

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO.

Luana Hordones Chaves¹

Resumo:

Este breve trabalho tem como objetivo levantar uma das questões de nosso tempo, que se faz relevante tanto para os estudos da Sociologia da Religião, como para o campo das Relações Internacionais. O fundamentalismo religioso e suas implicações, assim como práticas de intolerância perpassam muitos dos conflitos culturais a que nos deparamos frequentemente. Analisamos, nesse sentido, tal problemática a partir do caso de Salman Rushdie. Para tanto, utilizamos as abordagens de dois grandes estudiosos contemporâneos. Engajados nessa discussão, Charles Taylor e Jürgen Habermas apresentam convergências e divergências quando tratam do tema, mas estão de acordo com o fato de que é preciso pensar tais questões com urgência, dado o cenário multicultural.

Palavras-chave: Fundamentalismo Religioso; Direitos Humanos; Multiculturalismo.

Abstract:

¹ Bacharel em Relações Internacionais, mestranda pela Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – e bolsista Fapesp.
luanahordones@hotmail.com

The objective of this paper is to highlight one of the questions of our time, relevant for the Religion's sociology studies and for the international relations as well. The religious fundamentalism and its implications, as well as intolerance practices neglects many of the cultural conflicts to which we oft come across. We analyze this problematic from the case of Salman Rushdie. In such a way we use the approach of two great contemporary authors. Engaged in this discussion, Charles Taylor and Jürgen Habermas present convergences and divergences when treating the theme, but they agree with the need of thinking those questions urgently, given the multicultural scenario.

Key-words: Religious Fundamentalism; Human Rights; Multiculturalism.

Entende-se por fundamentalismos toda aspiração à verdade que pode ser imposta por meio da força e da violência. Nesse sentido, legitimizações religiosas ou segundo determinadas visões de mundo desse gênero são incompatíveis com a inclusão igualitária de adeptos de outros credos. Eis a problemática a que nos ateremos neste trabalho. Em um cenário multicultural, em que se busca o reconhecimento das diversas culturas e se pretende construir relações pacíficas entre diferentes sociedades, a tolerância religiosa faz-se um precursor do Estado constitucional democrático, assim como do sistema internacional de Direitos Humanos na análise de Habermas.

Ao tratar das lutas pelo reconhecimento, Habermas (2000) discute a noção de direitos individuais legais nas constituições modernas, e de relações sancionadas pelo estado de reconhecimento intersubjetivo – ponto de vista que vai de encontro com a política de reconhecimento defendida por Taylor. Na abordagem de Habermas, a questão levantada inicialmente pelo multiculturalismo é justamente da neutralidade ética da lei e da política; o que norteia o Estado democrático constitucional. Nesse sentido, entre a liberdade religiosa e a democracia existe um nexos conceitual, assim como há – para o autor - conexão entre democracia e Direitos Humanos. Diante disso, as contradições entre as imagens de mundo concorrentes que perduram na dimensão cognitiva só podem ser neutralizadas na dimensão social da igualdade de direitos.

Habermas (2003) reconhece que a questão da discriminação religiosa ou mesmo do fundamentalismo religioso não está no centro do debate sobre o multiculturalismo, como estão as questões da regulação da língua oficial para minorias étnicas ou nacionais e da inclusão por cotas de negros e mulheres. No entanto, ao tratar da coexistência de formas de vida com direitos iguais nas sociedades multiculturais, Habermas chama-nos a atenção para o caso de Rushdie. Nas palavras do autor: “[...] um fundamentalismo que

conduz à prática da intolerância é incompatível com o estado democrático constitucional.” (HABERMAS, 2000, p. 150).

O caso de Salman Rushdie teve grande repercussão no cenário mundial e até hoje é emblemático quando se trata de ações de discriminação e práticas de intolerância pautadas em fundamentalismos religiosos. O autor do romance “Versos Satânicos”, publicado em 1989 e considerado uma blasfêmia contra o Islã, foi jurado de morte por meio de uma fatwa (edito religioso) impetrada pelo então presidente do Irã, o aiatolá Khomeini.

