



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM DIREITO**



ANDRÉ RIBEIRO DE AQUINO

**O DIÁLOGO INTERCULTURAL COMO ALTERNATIVA AO UNIVERSALISMO
ASSIMILACIONISTA DOS DIREITOS HUMANOS**

Recife
2018

ANDRÉ RIBEIRO DE AQUINO

**O DIÁLOGO INTERCULTURAL COMO ALTERNATIVA AO UNIVERSALISMO
ASSIMILACIONISTA DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas/Faculdade de Direito do Recife da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Área de concentração: Teoria Geral do Direito Contemporânea

Linha de Pesquisa: Direitos Humanos e Justiça de Transição na América Latina

Orientador: Prof. Dr. Bruno César Machado Torres Galindo

Recife
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecário Josias Machado CRB/4-1690

A657d Aquino, André Ribeiro de
O diálogo intercultural como alternativa ao universalismo assimilacionista dos direitos humanos. – Recife: O Autor, 2018.
137 f.

Orientador: Bruno César Machado Torres Galindo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CCJ. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2018.
Inclui referências.

1. Interculturalidade. 2. Multiculturalismo. 3. Cultura. 4. Direitos Humanos. 5. Direito - Filosofia. I. Galindo, Bruno César Machado Torres (Orient.). II. Título.

340.1 CDD (22. ed.) UFPE (BSCCJ2018-29)

DE AQUINO, André Ribeiro. **O diálogo intercultural como alternativa ao universalismo assimilacionista dos direitos humanos**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito do Recife da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do título de Mestre em Direito.

Aprovado em: 23/04/2018

Banca Examinadora

Prof. Dr. Bruno César Machado Torres Galindo Instituição UFPE

Assinatura _____

Prof. Dr. Jayme Benvenuto Lima Junior Instituição UNICAP

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Artur Stamford da Silva Instituição UFPE

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof^ª. Dr^a. Flávia Danielle Santiago Lima Instituição UFPE

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao meu pai, à minha mãe e ao meu irmão por todo o carinho, apoio, educação, estímulos e conversas que me fizeram ser quem eu sou e estar onde estou.

Felizmente sou grato a várias pessoas nessa trajetória e espero não esquecer de nenhuma delas.

Agradeço imensamente a Bruno Galindo – meu orientador – pela paciência, tolerância (essa alma santa teve que suportar meus apanchamentos e deslizes, não deve ter sido fácil), dicas e pela excelente correção final da dissertação que elevou a qualidade total do trabalho. Sua visão lúcida sobre ciência e sobre a necessidade de uma dissertação ser sóbria e desprovida de paixões cegas foram de máxima relevância e é algo que eu espero conseguir incorporar à minha visão de mundo.

Agradeço aos professores Flávia Santiago, Artur Stamford e João Paulo.

Stamford me presenteou com bons conselhos, dentre eles como não fazer um capítulo inteiro sobre cultura e a falar sobre universalismo e relativismo na dissertação. O seu comprometimento como professor e sua preocupação com palestras e minicursos que elevem o conhecimento dos alunos do programa de pós-graduação é admirável.

Flávia expôs com bons argumentos várias falhas do trabalho, mas o fez de um jeito que não foi desanimador, com um tom de voz calmo que ajudou num rápido reerguimento. O seu equilíbrio entre argúcia e humanidade é algo que me marcou e que eu tomarei como referência caso tenha uma carreira no magistério.

João Paulo é um exemplo de excelente didática e de pensamentos instigantes.

Minha eterna gratidão ao meu grande amigo Marcello Borba que me ajudou desde a seleção do mestrado até o final com dicas ou com apoio psicológico.

Agradeço aos meus colegas de mestrado pelo companheirismo, mas alguns em especial:

À minha doce amiga Juliana Passos por ser uma inspiração. Seu jeito calmo, seu dom de unir as pessoas e de ser solícita e amigável é algo que eu nunca vou esquecer.

À querida amiga Rute Pacheco por ser tão terna, tão inteligente e tão bondosa e generosa e por ter dividido um pouco do lado ruim do esforço de um mestrado.

Ao meu grande amigo Arthur Albuquerque por todas as conversas, as risadas, os desesperos e às jornadas trilhadas no mestrado e fora dele.

Também manifesto minha gratidão aos amigos de fora do mestrado: Neto, Guilherme, Julio e Victor, por ouvir minhas lamúrias, lamentações, empolgações e monólogos e por aguentar minha ausência em vários períodos. A amizade de vocês é muito importante para mim.

Agradeço ainda à minha segunda família, Valéria e Álvaro, pelos momentos de leveza que ajudaram a distrair e relaxar.

Por fim, agradeço ao meu grande amor: Gabriela. Honestamente, não sei se teria sido possível sem ela. Pra cada vez que eu descarregava emocionalmente ou estava acometido de raiva, stress ou ansiedade, ela tinha uma solução. Durante essa jornada eu não me senti sozinho porque ela estava sempre comigo, inclusive se oferecendo para ler a dissertação e corrigir erros de português. Ela ouviu várias vezes sobre coisas que não entendia apenas para que eu pudesse desabafar. Ajudou a me distrair, a me relaxar e a me manter focado nos meus objetivos. Meu muito obrigado.

À minha família, meu orientador, meus amigos e
meu amor Gabriela,
Por todo o apoio

Todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais (SANTOS, 1997, p. 19).

RESUMO

Este trabalho objetiva, de uma ótica cultural, criticar a tendência assimilatória dos direitos humanos e apontar os benefícios do diálogo intercultural como mitigador de um modelo forte de universalismo que parece predominar no cenário internacional. Para tanto, parte do exame teórico e abstrato do multiculturalismo em suas diversas formas, enfatizando mais especificamente a interculturalidade como principal contraponto ao multiculturalismo assimilatório que permeia o mundo com intento homogeneizante. Essa corrente é duramente criticada por doutrinadores interculturais como Bikhu Parekh e Catherine Walsh, cujas teorias se opõem as estratégias de dominação cultural eurocêntrica e que são usadas como fundamentos teóricos na desconstrução do imperialismo da pretensão universal dos direitos humanos. Analisa-se ainda o caráter nocivo do universalismo dos direitos humanos, cuja seletividade na proteção e na aplicação evidencia o seu uso calculado como ferramenta de opressão e instrumento de colonialidade. Finalmente, a partir das linhas teóricas estudadas se sugere a adoção do diálogo intercultural para diminuir os conflitos culturais causados na imposição dos direitos humanos pela comunidade internacional e se analisa seus pressupostos.

Palavras-chave: Multiculturalismo. Interculturalidade. Direitos humanos. Colonialidade. Universalismo. Diálogo intercultural.

ABSTRACT

This work aims, from a cultural point of view, to criticize the assimilatory tendency of human rights and to point out the benefits of intercultural dialogue as mitigating a strong model of universalism that seems to predominate on the international stage. To do so, it examines theoretically and abstractly multiculturalism in its various forms, emphasizing more specifically interculturality as the main counterpoint to the assimilatory multiculturalism that permeates the world with a homogenizing intent. This current is harshly criticized by intercultural writers such as Bikhu Parekh and Catherine Walsh, whose theories criticize the strategies of Eurocentric cultural domination and are used as theoretical foundations in the deconstruction of imperialism from the universal pretension of human rights. It also analyzes the harmful character of the universalism of human rights, whose selectivity in protection and application evidences its use calculated as a tool of oppression and an instrument of coloniality. Finally, from the theoretical lines studied, it is suggested the adoption of intercultural dialogue to reduce the cultural conflicts caused by the imposition of human rights by the international community and analyze their assumptions.

Keywords: Multiculturalism. Interculturality. Human rights. Coloniality. Universalism. Intercultural dialogue.

LISTA DE SIGLAS

SAC Serviço de Atendimento ao Consumidor

ONU Organização das Nações Unidas

UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

OEA Organização dos Estados Americanos

OUA Organização da Unidade Africana

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	CULTURA, CLASSIFICAÇÕES E CORRENTES MULTICULTURALISTAS	18
2.1	Cultura: origem, definições e abordagens	18
2.2	Essencialismo e construtivismo culturais	20
2.3	Conceituação e classificações de sociedade multicultural e multiculturalismo	22
2.4	Correntes do multiculturalismo	27
2.4.1	<i>Multiculturalismo assimilacionista</i>	28
2.4.2	<i>Multiculturalismo diferencialista</i>	32
2.4.3	<i>Interculturalidade</i>	35
3	MULTICULTURALISMO REPENSADO DE BIKHU PAREKH	37
3.1	Essência humana natural como fundamento cultural	37
3.2	Monismo, relativismo e universalismo mínimo	39
3.3	Importância da diversidade cultural	40
3.4	Direitos coletivos e cultura comum	44
3.5	Educação intercultural	46
3.6	Identidade coletiva	48
3.7	Igualdade no multiculturalismo repensado	50
3.8	Conflitos entre comunidades culturais e debate público	51
3.9	Conclusões	58
4	INTERCULTURALIDADE CRÍTICA LATINO-AMERICANA DE CATHERINE WALSH	60
4.1	Interculturalidade relacional, funcional e crítica	60
4.2	Matriz colonial do poder e decolonialidade (do poder, do saber, do ser e cosmogônica)	65
4.3	Interculturalização jurídica	73
4.4	Conclusões	79
5	FUNDAMENTAÇÃO, UNIVERSALISMO E ASSIMILACIONISMO DOS DIREITOS HUMANOS	81
5.1	Internacionalização dos direitos humanos	81
5.2	Teorias fundadoras dos direitos humanos	82

5.3	Críticas ao universalismo dos direitos humanos	92
	
5.4	O caráter assimilacionista dos direitos humanos	96
	
5.5	Diálogo intercultural como mediador do universalismo mínimo dos direitos humanos	103
	
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
	
	REFERÊNCIAS	127
	

1 INTRODUÇÃO

As sociedades multiculturais não são algo recente. Os impérios grego, romano, islâmico, otomano e europeu foram marcados pela pluralidade de etnias e culturas. Todavia, parece que o fim da Segunda Guerra Mundial modificou e intensificou o multiculturalismo, que passou a ocupar um lugar central nas lutas sociais no campo político. O fim da colonização deu lugar a uma nova estrutura de poder, caracterizada pela desigualdade estrutural, um mercado desregulamentado e de livre fluxo de capital, dominado pelos países que se autointitulam Primeiro Mundo (HALL, 2003, p. 55-57).

Essas alterações de ordem sociopolítica afetaram a construção das identidades culturais, agora notadamente mais fluidas num mundo globalizado e com tantos fluxos migratórios. A diversidade cultural ganha maior espaço na política, na sociedade civil e nos movimentos sociais. Nesse contexto, os direitos humanos progressivamente se destacam, tanto pelas conquistas sociais pretéritas, como seu uso na fundamentação de pretensões atuais e vindouras. Seus defensores tendem a se aglutinar em dois grandes grupos: o de universalistas pautadas num monismo moral e o de relativistas que almejam uma maior valorização da pluralidade através da análise a partir dos valores culturais de cada sociedade.

Dessa realidade, surge uma inquietação: no mundo multicultural de hoje é possível uma fundamentação universalista dos direitos humanos que preserve e estimule a diversidade cultural ou sua tendência uniforme contaminaria o discurso emancipatório e constituiria um meio de dominação e assimilação pelo poder e cultura dominantes? Indo além: quais as camadas das concepções filosóficas do fundamento dos direitos humanos e das relações de poder por detrás?

Nesta dissertação se procura examinar os tipos de multiculturalismo, considerando a possível existência de um vínculo entre multiculturalismo assimilatório e a pretensão universal dos direitos humanos, para então analisar a possibilidade de conservância dessa universalidade dos direitos humanos com preceitos mais amplos no plano normativo, através de um universalismo mínimo, com o uso da interculturalidade no diálogo sobre como irá se dar o seu cumprimento numa perspectiva contextualizada que tem a cultura como um dos principais parâmetros. Para tanto, utiliza-se de autores mais atuais e outros mais clássicos para a análise do multiculturalismo e interculturalidade, como Peter McLaren, Stuart Hall, Bikhu Parekh, Catherine Walsh, dentre outros. Esta dissertação utilizou como técnica de coleta de

dados a pesquisa bibliográfica a partir de livros, artigos científicos, e alguns tratados internacionais ligados à temática de cultura, multiculturalismo, interculturalidade, universalismo e relativismo dos direitos humanos e hegemonia dos direitos humanos¹.

A cultura é hoje um conceito chave no mundo e os direitos a ela associados são defendidos por várias constituições e tratados internacionais de direitos humanos. Sua valorização é crescente desde o final da década de 1960, quando desabrochou a concepção de multiculturalismo, cuja origem remete ao Canadá. O país se encontrava à beira da secessão por conta das diferentes culturas existentes, especialmente a adoção de idiomas diferentes por seu território, hoje mundialmente conhecido por ter uma parte "francesa" e outra "inglesa". Para evitar uma separação o governo canadense abraçou as políticas públicas multiculturais numa tentativa de união nacional em torno da diferença, indo de encontro ao antigo modelo originário de Estado-nação que traçava a unificação homogeneizante (FREDERICO, 2016, p. 239). Atualmente vários países se autodenominam multiculturais (ou alguma variante). É o caso do Canadá, dos Estados Unidos, da Austrália, da Bolívia, do Equador, da Colômbia, da Malásia, da África do Sul, dentre outros.

O multiculturalismo, assim como a cultura, possui múltiplas acepções e passa a ser aplicado e teorizado de várias maneiras diferentes. Não é incomum o uso de nomenclaturas distintas e conceitos específicos por cada autor para tratar sobre o tema, o que pode resultar numa miríade de termos e fundamentações que dificultam ou particularizam o estudo dessa área. Para ilustrar tal fenômeno, pode-se mencionar a visão de Stuart Hall (2003, p. 53) com sua extensa terminologia de variados tipos de multiculturalismo: conservador, liberal, pluralista, comercial, corporativo e crítico (ou revolucionário). Portanto, um dos objetivos da dissertação é o estudo dessas diferentes formas com uma posterior classificação em categorias que facilitem a compreensão do tema, com finalidade meramente "heurística", já que seria impossível simplificar e reduzir a pluralidade de visões teóricas sem qualquer perda de conteúdo (MCLAREN, 2000, p. 110).

A importância do estudo do multiculturalismo nos dias atuais reflete-se na própria situação fática do mundo. A alta velocidade e frequência da comunicação e transporte da modernidade fez com que as sociedades ficassem cada vez mais interligadas e interdependentes. Não à toa, vários países têm recebido milhares de imigrantes, principalmente os tidos como mais desenvolvidos, que buscam melhores condições de vida. Indo além do multiculturalismo de origem externa, vários Estados possuem uma herança

¹ Além de expressões de significado próximo como "ocidentalização dos direitos humanos" ou "imperialismo dos direitos humanos".

multicultural antiga, como o Brasil, os Estados Unidos, a Colômbia, a Bolívia, o Equador, o Canadá, a Austrália, dentre outros, que há muito tempo convivem com povos de culturas diversas em seus territórios.

O fim da Segunda Guerra Mundial, marcada pela grave violência, incita a união em prol da criação de uma estrutura internacional de proteção aos direitos humanos. Com isso, vários dispositivos com validade jurídica são aprovados por organizações mundiais como a ONU, UNESCO e a OEA, bem como ratificados por um grande quantitativo de países, culminando em pressão internacional na sua fiscalização e cumprimento (DORNELLES, 2004, p. 179). No entanto, tais tratados por vezes contêm valores nitidamente não universais que terminam por causar conflitos evitáveis entre ordem externa e interna, especialmente em Estados orientais.

Todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona pelo modo como o questiona. Por outras palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental (SANTOS, 1997, p. 19).

Boaventura de Souza Santos entende que é normal da natureza humana considerar seu modo de enxergar a realidade como o mais correto, mas isso não confere uma legitimidade para alegar universalidade de um conjunto amplo de convicções. Essa tendência de impor valores contextualizados (como a provocação do Estado para a execução e fiscalização dos direitos humanos) como absolutos é uma agressão gratuita à cultura local dada sua ocorrência sem um debate anterior.

Posicionando-se contrariamente à uniformização cultural, mas de modo menos radical que os diferencialistas, desponta na década de 1990 a corrente intercultural do multiculturalismo, uma reação às visões monistas e pluralistas que a antecedem. Após uma análise de vários autores decoloniais e pós-coloniais, optou-se por trabalhar dois autores: Catherine Walsh e Bikhu Parekh, vez que estes pareceram fornecer as melhores alternativas ao desenvolvimento da interculturalidade e do diálogo intercultural. No entanto, esse tipo de análise é sempre superficial num primeiro momento, apenas se tendo maior noção sobre a extensão, aproveitamento e aplicabilidade das obras estudadas após o seu estudo profundo e cuidadoso. Na conclusão irá se opinar mais sobre os desdobramentos dessa escolha. Quanto a Walsh, como a interculturalidade leva em consideração a assimetria de poder nas relações socioculturais, ela oferece uma explicação plausível para a realidade da América Latina (sobretudo pelo seu passado colonizado) dessa estrutura lógica fundada na supremacia de um

padrão étnico-cultural e na inferiorização dos diferentes. Mais importante do que a colonialidade é o modo como ambos os doutrinadores lidam com esse desnível de força: Walsh sugere a decolonialidade como instrumento emancipatório, de luta e de conscientização, enquanto Parekh segue a adoção de uma cultura pública comum promovida politicamente.

Além desses autores, faz-se uso de obras pontuais de Bobbio e de Boaventura de Sousa Santos por se entender que eles fornecem bons aditivos e contrapontos ao diálogo que se pretende traçar. É sabido que são autores que gozam de grande argúcia e que merecem um tratamento mais completo, todavia não seria possível fazer jus a tal desenvolvimento e a exclusão deles desse trabalho também não seria proveitosa. Portanto, fica a ressalva quanto ao uso de trechos de seus textos sem a justa desenvolução.

Nos três primeiros capítulos se busca estabelecer o arcabouço teórico sobre multiculturalismo e interculturalidade. Para isso, num primeiro momento foi feita pesquisa bibliográfica, atentando para os autores e obras mais citados, vez que estes foram considerados leituras bastante relevantes para elaboração do trabalho. A intenção foi de expor os mais diversos pensamentos e correntes doutrinárias para aumentar a familiaridade e conhecimento sobre os temas, de modo a se construir uma base de conhecimento sobre eles.

O primeiro capítulo examina de maneira breve alguns conceitos mais importantes de cultura necessários para o entendimento do trabalho, detalhando logo após os conceitos descritivo e normativo de multiculturalismo, classificações e as principais correntes (assimilatória, diferencialista e interculturalidade). Dada a natureza meramente introdutória desse capítulo, preferiu-se o uso de manuais de Antropologia Cultural, como o de Haviland (1999) e Eller (2016) e artigos que trabalhassem os fundamentos do tema, como a origem do termo "cultura" por Sir Edward Burnett Tylor; a pluralidade de definições do vocábulo; as visões essencialista e não-essencialista; as diferentes correntes doutrinárias (patrimonial, comportamental e semiótica); dentre outras questões. Apesar disso, recorreu-se ainda a autores que aprofundam melhor o tema, como Bruno Galindo (2004), Moreno-Cubillos (2017) e Kluchhohn (1949). Quanto à interculturalidade, ela é explicada brevemente porquanto os dois capítulos seguintes são sobre o tema na visão de dois autores específicos: Bikhu Parekh e Catherine Walsh.

A visão multiculturalista de Parekh é aprofundada no segundo capítulo. O autor argumenta sobre a necessidade da universalidade de valores sem que haja desprezo pelo contexto cultural, no que ele chama de universalismo mínimo. Fala também dos danos da educação monocultural, mas o foco da sua obra é em como a sociedade deve lidar com a

pluralidade cultural presente sem a sufocar ou criar verdadeiras “ilhas culturais”. Para tanto, aposta sua fichas num diálogo intercultural guiado pelo princípio do consenso dialógico e nas esferas pública e privada comprometidas com a integração sociocultural da população.

A interculturalidade crítica é o objeto do terceiro capítulo. Ela não é um fato, mas um projeto em vias de realização para lutar contra uma sociedade desigual construída sob uma matriz colonial de poder que privilegia determinadas elites não apenas pelo seu poder aquisitivo, mas pela sua etnia, enquanto exclui e desumaniza outros. Catherine Walsh é a principal idealizadora dessa ideologia e tenta a todo o custo distinguí-la de outros tipos de multiculturalismo por entender que há uma constante apropriação do discurso multiculturalista pela cúpula econômica, com intento de manipular a onda progressista para conservar ao máximo as atuais relações de poder. É a chamada "nova lógica multicultural do capitalismo global"² (WALSH, 2010a, p. 78).

Por fim, o último capítulo se dedica a traçar um panorama geral da internacionalização dos direitos humanos, visando identificar se ela se pauta por algum critério de fundamentação universalista. Também busca apresentar evidências do uso estratégico dos direitos humanos com intento assimilacionista, analisando se é possível observar uma relação entre o multiculturalismo liberal (que parece ser o modelo imperante em boa parte do mundo) e o uso estratégico dos direitos humanos como utensílio de dominação. No último ponto do capítulo, examina-se princípios gerais para um diálogo intercultural e a possibilidade do seu uso emancipatório, na via contrária de um suposto assimilacionismo hegemônico. Fez-se maior uso de autores jurídicos para a parte de internacionalização e fundamentação dos direitos humanos (PIOVESAN, 2014; DORNELLES, 2004; BOBBIO, 2004). A crítica feita ao universalismo e seu assimilacionismo usa autores de formação jurídica, mas também argumentos de natureza mais antropológica (MBAYA, 1997; LAMAZIÈRE, 2003; OLSSON, 2004; DIEHL, 2015; STARN, 1994). Por fim, na parte sobre o diálogo intercultural, retoma-se a visão de alguns autores como Walsh e Parekh, mas também se apresenta a visão de alguns outros doutrinadores que já trabalharam esse tema, como Herrera-Flores, Boaventura de Souza Santos, Bruno Galindo e Corina. Nessa última parte o intento foi fazer uma amálgama de visões para estabelecer princípios gerais do diálogo intercultural e apontar sua possibilidade como instrumento de mediação para o deslocamento do universalismo assimilatório para o universalismo mínimo, com respeito pelo outro.

² Tradução do original: “la nueva lógica multicultural del capitalismo global”.

2 CULTURA, CLASSIFICAÇÕES E CORRENTES MULTICULTURALISTAS

2.1 Cultura: origem, definições e abordagens

Antes de se delimitar a importância do multiculturalismo e de uma proposta de sociedade intercultural para o Direito, alguns conceitos importantes para o tema serão trabalhados neste capítulo. Neste diapasão, seria apressado começar a discutir sobre multiculturalismo e interculturalidade sem antes trazer a base que une ambos os termos: a palavra cultura.

Inicialmente, o plano neste trabalho era de tratar de cultura como conceito primitivo, ou seja, como algo tão simples e de tão baixa complexidade que não pode ser definido com o uso de outros termos mais simples, constituindo o primeiro nível de uma cadeia conceitual teórica e posteriormente sendo usado para atribuir significado a outros termos dotados de maior sofisticação. Ou seja, ela seria usada para definir outros signos como “multiculturalismo” e “interculturalidade”, mas não poderia ser definida por nenhum outro vocábulo, tendo seu sentido pressuposto pelo leitor a partir de sua experiência. É o que ocorre, por exemplo, na geometria plana euclidiana, em que ponto, reta, plano e dimensão são conceitos primitivos (consequentemente não possuem definição estabelecida, apenas pressuposta) usados para explicar os axiomas que orientam esse ramo do conhecimento. Todavia, como será visto, não apenas é lógico o uso de vocábulos mais singelos para delimitar cultura, como esta possui alta variedade de acepções que geram uma complexidade incompatível com a baixa intricabilidade de um conceito primitivo, já que este necessariamente deve ser extraído do senso comum, não funcionando caso imprescindida de explicação.

Abandonou-se, portanto, esse plano. Também parece inviável adotar uma das variadas definições de cultura porquanto esta dissertação irá trabalhar diversos autores diferentes, cada qual com um conceito próprio (embora similar) da palavra, o que dificultaria bastante o prosseguimento coerente, coeso e fluido do texto, interrompendo-o com ressalvas e compatibilizações.

Nos séculos XVIII e XIX um embate teórico entre a escola francesa e a alemã iria influenciar significativamente o campo da antropologia. A escola racionalista francesa buscava o cientificismo e o progresso, que seriam a única forma da humanidade atingir o seu pico intelectual. Contraposto a isso, a escola idealista alemã visava à defesa da tradição nacional frente à civilização cosmopolita. Destarte, a escola francesa utilizava a ideia de

"*civilization*" quanto aos aspectos materiais de um povo e a alemã embasava-se em "*kultur*", referente aos aspectos espirituais de uma comunidade.

