG, Lawrence. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia/Identität und differenzi*. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. V. I e II. 12 ed. Vozes; Universidade São Francisco: Petrópolis, 2002.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.

MARRAMAO, Giacomo. *Il mondo e l'occidente oggi*. Il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007.



DOI: <http://dx.doi.org/10.25245/rdspp.v5i2.296>

MARRAMAO, Giacomo. *Passagio a Ocidente*. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 40.

MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

RESTA, Eligio. *Diritto Vivente*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

SPENGLER, Fabiana Marion. *Da Jurisdição à Mediação*. Por uma outra cultura no tratamento de conflitos. Ijuí: Unijui, 2010.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*. Filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Unijuí, 2002.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica (e)m crise*. Uma exploração hermenêutica da construção do direito. 5.ed. rev e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990.

VATTIMO, Gianni. Posmoderno. ¿Una sociedad transparente? In: ARDITI, Benjamin. *El reverso da diferença*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

WARAT, Luis Alberto. *O Ofício do Mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.

LÈVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. Ensaio sobre a alteridade. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.