O romance traz um conteúdo polêmico que levanta críticas ao Ocidente e ao Oriente. O autor coloca-se contra toda a religião oficial e, assumidamente anti-islâmico, acaba por se dedicar à crítica às nações islâmicas; o que lhe rendeu uma condenação de morte pelo governo iraniano em fevereiro de 1989. Nas palavras do aiatolá: "Informo o orgulhoso povo muçulmano do mundo que o autor dos Versos Satânicos, livro que é contra o Islã, o Profeta e o Alcorão, e todos os que estão envolvidos na sua publicação e estavam conscientes do seu conteúdo, são condenados à morte." Rushdie passou, então, toda a década seguinte vivendo na clandestinidade, trocando constantemente de endereço e de identidade (MARTINEZ, 2007.)

Segundo as leis islâmicas, uma fatwa só pode ser anulada por quem a proferiu. Com a morte do aiatolá Khomeini em junho de 1989, a condenação tornara-se eterna. Os anos seguintes foram marcados por mortes e ataques a tradutores e editores da obra.

A mídia internacional se pronunciou contra a condenação do autor e houve uma forte reação dos países ocidentais contra o governo da República Islâmica do Irã. Como represália, os países da Comunidade Européia retiraram seus embaixadores do país. A Organização das Nações Unidas em diversos momentos expressou preocupação com as ameaças de morte apoiadas pelo governo iraniano. Em Comissões de Direitos Humanos da ONU, por muitas vezes, o caso de Salman Rushdie foi levantado, questionando a posição do governo do Irã. Somente em setembro de 1998, depois de muita pressão internacional, que o então presidente do Irã Mohammad Khatami anunciou o encerramento do caso de Salman Rushdie. A sentença foi então revogada.

O escritor anglo-indiano Salman Rushdie já aparece na mídia e seu nome tornou símbolo de uma forma crítica de se pensar que vem contribuindo na luta contra o fundamentalismo no Oriente. Esse caso ilustra bem a discussão da política do multiculturalismo que, segundo Taylor

(2000), visa a coexistência pacífica entre grupos étnico e culturalmente diferentes.

A doutrina multiculturalista avança na idéia de que as culturas minoritárias são discriminadas. Nesse contexto, para que as singularidades culturais se consolidem elas devem ter reconhecimento público, ou seja, devem ser amparadas pela lei. Na visão de Taylor (2000) a identidade do indivíduo é formada em parte pelo reconhecimento e, diante disso, ele defende a ‘política de reconhecimento’ baseada em direitos coletivos aos grupos minoritários. O autor faz uma crítica à democracia liberal, a qual trata de uma política de igual dignidade em detrimento da política de diferença. Segundo sua análise, as singularidades têm sido ignoradas e assimiladas por uma identidade dominante.

De acordo com Taylor (2000), para o liberalismo que ‘ignora a diferença’ é possível que a política em questão proporcione um terreno neutro que permita a coexistência de todas as culturas; o que advém, por sua vez, de distinções liberais entre o que é público e o que é privado, ou ainda, do que é política e o que é religião. Acrescenta: “Mas uma polêmica como a que envolve a obra de Salman Rushdie, *Versículos Satânicos*, revela até que ponto esta perspectiva está errada.” (p. 82). E segue: “Para o Islamismo dominante, não se trata de separar a política da religião,

como se espera na sociedade liberal do Ocidente.” (p.82).

Nesse sentido, Taylor fundamenta sua análise a favor do reconhecimento público a partir da exigência de duas formas de direitos: primeiro, do respeito pelas identidades individuais únicas e segundo, pelas identidades culturais de cada indivíduo ou grupo. Posição que vai de encontro com a abordagem de Habermas (2000). Segundo este autor, essas duas exigências irão entrar em conflito pelo menos em alguns casos, tendo em vista que uma política tenta universalizar os direitos individuais e tratá-los com igualdade enquanto a outra considera as diferenças culturais acima do universalismo igualitário. Para Habermas, Taylor falha em reconhecer que as autonomias privada e pública têm uma ligação de natureza interna e, uma versão ‘liberal’ do sistema de direitos que deixa de levar em conta essa ligação, corre o risco de interpretar mal o universalismo dos direitos fundamentais como um nivelamento das distinções culturais.