A escola francesa estava mais preocupada com a organização social, contribuindo para a futura formação da antropologia social. Já a alemã analisava a harmonização de culturas específicas, contribuindo para a futura formação da antropologia cultural. Em determinado momento, as duas escolas se aproximaram, atenuando as diferenças entre a antropologia cultural e social (AGUIAR, 2013, p. 15).

A origem etimológica da palavra cultura vem do vocábulo latino *colere*, cujo significado abrange desde cultivar (no sentido agrícola) e habitar até veneração e proteção. Mas não são essas acepções etimológicas que são estudadas e reproduzidas hoje pelas ciências sociais (GALINDO, 2006, p. 127). O primeiro conceito de cultura desenvolvido por antropologistas foi cunhado pelo britânico Sir Edward Burnett Tylor em 1871 ao unir as noções de *civilization* e *kultur* numa única palavra: *culture*. Ele a enunciava como o complexo conjunto de capacidades e hábitos adquirido pelo homem, o que incluiria conhecimento, crença, arte, direito, moral, costumes e outros (HAVILAND, 1999, p. 36). Num conceito mais atual, para Parekh (2000, p. 143) cultura é um “sistema de crenças e práticas no que diz respeito a como um grupo de seres humanos entendem, regulam e estruturam suas vidas individuais e coletivas”.

De lá pra cá múltiplas definições de cultura – que seguem variadas abordagens – surgiram na literatura. Uma abordagem é de que cultura abrange primariamente ideias e crenças, de modo que ela não pode ser observada diretamente, tão somente inferida pelo comportamento humano. Uma segunda corrente enxerga cultura como um conjunto de fatos sociais que incluiriam comportamento observável e os produtos corolários dele, como regras, grupos e instituições que moldam a vida das pessoas. Outra visão seria de cultura como referente a objetos materiais como ferramentas e casas. Para Haviland (1999, p. 36), há uma tendência a que as definições modernas se concentrem na segunda linha de pensamento, de valores e crenças compartilhados entre as pessoas e usados para interpretar a realidade e guiar o comportamento, ao invés de se aterem apenas ao comportamento observável. Já para Eller (2016, p. 21), não há nenhuma dúvida de que a linha atual seja de englobar todas essas abordagens, que é o entendimento adotado nesta dissertação.

Nesse mesmo raciocínio e classificação (MORENO-CUBILLOS, 2017, p. 93):

Consequentemente, as noções de 'cultura' estudadas poderiam se agrupar em três grandes grupos: cultura como pauta de comportamento (Tylor, Boas, Mauss,

Malinowski, Raddcliffe-Brown, Herskovits, Evans-Pritchard, Leach, Goffman, Turner, Bhabha), cultura como patrimônio (Tylor, Boas, Durkheim, Mauss, Malinowski, Lévi-Strauss, Leach, Turner, Hall, Bhabha) e cultura demarcada a partir das representações sociais definidas como sistema de significação, ou seja, semioticamente (Durkheim, Mauss, Herskovits, Leach, Turner, Geertz, Hall, Bhabha). No primeiro, em geral, faz-se referência aos valores, crenças, normas, leis, modos de vida, condutas, sistemas e estruturas criados que determinam as relações sociais. O segundo se relaciona com artefatos, objetos, ritos, festas, conhecimento, tradições, costumes, invenções, arte, entre outros. E o terceiro abrange significados contidos nos símbolos, comportamentos ou códigos produzidos.

Em sua obra "Espelho para o Homem", Kluchhohn (1949, p. 17-44) ilustra a pluralidade do termo cultura ao apresentar diversos sentidos distintos, tais quais: 1) o modo de vida total de um povo; 2) o legado social que um indivíduo adquire do seu grupo; 3) a parte do ambiente que é criação do homem; 4) um modo de pensar, sentir e crer; 5) é o armazenamento do conhecimento de um grupo (nas memórias dos homens, nos livros e objetos) para uso futuro; 6) modos distintos de vida de um grupo de pessoas; 7) armazém de aprendizado comum do grupo; 8) parte do comportamento aprendido em um grupo específico que é compartilhado com outros; 9) o que une os homens; 10) conjunto de técnicas para se adaptar tanto ao ambiente externo quanto aos outros homens. A verdade é que não há um conceito oficial de cultura, existindo tantas definições de cultura quanto há antropólogos culturais no mundo (ELLER, 2016, p. 21), de modo que todo estudioso da área se encontra livre para criar sua própria base teórica ou adotar algumas das várias já desenvolvidas.

2.2 Essencialismo e construtivismo culturais

Há dois modos de se enxergar a cultura: o essencialista e o não-essencialista. A perspectiva essencialista parte do princípio de que há uma essência homogênea de baixa mutabilidade que define uma cultura. Nas palavras de Ramalho (2015, p. 250):

Em linhas gerais, o essencialismo define a identidade de um grupo cultural pela ideia de “essência”, isto é, um conjunto de características físicas, psicológicas e sociais, o qual se manteria inalterável ao longo da história e formaria o “caráter coletivo” de um povo. (...) O discurso essencialista prescreve, assim, a manutenção das tradições “genuínas”, bem como a recusa das mudanças e das diferenças que poderiam ameaçar a integridade da união grupal.

O essencialismo baseia-se principalmente na etnia, herança histórica e genética para defender a objetividade dessa essência, recorrendo a algum tipo de determinismo que justificaria a quase constância de uma identidade cultural (SILVA, 2005, p. 3). Observa-se que o entendimento moderno de cultura superou o determinismo biológico, que atribuía habilidades inatas a pessoas por sua herança genética, e o determinismo geográfico, que

acreditava que o lugar condiciona de modo absoluto a variação cultural. Embora fatores geográficos possam influenciar o indivíduo e uma sociedade, não têm o condão de determinar fatores culturais. Isso é facilmente observável na civilização atual, em que há pessoas de culturas distintas convivendo num mesmo ambiente (LIBÓRIO, D.; SALVAN, A. P. H., p. 10).

Por mais que se possa argumentar que o essencialismo cultural está ultrapassado, isso não se verifica na prática. Esse é o viés que é assumido hoje em dia pela sociedade em geral e pelo senso comum, dada a pouca ênfase pedagógica na formação cultural dos sujeitos sociais. É fato notório que, nas escolas, crianças são educadas com uma visão essencialista de outras culturas. Pode-se citar como exemplo a educação brasileira sobre os indígenas, em que se monta uma imagem deles desprovidos de contato com a tecnologia, usando vestes características como tangas, vivendo necessariamente em ocas, dentre outros detalhes. Por mais que essa visão esteja correta para algumas comunidades, hoje há muitos indígenas com celulares, aparelhos de televisão, vestimentas tradicionais (para os que integram a cultura dominante), etc. Existe um longo caminho a se percorrer antes de se falar em superação dessa corrente produtora de estereótipos e visões simplistas e por vezes prejudiciais de outras culturas.

A ótica não-essencialista, denominada também de construtivista, usa de um prisma histórico para analisar relações estruturais na sociedade, como políticas, econômicas ou de poder, concluindo que elas não podem ser objetivas e estáticas, mas sim dinâmicas e em constante construção. Não há aqui essências rígidas, mas sim plasticidade e fluidez (SILVA, 2005, p. 3-4).

Percebe-se que o modo construtivista de enxergar a cultura é mais compatível com o mundo moderno, com migrações constantes e culturas permanentemente interagindo umas com as outras em contínua modificação. Também se mostra mais complexo, porquanto a tendência nas ciências é de que conceitos e classificações restrinjam conteúdo visando a tornar claro do que se fala, a ordenar o conteúdo, enquanto esse viés cultural traz em seu bojo a ideia de desordem ao propor uma recorrente rearrumação. Bauman (2012, n.p.) sintetiza bem esse raciocínio:

A ambiguidade que importa, a ambivalência produtora de sentido, o alicerce genuíno sobre o qual se assenta a utilidade cognitiva de se conceber o hábitat humano como o “mundo da cultura”, é entre “criatividade” e “regulação normativa”. As duas ideias não poderiam ser mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na ideia compósita de “cultura”, que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões;

seguir as normas e transcendê-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível.

(...)

Para resumir: a cultura, como tende a ser vista agora, é tanto um agente da desordem quanto um instrumento da ordem; um fator tanto de envelhecimento e obsolescência quanto de atemporalidade. O trabalho da cultura não consiste tanto em sua autoperpetuação quanto em garantir as condições para futuras experimentações e mudanças. Ou melhor, a cultura se “autoperpetua” na medida em que não o padrão, mas o impulso de modificá-lo, de alterá-lo e substituí-lo por outro padrão continua viável e potente com o passar do tempo. O paradoxo da cultura pode ser assim reformulado: o que quer que sirva para a preservação de um padrão também enfraquece seu poder.

Diz-se que a cultura é transmitida de geração em geração, passando a ideia que os mais velhos iniciam os mais novos nos padrões socialmente aceitos apenas de tempos em tempos e de modo estático. Em realidade, sua ocorrência é contínua e dinâmica, não se firmando uma mera reprodução de padrões, mas uma reinvenção cultural guiada em que a cultura é reconstruída a partir de novas experiências dos mais novos, com a assistência dos membros mais velhos e competentes do grupo que irão corrigir "erros". Esse processo em que uma pessoa – normalmente criança – domina sua cultura é chamado de endoculturação (ELLER, 2016, p. 22).

Em síntese, a palavra cultura foi ampliando seu significado ao longo do tempo, abarcando hoje três grandes correntes: uma patrimonial (objetos, ritos, etc), outra comportamental (valores, leis, condutas, sistemas, dentre outros) e outra semiótica (significados contidos em símbolos, códigos e comportamentos humanos). Também é enxergada de duas formas: essencialista e não-essencialista. A primeira acha que a identidade cultural se define por uma essência imutável, justificando determinismos dos mais diversos tipos. A segunda propõe que a cultura está em movimento e em eterna reformulação, sendo mais compatível com a sociedade atual. Tudo isso faz com que o conceito de cultura seja variável e dependa do doutrinador de quem se fala e de qual das aludidas concepções ele possui sobre o termo.

2.3 Conceituação e classificações de sociedade multicultural e multiculturalismo

O multiculturalismo possui duas acepções: a descritiva (ou fática) e a prescritiva (ou normativa). A primeira apenas constata um fato: a presença de mais de uma cultura num mesmo espaço e numa mesma época. A segunda refere-se à maneira como essas culturas devem conviver neste mesmo tempo e espaço. Para evitar a ambiguidade, há autores que

usam termos diferentes para cada significado. Por exemplo, Rosas (2007, p. 47) usa “sociedade multicultural” para a descrição e “multiculturalismo” para a prescrição, semelhante a Parekh (2000, p. 4-6) que usa os mesmos termos, mas frisando que "multicultural" se refere à diversidade cultural existente e "multiculturalismo" à reação normativa a esse fato. Stuart Hall (2003, p. 52) segue a mesma linha:

Multicultural é um termo qualitativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade original. Em contrapartida, o termo “multiculturalismo” é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais.

Quanto ao multiculturalismo normativo, este pode ser radical ou moderado. A versão radical é sustentada por parte da esquerda social-democrata, com base em doutrinadores como Charles Taylor, numa posição relativista em que as diferenças possuem valor intrínseco indiscutível. Como tal, toda comunidade cultural possuiria direito ilimitado a suas crenças, costumes e práticas, independentemente de quão fora dos padrões morais vigentes na sociedade mais ampla. Destarte, não haveria critérios e fundamentos universais para julgar tais culturas, o que implicaria em sua total permissividade (GIMÉNEZ, 2017, p. 12).

Já a versão moderada orienta a convivência de culturas distintas sob orientação de princípios e valores fundamentais da sociedade mais ampla. Não há um relativismo absoluto, mas sim uma alternativa mitigada, pois a total tolerância de práticas e costumes de uma comunidade poderia conduzir a uma sociedade segregada, dividida em guetos (GIMÉNEZ, 2017, p. 13).

Observa-se que a conceituação do multiculturalismo prescritivo como um ideal de interação entre as culturas causa um vácuo teórico. Isto porque não há um termo que designe como se dá a descrição da maneira como as culturas realmente interagem entre si numa dada sociedade multicultural e tais comunicações podem não ocorrer subordinadas a um modelo multicultural planejado e estabelecido, mas tão apenas serem consequências das relações socioculturais estruturais vigentes. Como será visto mais adiante, há autores que detectam e descrevem modalidades de multiculturalismo, mas não são por eles recomendadas por terem consequências sociais nocivas, como o multiculturalismo assimilacionista. Desse modo, seguir a terminologia de multiculturalismo descritivo/prescritivo adotada por boa parte da

doutrina pode vir a ser problemática. Seria possível se pensar em alterar a definição de multiculturalismo descritivo para algo como “a maneira como as culturas podem conviver num mesmo tempo e espaço” ao invés de “...devem conviver...”. O único problema seria que, nesse caso, a “prescrição” também poderia ser “descrição”. Já alterar a acepção descritiva do multiculturalismo o deixaria com significado muito próximo do viés normativo.

Por todo o exposto, para evitar ambiguidades no decorrer do trabalho, será adotada a nomenclatura de Parekh, com uma leve alteração conceitual, utilizando “sociedade multicultural” para designar a existência de múltiplas culturas distintas numa mesma época e num mesmo Estado, enquanto “multiculturalismo” consistirá no paradigma filosófico que orienta ou observa interações entre tais culturas e as políticas públicas adotadas pelos governos e ordenamentos jurídicos de tais sociedades multiculturais. Qualquer uso de “multicultural” como adjetivo irá se referir ao viés descritivo, enquanto o adjetivo “multiculturalista” irá se referir ao viés prescritivo.

Rosas (2007, p. 47-49) aponta que na literatura contemporânea o conceito de sociedade multicultural possui pelo menos três acepções: multinacional, poliétnica e minoritária (essa última batizada pelo autor desta dissertação). A primeira adota uma perspectiva temporal de existência de longa data de diversas nações de idioma próprio e história distinta em uma mesma sociedade política. Por essa vertente, a Espanha seria um exemplo de sociedade multicultural, vez que apesar de possuir como idioma oficial o castelhano, também há outros como o catalão (amplamente falado em Barcelona, por exemplo), basco e o galego que possuem reconhecimento por determinados povos e em determinadas localidades. Já Portugal não o seria, pela uniformidade nacional ali presente.

A sociedade multicultural poliétnica baseia-se na formação de comunidades étnicas pela imigração, seja ela voluntária ou não. Estas comunidades não apenas se diferem pelo idioma e/ou pela religião e/ou pelos usos e costumes. Dessa forma, países como o já citado Portugal e a Islândia, que não tinham tanta heterogeneidade interna histórica passaram a ter pelo fenômeno da imigração, enquanto países como França e Grã-Bretanha já recebiam imigrantes desde o século XX, caracterizando-se como multiculturais bem antes.

Por fim, há o tipo de sociedade multicultural que denominamos minoritária. Isso porque amplia o conceito de cultura de modo a que englobe minorias dos mais diversos tipos (nacionais, étnicas, de gênero, etc). Liga-se por muitas vezes à doutrina da filósofa Iris Marion Young que prega um tipo de multiculturalismo comunitarista que usa de um conceito indefinido de opressão para estabelecer uma ligação entre diversos tipos de minorias. Estas

são tidas por vítimas históricas de opressão por parte da sociedade mais ampla, adepta da cultura dominante. Tal opressão ocorre seja pela violência física ou por violências simbólicas como marginalização ou dominância cultural.

Entende-se que esse terceiro modo de se enxergar as sociedades multiculturais é muito próprio e específico, requerendo um conceito de cultura que é diferente do utilizado por muitos outros autores e dos limites adotados nesta dissertação. Por isso, ele está sendo mencionado, mas não será desenvolvido.

Parekh (2000, p. 7-11) traz ainda quatro distinções entre as sociedades multiculturais modernas e as pré-modernas, as quais não são classificadas por ele como multiculturais, mas sim como possuidoras de várias comunidades culturais. A primeira é que nas sociedades pré-modernas essas comunidades culturais minoritárias costumavam aceitar a subordinação e a restrição social e geográfica impostas pelos grupos dominantes, enquanto nas sociedades atuais há uma busca por status igualitário. Nas palavras do autor (2000, p. 7):

Embora a Turquia sob o Império Otomano tivesse comunidades cristãs e judaicas consideravelmente grandes e ter lhes concedido uma autonomia muito maior do que a concedida pela maioria das sociedades ocidentais contemporâneas, não era e nunca se viu como uma sociedade multicultural. Era basicamente uma sociedade muçulmana que incluía minorias não muçulmanas, chamadas *dhimmis* ou comunidades protegidas. Seguiu os ideais islâmicos e era dirigida por muçulmanos que, por si só, possuíam os direitos de cidadania, o resto desfrutando de extensos direitos culturais, mas poucos políticos. O clima cultural e político em sociedades contemporâneas multiculturais são bastante diferentes. Graças à dinâmica da economia moderna, suas comunidades constituintes não podem levar vidas isoladas e estão envolvidas em um complexo modelo de interação entre si e com a sociedade em geral. E, graças à disseminação de ideias liberais e democráticas, eles se recusam a aceitar status político inferior e exigem direitos políticos iguais, incluindo o direito de participar e moldar a vida cultural da sociedade em geral. Por sua vez, a sociedade em geral, também, concede a legitimidade de algumas dessas demandas e, pelo menos, ajuda a encontrá-las³.

A segunda é que o sofrimento imposto por acontecimentos traumáticos como colonização, escravidão e holocausto ajudou a firmar o entendimento que o dogmatismo moral e agressivo leva à violência e a perda de sensibilidade moral. Ademais, avanços na

³ Tradução não oficial do seguinte trecho original: Although Turkey under the Ottoman Empire had fairly large Christian and Jewish communities and granted them far greater autonomy than do most contemporary western societies, it was not and never saw itself as a multicultural society. It was basically a Muslim society which happened to include non-Muslim minorities, called *dhimmis* or protected communities. It followed Islamic ideals and was run by Muslims who alone possessed the full rights of citizenship, the rest enjoying extensive cultural but few political rights. The cultural and political climate in contemporary multicultural societies is quite different. Thanks to the dynamics of the modern economy, their constituent communities cannot lead isolated lives and are caught up in a complex pattern of interaction with each other and the wider society. And thanks to the spread of liberal and democratic ideas, they refuse to accept inferior political status and demand equal political rights including the right to participate in and shape the cultural life of the wider society. For its part the wider society, too, concedes the legitimacy of some of these demands and goes at least some way towards meeting them.

sociologia do conhecimento, psicanálise e psicologia cultural apontam para a importância da cultura para as pessoas e como a autoestima depende do reconhecimento e respeito alheios. Tudo isso elevou a cultura a uma categoria politicamente relevante, cuja respeitabilidade é essencial para a igualdade entre cidadãos.

A terceira diferença é consequência do complexo processo de globalização econômica e cultural em que as sociedades multiculturais contemporâneas estão inseridas. A recepção de bens pelos países importadores requer certas condições culturais para uma comercialização bem sucedida. Há certa homogeneidade moral oriunda de um senso comum global advindo de valores universais originadas dos mais básicos direitos humanos. O constante fluxo de pessoas dinamiza o processo de interação ideológica entre sociedades. Por tudo isso, é impossível permanecer culturalmente isolado no mundo globalizado, o que faz com que a ideia de cultura nacional ou unificação cultural (artifícios de muitas sociedades passadas) seja pouco produtiva, diante da inevitabilidade da diversidade cultural moderna.

Por fim, quase toda sociedade pré-moderna permitia às comunidades culturais seus costumes e práticas, enxergando-as como portadoras de direitos coletivos. Já as sociedades multiculturais contemporâneas priorizam o direito individual, subordinando-os às mesmas leis e instituições, o que centraliza a estrutura de autoridade e diminui o poder de influências das comunidades. Ironicamente, tal tendência promove a homogeneidade cultural e social e faz com que tais sociedades contemporâneas tenham maior dificuldade em lidar com as demandas decorrentes da diversidade vigente, na visão do autor.

Quanto à origem do multiculturalismo, o mais comum é se afirmar que remonta ao final dos anos 1960 no Canadá, quando havia uma pretensão separatista em Quebec. Para evitar o fracionamento do país, o governo usou o termo "multicultural" para se referir aos três principais "blocos" sociais presentes ali: o anglófono, o francófono e o indígena (que somava mais de 35 povos diferentes). Passou-se a adotar políticas públicas voltadas especificamente aos aludidos blocos previamente separados por origem ou idioma e a combater uma política homogenizadora de imigração, enxergando imigrantes como blocos adicionais (GIMÉNEZ, 2017, p. 11). Sobre o tema (FREDERICO, 2016, p. 239):

Como se sabe, Québec se constituiu num Estado dentro do Estado canadense e lutou para manter a língua e a cultura francesas. Para isso, foi instituída constitucionalmente a questão da preservação dessa cultura. Os filhos de pais que falam francês são obrigados a frequentar escolas onde só se fala francês. Paralelamente, outras minorias culturais também se empenharam na defesa de suas culturas: os aborígenes e os imigrantes, sem falar nas mulheres, que, ao fim e ao cabo, não são minorias.

Entrava em cena, assim, o debate sobre as políticas públicas e o direito à diferença das minorias que passam a reivindicar a política do reconhecimento, que abarca, segundo Taylor, desde profundas necessidades psicológicas dos indivíduos até comunidades inteiras, já que nossa identidade é formada pelo reconhecimento ou pela sua falta e, também, pelo falso reconhecimento que nos é imposto pelos outros.

Todavia, há quem indique que o início do debate sobre o multiculturalismo remonta aos Estados Unidos da América (SCHNEIDER; LUCAS, 2009, p. 37). Para Parekh (2000, p. 4-5) os movimentos multiculturalistas apareceram primeiro em países que se enxergavam como possuidores de uma única cultura nacional que deveria englobar toda a população, apesar de possuírem distintos grupos culturais. Diante da recusa desses grupos, surgiram os movimentos, sendo um dos primeiros deles o dos Panteras Negras na década de 1960 nos EUA, que insistia no apego à sua cultura, tanto pela sua identidade étnica particular como pela crença de que isso ajudaria a combater o subdesempenho educacional e baixa autoestima de suas crianças, como ainda para construir uma base política e ideológica apta a combater o racismo. Os Panteras Negras tiveram adesão de porto-riquenhos, imigrantes não-europeus, dentre outros, que também proclamaram sua identidade cultural, definiram os EUA como uma sociedade multicultural e propuseram políticas multiculturalistas.

A Austrália declarou-se oficialmente multicultural e se comprometeu com o multiculturalismo no início dos anos 1970 e Israel passou a se notar multicultural no final da década de 1960. Neste mesmo período, o Reino Unido colocou o multiculturalismo na agenda governamental devido à larga presença de asiáticos e afrocaribenhos e à sua recusa em integrar a cultura dominante. Os imigrantes turcos que não abriram mão de sua identidade cultural fizeram com que a Alemanha fizesse constar o multiculturalismo em sua agenda nacional. Tudo isso devido à rejeição de determinadas comunidades a uma tendência assimilatória da cultura dominante, o que levou a uma valorização da identidade cultural própria e a necessidade da sociedade mais ampla de lidar com isso (PAREKH, 2000, p. 5).

O multiculturalismo tem ganhado o mundo e sido objeto de muito estudo. Como será visto mais detalhadamente, atualmente sua vertente intercultural tem se manifestado recorrentemente pela América Latina, em países como Bolívia (onde está prevista constitucionalmente), Equador e Colômbia.

2.4 Correntes do multiculturalismo

O multiculturalismo se mostra um conceito impreciso por ser trabalhado de maneira diferente por cada doutrinador, sempre preocupado em explicar as variadas visões sobre como a convivência dialógica entre culturas deve se dar. Por isso, quase sempre os autores acrescentam um adjetivo para diferenciar as diferentes correntes. Mesmo quando descrevem formas parecidas de multiculturalismo é frequente o uso de nomenclaturas diferentes por pessoas diferentes. Nesta seção se aglutinará os tipos semelhantes de multiculturalismo, ainda que sob nomenclaturas diferentes, com finalidade de facilitar a explicação para o leitor.

As principais correntes multiculturalistas são: o multiculturalismo assimilacionista, o multiculturalismo diferencialista e a interculturalidade, admitindo-se variações que podem ser rearranjadas dentro de uma dessas três sem maiores prejuízos ao estudo. Por conta da relação dedutível entre nomenclatura e proposta, adotou-se os termos usados por Candau (2008, p. 50), cuja didática supera a de outros autores consultados. Isso porque há quem use um excesso de nomenclaturas para diferentes tipos de multiculturalismo que são similares entre si (HALL, 2003) ou não estabeleça distinções claras entre interculturalidade e outros tipos de multiculturalismo⁴ (WALSH, 2012) ou sequer leve em conta a interculturalidade como uma corrente multiculturalista autônoma (PAREKH, 2000). A autora consegue sintetizar várias ideias similares dentro dessas três correntes, de uma maneira que parece de fácil entendimento e bem ordenada, como se verá adiante. A interculturalidade será estudada em capítulos próprios.