Habermas (2000) considera que as diferenças culturais e sociais têm de ser vistas, se o sistema de direitos for atualizado democraticamente, em modos crescentemente contexto-sensitivos. Nesse sentido, o autor trata da ligação interna entre democracia e estado constitucional. E a tolerância religiosa

é, como citado anteriormente, um precursor do estado democrático constitucional em sua análise. Faz-se relevante, portanto – e nesse aspecto Habermas e Taylor estão de acordo -, levantarmos algumas considerações acerca de questões como essas - práticas de intolerância e fundamentalismos religiosos - quando tratamos de multiculturalismo.

Todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multinacional: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Nestas circunstâncias, há qualquer coisa de estranho, quando se responde simplesmente que ‘é assim que fazemos as coisas aqui’. É uma resposta que deve ser dada em casos semelhantes ao da polémica de Rushdie, em que a ‘maneira de fazer as coisas’ cobre aspectos como o direito à vida e à liberdade de expressão. [...] O desafio consiste em lidar com o seu sentido de marginalização sem comprometer os nossos princípios políticos básicos. (TAYLOR, 2000, p. 83).

Passemos agora às considerações de Habermas acerca desse debate. Como já foi

mencionado, Habermas critica a validade de direitos coletivos para a preservação das culturas na política de reconhecimento defendida por Taylor. O autor levanta, por sua vez, a validade do direito moderno para a articulação e asserção de identidades coletivas em jogo, uma vez que os sujeitos são – e precisam se entender como – autores das leis que os vinculam. Nesse sentido, o autor trata das constituições modernas, sob as quais os cidadãos formam voluntariamente uma comunidade legal de associados livres e iguais, como um projeto histórico que cada geração de cidadãos continua a adotar; ou seja, como um processo sempre aberto a novas reivindicações. Nesse aspecto, Habermas considera que “[...] a luta pela interpretação e satisfação das reivindicações historicamente não cumpridas é a luta pelos direitos legítimos nos quais os atores coletivos estão mais uma vez envolvidos, combatendo uma falta de respeito pela sua dignidade.” (2000, p. 126). De acordo com Habermas, cabe ao sistema de direito moderno atender as reivindicações de ordem coletiva uma vez que:

[...] na arena política, os que se deparam uns com os outros são atores coletivos lutando por objetivos coletivos e pela distribuição de bens coletivos. Apenas no tribunal e no

discurso legal os direitos são vindicados e defendidos como direitos individuais contestáveis pelos quais se pode mover uma ação judicial. A lei existente também pode ser interpretada de novas maneiras em diferentes contextos visando novas necessidades e novos interesses. (HABERMAS, 2000, p. 126).

Nesse sentido, os direitos culturais, exigidos e introduzidos sob o signo de uma ‘política de reconhecimento’, não devem ser entendidos como direitos de coletividades. Trata-se antes de direitos subjetivos, que devem assegurar uma inclusão completa de todas as pessoas. Os direitos devem, ao invés de proteger singularidades culturais, garantir a todos os cidadãos o acesso simétrico a ambientes culturais, relações interpessoais e tradições, à medida que estas são essenciais para a formação e a preservação de sua identidade pessoal (HABERMAS, 2003).

Fenômenos como o feminismo e o nacionalismo, assim como o fundamentalismo religioso ilustram bem as dificuldades do entendimento intercultural, seja dentro de um estado democrático, seja no âmbito das relações internacionais. Nesse aspecto, Habermas coloca que tais fenômenos demonstram a relação da moralidade da vida ética ou mesmo a ligação interna entre o significado e a validade. Como já mencionamos, a questão inicial que o

multiculturalismo levanta – do ponto de vista legal - de acordo com Habermas (2000) é justamente da neutralidade ética da lei e da política. Tratando-se de um problema legal, é preciso tratar da concepção da lei moderna, o que nos força a trabalhar com as diretrizes do estado constitucional.

Nesse contexto, temos a distinção entre normas morais e normas legais. Enquanto as primeiras regulam possíveis interações entre os sujeitos, as segundas, que resultam das decisões de um corpo local de elaboração de leis, regulam uma área delimitada e sua coletividade de membros. Sendo assim, as normas legais têm uma esfera de validade definida e passam a colocar as decisões políticas como um estado. Não cabe aos objetivos coletivos, portanto, dissolverem a estrutura da lei. Habermas discorre sobre isso colocando ainda:

“[...] está inerente na natureza concreta dos assuntos a ser regulados que no meio da lei – oposto à moralidade – o processo de estabelecer regras normativas para modos de comportamento está aberto a influências através dos objetivos políticos da sociedade. Por esta razão, todo sistema legal é assim a expressão de uma forma de vida específica e não somente a reflexão da satisfação universal dos direitos básicos.” (HABERMAS, 2000, p. 142).

Para o autor, a política deve ser entendida como a elaboração do sistema de direitos, ao tempo em que as decisões legislativas devem ser entendidas como a atualização desse mesmo sistema. Tanto o auto-entendimento de uma coletividade, como a sua forma de vida são postos na admissão legal de tais assuntos. Os discursos ético-políticos nos quais os cidadãos de uma nação - ou os membros de uma coletividade - tentam chegar a um acordo sobre seu próprio-entendimento são, por sua vez, conduzidos pelas formas de vida e contextos culturais, assim como pelas experiências intersubjetivas. O que se pode chamar de horizonte de sentido. Sendo assim, se uma população muda, seu horizonte também mudará e, conseqüentemente, os discursos e as decisões políticas; têm-se então as decisões legislativas como processo – como o é a democracia na análise de Habermas. Por fim, é válido citar: “O que se destaca [...] não é a neutralidade ética da ordem legal, mas sim o fato de que toda a comunidade legal e todo o processo democrático para a atualização dos direitos básicos é inevitavelmente permitido pela ética.” (HABERMAS, 2000, p. 143).

Nesse sentido, Habermas defende que a coexistência de diferentes grupos éticos e suas formas de vida pautada na igualdade de direitos não reclama uma ação de salvaguarda através de direitos coletivos, os quais sobrecarregariam a teoria dos direitos

individuais. Tal posição é validada tanto para questões tratadas dentro de estados constitucionais, como para o campo das relações internacionais, uma vez que o autor trabalha com a conexão entre democracia e direitos humanos nessa mesma perspectiva. A ver:

Se uma esfera pública que funciona bem abrir estruturas de comunicação que permitam e promovam discussões orientadas para o auto-entendimento que se possam desenvolver em semelhantes sociedades multiculturais contra o background da cultura liberal e à base de associações voluntárias, então o processo democrático da atualização dos direitos individuais também se estenderá à garantia de direitos de coexistência iguais para os diferentes grupos étnicos e para as formas de vida culturais. (HABERMAS, 2000, p. 146).

A coexistência de formas de vida com direitos iguais nas sociedades multiculturais significa, portanto, a garantia da não-discriminação; no entanto, isso não nos leva a considerar o relativismo cultural ou o trato indiferente com ações de intolerância e violência praticadas por – ou em nome de – certas culturas. Tendo em vista o passo acelerado da mudança nas sociedades modernas e a globalização dos meios de comunicação, algumas culturas precisam lidar com efeitos do criticismo e da secessão para

sobreviverem. Diante disso, Habermas enfatiza: “Os movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como uma tentativa irônica de nos darmos a nossa ultra-estabilidade no mundo através de recursos restaurativos.” (2000, p. 149). E acrescenta:

Claro que as convicções religiosas e as interpretações globais do mundo não são obrigadas a subscrever este tipo de falibilismo que correntemente acompanha o conhecimento hipotético nas ciências experimentais. Mas as opiniões mundiais do fundamentalismo são dogmáticas quando não deixam espaço para a reflexão na sua relação com outras opiniões mundiais com as quais partilham o mesmo universo de discurso e contra as suas reivindicações de validade podem avançar as suas posições apenas na base das razões.” (HABERMAS, 2000, p. 150).