2.4.1 *Multiculturalismo assimilacionista*

Os defensores do multiculturalismo assimilacionista costumam ser denominados de liberais. Eles seguem uma perspectiva individualista e universalista, valorizando não o contexto em que as pessoas estão imersas, mas sim a autonomia da vontade, representada fundamentalmente nas escolhas particulares voluntárias. Tais decisões não sofrem influências relevantes do meio⁵, portanto são reputadas aos sujeitos racionais e conscientes que a tomaram. Como consequência, tem-se uma visão indiferente quanto às diferentes culturas

⁴ No caso de Walsh, o que ela chama de interculturalidade relacional aparenta se confundir com o conceito de multiculturalismo descritivo. Já a interculturalidade funcional por ela descrita não possui distinções bem definidas com o multiculturalismo liberal ou outras classificações próximas a essa.

⁵ Na visão liberal.

existentes na sociedade, pregando-se o tratamento igualitário a todas (FREDERICO, 2016, p. 240).

Parekh (2000, p. 6) não enxerga essa política assimilacionista como um padrão de multiculturalismo. Isto porque ela visa à incorporação de comunidades à cultura dominante, seja total ou parcialmente. Destarte, embora formalmente seja multiculturalista por constituir uma orientação às interações entre culturas, materialmente é de tendência monoculturalista, tanto na aceção descritiva quanto na prescritiva. Seguindo nessa mesma linha, esse modelo também é chamado de "antimulticulturalista" por Rosas (2007, p. 50):

Em claro contraste com o multiculturalismo, o modelo antimulticulturalista defende uma «política da igual dignidade» (*sic*) sem compromissos com as políticas da diferença. Segundo este modelo, não cabe ao Estado modificar a identidade institucional das pessoas e grupos com vista à preservação da sua especificidade cultural. Não deve haver lugar para a concessão de isenções legais ou outro tipo de direitos multiculturalistas. Não cabe ao Estado privilegiar determinadas associações representativas de minorias culturais e atribuir-lhes apoios diferentes dos que são concedidos a outras associações que não têm uma marca cultural específica. A integração das minorias não é feita mediante a modificação da língua usada nas escolas oficiais ou a adaptação dos conteúdos curriculares, mas antes pelo maior apoio aos imigrantes na aprendizagem da língua oficial e dos conteúdos leccionados a toda a população estudantil. Como acima se disse, a questão das políticas de tratamento preferencial é um pouco diferente, na medida em que, tanto quanto estas políticas tenham uma duração definida no tempo, elas podem ser vistas como uma forma de promover a igualdade de cidadania e não propriamente um modelo multiculturalista⁶.

Peter McLaren (2000, p. 119-120) denomina a aludida forma de multiculturalismo humanista liberal. Tal modelo tem uma visão humana – ainda que bastante ingênua ou maliciosa, a depender do ponto de vista, – ao enxergar pessoas diferentes (brancos, indígenas, negros, dentre outros) como iguais pela humanidade que compartilham. Sua influência tem raízes possivelmente pela ascensão dos direitos humanos após a II Guerra Mundial. Ocorre que adotar tal digno enfoque subjetivo, ignora as diferenças estruturais que permeiam o mundo e que conferem diferentes oportunidades às pessoas, em grande parte por pertencerem a uma categoria oprimida pelo sistema.

Esse multiculturalismo gera uma inevitável vinculação entre a cultura dominante e o sucesso socioeconômico. Isto porque aos olhos do senso comum os membros de culturas minoritárias não são dignos de admiração justamente por seu status inferiorizado. A maneira mais fácil de escapar e se integrar à elite e se despir da identidade cultural anterior,

⁶ Em seu artigo Rosas fala que não haveria apenas um antimulticulturalismo liberal e um multiculturalismo comunitarista, mas também um multiculturalismo liberal e um antimulticulturalismo comunitarista. No entanto, não há fundamentação extensa em seu artigo para defender tal posição e esse trabalho assumirá uma direção contrária.

manifestando adesão pela cultura comum aos de status superior, objeto de desejo. Nessa toada, culturas diferentes são celebradas como exóticas e revestidas de um respeito aparente, porquanto caso um membro da cultura dominante passe a se identificar por uma delas, será mal visto por seus outrora semelhantes. E o tratamento igualitário a todos contribui com a manutenção do *status quo*, conservando todas as diferenças estruturais.

A forma o que Peter McLaren (2000, p. 114-115) chama de multiculturalismo conservador (ou empresarial) também se encaixa como assimilacionista. Eis o seu entendimento:

Além da sua posição sobre cultura comum e educação bilíngue, há outras razões pelas quais o multiculturalismo conservador deve ser rejeitado. Em primeiro lugar, ele recusa-se a tratar a branquidade como uma forma de etnicidade e, ao fazê-lo, situa a branquidade como uma norma invisível através da qual outras etnicidades são julgadas. Em segundo lugar, o multiculturalismo conservador (...) utiliza o termo "diversidade" para encobrir a ideologia de assimilação que sustenta a sua posição. Nesta visão, os grupos étnicos são reduzidos a "acréscimos" à cultura dominante. Para ser "acrescido" à cultura dominante dos Estados Unidos, você precisa primeiro adotar uma visão consensual de cultura e aprender a aceitar as normas patriarcais essencialmente euro-norte-americanas do país "hospedeiro". Terceiro, como mencionei anteriormente, o multiculturalismo conservador é essencialmente monodiomático e adota a posição de que o inglês deveria ser a única língua oficial. E é, com frequência, virulentamente oposta a programas educacionais bilíngues. Quarto, multiculturalistas conservadores definem padrões de desempenho, que estão previstos no capital cultural da classe média anglo-americana, para toda a juventude. Quinto, o multiculturalismo conservador não questiona o conhecimento elitizado - conhecimento que é mais valorizado pela classe média branca norte-americana - para quem o sistema educacional é direcionado. Em outras palavras, ele também não interroga regimes dominantes de discurso e práticas culturais e sociais que estão vinculadas à dominação global e que estão inscritas em convicções racistas, classistas, sexistas e homófobas. O multiculturalismo conservador deseja assimilar os estudantes a uma ordem social injusta ao argumentar que todo membro de todo grupo étnico pode colher os benefícios econômicos das ideologias neocolonialistas e de suas práticas econômicas sociais correspondentes. Mas, um pré-requisito para "juntar-se à turma" é desnudar-se, desracializar-se e despir-se de sua própria cultura.

Como se nota, o próprio autor faz uso do verbo "assimilar" ao fim de sua explicação e diz que o pré-requisito é o abandono da própria identidade, não restando dúvidas do seu caráter assimilatório/predatório, que visa dizimar culturas contrárias para amoldar toda a população sob uma única ordem cultural dotada de certa homogeneidade.

Essa visão liberal do multiculturalismo tem raízes no monismo moral, isto é, na ideia de que apenas um modo de viver é totalmente humano, verdadeiro ou melhor e todos os outros são falhos. Isso não quer dizer que os monistas necessariamente obriguem pessoas a viver do jeito que acham melhor, mas sim que eles não acreditam que a vida boa⁷ possa ser vivida de um jeito melhor do que o deles. Tal pensamento motivou que escritores liberais da

⁷ No original, "good life". Às vezes é traduzido como vida boa, boa vida, vida digna, dentre outros nomes.

época do iluminista se posicionassem favoravelmente à colonização. Locke, por exemplo, defendeu que os índigenas norte-americanos não reivindicaram a terra⁸, logo ela era livre, vazia e selvagem, o que possibilitava que fosse tomada sem consentimento, alegando que alguns índigenas que viviam em vilas, praticavam agricultura não sedentária e reivindicavam a terra, não usavam uma prática racional por deixar o solo três anos sem uso, o que permitiria sua tomada (PAREKH, 2000, p. 16-37).

A implicância de Locke com os povos originários ia além. Eles não acumulavam riqueza, logo não praticavam comércio e não produziam mercado, não explorando o potencial do planeta ao máximo, o que tornava os ingleses superiores, legitimando a colonização inglesa vez que ela diminuiu preços, criou empregos e aumentou a comodidade, beneficiando também os índigenas. Ainda em sua visão, a falta de uma estrutura central de autoridade tornava esses povos apenas um coletivo de indivíduo, jamais uma sociedade politizada (ou mesmo uma sociedade). Tudo isso o fazia crer que no futuro os ingleses receberiam agradecimentos pelos seus atos. Até mesmo a morte e a escravidão, aparentemente contrárias ao liberalismo pregado pelos iluministas, conseguiram encontrar o apoio de Locke, pois resistir à colonização era irracional e promovia uma guerra injusta, pelo que possibilitava a morte ou escravidão (PAREKH, 2000, p. 37-38).

Por considerar o modo de vida inglês superior e todos os outros falhos e inferiores, numa verdadeira abordagem moralmente monista, Locke não promoveu um diálogo intercultural com os povos originários. Não percebeu que para eles seria altamente reprovável possuir terra, já que definiam sua identidade por ela, da qual eram inseparáveis. Em sua arrogância, o iluminista também não apreciou as vantagens do modo de vida "primitivo" dos índigenas, desprovidos de preocupações ou pressa, sem brigas por propriedade e com resoluções pacíficas de conflitos, tudo isso sem um aparato central e coercitivo de autoridade, qualidade esta que era admirada por ele em outros contextos (PAREKH, 2000, p. 38-40).

Por fim, o monismo moral também é perigoso porque avalia modos de vida de maneira julgadora, limitando-se a argumentar de que forma se diferem do modo de vida paradigmático previamente escolhido, sem jamais tentar entender ou explicar os outros modos ou fazer a autocrítica do paradigma. Ao escolherem o valor principal a que tudo vai se reduzir, automaticamente se limita o modo de vida tido por ideal, de tal forma que o próprio modo de

⁸ No original, "enclose", referente a um processo legal existente na Inglaterra para privatizar a terra, deixando de ser de uso comum.

vida se torna axiomático. É como uma criança brincando de modo inadequado com um brinquedo de encaixe. O correto seria encaixar o círculo na forma circular, o quadrado na forma quadrangular e assim por diante, mas a criança sempre tenta encaixar tudo no mesmo buraco, de modo que obviamente só vai conseguir acomodar um tipo de peça ali. Ademais, os monistas morais veem diferenças como desvios, como expressões morais patológicas. Ironicamente, costumam justificar ou perdoar violências flagrantes contra modos alternativos de vida em nome de igualdade humana e do amor universal (PAREKH, 2000, p. 49).

Mesmo a visão moderna do multiculturalismo liberal, normalmente associada a autores como Rawls, Raz e Kyrimcka, não abandona totalmente o monismo moral. Isto porque pregam a tolerância entre culturas, mas não necessariamente o respeito ou a celebração dessa diversidade. Ainda absolutizam o liberalismo, usando-o como referência para separar modos de vida em "liberais" e "não-liberais", equiparando estes a "antiliberais", os quais são tratados por uma de duas estratégias. A primeira é avaliar culturas não-liberais consoante os padrões liberais, reprovando-as por não serem tão boas quanto as culturas liberais. A segunda é estabelecer princípios liberais mínimos e condicionar a tolerância de tais culturas distintas à sua aceitação. Ocorre que a primeira estratégia é tautológica e a segunda fere a autonomia moral (PAREKH, 2000, p. 109-111).

2.4.2 *Multiculturalismo diferencialista*

Essa corrente nasceu em ambiente anglófono, em especial nos EUA, pelas contribuições de intelectuais de esquerda pós-marxista (GOMARASCA, 2012, p. 16) e seus defensores são chamados de comunitaristas. Eles são críticos dos liberais e entendem que o foco do multiculturalismo deve ser nos laços comunitários que envolvem os indivíduos, haja vista que os seres humanos são sociais e estão envoltos em contextos culturais inescapáveis, desenvolvendo sua identidade no seio de tais comunidades. Por isso, rejeitam a autonomia da vontade tão cara aos liberais. Dão grande valor à influência do ambiente nos indivíduos, o que tem como consequência a ausência de neutralidade das estruturas sociais. Para os comunitaristas, a cultura é um valor intrínseco à comunidade, e não resultante do somatório de culturas individuais (FREDERICO, 2016, p. 240). Recusam ainda as tendências de moralidade universal do liberalismo (SILVEIRA; NEPOMUCENO, 2016, p. 78) e sua associação com um viés relativista dos direitos humanos é comum pela doutrina.

Enquanto os liberais são inclinados a querer que a sociedade civil proteja as diferenças, os comunitaristas preferem o Estado. Isto porque aqueles defendem a ideia de um Estado neutro, que deve dar tratamento igualitário a todos, enquanto os comunitaristas não acreditam que seja possível tal neutralidade, sendo o Estado prisioneiro da cultura dominante (SILVEIRA; NEPOMUCENO, 2016, p. 240). Por um lado o termo prisioneiro parece bom ao imaginar que a cultura dominante teria "capturado" o Estado. Por outro, parece inadequado porquanto pode levar ao pressuposto de que houve um Estado neutro que foi capturado, quando na realidade toda sua construção se deu sob a cultura dominante.

Além disso, os liberais podem soar mais coerentes, já que para preservar a neutralidade estatal inculcem à sociedade civil o papel de lidar com as diferenças, mas há o problema de que muitas vezes tal trabalho necessita de atividade estatal, como para a adoção de políticas públicas, leis, decisões judiciais, dentre outras medidas. Destarte, essa neutralidade estatal seria apenas aparente. Já os comunitaristas – ao mesmo tempo em que alertam a existência um Estado influenciado significativamente pela cultura dominante –, elegem este mesmo Estado para proteger as demais culturas, o que é contraditório à primeira vista.

Assim como a cultura da comunidade para os diferencialistas não é a união das culturas individuais, os valores da comunidade não são a interseção dos valores individuais, mas sim descobertos pela interação de um grupo social durante a vivência em comunidade e a sensação de pertencimento. Fica claro que se os liberais focam nas individualidades, no entanto os comunitaristas não assumem o polo oposto e valorizam o coletivo em si, mas entendem que é a partir dele que o indivíduo passa a existir, pois é a comunidade que constrói a identidade humana. Se os valores individuais derivam diretamente das relações comunitárias, a prioridade dada ao agrupamento é para preservar a própria identidade singular (LUCAS, 2009, p. 109). É claro que tal postura não é isenta de críticas. Certamente dar primazia ao grupo em nome do bem-estar social faz sentido, porém não é tão coerente assim quando feito em nome também do bem-estar individual. Nenhum método que envolva tantas variáveis complexas é perfeito, o que significa que em algumas ocasiões de ineficiência não será possível alcançar a felicidade de determinadas pessoas, apesar da finalidade da predileção do coletivo ser justamente trazer o conforto singular.

O que Peter McLaren (2000, p. 120-122) chama de multiculturalismo liberal de esquerda pode ser encaixado nessa corrente. Pra ele, este rejeita o tratamento igualitário entre culturas e destaca as diferenças culturais, o que propende a essencialização cultural,

esquecendo que a diferença é uma construção histórica e social e traz significados implícitos que orientam relações de poder. Em outras palavras, baseia-se na idealização estereotipada de um perfil correspondente a determinada comunidade, esquecendo-se de toda a diversidade subcultural ali contida e das dessemelhanças naturais entre indivíduos, bem como de outros fatores que tornam uma cultura incompleta e dinâmica e propiciam o processo constante de reconstrução.

O autor ainda brinca que se pedem os documentos de identidade de alguém para poder se iniciar o diálogo. Tal visão estimula a falácia de que a vivência de um indivíduo socialmente localizado em determinado grupo ou estrato tem maior valor que a de alguém fora, conferindo uma autoridade especial oriunda da opressão vivida. É claro que essa experiência seria um *plus*, mas basear a qualidade do argumento pela identidade e não pelo seu poder de persuasão, sua coerência e consistência teórica é obviamente um erro. Tal noção pode ter como fundamento a vontade de trazer à tona a participação dos oprimidos, daqueles que não integram a cultura dominante, enriquecendo a discussão. Todavia, também pode acabar silenciando pessoas da cultura dominante que porventura discordem de algum ponto específico ou passando a falsa impressão de que integrar a cultura dominante diminui o valor de sua fala. Se este último ponto se manifestar, pode até mesmo incentivar um exagero na vitimização como forma do opressor tentar se passar por oprimido e poder adquirir o status necessário para ser ouvido, subvertendo toda a concepção estabelecida.

Nas palavras do autor (MCLAREN, 2000, p. 122):

É claro que eu não estou argumentando contra a importância da experiência na formação da identidade política, mas, em vez disso, estou apontando que ela tem se tornado a nova autorização para a legitimação da validade incontestável e do trânsito político dos argumentos próprios de uma pessoa. Isto tem resultado, com frequência, em uma forma de elitismo acadêmico. Nestes casos, a autoridade do acadêmico ou acadêmica não está apenas sob ataque (e, certamente, em muitos casos), mas também tem sido substituída por um elitismo populista baseado nos papéis de identidade da pessoa que está realizando o trabalho.

Um dos graves problemas associados a tal corrente multiculturalista é que pode desenvolver visão estática e essencialista da formação cultural comunitária. É uma consequência da globalização imperante que promove a exportação de uma cultura norte-americana e eurocêntrica que tende a corroer todas as outras, enfraquecendo-as até que sejam absorvidas por ela. Como mecanismo de defesa, surgem comunidades isoladas que não devem se comunicar com a sociedade mais ampla, sob risco de perda da própria vitalidade. O problema não é só dificuldade de tal política na modernidade, em que as interações são cada vez mais frequentes e rápidas, mas ignorar o enorme benefício que as interações culturais

trazem à própria comunidade e aos seus membros. O ser humano é um ser social por natureza e a limitação de sua participação nessa esfera não deveria ser possível sem vantagens comprovadas, do contrário estaria se firmando um sistema autoritário e opressor de controle e repressão. Tal prática nas sociedades atuais alimenta o despontamento de *apartheids* socioculturais, com comunidades culturais criando suas próprias organizações (bairros, escolas, associações, etc) para evitar o contato com o "mundo exterior". Por isso, tal corrente também pode ser chamada de monoculturalismo plural, vez que pode dar ensejo a uma pluralidade de culturas, mas todas elas ilhadas (CANDAU, 2008, p. 50-51).

2.4.3 Interculturalidade

Essa corrente multiculturalista é evidenciada pelo estímulo à interação e inter-relação entre os diferentes grupos culturais da sociedade. Ela considera que as culturas são fluidas e que suas raízes têm um caráter histórico, mas também estão abertas ao dinamismo, rompendo com uma ideia essencialista de identidades culturais. Estas estão permanentemente em construção, sobretudo na atualidade em que há um processo de hibridização cultural marcado pela convivência relativamente pacífica de diferentes grupos culturais num mesmo seio social. Todavia, esse processo de integração não é alheio à consciência da cadeia de poder que rege as relações socioculturais e traz consequências discriminatórias negativas para determinadas comunidades. É por isso que a interculturalidade nutre em seu bojo um projeto de transformação sociocultural, diferenciando-se dos multiculturalismos assimilacionista e diferencialista por não ter o propósito de manter a ordem social estabelecida e nem de criar ilhas socioculturais e se distanciar do diálogo entre os diferentes. Ao contrário, o que se quer é justamente essa conversação, mas sob um plano de igualdade de status (CANDAU, 2008, p. 51).

Nos próximos dois capítulos serão apresentadas visões diferentes de interculturalidade. Escolheu-se óticas que tivessem semelhanças o suficiente para se encaixarem sob essa mesma corrente, mas com diferenças que trouxessem a riqueza de pontos de vistas únicos. É o caso da interculturalidade crítica estudada na América Latina e que traz a decolonialidade em seu bojo, da qual Catherine Walsh é o principal expoente. Também há a vertente pós-colonialista de multiculturalismo do anglo-paquistanês Bikhu Parekh. Como se nota, são conceitos próximos que serão abordados por duas escolas de pensamento diferentes.

O multiculturalismo repensado de Parekh centra-se principalmente nas medidas que podem ser tomadas a nível político-institucional para uma política multiculturalista que integre toda a população a uma troca cultural enriquecedora e saudável. O autor se distancia do viés étnico-cultural e tende a focar mais nas relações socioculturais estimuladas e construídas sob a proteção e o estímulo governamental e da sociedade civil. Ademais, o doutrinador dá grande importância à consistência teórica do seu pensamento, demonstrando preocupações com sua aplicação e instrumentalização. Por outro lado, Catherine Walsh foca no aspecto material de sua construção intelectual, denunciando a estrutura de poder vigente e sua prejudicialidade para determinados grupos marginalizados. A autora enfatiza mais a problemática da construção do viés capitalista ocidental atual e na necessidade, segundo o seu entendimento, de combater esse prisma, apresentando a noção de decolonialidade como um outro modo de enxergar e transformar a realidade.

3 MULTICULTURALISMO REPENSADO DE BIKHU PAREKH

3.1 Essência humana natural como fundamento cultural

Na realidade, Bikhu Parekh não dá um nome ao seu multiculturalismo, mas para evitar confusões e tendo em vista que sua obra se chama “*Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*”, (cuja tradução seria “Repensando o multiculturalismo: diversidade cultural e teoria política”) será denominado para fins práticos de “multiculturalismo repensado”.

Parekh adota uma visão minimalista do conceito de natureza humana, de modo a montar uma base prática para discussão sem se desviar com questões insignificantes sobre seu conteúdo ou modo de operação. Nesse sentido mínimo, a natureza humana designa propriedades comuns que membros dessa espécie compartilham. Suas qualidades seriam: a) *permanentes*, por derivarem da natureza do ser, somente modificáveis caso essa essência seja alterada; b) *universais*, pois a espécie é a mesma em qualquer época (a menos que seja um lapso temporal realmente longo) ou em qualquer sociedade (no entanto é possível haver exceções, mas tais pessoas não seriam normais); c) *independentes*, pois desvinculadas de derivação social ou cultural, vez que são herdadas biologicamente, cabendo à sociedade apenas regular ou modificar sua expressão, pois não seria possível eliminar ou alterar a genética; d) *específicas*, porquanto não são inertes e indeterminadas, mas com um conteúdo e funcionamento específico. A questão é que a natureza humana não é feita de propriedades plenamente especificáveis e mutualmente compatíveis como muitos pensam, mas sim de um conjunto complexo delas que podem ter disposições desarmoniosas e dissonantes, entrando em conflito entre si e diminuindo uma a outra. Humanos parecem ter mesmo uma essência natural, no sentido de "capacidades, emoções e disposições que são universais, relativamente permanentes, adquiridas como parte de sua herança como espécie ou pela natureza, que tende a gerar determinadas ações"⁹ (PAREKH, 2000, p. 114-117).

O autor concorda ao menos parcialmente com a visão comunitarista, já que para ele "seres humanos são culturalmente integrados no sentido que nascem, crescem e se

⁹ Tradução do original: (...) capacities, emotions and dispositions which are universal, relatively permanent, acquired as part of their species-heritage or by nature, and which tend to generate certain kinds of actions.

moldam profundamente por suas comunidades culturais¹⁰ (PAREKH, 2000, p. 120). Um exemplo disso é que em determinadas comunidades há uma distinção clara entre macho e fêmea, enquanto em outras elas se sobrepõem de modo que não seja fácil delimitar qualidades masculinas e femininas ou homossexualidade e heterossexualidade. De igual modo, enquanto algumas enxergam a sexualidade como função biológica, outras atrelam a ela significância cósmica; em determinadas culturas a morte é percebida com naturalidade e sem provocar maiores emoções, já para outras é vista como símbolo de fraqueza e ainda há aquelas que a celebram por meio de rituais alegres.

Ou seja, culturas não se fundam nos mesmos alicerces ou decorrem de uma essência humana natural comum a todos da espécie. Elas são "criações humanas únicas que reconstituem e dão diferentes significados e orientações a essas propriedades humanas comuns, adicionando novas¹¹" (PAREKH, 2000, p. 122). Isso faz com que os seres humanos sejam capazes de autotransformação criativa, ainda que contrariem uma tendência natural, como a autopreservação. Esse é o caso de alguém que dá sua vida pela nação, como militares. Nesse caso uma característica adquirida culturalmente pode substituir uma propriedade natural como o instinto de sobrevivência (PAREKH, 2000, p. 122).

A natureza humana pode ser dividida em três dimensões, todas elas integrantes da constituição moral e psicológica do ser: 1) natureza como membros da espécie humana, referente às qualidades compartilhadas geneticamente; 2) natureza como membros de uma comunidade cultural, relacionada ao que é processado e compartilhado como membros de tal comunidade e 3) natureza como indivíduos reflexivos, ligada às suas qualidades naturais individuais. A restrição de natureza humana apenas como a de características compartilhadas por membros de uma mesma espécie é muito limitada por levar em conta apenas uma dessas dimensões (PAREKH, 2000, p. 123). É interessante notar que Parekh começa sua linha de pensamento adotando um conceito minimalista de natureza humana de fundamento biológico e genético para então demonstrar sua incongruência, finalizando com um conceito de natureza que abrange a aspecto genético, o aspecto comunitário e o aspecto individual, quase uma fusão de diversas escolas de pensamento.

¹⁰ Tradução do original: "(...) human beings are culturally embedded in the sense that they are born into, raised in and deeply shaped by their cultural communities"

¹¹ Tradução do original: "(...) unique human creations that reconstitute and give different meaning and orientation to those properties that all human beings share in common, add new ones of their own(...)"

3.2 Monismo, relativismo e universalismo mínimo

Existem três visões diferentes para julgar outras culturas: monismo, relativismo e universalismo mínimo. A primeira defende que os valores morais são universalmente comuns já que derivam da natureza humana, podendo ser identificados. A segunda acredita que os valores morais decorrem da cultura, logo não há valores universais, mas sim relativos. A terceira assume o meio-termo de que é possível conceber valores universais, mas eles seriam poucos e constituiriam um piso moral (PAREKH, 2000, p. 126).

Relativismo e monismo não se sustentam logicamente. O primeiro ignora que as culturas não são individualizadas e isoladas, bem como propriedades humanas compartilhadas por várias culturas. O segundo ignora a impossibilidade de derivar valores morais apenas da natureza humana e a natureza dinâmica da cultura. O universalismo mínimo, no entanto, assume uma visão minimalista da natureza humana (como já definido anteriormente), reconhecendo que há propriedades universais comuns e que as pessoas são culturalmente integradas, interseccionando fundamentos monistas e relativistas. Para harmonizar essas visões supostamente dissonantes, parte do pressuposto de que os valores universais mínimos não entram em conflito, possuindo simplicidade tamanha para que sejam autoexplicativos e unívocos. Como culturas são sistemas de significância e significado, é mister que os valores universais mínimos signifiquem a mesma coisa nas diferentes comunidades, do contrário o relativismo vigeria. É importante ressaltar que nessa visão, ainda que valores possam ter abrangência universal, um modo de viver não pode. Para o autor, a resposta mais coerente à diversidade moral e cultural é uma forma dialética e pluralista desse universalismo mínimo (PAREKH, 2000, p. 126-127).

Para que se evite a tendência humana de universalizar os próprios valores e para que se alcance a coesão e coerência formais necessárias à cognição, além de levar em consideração o máximo da vivência e das sensibilidades de cada cultura, contabilizando a riqueza humana, o respeito pela diversidade e a pluralidade de experiências, deve-se tentar identificar os valores universais mínimos pelo diálogo universal ou transcultural. Esse diálogo deve permitir a livre concordância e discordância, mas sempre apontando-se as razões pelas quais outros valores seriam melhores. Esse diálogo deve necessariamente ser binário, já que aqueles que não concordem e nem discordem seriam irrazoáveis. Todavia, tal acusação deve ser evitada ao máximo porquanto há uma inclinação humana de se postar de modo etnocêntrico ou de assumir os próprios valores como autoevidentes. Antes de se acusar

alguém de irrazoabilidade deve se esgotar todas as tentativas de compreensão da linha de pensamento do próximo e dar a ele todas as chances para que a exponha (PAREKH, 2000, p. 127-128).

Ainda que seja possível listar valores morais supostamente tidos como universais, não há garantias de que todas as sociedades os atinjam. É preciso identificar aqueles ao alcance de todas elas e essenciais para a vida boa, para então consolidá-los através do consenso e solidificá-los ainda mais através do apelo dos indivíduos e grupos de diferentes sociedades que a eles recorram na busca por justiça. É o caso da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, criada a partir do aludido diálogo transcultural e de abrangência universal por conta dos valores protegidos. Dentre eles, pode-se falar no respeito à vida humana e dignidade, reconhecimento da importância básica dos seres humanos ou em proibições como do genocídio, da escravidão, da tortura, etc. No entanto, a Declaração das Nações Unidas também possui uma série de problemas. Tem um viés liberal que faz com que proteja direitos que abarcam valores não universais, tais quais o de casamento livre e consentido, a liberdade de expressão mais ou menos ilimitada e a propriedade relativamente ilimitada. Além disso, tem uma visão estatista dos direitos humanos, negando às pessoas a possibilidade de lutarem pelos seus direitos quando o Estado se mostre incapaz de efetivá-los, seja por falta de recurso, guerra civil ou outras razões (PAREKH, 2000, p. 132-134).

Ainda que se obtenham os ditos valores universais mínimos, estes podem ser interpretados de maneiras diferentes. "O respeito pela vida humana é um valor universal, mas diferentes sociedades podem discordar de quando uma vida começa e termina e o que o respeito por ela representa¹²" (PAREKH, 2000, p. 135). A dignidade humana pede que não haja um tratamento humilhante ou cruel, mas o que significa isso pode variar de acordo com cada cultura. "Em algumas sociedades, a pessoa prefere levar um tapa no rosto a ser ignorada ou sofrer abuso verbal¹³" (PAREKH, 2000, p. 135).

3.3 Importância da diversidade cultural

Na visão de Parekh, a cultura é "um sistema historicamente criado de significância e significado" (PAREKH, 2000, p. 143). Ele enxerga a moral integrada à cultura, pois entende

¹² Tradução do original: "Respect for human life is a universal value, but different societies disagree on when human life begins and ends and what respect for it entails".

¹³ Tradução do original: "In some societies a person would rather be slapped on her face than coldly ignored or subjected to verbal abuse".

que a moral pressupõe critério de valor ou significância, estando, portanto, diretamente ligada à cultura. Isso se observa, por exemplo, no modo como diferentes sociedades se despedem dos mortos, seja com um evento fúnebre ou com uma celebração. No entanto, nem por isso as comunidades culturais seriam homogêneas, até para evitar a armadilha essencialista comum aos comunitaristas. As tensões internas de cada comunidade deslocam o locus da identidade cultural, que é constantemente contestada, jamais formando um conjunto coerente, constituindo-se indefinida, dinâmica e ambígua (PAREKH, 2000, p. 144-149).

É difícil não defender a diversidade cultural quando grande parte da cultura de hoje em dia surgiu de interações culturais. A cultura clássica de Atenas teve influência de países mediterrâneos, do Egito e tentou se distinguir das culturas de Esparta e da Pérsia. O próprio cristianismo vem do judaísmo, de culturas orientais, religiões romanas, da filosofia grega e de uma preocupação em se diferenciar do judaísmo e do islã. No mesmo sentido, o islã tem influxos judaicos, cristãos e de filosofia aristotélica. O mundo moderno é um produto multicultural (PAREKH, 2000, p. 163).

Nessa toada, surge o seguinte questionamento: por que a diversidade cultural é importante? Tal reflexão é de extrema relevância na defesa de uma vertente intercultural, já que a diversidade cultural é seu principal requisito. Uma primeira resposta seria de cunho liberal, enfatizando o maior leque de escolhas e o aumento da liberdade consequente. No entanto, nem todas as culturas despertam essa escolha, o que pode gerar exclusão. Seria o caso das culturas indígenas e algumas religiosas. As culturas que despertariam interesse seriam justamente as dominantes, enquanto as dominadas continuariam às margens da sociedade multicultural. Uma segunda explicação seria de que seres humanos são culturalmente integrados e, como tal, devem ter direito à cultura, o que teria como consequência inexorável a diversidade cultural. Ora, mas isso não soluciona a questão da valorização da diversidade cultural. O processo assimilatório e monoculturalista continuaria sendo uma opção. Uma outra tentativa de responder a essa pergunta parte da ideia de livre mercado, de que a competição saudável entre diferentes culturas, impedindo o domínio de uma sobre outra, poderia enriquecer os modos de vida individuais. Mas tal argumento deixaria de fora culturas que não tenham interesse em competir ou descobrir novas verdades, como o caso dos Amish ou de religiões ortodoxas (PAREKH, 2000, p. 165-167).

Parekh (2000, p. 167-172) leva em conta todos os argumentos acima, mas sugere uma abordagem diferente. Parte do princípio de que não há cultura que envolva tudo de valioso na vida humana e que desenvolva todas as capacidades humanas. Essa incompletude

faz com que a interação entre diferentes culturas possa criar novas formas de satisfazer as pessoas e de se alcançar a vida boa. A diversidade cultural também cumpre importante papel em promover a liberdade, já que as pessoas tendem a absolutizar sua própria cultura e a definir o seu próprio sistema de significância e significado como verdadeiro, o que poderia ser impedido ao ter contato com diferentes culturas. Ademais, cria-se a percepção de que a própria cultura não é pura, mas sim produto de várias outras culturas, trazendo respeitabilidade e prevenindo tentativas de homogenizar a cultura, elegendo uma única identidade como a verdadeira. Deve-se ressaltar que o multiculturalismo repensado não cai em paradoxo porque jamais afirma que um modo de viver culturalmente dialógico seria o melhor. Se o fizesse, teria fundamentos obrigatoriamente monistas. Ele reconhece que há mais de um modo de se viver, inclusive aquele que tenta se isolar culturalmente, mas quer permitir também um modo de vida mais aberto, que acrescenta riqueza à pluralidade de culturas e confere mais autonomia às comunidades.

Uma vez estabelecida a importância da diversidade cultural, surge a questão do respeito às outras culturas. Tal respeito tem natureza complexa, pois inclui a tolerância à autonomia alheia de conduzir as próprias vidas, mas não impede o julgamento e a crítica desse jeito de viver. Um primeiro ponto é que não faz sentido julgar as diferentes maneiras de viver a partir do próprio jeito de viver. No multiculturalismo repensado, tal avaliação deve levar em consideração os aspectos culturais do outro. Apenas após tal reflexão e da abertura ao contraditório é que se pode condenar tais atitudes. Uma vez condenadas (por serem inaceitáveis, independentemente da razão), não apenas não há dever de se respeitar como surge um dever de não se respeitar tais escolhas. A rejeição que ocorre é de algumas escolhas inseridas num contexto cultural e não a recusa de toda uma cultura (PAREKH, 2000, p. 176-177).

O multiculturalismo repensado difere-se do assimilatório e do diferencialista no confronto com outras culturas. O assimilatório termina por impôr sua dominância cultural, marginalizando e incorporando culturas, enquanto o diferencialista parte de um viés relativista que isola a cultura ao desestimular conflitos culturais. Já a visão intercultural de Parekh tanto prega o respeito dos relativistas quanto o julgamento dos monistas, como se vê no trecho abaixo (PAREKH, 2000, p. 177-178):

Quando confrontado com outra cultura, nós devemos então respeitar o relevante direito da comunidade de apreciar e viver como queira, bem como julgar seu conteúdo e basear nossa resposta em ambos. É aqui que monistas e culturalistas erram. Aqueles argumentam que como algumas culturas são superiores, eles têm o direito de se impôr aos outros, cometendo o erro de focar no conteúdo da cultura e

ignorando tanto o direito da comunidade a ela como o respeito básico devido a cada cultura. Culturalistas cometem o erro inverso de assumir que como toda comunidade tem direito à sua cultura, nós não dispomos de autoridade para julgar, criticar ou pressionar por mudanças nela. Nós devemos respeitar o direito da comunidade à sua cultura, mas também devemos nos sentir livre para criticar suas crenças e práticas. Em casos excepcionais, em que quando essas são revoltantes e parece impossível modificá-las, nós devemos nos perguntarmos se devemos continuar a respeitar seu direito à autonomia. No entanto, nenhuma comunidade cultural é desprovida de meios reformistas, suas crenças e práticas constituintes são melhor alteradas internamente e um estranho externo dificilmente irá entender completamente sua complexidade. Enquanto possamos, de modo justo, pressionar por mudanças e incitar a comunidade à praticar internamente a democracia e permitir o debate público, nós devemos normalmente respeitar sua autonomia. Quanta pressão aplicar e de que tipo depende de nossa relação com ela. (...) Quanto maior o envolvimento com a sociedade mais ampla, maior é seu direito e dever de se preocupar com seu modo de vida¹⁴.

A citação acima pode sugerir que o autor em realidade defende um multiculturalismo assimilatório com outra roupagem, o que não é verdade. Ele critica a tendência de parte da sociedade ocidental de considerar que as outras sociedades não podem passar por mudanças internas espontaneamente, necessitando que alguém guie o seu caminho, no que se revela apenas um pretexto para que se exerça violências, especialmente de cunho colonial ou neocolonial (PAREKH, 2000, p. 178):

O Ocidente levou quase 2000 anos e o assassinato de milhões de judeus para enfrentar e combater o seu anti-semitismo, quase metade disso e enorme sofrimento humano para desafiar seu racismo e assim por diante, com uma grande medida de humildade e autocrítica. Se as sociedades ocidentais podem reformar-se sem assistência externa, não há motivo para assumir que o resto da humanidade não pode, a menos que consista em uma espécie menos dotada. Existe uma profunda diferença entre a preocupação moral respeitosa pelo bem-estar de outras sociedades e a insensível intimidação mediante um sentimento de superioridade moral. O primeiro é bem-vindo, o último a ser evitado a todo custo¹⁵.

¹⁴ Tradução do original: “When confronted with another culture, we should tyhen respect the relevant community's equal right to cherish and live by it as well as judge its content and base our overall responde on both. This is where monists and culutralists go wrong. The former argue that since some cultures are superior, they have a right to impose themselves on others, making the mistake of concentrating on the content of the culture and ignoring both the community's right to it and the basic respect owed to each culture. Culturalists make the opposite mistake of assuming that since every community has a right to its culture, we are not entitled to judge, criticize or press for changes in it. We should respect the community's right to its culture but should also feel free to criticize its beliefs and practices. In excepcional cases when these are outrageous and it seems incapable of changing then, we might wonder if we should continue to respect its right to autonomy. However, no cultural community is devoid of reformist resources, its constitutive beliefs and practices are best changed from within, and the outsider is unlikely fully to understand its complexity. While we may rightly press for change, and urge that the community should practise internal democracy and allow public debate, we should generally respect its autonomy. How much pressure to put on it and of what kind depend on our relation to it. (...) The greater its involvement with the wider society, the greater is the latter's right and duty to be concerned about its way of life.”

¹⁵ Tradução do original: “The West has taken nearly 2000 years and the murder of millions of Jews to face up to and deal with its anti-Semitism, over half as many and enormous human suffering to challenge its racism and so on, and can do with a large measure of humility and self-criticism. If western societies can reform themselves without external assistance, there is no reason to assume that the rest of humankind cannot, unless it is supposed to consist of a less gifted species. There is a profound difference between respectful moral

3.4 Direitos coletivos e cultura comum

Esse tipo de interculturalidade pede que as comunidades culturais gozem de direitos coletivos, divididos em dois tipos: os derivados e os primários. Aqueles recebem o nome porque se originam de direitos individuais (os dos sindicatos e associações, por exemplo), enquanto os segundos são adquiridos de modo *sui generis*. Entre estes pode se mencionar os direitos das cidades medievais ao autogoverno ou dos cristãos e judeus de se autogovernarem na época do Império Otomano. Os direitos coletivos primários ainda podem ser divididos em dois, que não serão explicados devido à clareza de sua nomenclatura: de exercício individual ou de exercício coletivo (PAREKH, 2000, p. 213-216).

Esses direitos coletivos devem ser imediatamente concedidos às coletividades que atinjam ao menos um de seis requisitos: 1) se os membros nutrem estima, status moral e desejo de continuidade pela coletividade; 2) se os interesses fundamentais dos seus membros estiverem atrelados à existência da coletividade e dependam ou sejam melhor promovidos por meio do direito de ação coletiva (as comunidades indígenas normalmente atendem à essa condição); 3) se houver necessidade de alguns direitos garantidos para facilitar a integração à sociedade mais ampla de uma comunidade altamente insegura; 4) se a opressão contínua fragilizou à comunidade de tal modo que sua isonomia com o resto da sociedade só seja possível através de medidas especificamente voltadas ao seu grupo; 5) se for necessário a preservação de sua identidade e essência para que ela possa fornecer contribuições à sociedade mais ampla e 6) se a comunidade se vê como guardiã de doutrinas e só pode interagir de modo substancial com seus próprios membros ou com a sociedade mais ampla caso dotada de certos direitos (é o caso da Igreja Católica, que não permite o divórcio ainda que este seja permitido pelo Estado) (PAREKH, 2000, p. 217-218).

Como se defende que a sociedade multicultural não deve ser formada por ilhas isoladas, é corolário que seus diferentes membros interajam entre si e que tal encontro entre variadas culturas não promova uma lenta ruptura do organismo social, do contrário o multiculturalismo repensado seria falho. Então, este contato cultural heterogêneo pode ter três implicações: positiva, neutra ou negativa. Para um modelo plural de sociedade ser bem sucedido, é essencial que a resposta positiva seja a mais frequente. Mas a visão de Parekh vai

concern for the well-being of other societies and insensitive hectoring in a spirit of moral superiority. The former is most welcome, the latter to be avoided at all cost”.

além do que acontece com os indivíduos especificamente, mas sim no resultante social e coletivo do evento, que faz surgir uma cultura comum à sociedade. Esse processo pode ser guiado para promover o respeito e valorizar a diversidade, criando uma ética comum com princípios que vão guiar como futuras relações sociais vão ocorrer. Todavia, à essa cultura comum ainda se aplica certa dose de confusão interna, como já salientado (PAREKH, 2000, p. 219-221):

Como todas as culturas, a cultura interculturalmente criada e multiculturalmente constituída é de um crescimento não planejado. Seu conteúdo é amplamente, mas não universalmente acordado, e continua sujeito à disputa. É relativamente aberta, mesclada, puxa em direções diferentes e está constantemente em construção. Tem coerência e estabilidade suficientes para tornar possível a comunicação intercultural, mas não o suficiente para evitar a contestação periódica. Uma vez que cresce a partir da interação entre diferentes culturas, é internamente plural e ambas as unem e respeitam sua diversidade. Nem todos os membros da sociedade aprovam todos os seus aspectos igualmente, mas todos acham o suficiente para possuí-la como deles e dar-lhe diferentes graus de comprometimento¹⁶ (PAREKH, 2000, p. 221).

Essa cultura comum é de difícil implementação, pois parte do pressuposto de que todas as culturas integrantes da sociedade multicultural são parte legítima para contribuírem com ela em status igualitário, o que pressuporia poder e recursos equânimes além de mesmas oportunidades de participação. Mas "nenhuma sociedade é uma tela em branco e a interação intercultural não ocorre em um vácuo histórico" (PAREKH, 2000, p. 221), de modo que a cultura previamente estabelecida já se enraiza pelos costumes do povo e pelas instituições, o que faz com que o permanente processo de cultura comum seja enviesado e parcial, favorecendo a certos interesses (PAREKH, 2000, p. 221).

A cultura comum deve aflorar a partir do esforço conjunto do setor público e do privado. Como ela é essencial para a manutenção e evolução da sociedade multicultural, o âmbito público – dotado de poder e prestígio – não pode se manter afastado, devendo estimular o diálogo e propiciar que a interação intercultural aconteça paritariamente, o que vai apontar a direção pela qual as pessoas devem se guiar. Para tanto deve fazer uso de "novas linguagens conceituais, modos de deliberação, formas de discurso e sensibilidades políticas e criar condições nas quais sua interação criativa poderia, ao longo do tempo, levar a um

¹⁶ Tradução do original: "Like all cultures the interculturally created and multiculturally constituted culture is an unplanned growth. Its contents are broadly but not universally agreed, and remain subject to dispute. It is relatively open-ended, multistranded, pulls in different directions, and is constantly in the making. It has enough coherence and stability to make intercultural communication possible but not enough to escape periodic contestation. Since it grows out of the interaction between different cultures, it is internally plural and both unites them and respects their diversity. Not all members of society approve of all its aspects equally, but they all find enough in it to own it as theirs and give it different degrees of allegiance".

ambiente público plural e a uma cultura política ampla¹⁷" (PAREKH, 2000, p. 223), permitir que todas as comunidades culturais sejam igualmente representadas e celebrar publicamente a presença e as conquistas das diversas culturas. Na seara privada o que se pede é que as diferentes comunidades culturais não sejam excluídas na busca dos seus interesses, o que vai permitir a interação transcultural e negociações entre diferentes grupos culturais, daí nascendo relações e interesses comuns e se dissipando a falta de compreensão.

3.5 Educação intercultural

Parekh aponta o problema da educação monocultural eurocêntrica que ocorre nas escolas. Primeiramente, ela estabelece a Europa como modelo de desenvolvimento, de qualidade e de modo de vida. Em segundo lugar, despreza totalmente contribuições de outras civilizações de fora do continente na formulação do conhecimento que é repassado, expondo apenas as influências greco-romanas e cristãs e deixando todas as outras propositadamente esquecidas. Por fim, tudo aquilo que hoje é visto como progresso (secularismo, ciência, tecnologia, individualismo) é lecionado como mérito exclusivamente europeu, o que está longe de ser verdade (PAREKH, 2000, p. 225). Antes o processo de colonização envolvia a presença física dos estrangeiros, mas agora está mais do que claro que a colonização ainda resiste no campo educacional.

A educação monocultural é extremamente danosa. Toda a ideia de aprendizado se fundamenta no contato e compreensão de algo novo, que passa a ser incorporado ao patrimônio intelectual dos estudantes. Ao diminuir o alcance da novidade, também se limita o conhecimento que pode ser obtido, criando uma visão de mundo eurocêntrica e com valores, crenças e modo de vida determinado, enquanto simultaneamente faz com que outras culturas sejam enxergadas superficialmente, por meio de estereótipos que apenas mascaram a complexidade do seu jeito de viver. Não apenas isso, mas se cria um prisma da realidade que estratifica as diferentes culturas e conseqüentemente os continentes. Na era Vitoriana, a África era vista como a sociedade mais primitiva e os ingleses como os mais desenvolvidos, o que por si só incultia o racismo na mentalidade da população. Não parece que houve muita mudança quanto a isso na sociedade atual (PAREKH, 2000, p. 226).

¹⁷ Tradução do original: "(...)new conceptual languages, modes of deliberation, forms of speech and political sensibilities, and create conditions in which their creative interplay could over time lead to a plural public realm and a broadbased political culture"

Em outras palavras, a educação deve ampliar os horizontes do conhecimento, não introduzir limitações a ele. E esse conhecimento não se restringe ao analítico-cognitivo que é valorizado na sociedade ocidental, mas surgido a partir da curiosidade, do criticismo (inclusive o de si próprio), de formar um julgamento o mais imparcial que seja possível, além de valores como a humildade moral, o respeito pelos outros, a sensibilidade para conviver com os diferentes modos de pensar e de viver. A boa educação requer que se abra a mente dos estudantes para capacidades como a empatia, colocar-se no lugar do outro e, sobretudo, a sensibilidade para dialogar com outros, independentemente das diferenças. A educação atual se volta para o exterior e para as maneiras como o mundo pode ser modificado externamente e materialmente, mas não focam no interior e na capacidade de socialização, que potencialmente influiria num mundo mais diverso, rico e integrado, com maior qualidade de vida para a população em geral (PAREKH, 2000, p. 227).

Para Parekh (2000, p. 227-230), o mais importante na educação multicultural é o currículo, que deve satisfazer duas condições. É claro que o tempo é limitado e o conhecimento é vasto, logo não se pode ter um currículo que abarque tudo. Mas isso também não é justificativa para um currículo excessivamente restrito. Portanto, a primeira condição é que o currículo tente achar esse meio termo de abrangência. A segunda condição é que o aumento do escopo do currículo resulte em um diálogo positivo. Seja qual for o tema os indivíduos possuem diferentes experiências, visões e julgamentos sobre eles, ainda que parciais e tendenciosos. A educação deve permitir que os estudantes conheçam os diferentes pontos de vista e dialoguem para que percebam as diferentes verdades e a complexidade de um mundo em que um mesmo fato possui diversas interpretações e talvez nenhuma resposta correta.

Concluindo o argumento (PAREKH, 2000, p. 230):

Quando definida dessa maneira, a educação multicultural não está aberta às críticas geralmente feitas. Argumenta-se que promove o culto à etnia, prejudica a cultura comum, conduz à Torre de Babel, distorce a história e mina a unidade social. Longe de etnizar a educação, ela desintoxica as culturas e as torna um capital humano compartilhado. É comprometida com os valores básicos da sociedade liberal, amplia-os para incluir outros e ajuda a criar uma cultura comum plural e mais rica. Encoraja um diálogo entre as culturas, capacita os alunos a conversar em múltiplos idiomas culturais e evita a incompreensão cacofônica da Torre de Babel. Desafia as falsidades da história eurocêntrica, traz a sua complexidade e as narrativas plurais e também promove a coesão social ao permitir aos alunos aceitar, aproveitar e lidar com a diversidade. Adequadamente entendido e livre dos exageros polêmicos de seus defensores e detratores, a educação multicultural é uma educação em liberdade, tanto no sentido de liberdade de preconceitos e tendências etnocêntricos quanto de liberdade para explorar e aprender de outras culturas e perspectivas. As duas liberdades são inseparáveis, uma vez que não se pode ser livre de uma perspectiva

etnocêntrica, a menos que se tenha acesso a outras, e a falta de tal acesso ocorre se a pessoa permanece presa dentro dos limites de sua própria perspectiva¹⁸.