Para o autor, todas as religiões do mundo produziram suas formas de fundamentalismo, o que também aflige as sociedades ocidentais. Habermas discute, então, a necessidade da liberdade religiosa e da tolerância, assim como das opiniões não-fundamentalistas. Isso para que o discurso seja estabelecido e fundamentado racionalmente, no qual as diversas convicções possam reconhecer-se mutuamente sem

reivindicações de validade, visando a coexistência multicultural com direitos iguais. Nesse sentido, o autor coloca que em uma sociedade multicultural, a coexistência de diferentes formas de vida tem que ser moldada pela sensibilidade em diversidade e integridade. Para tanto, a integração ética de grupos e subculturas – seja no cenário mundial, seja em âmbito estatal – com as suas próprias identidades coletivas deve ser separada da integração política; a qual assegura, por sua vez, igualdade aos cidadãos devido a experiência histórica comum e o horizonte de sentido compartilhado desses (HABERMAS, 2000).

Temos que tanto a disposição de conduta tolerante nos relacionamentos, quanto o ordem jurídica com que um governo preserva irrestrito um exercício religioso são pontos comuns quando tratamos do ato de tolerância. A expressão se refere, assim, à virtude política no relacionamento com cidadãos de precedências e modos de vida diferentes; ou seja, faz-se um componente central de uma cultura liberal. Por sua vez, a recusa das crenças diferentes - baseada em diferenças cognitivas entre convicções - é o componente social que torna necessário a prática da tolerância. Nesse contexto, é preciso ainda distinguir o que é digno de tolerância. O que se faz preconceituoso e de caráter discriminatório - por meio de juízo

ético - reivindica uma política de igualdade de direitos, não de uma política de tolerância. A questão da tolerância só se coloca após a eliminação dos preconceitos. Dessa maneira, as contradições entre as imagens de mundo concorrentes que perduram na dimensão cognitiva podem ser neutralizadas na dimensão social da igualdade dos cidadãos (HABERMAS, 2003).

Habermas coloca que nos séculos XVI e XVII as justificações filosóficas da tolerância abriram caminho tanto para a secularização do Estado, como para a fundamentação secular de suas legitimações. Nesse aspecto, o Estado requer da consciência religiosa uma adaptação cognitiva dos direitos humanos, como sistema de direitos que reivindica a defesa da igualdade e da dignidade humana. É nesse contexto que a luta por tolerância religiosa torna-se crucial para um modelo de multiculturalismo e de coexistência das diversas formas de vida cultural dentro de uma mesma comunidade política; mesmo que seja essa, o sistema internacional (HABERMAS, 2003).

Para Habermas (2003), entre a liberdade religiosa e a democracia existe um nexos conceitual que permite com que a questão da tolerância religiosa encontre sua solução no Estado constitucional democrático. Ou seja, a tolerância religiosa só pode ser garantida quando o direito à liberdade

religiosa advém tanto de um ato legislativo pautado na aceitabilidade racional, quanto da ética do discurso. O Estado liberal, assim como o sistema internacional espera que a consciência religiosa dos fiéis se modernize a fim de uma adaptação cognitiva ao recorte individualista das constituições modernas e dos Direitos Humanos. Estes últimos, fundamentados em princípios da modernidade, agem com pretensões de universalidade a favor da igualdade e da liberdade em detrimento da repressão e da violência – como em casos de intolerância como aqui ilustrado.

A discussão de Habermas (2001) acerca da globalização defende, dentre outros pontos, que a ação da política não deve ser instrumentalizada, tampouco construída a partir de concepções religiosas. Dessa maneira, a legitimação política não poderia remeter senão aos meios racionais de ação. Levanta, portanto, uma crítica às práticas pautadas em fundamentalismos religiosos e aos governos teocráticos, como é o caso do Irã, onde se deu a condenação de Rushdie.

Ao encontro desse debate, Habermas defende o direito moderno e, por consequência, os Direitos Humanos como instrumentos válidos para o processo de democratização. Ao tratar do direito moderno, o autor discute a introdução de liberdades subjetivas nesse conceito, ou seja, comenta a

separação entre direito e moral. A partir do momento em que a comunidade jurídica moderna determina tempo e espaço específicos para então reconhecer seus membros como portadores de direitos subjetivos e protegê-los, distingue-se da comunidade moral - de temporalidades próprias e fronteiras indeterminadas, como é o caso das sociedades religiosas – a qual se estende a todas as pessoas assim como às suas formas e histórias de vida (HABERMAS, 2001).