3.6 Identidade coletiva

Parekh diz que toda comunidade política precisa (e tende) a ter uma noção de identidade coletiva ou nacional¹⁹. Ela é fundamental para o sentimento comum de pertença dos membros e para criar um entendimento comum, além de criar uma autoimagem e permitir a continuidade do grupo, ajudando a regular seu código moral e político. Porém, ela também pode ocasionar desunião e conflito ao marginalizar determinados grupos ou silenciar vozes que não concordem com determinada identidade nacional imposta. Para cultivar uma identidade coletiva que aglutine a sociedade multicultural, algumas condições precisam ser cumpridas (PAREKH, 2000, p. 230-231).

A primeira é que essa identidade coletiva se concentre na esfera político-institucional e não na esfera étnico-cultural, porquanto esta seria muito vaga e específica para definir toda uma comunidade, excluindo os que não se encaixassem com os costumes, hábitos, rituais, dentre outros, firmados como integrantes da identidade nacional. Isso porque uma sociedade multicultural abarca uma pluralidade de culturas, etnias e religiões e, portanto, se a identidade coletiva dependesse de alguma cultura, etnia ou religião específica, o multiculturalismo estaria ameaçado. Destarte, o segundo requisito é de que os membros da comunidade política possam ter diferentes identidades individuais (ainda que derivadas da comunidade cultural que integram) e que isso não afete sua pertença multicultural. É claro que pra isso as identidades individuais e coletivas devem ser equilibradas e harmônicas, pois se já houver um conflito predefinido tal harmonia jamais seria possível (PAREKH, 2000, p. 231-233).

¹⁸ Tradução do original: “When defined in this way, multicultural education is not open to the criticism generally made of it. It is argued that it fosters the cult of ethnicity, undermines common culture, leads to the Tower of Babel, distorts history and undermines social unity. Far from ethnicizing education, it deethnicizes cultures and makes them a shared human capital. It is committed to the basic values of liberal society, broadens them to include others and helps create a plural and richer common culture. It encourages a dialogue between cultures, equips students to converse in multiple cultural idioms, and avoids the cacophonous incomprehension of the Tower of Babel. It challenges the falsehoods of Eurocentric history, brings out its complexity and plural narratives and it also fosters social cohesion by enabling students to accept, enjoy and cope with diversity. Properly understood and freed from the polemical exaggerations of its advocates and detractors, multicultural education is an education in freedom, both in the sense of freedom from ethnocentric prejudices and biases and freedom to explore and learn from other cultures and perspectives. The two freedoms are inseparable, for one cannot be free from an ethnocentric perspective unless one has access to others, and one lacks such an access if one remains trapped within the confines of one's own perspective”.

¹⁹ Ambas são tratadas como sinônimos por Parekh, embora ele use apenas o termo “identidade nacional”.

A terceira exigência se liga à segunda, mas também deriva da própria lógica do termo: a identidade coletiva deve não somente incluir todos os cidadãos, mas permitir que eles se identifiquem com ela. Não faria sentido uma identidade coletiva que envolva a todos se apenas a maioria se conectasse a ela, senão as minorias já estariam excluídas por definição. Observa-se bastante esse fenômeno na América Latina, em que a identidade nacional parece ter sido derivada da identidade dos colonizadores, o que vem se modificando com o fenômeno do Novo Constitucionalismo Latinoamericano. Também ocorre em países que recebem bastante imigrantes, sendo os descendentes destes chamados de imigrantes de segunda ou de terceira geração, denominação claramente segregatória. Por fim, a última exigência é que “a definição de identidade nacional deve não apenas incluir todos os cidadãos, mas também os aceitar como de valor igual e membros legítimos da comunidade²⁰” (PAREKH, 2000, p. 233). Mesmo que todos os cidadãos tenham direitos iguais, às vezes a identidade nacional é manipulada para manter algum tipo de status de parcela da população. É o caso de várias Constituições que se fundam no argumento étnico ao se intitular o Estado Nacional de determinado povo. É o caso da Constituição de 1990 da Croácia, da Constituição da Macedônia e da Constituição da Romênia. Não é incomum que se defina ainda uma única linguagem oficial, por vezes não falada por toda a população. Quando há de fato uma inclusão de todos os cidadãos, essa reverbera na estrutura político-institucional e jurídica, como é o caso da atual Constituição da Bolívia que prevê em seu artigo 5º não apenas o castelhano, mas também idiomas dos povos indígenas originários como oficiais do Estado (PAREKH, 2000, p. 233-234).

Novamente Parekh constata que a sociedade já possui uma herança identitária que dificulta o cumprimento dos seus requisitos para uma identidade coletiva saudável. Mas nada impede que ela use do seu aparato político-institucional e se declare oficialmente multicultural, como o Canadá, a Austrália, a Bolívia, o Equador e a Colômbia, iniciando um processo interno de inclusão e legitimação das minorias. A identidade nacional pode inclusive ser tendenciosa em prol da comunidade dominante (até porque isso provavelmente seria inevitável), desde que não prejudique e inclua as minorias (PAREKH, 2000, p. 234-236).

O autor sintetiza parte do seu raciocínio (PAREKH, 2000, p. 236)

Tenho argumentado que uma sociedade multicultural provavelmente será estável, coesa, vibrante e tranquila, se satisfizer certas condições. Estes incluem uma estrutura de autoridade consensualmente fundamentada, um conjunto de direitos

²⁰ Tradução do original: “the definition of national identity should not only include all citizens, but also accept them as equally valued and legitimate members of the community”

constitucionais coletivamente aceitáveis, um Estado justo e imparcial, uma cultura comum multiculturalmente constituída e uma educação multicultural e uma visão plural e inclusiva da identidade nacional. Nenhum deles por si só é suficiente²¹.

3.7 Igualdade no multiculturalismo repensado

Uma vez examinada a estrutura política de uma sociedade multicultural, Parekh (PAREKH, 2000, p. 239-240) passa para as relações de igualdade nessa sociedade multicultural. Seu ponto é que pessoas possuem o lado natural e o cultural, mas tal identidade natural comum é regulada culturalmente. A ideia liberal de basear a igualdade nas semelhanças, como na ideia de “igualdade perante a lei”, uniformizando as pessoas unicamente pela sua essência natural de ser humano ignora a diferença que a mediação cultural gera nessas identidades, conduzindo ao monismo e, por conseguinte, à valorização de um modo de vida em específico. A igualdade assim concebida não seria um mero princípio orientador de outros direitos, mas uma ferramenta ideológica para a construção de um modelo determinado de sociedade. Destarte, a igualdade utilizada pelo multiculturalismo assimilatório estaria descartada como opção viável por incoerência filosófica e pelos vários conflitos morais consequentes.

O modelo de igualdade proposto leva em conta a semelhança e a diferença para evitar os problemas citados. Igualdade seria a igual liberdade ou oportunidade de ser diferente, ou seja, quanto não houver diferença relevante entre os indivíduos, eles possuiriam tratamento uniforme, seguindo a linha liberal, mas quando a diferença for relevante o tratamento deve ser distinto. A questão é que os conceitos de "liberdade" e "oportunidade" aqui empregados devem ser interpretados de modo culturalmente sensível. Mesmo a igualdade perante a lei deve ter essa sensibilidade. Foi o caso dos EUA que excepcionou o uso cerimonial do vinho para judeus e católicos no período da Lei Seca (PAREKH, 2000, p. 240-242).

Esses conflitos culturais nem sempre são fáceis. Um caso emblemático que Parekh (2000, p. 244-245) traz em sua obra é da polícia canadense. É comum que forças policiais de todo o mundo permitam os siques usarem seus turbantes, mas a Real Polícia

²¹ Tradução do original: “I have argued that a multicultural society is likely to be stable, cohesive, vibrant and at ease with itself if it meets certain conditions. These include a consensually grounded structure of authority, a collectively acceptable set of constitutional rights, a just and impartial state, a multiculturally constituted common culture and a multicultural education, and a plural and inclusive view of national identity. None of them by itself is enough”.

Montada do Canadá (RPMC) não permitiu inicialmente. Ao remover a restrição, uma campanha iniciou-se pela proibição, com mais de 210 mil assinaturas. O principal argumento era de que a RPMC não deveria ostentar símbolos religiosos ou políticos para evitar algum tipo de viés, o que violaria a Constituição Canadense que prevê um Estado secular livre de símbolos religiosos. Também havia um argumento secundário de que aqueles siques policiais estariam colocando sua religião à frente de suas obrigações como policiais. O caso foi parar na Corte Federal e decidido que o objeto não violava a ausência de religiosidade da RPMC. A turbulência ao redor do caso canadense se deve ao fato do Stetson, uma espécie de chapéu de caubói usado pela RPMC, ser um dos poucos símbolos nacionais do Canadá. No entanto, talvez precisamente por isso o Canadá precisasse permitir o uso do turbante, já que se declara um país multicultural. Ademais, se o uso de turbante significasse que os policiais siques estavam colocando sua religião à frente do seu dever, poder-se-ia arguir que os policiais que usassem o Stetson estariam privilegiando brancos. Indo mais além nessa linha argumentativa, o correto seria substituir o Stetson por outro símbolo culturalmente neutro, o que provavelmente desagradaria a todos.

Outro caso que mostra como a interpretação do direito deve ser culturalmente sensível é o de uma garota asiática britânica que tentou anular seu casamento alegando coação, pois se não casasse com o marido escolhido por seus pais sofreria ostracismo. A corte negou seu pedido por entender que a coação pede "ameaça de iminente perigo à vida ou à liberdade", o que não houve no caso. Essa decisão foi culturalmente insensível por não analisar que o ostracismo pela família naquela cultura equivale à morte social do indivíduo, logo, deveria se enquadrar como coação. Uma decisão favorável à anulação não seria, portanto, um privilégio concedido à mulher por pertencer a uma cultura diferente, mas sim uma análise culturalmente sensível. Em outro caso parecido, anos depois, uma outra mulher conseguiu a anulação (PAREKH, 2000, p. 248).

Na visão do autor, numa sociedade multicultural às vezes o tratamento igualitário e a sensibilidade cultural não é suficiente. Para grupos marginalizados e que se veem com baixa estima, a oportunidade de participar como iguais na sociedade em geral pode pedir direitos adicionais, como representação especial no Parlamento ou veto para leis que a eles digam respeito (PAREKH, 2000, p. 262).

3.8 Conflitos entre comunidades culturais e debate público

Uma sociedade multicultural efetivamente inclusiva requer que algumas comunidades culturais, com certas práticas consideradas ofensivas pela maioria, integrem a sociedade mais ampla. No multiculturalismo repensado, que adota o universalismo mínimo, as práticas consideradas moralmente ultrajantes devem ser coibidas. Mas como estabelecer tais limites? O autor examina quatro princípios sobre o assunto.

O primeiro deles é o princípio dos padrões universalmente válidos de avaliação, que prega a universalidade dos direitos humanos ou de determinados valores morais. O segundo é o princípio dos valores centrais (ou comuns), que pressupõe um processo histórico de formação de uma identidade social acoplada num núcleo de valores comuns que são o sustentáculo do jeito de viver daquela sociedade. Práticas que ofendam esse núcleo devem ser inadmitidas. O terceiro é o princípio do não-prejuízo que prega que apenas as práticas que causem dano devem ser combatidas. Por fim, o quarto princípio é o do consenso dialógico, explicado mais adiante (PAREKH, 2000, p. 264-266).

O primeiro princípio é insuficiente pelos mesmos argumentos usados para optar para rejeitar o monismo. Padrões universalmente válidos de avaliação devem ser interpretados segundo cada cultura, não indistintamente de modo abstrato. Já o princípio dos valores centrais enfrenta dois problemas: o de várias sociedades tradicionais não possuírem um núcleo definido, especialmente as sociedades liberais ocidentais, e o de algumas sociedades terem como núcleo valores moralmente reprováveis, como a desigualdade (em sociedades com casta) ou o racismo. O princípio do não-prejuízo simplifica demais situações que podem ser muito complexas, propondo uma noção de dano que não é aplicável por não ser culturalmente neutra. É difícil dizer se eutanásia, incesto, poligamia e casamentos arranjados causam dano e o consenso dificilmente seria obtido em temas tão polêmicos (PAREKH, 2000, p. 265-267).

O princípio do consenso dialógico é a aposta de Parekh (PAREKH, 2000, p. 267). A discussão da desejabilidade de determinada prática para a sociedade multicultural, emergida a partir dos grandes conflitos morais e culturais, deve ser resolvida por meio de um diálogo que não seja totalmente aberto, com delimitações e resultados potenciais. Mas que parâmetros usar para avaliar as práticas e conduzir a discussão, num contexto de diversidade cultural? O autor sugere que se comece com os "valores públicos operacionais da sociedade"²², que estabelecem o ambiente e a direção desses diálogos. Tais valores podem ser negociados, de natureza jamais fixa, do contrário uma vez rejeitados não haveria mais conversação.

²² "society's operative public values", no idioma original.

Com a exceção de uma sociedade profundamente dividida, e talvez nem mesmo nesse caso, toda sociedade exige para sua sobrevivência e bom funcionamento, pelo menos, algum acordo sobre quais valores e práticas devem regular a conduta de seus assuntos coletivos. Esses valores e práticas geralmente adquirem sua posição dominante através de um processo prolongado de doutrinação e coerção e continuam a ser ativamente ou passivamente contestados por grupos marginalizados. No entanto, sejam quais forem as suas origens, história e modo de reprodução, ao longo do tempo, elas se tornam parte da estrutura moral da sociedade e são incorporadas nas principais instituições sociais, econômicas, políticas e outras. Seus membros podem pessoalmente manter e viver por diferentes valores, mas em suas relações interpessoais, eles devem cumprir aqueles que a sociedade coletivamente aprecia. Ao contrário do núcleo ou dos valores compartilhados referidos anteriormente, esses valores são limitados em seu escopo e em grande parte confinados às áreas publicamente relevantes e regulamentadas da vida individual (PAREKH, 2000, p. 268)²³.

"Os valores constitucionais, legais e cívicos representam a cultura pública da sociedade, dão forma e substância ao seu inevitável e vago conceito de vida boa e constituem o que eu chamei de seus valores públicos operacionais²⁴" (PAREKH, 2000, p. 269). Como muitos conceitos do autor, esses operantes são disformes e não totalmente coerentes, impossibilitando uma definição geral e abstrata porquanto dependentes da sociedade em que estão incorporados. Seguem um processo dinâmico de mudança associado aos caminhos que a sociedade decide seguir. Justamente por isso são contestados e estão em permanente negociação. São o pilar moral que sustenta a vida pública da sociedade, o que obviamente não implica que toda prática que os contrarie deve ser proibida ou desestimulada. Eles fornecem um ponto de partida com um juízo de valor inicial para uma primeira etapa do consenso dialógico bifocal, levando em conta o modo de viver da sociedade minoritária e da sociedade em geral²⁵ (PAREKH, 2000, p. 268-271).

O curso da interação causada pela prática minoritária polêmica irá causar um debate externo e um debate interno em que ambas as sociedades (minoritária e ampla) terão a oportunidade de questionar seus fundamentos, normalmente em três fases. Numa primeira, a

²³ Tradução do original: "With the exception of a deeply divided society, and perhaps not even that, every society requires for its survival and smooth functioning at least some agreement on what values and practices should regulate the conduct of their collective affairs. These values and practices often acquire their dominant position through a prolonged process of indoctrination and coercion, and continue to be actively or passively contested by marginalizes groups. However, whatever their origins, history and mode of reproduction, over time they become part of society's moral structure and are embodied in its major social, economic, political and other institutions. Its members may personally hold and live by different values, but in their interpersonal relations they are expected to abide by those the society collectively cherishes. Unlike the core or shared values referred to earlier, these values are limited in their scope and largely confined to the publicly relevante and regulated areas of individual life".

²⁴ Tradução do original: "The constitutional, legal and civic values represent society's public culture, give shape and substance to its inevitably vague conception of the good life, and constitute what I have called its operative public values".

²⁵ No original se usa o termo "wider society" ou "society at large", traduzido repetidas vezes nesta dissertação também como "sociedade mais ampla", "sociedade ampla" ou "sociedade dominante".

sociedade mais ampla verifica que uma prática de uma comunidade minoritária fere de alguma forma seus valores públicos operacionais e dá a oportunidade para que se defenda a prática. Antes da ocorrência do debate externo, a comunidade pode promover um debate interno para organizar seu discurso, que não necessariamente será pela sua manutenção, porquanto a diversidade subcultural faz com que alguns membros contrários à prática dentro da própria comunidade tenham uma chance de advogar pelo seu fim ou modificação. Ademais, é possível que alguns indivíduos externos à comunidade também tenham participação no próprio debate interno, seja para defendê-la ou repeli-la. Provavelmente, um debate desse tipo também irá ocorrer na sociedade mais ampla, conferindo o dinamismo necessário aos valores públicos operacionais que serão alvos de críticas, o que pode contribuir para sua mudança, ainda que paulatina. Por fim, deve ocorrer o debate intercultural em sentido estrito, com os argumentos da comunidade cultural minoritária e o entendimento da sociedade mais ampla se aquela prática é moralmente aceitável ou não, o que pode ocasionar sua aceitação ou recusa. A aceitação pode ser total ou com sugestão de modificações, já que nenhum jeito de viver é inviolável ou deve ser tolerado a todo custo (PAREKH, 2000, p. 270-272).

Parekh (PAREKH, 2000, p. 272-273) ainda comenta sobre dificuldades advindas do diálogo, as vantagens de se adiar a decisão e o que fazer quando o assunto é urgente e, portanto, não pode ser adiado:

Uma vez que a minoria não seja mais capaz de defender a prática, nem em termos de sua autoridade cultural, nem de seu papel de sustentação da comunidade, seus porta-vozes precisam afastar sua cultura e apelar para os valores que a sociedade em geral se submete ou pode ser persuadida a compartilhar. Eles poderiam argumentar que, entendida corretamente, a prática não é diferente de algumas das práticas da sociedade em geral, ou que, embora reconheçam valores diferentes, enriquece a sociedade e deve ser respeitada. Se o caso deles for persuasivo, a prática deve ser permitida. Se a maioria não for convencida e não puder ver o ponto dos valores que a prática afirma abarcar, surge uma situação difícil. Uma vez que os valores morais não podem ser debatidos e defendidos de forma objetiva e conclusiva, e como é difícil ser totalmente separado e aberto sobre os valores morais, o diálogo envolve passagens de incompreensão, intransigência e diferenças irreconciliáveis. Pode ser melhor adiar a decisão sobre a prática em disputa com a esperança de que a passagem do tempo e a fusão de idéias provocadas por discussões públicas formais e informais criem espaço comum e vontade suficientes para facilitar um consenso ou pelo menos um compromisso no futuro. Se o assunto é urgente e a prática em questão é moralmente inaceitável, os valores operacionais públicos da sociedade em geral devem prevalecer por pelo menos três razões importantes. Primeiro, eles são interligados às suas instituições e práticas e não podem ser revistos radicalmente sem causar desorientação moral e social considerável. Em segundo lugar, enquanto uma sociedade tem a obrigação de acomodar o modo de vida minoritário, não tem obrigação de fazê-lo à custa de si mesma, especialmente se ela permanece genuinamente inconvicta à defesa da minoria da prática. Em terceiro lugar, quando a minoria é formada por imigrantes, eles precisam entender que, uma vez que não estão familiarizados com o modo de vida da sociedade em geral, devem aceitar seu

juízo em questões contenciosas. Eles também precisam de seu apoio para combater o ressentimento que sua presença geralmente provoca em alguns setores da sociedade, e é mais provável garantir isso se, depois de expor seu ponto de vista, eles aceitam graciosamente sua decisão²⁶.

Quanto ao debate público numa sociedade multicultural, é possível extrair algumas importantes lições. A primeira é que "uma questão controversa pode ser resolvida de maneira relativamente fácil ou ao menos prevenida de fugir de controle se identificada, isolada e encarada em um estágio inicial²⁷" (PAREKH, 2000, p. 304). O mais comum, todavia, é que se ignore a polêmica na esperança de que ela acabe abafada por outros acontecimentos e perca força. Quando essa expectativa não se concretiza é possível que demore um certo tempo e muita mobilização do grupo sensível, acompanhada de doses consideráveis de constrangimento, humilhação e sofrimento, até que a demanda ganhe notoriedade pública, mas nesse caso a resolução do caso fica ainda mais difícil justamente por ter mexido com o ânimo da massa protestante.

A segunda é que, nos debates públicos, as partes por vezes ignoram os argumentos da parte contrária e definem a discussão em seus próprios termos, não se abrindo para um diálogo verdadeiro, num entendimento limitado e enviesado que não leva em conta o jeito de viver do outro. O terceiro ensinamento segue na mesma linha, afirmando que "embora o diálogo seja a única maneira moralmente aceitável de resolver questões controversas, nem

²⁶ Tradução do original: "Since the minority is no longer able to defend the practice either in terms of its cultural authority or its community-sustaining role, its spokesmen need to step outside their culture and appeal to values the wider society itself subscribes to or can be persuaded to share. They could argue that, properly understood, the practice is no different from some of the practices of the wider society itself, or that although it realizes different values they enrich the society and should be respected. If their case is persuasive, the practice should be allowed. If the majority remains unconvinced and cannot see the point of the values the practice claims to realize, a difficult situation arises. Since moral values cannot be debated and defended in an objective and conclusive manner, and since it is difficult to be wholly detached and open-minded about one's moral values, the dialogue involves passages of incomprehension, intransigence, irreconcilable differences. It might then be better to postpone the decision on the disputed practice in the hope that the passage of time and the fusion of ideas brought about by formal and informal public discussions will create enough common ground and willingness to facilitate a consensus or at least a negotiated compromise in future. If the matter is urgent and the practice in question morally unacceptable, the operative public values of the wider society should prevail for at least three important reasons. First, they are woven into its institutions and practices and cannot be radically revised without causing considerable moral and social disorientation. Second, while a society has an obligation to accommodate the minority way of life, it has no obligation to do so at the cost of its own, especially if it remains genuinely unconvinced by the minority's defence of the practice. Third, when the minority consists of immigrants they need to appreciate that since they are unfamiliar with the wider society's way of life, they should defer to its judgement in contentious matters. They also need its support to counter the resentment their presence generally provokes among some sections of society, and are more likely to secure it if, after marking their point, they gracefully accept its decision."

²⁷ Tradução do original: "... a contentious issue can be resolved relatively easily or at least prevented from getting out of control if it is identified, isolated and dealt with at an early stage".

sempre está disponível, mesmo numa democracia liberal madura²⁸" (PAREKH, 2000, p. 305), como é o caso da pena de morte ou da separação entre religião e Estado. Como o debate sequer é cogitável, resta apenas aos grupos o protesto – que não é sucedâneo daquele – mas cumpre seu papel legítimo de instigar a sociedade e se opôr ao estabelecido, impulsionando a dúvida e o criticismo e contribuindo para o início de um debate ou para a melhoria de um debate já estabelecido (PAREKH, 2000, p. 305-306).

O quarto aprendizado parte do pressuposto de que toda sociedade possui diversas grandes desigualdades para concluir que o debate político dificilmente se dá entre iguais. Ou seja, a disputa política é também uma disputa de poder em que dois desiguais recorrem à opinião pública para ganhar espaço. Nas palavras do autor (PAREKH, 2000, p. 306):

Este é particularmente o caso de uma sociedade multicultural, em que alguns grupos, como os novos imigrantes e os que foram há muito marginalizados e silenciados, sofrem de desvantagens estruturais. Eles não têm o suficiente poder político e econômico para ser uma presença política significativa. Eles são cultural e psicologicamente inseguros e mal versados na linguagem dominante do discurso. Eles não têm acesso fácil à mídia. E, em qualquer caso, a mídia tem sua própria agenda, carece tanto do espaço quanto da capacidade de explorar questões sensíveis em profundidade e estão sob pressão constante para simplificar demais e sensacionalizá-las. Como resultado, a minoria frustrada se isola em si própria com um clima de aborrecimento profundo ou usa de violência para atrair a atenção do público²⁹.

Para solucionar tal problema o autor sugere a criação de um fórum público para discussões calmas e pacíficas entre representantes de diversos grupos. Segundo ele, o Parlamento não supre essa função porque só possui os representantes eleitos, não necessariamente de todos os grupos articulados, além de não terem o hábito de discutir questões desse calibre. O judiciário também não conseguiria lidar com esses debates políticos, especialmente por ter certo caráter adversarial. Sem um espaço público que permita a conversação racional entre diferentes grupos, qualquer teoria nesse sentido seria ineficaz e utópica, meramente ilustrativa (PAREKH, 2000, p. 306-307).

É possível tecer críticas à sugestão de invenção de uma nova instituição pública de Parekh. Ele preza bastante pelo diálogo e pelo olhar empático entre os participantes. No

²⁸ Tradução do original: "...although dialogue is the only morally acceptable way of setting controversial issues, it is not always available even in a mature liberal democracy."

²⁹ Tradução do original: "This is particularly the case in a multicultural society in which some groups, such as the new immigrants and those who have long been marginalized and silenced, suffer from structural disadvantages. They lack enough political and economic power to be a significant political presence. They are culturally and psychologically insecure and ill-versed in the dominant language of discourse. They lack ready access to the media. And in any case the media have their own agenda, lack both the space and the ability to explore sensitive issues in depth, and are under constant pressure to oversimplify and sensationalize them. As a result, the frustrated minority either withdraws into itself in a mood of deep sulk or turns to violence to attract public attention".

entanto, ele deixa bem claro que anterior e concomitante ao debate público há desigualdades estruturais e que tal contenda é, sobretudo, uma disputa de poder. A mera criação de uma nova instituição não tem o condão de por si só mudar a situação das minorias. Como essa instituição alimentaria o debate público caso a mídia não visibilizasse suas temáticas? Ela conseguiria atingir um consenso dialógico? E se não atingisse, a quem caberia tal papel? E se esse órgão ou entidade conseguisse um grande grau de importância na sociedade, isso não teria um efeito disruptivo de estimular os grupos a se fracionarem cada vez mais de modo a ter um representante dentro dessa cúpula? O maior problema aqui é que o autor sugere algo de grande proporção em apenas um parágrafo de sua obra, sem dar maiores detalhes ou desenvolver o raciocínio, justamente por saber que se trata de algo de imensa complexidade.

É importante salientar que o debate político não tem apenas função decisória de chegar a um consenso. Ele é multidimensional e possui o papel moral, epistemológico e de constante construção e manutenção da comunidade, encorajando a interação entre pessoas e conectando-os uns aos outros, aproximando grupos diferentes ainda que eles não concordem em muitas áreas, facilitando futuros acordos e prevenindo rixas potenciais. Deve-se abandonar o conceito estático de consenso para abraçar um dinâmico, fundado nas interações sociais e culturais entre os diferentes sujeitos, sejam estes individuais ou coletivos (PAREKH, 2000, p. 307).

A quinta lição é que a deliberação política não é sobre vitória pelo convencimento, mas sim sobre persuasão racional. Argumentos são importantes, mas dificilmente são suficientes porquanto muitas vezes possuem certa dose de subjetividade na sua aceitação. "Persuasão é possível e necessária quando uma atividade é baseada em reações interpessoalmente partilháveis e deixam espaço para julgamento"³⁰ (PAREKH, 2000, p. 307-308). A persuasão natureza prática, objetivando apenas cobrir as alegações em debate, não todas as possíveis sobre a questão. Possui um público específico e não tem caráter adversarial, porquanto visa à coletividade, a trazer alguém para o seu lado.

O sexto e último *insight* do autor é que a deliberação política não é como a deliberação acadêmica, no sentido de ser intelectual e calma. Mesmo esta jamais será totalmente imparcial e guiada apenas por uma suposta racionalidade, vez que a fundamentação depende de toda a bagagem subjetiva que o indivíduo traz consigo: criação pelos pais, experiências, memórias, valores prioritários, dentre outros. É essa formação pré-

³⁰ Tradução do original: "Persuasion is possible and necessary when an activity is based on interpersonally sharable reasons and leaves room for judgement."

deliberativa que vai definir o peso a ser dado aos argumentos, que jamais se baseiam apenas em lógica, até dada a gigantesca falta de conhecimento que a humanidade tem sobre o universo e sobre si própria. Assim como a cultura comum de uma sociedade multicultural terá certo viés pendente para a(s) cultura(s) dominante(s), os argumentos também jamais são puros porque dependem do indivíduo que os analisa e interpreta, cada qual com sua visão de mundo (PAREKH, 2000, p. 310). "Deliberação política é, portanto, contextual e culturalmente integrada, nunca totalmente intelectual ou baseada em argumentos apenas, e nenhum modelo específico serve para todas as sociedades³¹" (PAREKH, 2000, p. 312).

3.9 Conclusões

Para concluir, é interessante notar que a doutrina multiculturalista de Parekh, a depender do ponto de vista, pode ser classificada como assimilatória. Ele valoriza a diversidade por fornecer interações constantes que permitem lidar com a incompletude de cada cultura e por conscientizarem as pessoas quanto à inexistência de uma cultura pura ou absoluta, prevenindo futuras tentativas de homogeneização ou dominação. Clama pela necessidade de interações entre diferentes culturas para que se evite a formação de ilhas isolada no seio da sociedade e, para tanto, idealiza uma cultura comum que surge a partir desses contatos culturais heterogêneos e que irá fornecer os princípios éticos comuns aptos a guiar as relações sociais, mas alerta, ao mesmo tempo, que não há uma tela em branco ou um vácuo e que tal cultura comum irá ser enviesada, favorecendo certos interesses e culturas dominantes.

Parekh entende que a existência de uma sociedade cultural que valorize a pluralidade cultural e a integração depende não apenas da diferença, mas de uma semelhança, como prega no seu conceito de uma identidade coletiva ou nacional que figure na esfera político-institucional ao invés da étnico-cultural. Por isso incentiva não uma assimilação, mas uma amálgama cultural que irá constituir um piso em que todos os outros sistemas culturais devem se apoiar, estabelecendo um denominador comum para as interações culturais pacíficas e benéficas. No entanto, ao reconhecer a vantagem inerente das culturas dominantes, ignora ou dá pouca importância à possibilidade de essa cultura dominante apropriar-se da cultura comum ou, ao menos, de manipular tal cultura política ao seu favor. Neste caso, os valores

³¹ Tradução do original: "Political deliberation, then, is contextual and culturally embedded, is never wholly cerebral or based on arguments alone, and no single model of it fits all societies".

públicos operacionais também seriam enviesados e o *common ground*³² para o convívio intercultural na sociedade estaria contaminado. Não seria difícil imaginar um processo de assimilação a partir dessa ótica.

A afirmação de vantagens inerentes que façam a cultura comum tender para a cultura dominante não aparenta ser um problema para o autor. Apesar do alto nível de abstração teórico em seus ensinamentos, há também um certo pragmatismo que sabe da impossibilidade de superação instantânea ou em curto prazo de certos problemas. O seu foco é no lado bom dessa cultura comum e do diálogo intercultural, almejando uma sociedade mais justa num futuro mais distante.

É justamente por essa “falha” nas lições do multiculturalismo repensado de Parekh que a interculturalidade crítica de Catherine Walsh a ser trabalhada no capítulo seguinte é de vital importância para este trabalho. Ela reconhece que o aparato institucional atual está montado para favorecer interesses mercadológicos de uma elite econômica que usa de sua influência e de sua riqueza monetária para criar uma cultura dominante conveniente e denuncia essa estrutura viciada apontando uma matriz colonial de poder que ainda rege as sociedades oprimidas. Todavia, como será visto, Walsh fraqueja naquilo que Parekh acerta: na criação de uma teoria ou metodologia que possa oferecer algum tipo de solução para o problema.

³² Apesar da falta de uma tradução exata, a expressão inglesa denota pontos de convergência ou terreno comum entre pessoas.

4 INTERCULTURALIDADE CRÍTICA LATINO-AMERICANA DE CATHERINE WALSH

4.1 Interculturalidade relacional, funcional e crítica

A interculturalidade surge sem alarde em estudos antropológicos no século XX, só ganhando destaque em 1970 na América Latina graças ao movimento indígena e seu uso pedagógico. Apenas na década de 90 que ganhou maior notoriedade como uma resposta ao multiculturalismo assimilatório (WIESCHALLA, 2016, p. 20). É importante reconhecer que a interculturalidade, na visão de Walsh (2009, p. 61-62), é muito mais do que um novo multiculturalismo, que seria desprovido de sentido crítico, político, construtivo ou transformador. O termo possui um significado na Europa e outro na América do Sul, onde leva em conta a diversidade étnica, racial e cultural como o cerne temático da luta pela decolonialidade. Desde então passou a ser um "tema da moda", recorrente em reformas constitucionais, educacionais, nas políticas públicas e tendo destaque seja na esfera nacional-institucional como na internacional e transnacional. Sua origem é concomitante com a focalização da diversidade étnico-cultural por conta de conquistas jurídicas e da harmonização entre diferentes comunidades culturais com objetivos comuns como o combate à exclusão social, ao preconceito e a formação de uma sociedade plural mais consciente e horizontal (WALSH, 2010a, p. 75-76).

Essa nova fase político-social que desponta nos anos 90 é chamada de constitucionalismo multicultural ou multiculturalismo constitucionalista, atingindo quase todos os países latinoamericanos para tentar incluir no sistema aqueles excluídos por ele, sendo as reformas educativas da década de 90 advindas desse novo estágio neoliberal multiculturalista. A nova orientação pedagógica aparentava esforço para que a diversidade pudesse ser aceita socialmente, mas apenas em quatro camadas: i) o conhecimento e reconhecimento da diferença; ii) a convivência com a diferença; iii) o respeito pela diferença e iv) a tolerância à diferença (WALSH, 2010a, p. 82-83). A preocupação não é de inclusão da diferença no seio dominante da sociedade, mas sim de sua aceitação social para uma consequente inserção econômica, mantendo toda a engrenagem que os inferioriza, mas retirando eles da marginalidade para serem tolerados. No multiculturalismo assimilatório a individualidade é prezada em grande medida, mas apenas quando é homogênea e integrada a uma cultura dominante, pois quando o sujeito a sustenta de modo diferente – como integrante

de uma cultura subalterna – está fadado a ser excluído e ter sua feição singular desvalorizada. Em outras palavras, o que se mira é a adesão individual de uma pessoa à cultura dominante, abrindo mão de sua identidade cultural moldada por uma coletividade específica que se encontra à margem da sociedade. Caso mantenha sua identidade, será apenas tolerado socialmente, ainda que incluído economicamente (ainda que provavelmente para funções de remuneração mediana ou baixa).

A interculturalidade é um termo com a popularidade alta no mundo acadêmico e que é usado com significados os mais variados, o que pode acarretar confusão. Em vista disso, pode ser visualizada de três maneiras distintas: relacional, funcional e crítica. Seu uso relacional é o mais geral de todos e imperante no mundo praticamente desde sempre, já que trata apenas da maneira que as culturas interagem entre si, abarcando "[...] pessoas, práticas, saberes, valores e tradições culturais distintas, o que se pode dar em condições de igualdade ou desigualdade"³³ (WALSH, 2010a, p. 77). O principal defeito dessa ótica é que ela volta sua atenção para a diversidade cultural como uma variável isolada, pautando a regulação de culturas díspares como um fator social autossuficiente. Ignora, portanto, a estrutura oculta de poder de raiz colonial e de desdobramentos sociais, políticos, econômicos e até epistêmicos, que define um campo de conflito numa guerra eterna por culturas dominantes e dominadas (WALSH, 2009, p. 63). Assemelha-se ao multiculturalismo assimilacionista, sobretudo por se dedicar à análise das consequências das interrelações culturais para o indivíduo, coadunando-se com a visão liberal.

Já a interculturalidade funcional é muito bem descrita por Fidel Tubino em seu bastante citado artigo "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político" (2005). Tal modelo se alinha ao neoliberalismo econômico e ao aumento da riqueza com o crescimento do abismo socioeconômico, através da proposição de medidas de "panos mornos" incapazes de reverterem à realidade social, mas aptas a esvaziar o sentimento de revolta que alimenta as lutas e movimentos populares. O autor apresenta como exemplo a educação bilíngue intercultural (TUBINO, 2005, p. 1):

Na região andina, a resposta é bastante ambivalente. Existem grandes setores da população que vêem na educação intercultural bilíngue uma educação discriminatória, uma educação que não contribui para que seus usuários saiam da extrema pobreza em que se encontram. Eles não querem ser oferecidos uma educação diferente da oferecida nas cidades, porque secularmente, na serra peruana, os indígenas foram diferenciados, não para respeitá-los, mas para humilhá-los e tratá-los como seres inferiores. Existem outros setores que vêem na educação

³³ Tradução do original: “[...] personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdade”.

intercultural bilingüe una nova estratégia de capitalismo para tornar invisíveis os problemas reais das pessoas e manter o status quo³⁴.

A interculturalidade funcional, na visão do autor, "não é outra coisa senão o multiculturalismo anglo-saxão de ação afirmativa e discriminação positiva³⁵" (TUBINO, 2005, p. 3). Ele busca a integração pelo diálogo, mas sem questionar o contexto que promove a desigualdade social, cultural e econômica, de modo que jamais irá suprimir a inequação, apenas irá construir uma aparência de que o sistema busca combater seus defeitos (TUBINO, 2005, p. 3). Não há nem mesmo uma intenção de ganhar batalhas para perder a guerra no final, mas sim o de manter uma peleja eterna e dar a ilusão ao povo de que estão, através de algumas vitórias, mais perto de finalizar a peleja como vencedores. No fim, a população é a grande perdedora porque chega ao fim da vida sem mudanças relevantes na sua condição e o processo continua para seus filhos e netos.

Nas palavras de Walsh (2012, p. 64):

Assim, faz parte do que vários autores se referiram como a nova lógica multicultural do capitalismo global, uma lógica que reconhece a diferença, mantendo sua produção e administração dentro da ordem nacional, neutralizando-a e esvaziando-a de seu significado efetivo e tornando-a funcional a essa ordem e, ao mesmo tempo, à expansão do neoliberalismo e aos ditames do sistema mundial. Nesse sentido, o reconhecimento e o respeito pela diversidade cultural tornam-se uma nova estratégia de dominação, que não visa a criação de sociedades mais equitativas e igualitárias, mas ao controle dos conflitos étnicos e à preservação da estabilidade social com fito de impulsionar os imperativos econômicos do modelo (neoliberalizado) de acumulação capitalista, agora "incluindo" em seu interior grupos historicamente excluídos. Indubitavelmente, a onda de reformas educacionais e constitucionais da década de 1990 - aquelas que reconhecem a natureza multiétnica e plurilinguística dos países e introduzem políticas específicas para povos indígenas e afrodescendentes - fazem parte dessa lógica multicultural e funcional; eles simplesmente adicionam a diferença ao sistema e ao modelo existentes.³⁶

³⁴ Tradução do original: "En la región andina la respuesta es más bien ambivalente. Hay amplios sectores de población que ven en la educación bilingüe intercultural una educación discriminadora, una educación que no contribuya a sus usuarios a salir de la pobreza extrema en que se encuentran. Ellos no quieren que les ofrezcan una educación diferente a la que se ofrece en las ciudades, pues secularmente, en la sierra peruana, se ha diferenciado a los indígenas, no para respetarlos, sino para humillarlos y tratarlos como seres inferiores. Hay otros sectores que ven en la educación bilingüe intercultural una nueva estrategia del capitalismo para invisibilizar los problemas de reales de la gente y mantener el estatus quo".

³⁵ Tradução do original: "El multiculturalismo funcional no es otra cosa sino el multiculturalismo anglosajón de la acción afirmativa y la discriminación positiva".

³⁶ Tradução do original: "De ahí forma parte de lo que varios autores se han referido como la nueva lógica multicultural del capitalismo global, una lógica que reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo, y volviéndola funcional a este orden y, a la vez, a la expansión del neoliberalismo y los dictámenes del sistema-mundo. En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo "incluir" los grupos históricamente excluidos a su interior. Sin duda, la ola de reformas educativas y constitucionales de los 90 - las que reconocen el carácter multiétnico y plurilingüístico de los países e introducen políticas específicas

Essa é a lógica do multiculturalismo (neo)liberal norte-americano, cujas raízes eurocêntricas o associam ao chamado "interculturalismo europeu". Fundamenta-se na ideia de democracia liberal e liberdade de mercado, garantindo a diferença apenas para ser tolerada e mercantilizada, o que supostamente contribuiria para humanizar o neoliberalismo e a globalização. Um exemplo é a Declaração Universal da UNESCO sobre Diversidade Cultural (2001), pois ela não questiona ou oferece sugestões de como alterar o sistema capitalista globalizado, limitando-se a declarar a diversidade cultural patrimônio da humanidade e determinar que políticas culturais surjam da colaboração entre o setor público, o setor privado e a sociedade civil. Esse tipo de medida é um artifício para manter a coesão social, por vezes harmonizando desenvolvimento humano sustentável ou integral, inclusão e coesão para gerir a diversidade e impedir tanto que ela se torne uma ameaça, tanto que ela se torne segura, já que ambos seriam um risco ao sistema posto. Esse tipo de pensamento orienta políticas e iniciativas das mais variadas instituições como PNUD, BID, CEPAL, FMI, EUROsociAL, dentre outras. (WALSH, 2012, p. 64-65).

Apenas por um breve momento Walsh (2012, p. 65) aponta que o que está sendo apontado além de benefícios sistemáticos também traz bem-estar individual através do sentimento de pertença a um projeto comum de modernidade da "cultura ocidental", que seria única por todo o continente latino-americano e mesmo americano. Esse pequeno trecho é pouco explorado pela autora, mas de grande importância, pois ao longo de suas obras é sinalizado esforços para a manutenção da lógica colonial e capitalista, mas que podem ser interpretados numa leitura mais desatenta como frutos de algum tipo de conspiração mundial que jamais é denunciada pela autora na figura ativa dos seus protagonistas.

Mas o fragmento mostra que a manutenção do organismo ocidental vigente se deve à integração cultural alienante que se promove com um pertencimento que diverge da noção micro associativa que uma comunidade cultural normalmente ocasiona ao criar laços de convivência real num mesmo espaço e a mesmas práticas, costumes e tradições. Cria-se, portanto, uma pertença à comunidade global com a qual não se têm relação próxima ou íntima, apenas uma aproximação ideológica, fazendo o sujeito acreditar que é parte de um projeto que muitas vezes não é direcionado a ele, mas a uma elite detentora majoritária dos recursos e que visa continuar assim, mesmo que às custas do capital social e humano alheio. É por isso que não há uma real comunidade cultural, apenas a aparência de uma com ardilosa

para los pueblos indígenas y afrodescendientes –, son parte de esta lógica multiculturalista y funcional; simplemente añaden la diferencia al sistema y modelo existentes.”.

adesão a uma ideia que favorece uma pequena minoria que não nutre qualquer empatia por aqueles de fora. No entanto, os iludidos contribuem para sua própria dominação sem que se apercebam.

A terceira perspectiva é a da interculturalidade crítica, que busca romper esse padrão funcional de manutenção da lógica capitalista e de fingimento de uma mudança ao incluir grupos excluídos dentro de um sistema inerentemente desigual. Ela também se discerne da abordagem relacional por não estar preocupada apenas com a diversidade cultural descontextualizada em si. Parte-se para uma análise dos lineamentos coloniais e de poder para reconstruir "[...] estruturas sociais, epistêmicas e de existências que colocam em cena e em relação equitativa lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar, atuar e viver"³⁷ (WALSH, 2010a, p. 79), através de um projeto político social, epistêmico e ético por uma sociedade melhor. Walsh (2012, p. 62) assim define:

[...] a interculturalidade em si, só terá significação, impacto e valor quando está assumida de maneira crítica, como ação, projeto e proceso que procura intervir na refundação das estruturas e ordenamentos da sociedade que racializam, inferiorizam e desumanizam, ou seja, na matriz ainda presente da colonialidade do poder³⁸.

Diferente de outras teorias, essa interculturalidade não se propõe a fazer uma crítica da cúpula para o piso, do contrário como se poderia esperar a compreensão do modo de pensar e de viver dos grupos excluídos? Por definição, esses coletivos marginalizados não se acham na elite da sociedade, ainda que seja possível que alguns indivíduos que outrora a eles pertencessem ali estejam. Destarte, uma crítica remetida de cima para baixo não tem o condão de representar os reais interesses dessas pessoas, mas tão somente expressar a empatia do poderio econômico ou ser um artilho para manipular as massas, como objetiva a interculturalidade funcional. Portanto, a reformulação deve ser pensada "desde baixo", com uma natureza contra-hegemônica a partir dos movimentos sociais. Walsh (2010a, p.88-90) defende que ela não seria um projeto étnico, contrariando Tubino (2005), mas sim um projeto de reexistência, convivência e vivência em sociedade, que se firma decolonial ao combater diretamente a colonialidade de poder e a classificação da população em "raças" como forma de controle social, estabelecendo uma hierarquia em que o indígena e o negro estão abaixo dos brancos e mestiços, o que é aceito naturalmente pela sociedade.

³⁷ Tradução do original: “[...]estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir”.

³⁸ Tradução do original: “[...] la interculturalidad en si, solo tendrá significación, impacto y valor cuando está asumida de manera crítica, como acción, proyecto y proceso que procura intervenir en la refundación de las estructuras y ordenamientos de la sociedad que racializan, inferiorizan y deshumanizan, es decir en la matriz aún presente de la colonialidad de poder.”

Partindo do problema estrutural-colonial-racial e avançando para a transformação de estruturas, instituições e relações sociais e a construção de condições radicalmente diferentes, a interculturalidade crítica - como prática política - desenha um caminho muito diferente, que não se limita a políticas, sociais e culturais, mas também cruza com as do conhecimento, do ser e da própria vida. Ou seja, também se preocupa por/com a exclusão, a negação e a subalternização ontológica e epistemológica-cognitiva dos grupos e sujeitos racializados pelas práticas - de desumanização e subordinação do conhecimento - que privilegiam alguns sobre outros, "naturalizando" a diferença e escondendo as desigualdades estruturadas e mantidas em seu interior. Mas, e, além disso, preocupa-se com os seres e conhecimentos de resistência, insurgência e oposição que persistem apesar da desumanização e subordinação³⁹ (WALSH, 2010a, p. 89).

4.2 Matriz colonial do poder e decolonialidade (do poder, do saber, do ser e cosmogônica)

No primeiro capítulo discorreu-se sobre as origens etimológicas e ideológicas do termo "cultura". Uma coincidência interessante para fins do pensamento intercultural decolonial é que as palavras "cultura" e "colônia" advêm da mesma raiz linguística: *kuel* (dar voltas), que por sua vez remete à raiz grega *kol* (col-, que significa "podar", mas passou a ser usada como "adular", como "culto" aos deuses). Essa é a raiz que se encontra no verbo latim *colere* ("cultivar") descrito anteriormente e que é base da palavra "cultura" e também das palavras "colônia" e "colonialidade" (ESTERMANN, 2009, p. 53-54).

A interculturalidade crítica é decolonial e combate a colonialidade (abreviação de matriz colonial de poder), cuja primeira aparição é creditada a Quijano (1991, *et passim*) em seu artigo *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Ela não se confunde com o colonialismo, a dominação política, social e cultural de determinadas regiões globais pelos europeus, que perderam parte do seu controle primeiro na América e – depois da II Guerra Mundial – também na África e Ásia. Apesar das derrotas a matriz colonial permaneceu, sendo visível que aqueles que hoje são dominados e discriminados pertencem às raças/etnias/nações que eram antes colonizadas, enquanto os descendentes dos colonizadores ocupam as posições dominantes nessas sociedades. Isso se deve porque a colonização política dissipou-se para dar

³⁹ Tradução do original: "Al partir del problema estructural-colonial-racial y dirigirse hacia la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales y la construcción de condiciones radicalmente distintas, la interculturalidad crítica -como práctica política- dibuja un camino muy distinto, que no se limita a las esferas políticas, sociales, y culturales, sino que también se cruza con las del saber, el ser y la vida misma. Es decir, se preocupa también por/con la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos racializados por las prácticas -de deshumanización y subordinación de conocimientos- que privilegian a unos sobre otros, "naturalizando" la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y mantienen en su interior. Pero, y adicionalmente, se preocupa por los seres y saberes de resistencia, insurgencia y oposición que persisten a pesar de la deshumanización y subordinación".

lugar a uma colonização cultural em que a cultura dita "ocidental" (eurocêntrica) reprime crenças, tradições, conhecimentos e mesmo religiões para dominar o cenário global e disseminar um multiculturalismo assimilatório. O modelo europeu de modernidade depende da colonialidade (MIGNOLO, 2009, p. 39).

Os colonizadores também impuseram uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimento e significados. Eles foram colocados, em primeiro lugar, longe do acesso dos dominados. Mais tarde, eles foram ensinados de forma parcial e seletiva, para cooptar alguns dominados em alguns casos do poder dos dominadores. Então, a cultura europeia tornou-se, além disso, uma sedução: deu acesso ao poder. Afinal, além da repressão, o principal instrumento de todo poder é a sua sedução. A europeização cultural tornou-se uma aspiração. Era uma maneira de participar do poder colonial, mas também poderia ser útil para destruí-lo e, mais tarde, alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; conquistar a natureza. Em suma, para "desenvolvimento". A cultura europeia tornou-se um modelo cultural universal. O imaginário em culturas não-europeias, hoje dificilmente poderia existir e, acima de tudo, se reproduzir, fora dessas relações⁴⁰ (QUIJANO, 1991, p. 12-13).