À questão da legitimidade do direito a teoria política acrescentou a relação entre soberania popular e direitos humanos diante dessa discussão. Tendo em vista que o direito positivado deve se legitimar como meio de proteção igualitária das autonomias individuais, esses dois pontos de vista normativos devem servir de orientadores legítimos: soberania popular e direitos humanos. Ao princípio de soberania popular, que se expressa nos direitos à comunicação e à participação - as quais asseguram a autonomia pública do cidadão - é acrescentada a fundamentação legítima advinda dos direitos humanos: estes garantem aos cidadãos, por sua vez, âmbitos de ação para planos de vida e liberdade privada (HABERMAS, 2001).

Tendo, pois, a liberdade religiosa como precursora da democracia e, por sua

vez, o discurso racional pautado no princípio de soberania popular como diretriz do processo de democratização, teremos o reconhecimento mútuo das culturas e a coexistência dessas em um sistema de tolerância e de igualdade de direitos.

Sob as condições do pluralismo de visões de mundo, a vida da comunidade religiosa tem que se diferenciar da vida social da coletividade política maior. É diante desse contexto e sob diversas justificativas que os fundamentalismos se instituem quando uma religião ‘dominante’ perde sua força de configuração política, e a ordem política não obedece mais o ethos religioso enquanto tal.

As doutrinas religiosas, que haviam colocado à disposição do Estado os fundamentos sacros de sua legitimação, vivenciam hoje a pressão para a despolitização. Contra o fundamentalismo religioso tem-se, pois, a pressão para a despolitização das doutrinas religiosas, assim como para a redefinição da relação da comunidade religiosa com o Estado liberal, com outras comunidades religiosas e com a sociedade multicultural como um todo. Nesse sentido, Habermas trata da conexão cognitiva necessária do ethos interno de cada doutrina religiosa com a moral dos direitos humanos em casos de ‘não-simultaneidade histórica’ ou de ‘convergência de formas de vida’. Diante disso o autor defende a acomodação da moral

desse sistema de direitos nas diversas sociedades culturais, uma vez que esses não têm pretensão de ‘veracidade’ – como no caso das religiões - mas tratam do âmbito da ação, ou seja, em defesa da igualdade, da liberdade e do respeito à dignidade humana (HABERMAS, 2003)

Para Habermas, um multiculturalismo, desde que bem entendido, não constitui uma via de mão única para a auto-afirmação de grupos com identidade própria. A coexistência de diversas formas de vida exige ao mesmo tempo uma integração dos cidadãos e das sociedades, e o reconhecimento recíproco de sua qualidade de membro de um cenário multicultural, onde se prioriza a igualdade de direitos.

Contrariamente ao fundamentalismo religioso temos, pois, a liberdade religiosa e a tolerância que estão, por sua vez, conectadas à prática democrática. Nesse sentido, o autor que aborda a conexão entre democracia e Direitos Humanos defende ainda a pretensão universal desses dois elementos para lidarmos com problemáticas típicas do nosso tempo, como é o caso de represálias advindas de governos teocráticos e os próprios governos teocráticos. Os Direitos Humanos são, nesse contexto, validados pelo autor como instrumentos legítimos para as relações interculturais. Acreditamos, no entanto, que a essa última discussão caberia um novo artigo.

Referências bibliográficas:

HABERMAS, Jürgen. (2001) *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi.

_____. (2000) Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: Taylor, C. (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (2003) *Teoria da adaptação*. São Paulo: folha de São Paulo. Disponível em:

MARTINEZ, João. F. *Os versos satânicos*. Disponível em: <<http://www.cacp.org.br/islamismo/artigo.asp?lng=PT-BR&article=293&menu=4&submenu=1>>

Acesso em: 5 jul. 2008.

RUSHDIE, Salman. (1999) *Os Versos Satânicos*. São Paulo: Cia das Letras.

TAYLOR, Charles. (2000) A política de reconhecimento. In: TAYLOR, C. (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.

UNITED NATIONS. *Human Rights*. Disponível em: <<http://www.un.org/rights>>. Acesso em: 15 jul. 2008.