O termo "decolonial" pode causar estranheza paradoxal, já que é empregado para denominar o processo de luta contra a colonialidade de origem eurocêntrica, mas seria considerado um anglicismo, já que o termo correto, tanto no espanhol quanto no português, seria "descolonialidade", enquanto no inglês o prefixo "de" seria adequado. A intenção não é promover anglicismo, mas sim se desvencilhar do prefixo "des", que indicaria a reversão do colonial. O que se almeja é marcar uma posição de combate contínuo às exterioridades impostas e a construção de uma realidade alternativa (WALSH, 2009b, p. 14-15). Todavia, há que se frisar que a decolonialidade não necessariamente se confunde com a descolonização. A transformação para deixar de ser colonizado está implícita, mas aliada à construção de uma sociedade sem violências raciais, sociais, epistêmicas e existenciais, que vai além de uma mera superação, mas sim de refundação da existência, do conhecimento e do poder (WALSH, 2009b, p. 55).

Walsh aborda a colonialidade através de quatro eixos inter-relacionados: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber, a colonialidade do ser e a colonialidade cosmogônica da Mãe Natureza e da vida mesma (WALSH, 2012, p. 67-68).

⁴⁰ Tradução do original: "Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo". La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy dificilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones".

A colonialidade do poder está ligada a uma hierarquização de identidades socioculturais por meio da raça e do gênero. Os brancos e mestiços possuem destaque, enquanto negros e indígenas são marginalizados. Diferencia-se de um sistema de castas já que não é algo explícito e aceito socialmente, mas implícito, facilmente observável e sua discussão é, em certa medida, um tabu que vem sendo rompido ao longo dos anos. As identidades das raças tidas por inferiores passam por essencialização como controle social, sendo vistas como homogêneas e negativas. Caso fosse observada a pluralidade de identidades contidas nessas raças, a hierarquização seria de difícil viabilidade, portanto é essencial a uniformização. Ademais, essa matriz serve aos interesses capitalistas de exploração de um trabalho racial com mãos de obra específicas das raças consideradas inferiores, enquanto os empresários e donos dos negócios são de raças vistas como superiores e eurocêntricas. Em sociedades tão marcadamente excludentes, a tática de mestiçagem é usada como forma de influenciar e conter o discurso de poder para promover uma civilização e pacificação (WALSH, 2008a, p. 136-137).

A colonialidade do saber se consolida nos séculos XVIII e XIX. Por essa matriz, o conhecimento deve seguir uma forma eurocêntrica de obtenção de informações, validadas por uma racionalidade epistêmica pré-estabelecida. O aludido molde firma o conhecimento científico como o único confiável e, simultaneamente, controla o que o método científico ao estabelecer marcos epistemológicos reproduzidos na educação, sobretudo nas escolas, universidades e no meio acadêmico. Cria-se uma ilusão de que há um método certo e métodos errôneos de aprendizado e que apenas um deles merece ser valorizado, numa dicotomia entre ciências e não-ciência. Curiosamente, a ciência é a praticada pelo europeu, enquanto a não-ciência, desprovida de fiabilidade, é o método de sociedades tidas por primitivas, que deveriam se curvar à lógica superior eurocêntrica (WALSH, 2009b, p. 190).

Um dos problemas causados é que as ciências naturais (física, química, biologia e matemática) ganham destaque por conseguirem descrever o mundo real de modo objetivo e trazer resultados incontestáveis, mas as "ciências sociais" não possuem a mesma facilidade com o positivismo e os critérios "científicos", exercendo um papel de ratificar o poder político, econômico, epistêmico e acadêmico, como ocorreu quando pensadores iluministas justificaram a colonização por meio da "razão". Isso é o suficiente pra destronar as alegações da ciência como algo objetivo, imparcial e neutro. Nega-se, destarte, pensamentos filosóficos, a arte e a literatura contra-hegemônica, argumentando-se que não se trata de uma produção intelectual ou útil. Não à toa a educação formal dedica-se mais ao estudo de autores e

cientistas estrangeiros do que ao dos locais. Se todo o conhecimento intelectual ou útil é importado, há uma dominação indiscutível e uma dependência epistêmica e material do saber (WALSH, 2009b, p. 190-193).

O domínio do método de ensino e do discurso intelectual desperta no inconsciente coletivo a ideia de que a Europa e os Estados Unidos são os únicos avançados e que todo o conhecimento relevante originou-se nestes lugares, seja na época atual ou na da Grécia Antiga ou da Roma Clássica. Todavia, esse pensamento não procede. Um exemplo é que o mundialmente conhecido Teorema de Pitágoras possui origem desconhecida, não sendo certo que foi concebido por Pitágoras ou um dos discípulos de sua escola. É possível que tenha sido descoberto por algum escriba sumério ou babilônio. Uma forte evidência nesse sentido é uma tabuleta de argila babilônica que se encontra no British Museum e que deixa claro que esse povo já conhecia o triângulo 3-4-5 (um triângulo pitagórico em que a soma do quadrado dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa) mil anos antes de Pitágoras. Há outra tabuleta de 7289 a.C., que se encontra na coleção babilônica da Universidade de Yale, com a mesma noção do teorema (STEWART, 2013, n.p.).

Outra lição notável é do matemático Ron Eglash, que em 1980 observou em fotografias aéreas de vilas africanas cujos povoados seguiam um modelo matemático de fractais, o que motivou sua ida ao continente para estudar esse fenômeno. Daí foi possível observar esse paradigma de construção por todo o continente, no que seria uma tecnologia africana. Embora em alguns casos parecesse intuição, o fato é que eles seguem um algoritmo relativamente complexo e de maneira consciente. O estalão aparecia ainda na areia de adivinhação Banama, cuja noção foi levada por Hugo Santalla dos místicos islâmicos para a Espanha no século XII, que entrou na comunidade de alquimia como geomancia, sendo usado até mesmo pelo Rei Richard II da Inglaterra em 1390. Leibniz, o matemático alemão, falou sobre geomancia na sua dissertação "De Combinatória", sugerindo que se usasse "1" e "0" para contar com base binária. Georg Boole usou essa ideia para criar a álgebra booleana e John von Neumann usou a álgebra booleana para criar o computador digital, de modo que todo circuito digital do mundo tem uma raiz africana (RON, 2007) de origem não científica, mas religiosa.

A ciência moderna parece perdida em si mesma, ignorando que o importante na ciência não é a solução de problemas atuais, mas o entendimento do mundo, o qual está mais associado à descoberta das perguntas corretas a serem feitas. Ademais, a ciência eurocêntrica tem como berço a Grécia Antiga e os gregos não possuíam um método científico e tampouco

sabiam provar todos os teoremas e conhecimentos que utilizavam. A própria medicina possuía certa base científica baseada na teoria dos humores e na astrologia, mas só passou a ser eficaz no século XIX com a antissepsia. Risivelmente, os doutores em medicina que estudavam as aludidas teorias na faculdade gozavam de maior prestígio que os cirurgiões – capazes de fazer coisas sabidamente úteis como tratar fraturas ósseas –, vez que estes não se formavam na universidade. Antes disso, na maioria dos casos o melhor para os doentes era evitar atendimento médico. Tão somente no século XX que surgiu a obrigatoriedade de testes clínicos para o uso dos medicamentos (WEINBERG, 2015, n.p.). Como se observa, a estima pela ciência e a depreciação do conhecimento prático foram problemáticas na medicina.

A intenção dos últimos parágrafos foi demonstrar de maneira concreta os danos causados pela supervalorização da ciência e desprezo pelas outras formas de conhecimento, inclusive as empíricas que não são guiadas pelo método científico. Não se objetiva adotar uma postura anticientífica e reduzir a importância do método científico, cujas conquistas trazem grandes benefícios ao mundo, mas sim apontar que não se causa somente vantagens e que outras formas de conhecimento podem trazer mais bem-estar para o mundo em determinadas situações, mesmo quando comparadas à ciência.

É possível entrelaçar o conhecimento científico com os conhecimentos ancestrais, até porque esses não são necessariamente acientíficos ou atecnológicos. A Constituição equatoriana adota algumas medidas contra a colonialidade do saber, dando aos saberes ancestrais um status equivalente ao do saber científico e tecnológico. Por exemplo, o art. 277.6 fala que é dever do Estado promover e impulsionar a ciência, a tecnologia e os saberes ancestrais. O art. 322 reconhece a propriedade intelectual e proíbe toda forma de apropriação de conhecimentos coletivos, seja no âmbito das ciências, das tecnologias ou dos saberes ancestrais. No art. 385 - previsto no Título VII referente ao Regime do Bom Viver - estabelece os objetivos do sistema nacional de ciência, tecnologia, inovação e saberes ancestrais. No art. 25 garante o direito de se gozar dos benefícios e aplicações do progresso científico e dos saberes ancestrais. O art. 57.12 firma como direito coletivo a manutenção, proteção e desenvolvimento dos conhecimentos coletivos, dentre eles as ciências, tecnologias e saberes ancestrais.

A Constituição boliviana tem dispositivos parecidos, como o art. 42.I em que responsabiliza o Estado pela promoção e garantia do respeito, uso, investigação e prática da medicina tradicional, resgatando os conhecimentos e práticas ancestrais. Há ainda o art. 91.I que dispõe sobre o uso de conhecimentos universais e saberes coletivos das nações e povos

indígena originário campesinos. Para Walsh (2008a, p. 146) há uma distinção epistêmica entre essas duas modalidades de conhecimentos (universais e saberes coletivos), passando a impressão de que há uma superioridade científica dos primeiros sobre os segundos.

Contudo, a Carta boliviana afirma seu sistema educativo como intracultural, intercultural e plurilíngue, superando a do Equador nesse sentido, bem como propõe em seu art. 80 a descolonização da consciência social crítica na vida e para a vida e o fortalecimento da unidade e identidade de todas e todos como parte do Estado Plurinacional, visando um entenedimento e enriquecimento intercultural que possa alimentar a engrenagem intercultural e plurinacional.

O terceiro eixo apontado por Walsh é a colonialidade do ser. Ela está ligada intimamente à colonialidade do poder e ocorre através da inferiorização, subalternização e desumanização. Mas é mais do que isso. Usa-se a raça como uma classificação ligada a um status ontológico que leva à negação da personalidade, possibilitando a escravidão e a exclusão como ser humano (WALSH, 2008a, p. 138). Nos tempos modernos em que a escravidão é menos visível e tolerada, é possível observá-la através do maior punitivismo e direcionamento do aparato penal estatal para etnias marginalizadas que têm seus direitos e dignidade violados com tanta intensidade que é quase como se não fossem humanos. Daí é possível manter presídios lotados, prender sem justa causa e conservar essa reclusão além do tempo legal, dentre outras privações claras de direitos.

Esta categoria de "étnico" - que assume a não-etnicidade dos mestiços brancos - pode ser vista a partir de duas perspectivas. Uma perspectiva é parte do direito de reconhecimento e reparação - o que se reflete em lutas por direitos coletivos e ações afirmativas - lutas que estão enraizadas na existência, igualdade e humanização como indivíduos e coletivos, e na inclusão. O problema é - e vai a outra perspectiva - que ser reconhecido como seres "étnicos" e incluído com uma categoria de "especial" - mesmo com direitos específicos - pode perpetuar a colonialidade do ser se não pretende mudar as estruturas institucionalizadas que continuam a manter e reproduzir a racionalidade da modernidade como uma norma ontológica⁴¹ (WALSH, 2008a, p. 138).

⁴¹ Tradução do original: "Esta categoría de «étnico» -que asume la no-etnicidad de los blanco-mestizos- podría ser vista desde dos perspectivas. Una perspectiva es la que parte del derecho de reconocimiento y reparación -la que se refleja en las luchas por derechos colectivos y por la acción afirmativa- luchas que se enraízan en la existencia, la igualdad y la humanización como individuos y colectivos, y en la inclusión. El problema es - y allí va la otra perspectiva- que ser reconocidos como seres «étnicos» e incluidos con una categoría de lo «especial» -así también con derechos específicos- puede perpetuar la colonialidad del ser si no apunta a cambiar las estructuras institucionalizadas que siguen manteniendo y reproduciendo la racionalidad de la modernidad como norma ontológica".

Reputa-se igualdade como algo bom e indiferença como algo ruim, mas ambas possuem o mesmo significado⁴². É natural que uma sociedade busque a igualdade, todavia há dois cenários extremos hipotéticos. Num primeiro, a igualdade é efetivamente alcançada, ocasionando a homogeneização dos indivíduos. A igualdade material e a igualdade formal fundem-se em um só conceito. No entanto, tal cenário é impossível porque os indivíduos possuem diferenças inerentes e se a lei trata-se pessoas diferentes de modo igual não haveria justiça. Na segunda possibilidade hipotética extrema, a lei conferiria tratamento diferente para as pessoas em situação inequivalentes, todavia a igualdade material jamais ocorreria (porquanto se ocorresse o primeiro cenário iria se repetir). Portanto, a lei iria oferecer agasalho específico a pessoas distintas por tempo indeterminado, causando a instituição permanente da desigualdade social e jurídica. Nenhum dos dois panoramas é ideal.

Também há uma relação entre a colonialidade do ser e a colonialidade do saber. Aqueles mais adequados ao modelo formal de racionalidade concebido são vistos como civilizados, enquanto os que se desviam da norma - como os povos e comunidades indígenas - são pintados de bárbaros, não-modernos e não-civilizados. Paradoxalmente, essa classificação inferior não atrai políticas públicas, ao contrário, estas são priorizadas para os "civilizados" (WALSH, 2008a, p. 138).

Por fim, há a colonialidade cosmogônica da Mãe Natureza e da vida mesma. Nas palavras de Walsh (2012, p. 68):

O último eixo, que tem sido objeto de pouca reflexão e discussão, é a da colonialidade cosmogônica da Mãe Natureza e da própria vida. Aquele que encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade, descartando a relação mágico-espiritual-social, milenar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais - incluindo o dos antepassados, espíritos, deuses e orixás -, aquele que dá sustento aos sistemas integrantes da vida, dos conhecimentos e da própria humanidade.

A Mãe Natureza - a mãe de todos os seres - é o que estabelece e dá ordem e significado ao universo e à vida, entrelaçando conhecimentos, território, história, corpo, mente, espiritualidade e existência dentro de uma estrutura cosmológica, relacional e complementar de con-vivência (*sic*). Para negar este relacionamento milenar e integral, explorar e controlar a natureza e destacar o poder do indivíduo civilizado moderno (que na América do Sul ainda é pensado em relação ao branco europeu ou americano) sobre o resto, bem como os modelos da sociedade "moderna" e "racional" com suas raízes europeias-americanas e cristãs, tenta acabar com toda a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas como de origem africana. Por esta razão e para esses povos, esse eixo de colonialidade tem um significado maior; serve como um vínculo com o de saber e ser, como um "lugar" onde se prova a ausência de racionalidade e razão, a dúvida da humanidade e o excesso de paganismo, feitiçaria e superstição, como evidência do não civilizado, não moderno e menos humano Hoje, é recriado das práticas e políticas, entre outras, do desenvolvimento

⁴² Argumento originalmente concebido pelo Prof. Torquato da Silva Castro Júnior em aula da cadeira Teoria Geral do Direito do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPE no 1º semestre de 2016.

humano, o etno-eco-turismo (com sua folclorização e exotização) e ong-ização (*sic*), em que prevalecem o indivíduo e seu bem-estar individual-neoliberal guiado pelo dispositivo civilizatório único: a razão moderno-ocidental-colonial⁴³.

Enquanto a colonialidade do poder e do ser promove a subalternização – criando subcidadãos que podem ser rebaixados a condições subumanas –, a colonialidade cosmogônica da Mãe Natureza e da vida mesma enfatiza o papel dominante do homem sobre a natureza, para tanto desnaturalizando a humanidade. A natureza deixa de conter tudo (e todos) e ditar as leis que governam o Universo porque o homem passa a se definir como exterior a ela, que se torna um instrumento, uma ferramenta à disposição da civilização para dela usar como bem entender. Não é preciso dizer que tal noção serve ao capitalismo desenfreado que se desenvolve sem sustentabilidade ou qualquer preocupação ambiental, piorando o bem-estar social em nome do lucro desmedido. Além disso, é óbvio que o homem continua contido na Mãe Natureza porquanto integra o ecossistema e dela retira seu sustento.

As diferentes acepções de natureza podem ser conferidas no dicionário e dão ideia da visão contraditória que foi inserida pelo projeto de modernidade ocidental. Segundo o Dicionário Eletrônico Houaiss (2009), natureza pode ser definida tanto como "o universo, com todos os seus fenômenos" como por "a condição original, natural, não civilizada do homem". O homem concebido pela visão eurocêntrica não pode ser parte da natureza, ainda que integre o Universo, caso contrário não será civilizado. O individualismo é exacerbado para que a cultura humana encontre significado em si, partindo de uma essência isolada e autossuficiente que não depende de nenhum outro elemento externo. No entanto, a própria ciência parece desmentir esse modo errôneo de conceber a essência humana. Diversos estudos científicos mostram os ganhos advindos da interação entre homem e natureza.

⁴³ Tradução do original: "El último eje, uno que ha sido tema de poca reflexión y discusión, es el de la colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma. La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales – incluyendo el de los ancestros, espíritus, dioses y orishas –, la que da sustento a los sistemas integrales de vida, conocimientos y a la humanidad misma.

La madre naturaleza – la madre de todos los seres – es la que establece y da orden y sentido al universo y la vida, entretejiendo conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de con-vivencia. A negar esta relación milenaria e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que en América del Sur aun se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad "moderna" y "racional" con sus raíces europeo-americanas y cristianas, pretende acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como de raíz africana. Por eso mismo y para estos pueblos, este eje de la colonialidad tiene un significado mayor; sirve como enlace con la de saber y ser, como "lugar" donde se pruebe las ausencias de racionalidad y razón, la duda de humanidad y el exceso de paganismo, brujería y superstición, como evidencia de lo no-civilizado, no moderno y menos humano. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo humano, etno-eco-turismo (con su folclorización y exotización) y ong-ización, en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal guiado por el dispositivo civilizatorio único: la razón moderno-occidental-colonial."

Em um estudo da Universidade de Michigan, estudantes fizeram um rápido teste de memória e foram divididos em dois grupos. O primeiro caminhou por um arboreto e o outro em ambiente urbano. Ao retornarem e fazerem os testes novamente, aqueles em contato com o natural se saíram 20% melhor no teste, enquanto os outros não tiveram melhoria significativa observável (BERMAN; JONIDES; KAPLAN, 2008). Observou-se algo parecido quando indivíduos com depressão grave caminharam pela natureza, melhorando a memória e o humor (BERMAN et al, 2012). O simples fato de olhar para fotografias de ambientes naturais já ajuda as pessoas a se recuperar da fadiga mental, enquanto o mesmo não se observa de fotografias de ambientes urbanos (BERTO, 2005). Pessoas imersas na natureza por quatro dias conseguiram aumentar seu desempenho em 50% na solução de um problema que exige criatividade, segundo outro estudo (ATCHLEY, 2012).

Todos esses estudos (e tantos outros não citados) embasam o ponto de que a relação homem-natureza é benéfica para o ser humano e que enxergar o meio ambiente como um instrumento que serve aos fins humanos, dissociado do Universo é prejudicial. Não se trata apenas de vantagens quanto à saúde ou capacidade cognitiva, porém de uma relação cultural em seu sentido semiótico: o ser humano integra a natureza e dela extrai significância e significado para sua vida. Não à toa diversas comunidades culturais possuem uma relação espiritual com a Mãe Natureza e enxergam o mundo de uma maneira bastante diferente dos cidadãos urbanos.

4.3 Interculturalização jurídica

A interculturalidade crítica também combate a opressão da colonialidade no meio jurídico latino-americano, principalmente com o enfrentamento do monismo legal que limita a noção de direito somente ao direito estatal, restringindo outras noções de direito e justiça e negando direitos e jurisdições locais que possuem aceitação social (WALSH, 2010b, p. 3). Ocorre até de o Estado ignorar normas jurídicas estatais vigentes incomuns para fazer valer outras mais comuns. Um exemplo brasileiro é que no artigo 57 do Estatuto do Índio (Lei nº 6001 de 1973) admite-se a aplicação de sanções penais ou disciplinares pelas instituições próprias dos grupos tribais aos seus membros, desde que não sejam cruéis ou infamantes, aí inclusa a pena de morte. A norma foi recepcionada pela Constituição de 1988, além de ter previsão semelhante na Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil. Apesar desse dispositivo, não é incomum que se tente punir indígenas novamente, constituindo verdadeiro

bis in idem – permanentemente vedado pelo Direito brasileiro. Um caso recente que passa a sinalizar mudanças nesse sentido foi no caso de homicídio praticado dentro de uma tribo indígena na terra de Manoá-Pium, na reserva da Raposa Serra da Lua, em Roraima. A denúncia por homicídio (art. 121 do Código Penal) foi oferecida, mas procuradores federais ligados à FUNAI alegaram a eventual ocorrência de dupla punição, sendo possível impedir uma nova condenação em uma decisão inédita (BRASIL, 2015).

A liderança das comunidades Anauá, Manoá e Wai Wai impuseram sanções como a construção de uma casa para a esposa da vítima, a proibição de se ausentar da região sem permissão e, finalmente, a sanção de remoção – que consiste na saída da comunidade Manoá por cinco anos, com prestação de trabalho comunitário e cumprimento do regimento interno do povo Wai Wai. Além disso, ficou proibido de comercializar produtos sem a permissão da tribo em que se instalar e obrigado a aprender a cultura e língua do povo (BRASIL, 2015).

Como se nota, as comunidades culturais possuem jurisdição interna alternativa à estatal ainda que esta não seja aprovada ou reconhecida pela sociedade em geral, já que sua operabilidade depende da submissão dos seus membros e se dá pelo reconhecimento sociocultural da coletividade em tela. O atraso do Estado em perceber isso e em arranjar meios de lidar com essas situações gera conflitos, gastos e perda de tempo. Também posterga um dos grandes problemas a ser enfrentado, que é o da admissão que o monismo legal decorre da tendência assimilatória multicultural. Portanto, é algo a ser enfrentado e a interculturalidade pode fornecer as condições para que esse diálogo entre comunidades culturais e Estado ocorra.

Na América Latina e no mundo há uma pressão política de "multi-pluri-interculturalidade". Para Walsh, tanto o pluriculturalismo quanto o multiculturalismo "são termos descritivos que servem para caracterizar a situação diversa e indicar a existência de múltiplas culturas em um determinado lugar, exigindo seu reconhecimento, tolerância e respeito"⁴⁴ (WALSH, 2008a, p. 140), mas o "multi" possui origem ocidental, defendendo um relativismo cultural que esconde seu viés relacional, sustentando desigualdades e inequidades sociais. Ele designa o conjunto de culturas singulares e independentes que orbitam ao redor de uma cultura dominante. O "pluri", por outro lado, é mais usado na América do Sul e denota a mistura e mestiçagem racial que é relevante na análise social da região. Sinaliza a convivência

⁴⁴ Tradução do original: "Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto".

de culturas relacionadas num mesmo território, mas sem que haja uma igualdade significativa entre elas. Todavia, a autora deixa claro que é comum o uso de ambos os termos como sinônimos hoje em dia (WALSH, 2008a, p. 140). Já a interculturalidade busca "construir relação entre grupos, como também entre práticas, lógicas e conhecimentos distintos, com o afã de confrontar e transformar as relações de poder (incluindo as estruturas e instituições da sociedade) que naturalizaram as assimetrias sociais" (WALSH, 2002, p. 1).

A ótica multi-pluri contribui para a marginalização também da jurisdição especial das comunidades culturais (WALSH, 2002, p. 2):

Aparentemente, é suficiente estabelecer direitos e instituições à parte, sem ter que repensar o todo. [...] Assim, perpetua a falsa noção de que os povos indígenas só vivem no campo, em comunidades e territórios etnicamente homogêneos e, até certo ponto, longe da modernidade. Além disso, assume que todos os estudantes indígenas necessariamente frequentam programas bilíngües e, se não, suas necessidades educacionais não são diferentes dos estudantes mestiços brancos. Os mesmos direitos coletivos também podem ser vistos a partir das noções de adição e divisão pelo fato de que eles constituem direitos à parte, uma adição ao direito individual comum, cujo significado legal é restrito à jurisdição territorial e cujo impacto societal permanece limitado⁴⁵.

Apesar de todas as jurisdições especiais dos grupos culturais sofrerem com a falta de visibilidade e de impacto, algumas se afligem mais do que outras. É o caso dos quilombolas brasileiros que possuem bem menos reconhecimento que os indígenas. A Constituição dedica um capítulo inteiro para os índios e apenas uma disposição transitória (art. 68) aos quilombolas, isso num país em que a maioria quantitativa é negra (WALSH, 2010b, p. 12).

O reconhecimento das comunidades é tratado como algo subordinado. Em regra, seu direito é aplicado quando não é aplicado o estatal, o mesmo vale para sua jurisdição. Não se reconhece a autonomia e o autogoverno desses povos e se nega veementemente o caráter plurinacional dos países latinoamericanos, formados por uma multiplicidade de culturas diferentes habitando um mesmo território. Parte-se de um pressuposto irracional de que o direito positivo e estatal é superior e deve se fazer valer sobre os outros, como se os direitos individuais e coletivos não pudessem entrar em conflito ou que o monismo jurídico fosse o suficiente pra lidar com os conflitos interculturais. Não se leva em conta a colonialidade de se

⁴⁵ Tradução do original: "Al parecer, es suficiente establecer derechos e instituciones a parte, sin tener, a la vez, que repensar la totalidad. [...] Así perpetua la falsa noción de que los pueblos indígenas sólo viven en el campo, en comunidades y territorios étnicamente homogéneos y, en cierta medida, apartada de la modernidad. Además, asume que todos los alumnos indígenas necesariamente asisten a programas bilingües, y sí no, sus necesidades educativas no se diferencian de los alumnos blanco-mestizos. Los mismos derechos colectivos también pueden ser vistas desde las nociones de adición y parcelación por el hecho de que constituyen derechos a parte, una adición al derecho ordinario-individual, cuyo sentido legal se restringe a la jurisdicción territorial y cuyo impacto societal permanece limitado".

impor um modelo jurídico em grande parcela importado dos antigos colonizadores para se adequar ao povo cujos ancestrais foram colonizados. Ou a grave violação que é impor um ordenamento jurídico que se harmoniza uma cultura dominante e um povo de cultura considerada subalterna e inferior pela elite socioeconômica, negando a eles a chance de gozar de um sistema jurídico mais eficiente e apropriado (WALSH, 2010b, p. 13).

Por isso, para Walsh, o reconhecimento do pluralismo jurídico é aceitar que não é possível a convergência dos sistemas jurídicos, preservando-se a particularidade étnica histórica e tradicional através do replanejamento do Judiciário como um todo. Do contrário, não se pode falar em interculturalidade crítica, porquanto não há respeito real às comunidades com a imposição de um judiciário inadequado (WALSH, 2010b, p. 14). Todavia, a interculturalidade crítica não é necessariamente favorável ao pluralismo jurídico. O problema é a contaminação do judiciário pelos interesses escusos de uma elite e seu distanciamento da realidade:

Agora, o problema não é o próprio pluralismo jurídico, mas o sistema de direito nacional que continua a operar a partir e com relação a um referencial eurocêntrico, racializado, moderno-colonial, um referencial centrado nos interesses individuais e econômicos, um referencial alienígena, em sua grande parte, da realidade brasileira e latino-americana. Aqui surgem diferentes questões: o que os direitos indígenas e afro oferecem para o direito já estabelecido, o chamado direito "nacional"? Não deveria ser este repensado e refundado tendo em conta os critérios de pluralidade e interculturalidade e as múltiplas e diversas realidades dos brancos, dos brancos mestiços, indígenas e afro do campo e das cidades? A partir desta perspectiva - além de promover uma pluralidade legal não subordinada que permita o funcionamento em termos igualitários e equitativos de diferentes sistemas normativos cada um com suas filosofias, lógicas, racionalidades e práticas de vida - como também relacionar, articular e convergir direitos indígenas e afro com o direito "nacional", reconstituindo o último de forma plurinacional e promovendo, ao mesmo tempo, a construção de uma nova interculturalidade jurídica - ou melhor, uma interculturalização jurídica - para todos? Essas questões, em minha opinião, são fundamentais para os debates em andamento⁴⁶ (WALSH, 2010b, p. 15).

A interculturalização jurídica depende da convergência, articulação e complementariedade. Seu objetivo não é substituir o pluralismo jurídico, mas ampliar o foco

⁴⁶ Tradução do original: “Ahora bien, el problema no es el pluralismo jurídico en sí, sino el sistema de derecho nacional que sigue operando a partir de y con relación a un marco eurocéntrico, racializado, moderno-colonial, un marco centrado en el individuo y los intereses económicos, un marco ajeno, en su gran parte, de la realidad brasilera y latinoamericana. Aquí surgen preguntas distintas: ¿Qué ofrecen los derechos indígenas y afro para el derecho ya establecido, el así denominado derecho “nacional”? ¿No debería ser éste también repensado y refundado tomando en cuenta los criterios de la pluralidad e interculturalidad, y las realidades múltiples y diversas de blancos, blanco-mestizos, indígenas y afros del campo y de los urbes? Desde esta perspectiva -además de impulsar una pluralidad jurídica no subordinado, que permita el funcionamiento en términos igualitarios y equitativos de diferentes sistemas normativos cada uno con sus filosofías, lógicas, racionalidades y prácticas de vida- ¿cómo también relacionar, articular y hacer converger los derechos indígenas y afro con el derecho “nacional,” reconstituyendo este último plurinacionalmente e impulsando, a la vez, la construcción de una nueva inter-culturalidad jurídica –o mejor dicho, una interculturalización jurídica- para todos? Estas preguntas, a mi manera de ver, son centrales a los debates actualmente en curso”.

da discussão, servindo como ponto de partida para equilibrar, pluralizar e repensar o direito "nacional", dependendo de três aspectos-chaves: a dimensão histórico-colonial; fortalecimento dos sistemas "próprios" e a convergência em um novo judiciário plurinacional e intercultural (WALSH, 2010b, p. 15-16).

O primeiro aspecto parte da dimensão da colonialidade como processo histórico que impõe culturas, ideologias e poderes dominantes e controla a todos por meio do ordenamento jurídico-político que subalterniza ou nega a existência dos sistemas dominados concorrentes para que haja uma harmonia social a partir da referência colonial "superior". É essa relação de poder que alimenta o conflito intercultural que movimenta as lutas sociais. Sua contestação precisa de mais do que o mero reconhecimento de outras estruturas jurídicas, mas uma reforma constitucional decolonial integral (WALSH, 2010b, p. 15-16).

Um segundo ponto-chave é o fortalecimento dos sistemas jurídicos paralelos. Não se podem construir relações e diálogos interculturais, intersistêmicos, interjurídicos e intercivilizatórios se não for conferida voz a todos os sujeitos participantes, de modo que todos tenham papel ativo na interculturalização. Para tanto, é preciso levar em consideração as diferentes culturas com suas diferentes maneiras de construir significados (WALSH, 2010b, p. 16):

Isto implica considerar as várias formas ancestrais e contemporâneas de construção e exercício de pertença e convivência, inclusive, em relação à natureza e à Mãe Terra, territorialidade, soberania e autonomias; a institucionalidade e os conhecimentos, valores e normas, incluindo a espiritualidade-religiosidade, que governam e consolidam o sociocultural-coletivo, tanto em espaços rurais como urbanos. Mais do que apenas fortalecer a própria, essa reconstrução e consideração nos permitiriam vislumbrar o impacto e a influência fragmentadores do modelo neoliberal capitalista, encorajando a possibilidade de sistemas e práticas adequados e contra-hegemônicos⁴⁷.

O monopólio exercido pelo neoliberalismo capitalista por si só não necessariamente retira o vigor dos sistemas jurídicos próprios das comunidades de culturas marginalizadas. No entanto, eles invisibilizam essas coletividades e seus sistemas aos olhos da sociedade em geral, inibindo qualquer interação que possa beneficiar a ambos. Por isso, quando os ordenamentos jurídicos distintos entram em conflito, a sociedade em geral tende a assumir o lado dominante, dado o desconhecimento e a taxação primitiva conferida. Já os

⁴⁷ Tradução do original: "Eso implica considerar las varias maneras ancestrales y contemporáneas de construir y ejercer pertenencia y convivencia, incluyendo, con respecto a la naturaleza y a la madre tierra, la territorialidad, las soberanías y las autonomías; la institucionalidad, y los saberes, valores y normas, incluyendo de la espiritualidad-religiosidad, que rigen y cimientan lo socio-cultural-colectivo, tanto en espacios rurales como en urbanos. Más que sólo fortalecer lo propio, esta reconstrucción y consideración permitirían vislumbrar el impacto e influencia fragmentadores del modelo neoliberal capitalista, alentando la posibilidad de sistemas y prácticas a la vez propios y contrahegemónicos".

membros do grupo cultural, que sentem na pele o preconceito e a exclusão social exercidos pelo Estado, obviamente assumem o lado da sua comunidade, o que dificulta a chegada a um meio termo e faz com que seja provável o uso da força estatal para impor sua própria visão do que é correto.

O último ângulo importante é o da convergência para a possível estruturação e instituição de um novo Judiciário de natureza plurinacional e intercultural. É importante perceber que não é o caso de mera implantação da pluridade ao sistema "nacional", de forma a permitir ordenamentos paralelos porquanto isso não resolveria o problema. Tais direitos seriam vistos como "paralelos", ou seja, haveria um principal e subordinados. De fato, algo é paralelo em relação a um referencial, todavia o referencial também é paralelo em relação a esse mesmo algo. A ideia de que o direito "nacional" seria referido simplesmente como "Direito" e os outros como "especiais" ou "paralelos" já determina uma hierarquização a partir da nomenclatura. Outrossim, mesmo que todos os direitos tivessem status de paralelos, isso também seria prejudicial à interculturalização jurídica, vez que o conceito de algo paralelo implica em não se encontrarem, justamente o oposto da proposta em tela. O que se quer não é só o reconhecimento e a incorporação integral de diferentes ordens jurídicas, mas também uma interação ordenada entre tais sistemas, de modo a se haver uma mescla entre direito positivista e consuetudinário, coletivo e individual. Em outras palavras, busca-se a interculturalização da compreensão e exercício dos direitos e das culturas jurídicas (WALSH, 2010b, p. 16).

Estes casos requerem incluir, como parte de um sistema jurídico intercultural, diferentes formas de conceber e exercer direitos, tanto individuais como coletivos, permitindo que os povos indígenas e afrodescendentes sejam considerados simultaneamente como indivíduos e como coletividades. Desta forma, os direitos da comunidade podem ser concedidos aos membros do grupo (indivíduos), ao grupo como um todo ou a um território em que o grupo constitui a maioria. Tudo isso também abre a consideração do fato de que todas as comunidades não são necessariamente monolíticas e homogêneas, mas que, na sua formação e no interior, há uma interculturalidade, que o Direito não deve ignorar.

A interpretação intercivilizatório-intercultural ou, se preferir, interculturalidade ou interculturalização jurídica, não desloca o pluralismo jurídico; aprofunda sua prática e compreensão além dos sistemas e práticas próprios e do paradigma da oposição. Exige que o sistema "uninacional" e sua lógica-razão jurídica também se pluralizem e interculturalizem dentro de um quadro de justiça, baseado na realidade do país e não apenas no modelo de Direito moderno-universal-ocidental-individual, modelo que, sem dúvida, é o que vem perpetuando a colonialidade; a autoridade pública monocultural, exclusiva e clientelista, é uma manifestação clara disso⁴⁸ (WALSH, 2010b, p. 18).

⁴⁸ Tradução do original: "Estos casos requieren incluir, como parte de un sistema jurídico intercultural, distintas maneras de concebir y ejercer los derechos, tanto individuales como colectivos, permitiendo que los pueblos indígenas y afrodescendientes sean considerados simultáneamente como individuos y como

Na visão apresentada, o sistema jurídico intercultural é composto de ordenamentos jurídicos diferentes que interagem entre si. Ele aprofunda e critica o pluralismo jurídico por entender que este pode ensejar um verdadeiro *apartheid* jurídico ao permitir a adoção de um direito próprio a determinados casos, mas que se operam de um modo autossuficiente, sem recorrer às outras ordens jurídicas existentes. Essa talvez seja a grande diferença entre o pluralismo jurídico e a interculturalização jurídica.

4.4 Conclusões

No final do capítulo passado afirmou-se que a interculturalidade crítica de Walsh fraqueja naquilo que Parekh acerta: uma teorização apta a apontar algum tipo de solução para os problemas detectados. A autora aposta na decolonialidade como necessidade, mas não adentra na maneira como a substituição da matriz de poder colonial irá ser operada no seio social, o que parece ser a preocupação maior de Parekh. Simetricamente, Parekh falha no campo em que Walsh se sobressai. Enquanto o autor anglopaquistanês foca na forma, a autora salienta o conteúdo, a importância de um projeto pedagógico, epistêmico, político e econômico que altere a estrutura social para erradicar a desigualdade inerente ao próprio sistema. Sua interculturalidade crítica é póstuma. Em outras palavras, ela é oriunda da observação das conquistas da militância social, especialmente dos movimentos indígenas da América Latina, notoriamente em países influenciados pelo Novo Constitucionalismo Pluralista Latinoamericano, onde maiores resultados foram obtidos por esses grupos.

Parekh, em seu multiculturalismo repensado, foca no instrumento com condão de gerar uma sociedade mais igual, justa e intercultural. Para tanto, admite que há culturas dominantes e que elas podem influenciar na formação de uma cultura comum e de um consenso dialógico, mas acredita que a longo prazo essa influência seria atenuada pela

colectividades. De esta manera, los derechos de la colectividad pueden ser otorgados a miembros del grupo (individuos), al grupo como un todo o a un territorio donde el grupo constituye la mayoría. Todo esto abre también a consideración el hecho de que todas las comunidades no son necesariamente de carácter monolítico y homogéneo sino que en su formación y a su interior existe también una interculturalización, que el derecho no debe pasar por alto.

La interpretación intercultural-intercultural o, si se prefiere, la interculturalidad o interculturalización jurídica, no desplaza al pluralismo jurídico; profundiza su práctica y comprensión más allá de los sistemas y prácticas propios y del paradigma de oposición. Requiere que el sistema “uni-nacional” y su lógica-razón jurídica también se pluralicen e interculturalicen dentro de un marco de justicia, que parta de la realidad del país y no sólo del modelo del derecho moderno-universal-occidental-individual, modelo que, sin duda, es el que ha venido perpetuando la colonialidad; la autoridad pública monocultural, excluyente y clientelar, es clara manifestación de ella.”

importância progressiva a ser dadas a outras formas de enxergar a vida. Walsh, por ressaltar o ponto de chegada, simplesmente inadmite um modelo sociopolítico em que a cultura dominante possa continuar enraizando o modo de pensar e de viver de uma dita sociedade. Ela diferencia a pluriculturalidade da interculturalidade. Na primeira há um reconhecimento da diversidade, mas pautada a partir de uma cultura dominante de cunho nacional que enxerga outras culturas como enriquecedoras, mas desprovidas de poder ou influência, que não muito se diferencia do multiculturalismo assimilacionista. A interculturalidade, por outro lado, refere-se às diversas interações de múltiplas vias entre as distintas culturas, numa interrelação equitativa não só no campo individual-pessoal, mas no coletivo-epistêmico. Vai além de um mero reconhecimento da diferença para várias interatuações diferenciais precursoras de uma amálgama cultural (WALSH, 2005, p. 45).

A autora critica até mesmo seus colegas acadêmicos, apontando que a filosofia seguiu na linha do multiculturalismo assimilatório ao se apropriar de outras culturas e conhecimentos sem que houvesse mudança alguma de estrutura ou sistema disciplinar. Destarte, a estrutura branca e eurocêntrica prevaleceu enquanto a filosofia intercultural aparentou tecer críticas a isso, constituindo mero pluriculturalismo disciplinário, num misto de caráter relacional e funcional (WALSH, 2005, p. 46). Ou seja, a filosofia intercultural dá algum espaço para outras formas de pensar, mas o "indivíduo outro" permanece sem lugar definido nesse projeto acadêmico. Ainda que Walsh não consiga definir com precisão um método ou algo equivalente para promover a decolonialidade e a interculturalidade crítica, suas exposições podem servir de orientação principiológica para os movimentos sociais nos quais se baseia para extrair sua doutrina, numa relação bivalente, bem como para políticas públicas. Não há uma pretensão de que sua teorização por si só mude o mundo porquanto, diferentemente de Parekh, ela é mais voltada ao problema e ao objetivo final do que à solução.

5 FUNDAMENTAÇÃO, UNIVERSALISMO E ASSIMILACIONISMO DOS DIREITOS HUMANOS

5.1 Internacionalização dos direitos humanos

A construção histórica dos Direitos Humanos não é contínua, debruçando-se em altos e baixos em meio a mobilizações sociais e climas conturbados (SACHS, 1998, n.p.):

Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do qual as necessidades e as aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos. O caminho a percorrer será longo e árduo a julgar pela distância a vencer para ultrapassar a extrema pobreza que constitui negação manifesta dos direitos fundamentais, sem falar de outras violações que surgem a cada dia.

Uma mostra disso é que embora se fale muito da ascensão dos Direitos Humanos após a Segunda Guerra Mundial, já se discutia valores de cidadania após a Primeira Guerra Mundial (PIOVESAN, 2014, p. 33). No entanto, na Segunda Guerra Mundial, o Estado mostrou-se grande infrator dos Direitos Humanos, praticando crimes de lesa-humanidade com o aprisionamento (dezoito milhões foram enviados para campos de concentração), tortura (pessoas foram submetidas a gás mostarda e fosfogênio para que se medissem seus efeitos sobre o corpo humano, dentre outras coisas) e extermínio (seis milhões de judeus morreram, além de outros cinco milhões dentre comunistas, homossexuais, ciganos e outros). Para o nazismo apenas os arianos puros eram titulares de direitos, e o totalitarismo descartou os direitos humanos ao negar a determinadas pessoas sua natureza humana (PIOVESAN, 2014, p. 34).

Após a Segunda Guerra Mundial e as atrocidades perpetradas, o interesse pelos direitos humanos ultrapassa a esfera nacional e alcança a comunidade internacional. Compelem-se os Estados a criarem consensualmente um conjunto de parâmetros internacionais para atuação estatal ou internacional na promoção e proteção de direitos humanos. O pós-guerra tenta reconstruir aquilo que a guerra estraçalhou. Essa internacionalização acontece em duas frentes: restrição da soberania estatal, para que a ordem internacional possa estabelecer sanções e recomendações; e universalização, de modo que os direitos humanos possam alcançar a todos. Quando as instituições nacionais falham, cabe à ordem internacional responsabilizar o Estado, iniciando-se o desenho do sistema internacional

de proteção dos direitos humanos (BELLINHO, 2009, p. 9-13). Destarte, fica clara a trajetória curvilínea dos direitos humanos ao longo da história.

A mobilização internacional para a construção desse sistema protetivo se vê na elaboração de vários tratados internacionais sobre direitos humanos e na pressão internacional para o seu cumprimento (DORNELLES, 2004, p. 179):

No decorrer do século XX, a comunidade organizada das nações - seja no marco das organizações mundiais, como as Nações Unidas (ONU), seja no campo dos organismos especializados como a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), seja nos foros regionais de associações internacionais, como a Organização dos Estados Americanos (OEA), a Organização da Unidade Africana (OUA) e o Conselho da Europa - aprovou inúmeros dispositivos e documentos com validade jurídica na defesa e proteção internacional dos direitos humanos, buscando assegurar o reconhecimento e a efetiva proteção por parte de governos e particulares.

Forma-se uma ética internacional a partir do consenso dos diferentes Estados signatários das convenções. Surgem ainda os sistemas regionais de proteção, tais como os sistemas americano, europeu e africano de proteção de direitos humanos, harmonizando e complementando o sistema global pela adoção do princípio da primazia da pessoa humana, que prega a aplicação da norma que melhor proteja a vítima no caso concreto, fortalecendo a proteção jurídica conferida. É assim que o Direito Internacional dos Direitos Humanos opera, maximizando a dignidade humana (PIOVESAN, 2014, p. 35-36).

5.2 Teorias fundamentadoras dos direitos humanos

Haveria três fases históricas dos direitos humanos. A primeira ocorre quando teorias filosóficas humanistas são incorporadas à legislação, como ocorreu com as Declarações de Direitos dos Estados Norte-americanos e com a Revolução Francesa. A segunda fase é quando essas legislações humanistas já se encontram em vigor, mas não possuem aplicação efetiva. Busca-se sua concretização nos locais em que são consagrados juridicamente, ignorando-se momentaneamente a universalização do discurso e desses valores. Na terceira e última fase se visa positividade, universalidade e aplicabilidade desses direitos, o que teria início com a aludida Declaração de 1948. Agora esses direitos não estão mais restritos a um ou outro determinado Estado, mas a todos, encontrando sua vigência positiva em tratados internacionais cuja aplicabilidade é garantida pela Ordem Jurídica Internacional até mesmo frente ao próprio Estado violador dos direitos. É o caso das Cortes

Internacionais de Direitos Humanos que condenam Estados a cumprirem determinadas medidas para sanarem e impedirem novas transgressões (BOBBIO, 2004, p. 18-19).

A questão da fundamentação dos direitos humanos segue atual e de importância ímpar no debate dos direitos humanos, cuja relevância impacta não apenas o campo abstrato, mas também o campo concreto. Ao se considerar resolvida a fundamentação dos direitos humanos, passando-se à sua aplicação, ignora-se seu caráter hegemônico e imperialista que oprime e viola a dignidade de povos e comunidades pelo mundo. Também se desvaloriza os conhecimentos e sentimentos locais, desprezando-se a contribuição que as distintas comunidades culturais podem oferecer aos direitos humanos. Se os direitos humanos já são fundamentados, não há mais espaço para diálogo quanto aos direitos já existentes, apenas para a inserção de novas garantias dentro dessa categoria ou para a adesão ou não de Estados a um projeto já finalizado. Nesse sentido:

Não é possível pura e simplesmente aceitar o convite cheio de boas intenções de Bobbio ao esquecimento da justificação dos direitos humanos em prol de sua proteção. Isso porque não há como esquecer a história de atrocidades e violações aos direitos humanos, tenham sido cometidas na Antiguidade, nas últimas décadas do século XX ou nos dias atuais, em qualquer lugar do mundo (BENVENUTO, 2015, p. 135).

Bobbio também fala que "somente depois da Segunda Guerra Mundial é que esse problema passou da esfera nacional para a internacional, envolvendo pela primeira vez na história - todos os povos" (BOBBIO, 2004, p. 26). O problema em questão é o do reconhecimento dos direitos humanos. Para o doutrinador, aí também se inicia o processo de universalização dos direitos humanos (BOBBIO, 2004, p. 33). A questão é que a visão aqui é puramente estatal. Não se consideram as comunidades culturais que não tiveram voz nesse processo internacional e que são as que mais sofrem com o caráter hegemônico desses direitos.

Ademais, o argumento de Bobbio possui outras falhas. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi feita logo após a Segunda Guerra Mundial e muitos dos seus valores não eram totalmente aceitos por alguns membros das Nações Unidas. Prova disso é que vários Estados se omitiram nas discussões, ainda que o documento tenha sido aprovado por unanimidade. A União Soviética, Ucrânia e Rússia Branca, Tchecoslováquia, Polônia, Iugoslávia, Arábia Saudita e África do Sul se abstiveram do voto. À época o documento consistia tão somente em recomendação da Assembleia Geral das Nações Unidas aos seus membros, desprovida de força vinculante, considerada etapa preliminar para a adoção de pacto ou tratado internacional (FALCONI, 2008, p. 43).

Apenas depois que a Declaração Universal foi associada efetivamente à universalidade por seus idealizadores, no âmbito da ONU. Seu próprio nome já evidencia o intento originário de que seu alcance abarcasse a todos, não somente os países signatários. A ideia da inclusão jurídica vinculada ao diploma traz em seu bojo uma pretensão de eterna duração, já que os direitos humanos devem acompanhar os seus beneficiários ao longo da existência dessa espécie⁴⁹. Traz ainda um caráter ao menos parcialmente rígido, pois confere aos princípios contidos na Declaração uma aplicabilidade global, o que implica sua exigência comum a todas as culturas (BENVENUTO, 2015, p. 121).

Além da Declaração de 1948 houve outras ocasiões e documentos que reforçaram a universalidade dos direitos humanos. Em 1968 houve a 1ª Conferência Mundial dos Direitos Humanos, na cidade de Teerã, que fortaleceu a noção de universalidade e indivisibilidade dessa categoria de direitos, utilizadas na fundamentação do seu uso na solução de problemas globais. A situação global na época não era das melhores, ocorrendo o evento em meio à Guerra Fria e quando ainda não havia mecanismos e órgãos internacionais aptos a garantir a proteção dos direitos humanos. O cenário modificou-se gradualmente após esse marco, com a vigência de tratados e convenções e o início do desenvolvimento de um sistema de proteção (DORNELLES, 2004, p. 183-187). Para citar alguns:

A Carta das Nações Unidas, de 1945; a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948; a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, de 1951; o Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos, de 1966; o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966; a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1969; a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979; a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação baseadas em Religião ou Crença, de 1981; a Convenção contra a Tortura e outras formas de Tratamento ou Punição Cruel ou Degradante, de 1984; a Convenção sobre os Direitos das Crianças, de 1989; a Convenção de Viena, de 1993; bem como a Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência, de 2008 (GRUBBA, 2015, p. 145-146).

Em 1993 houve a 2ª Conferência Mundial dos Direitos Humanos, em Viena, com representação oficial de 171 Estados e mais de duas mil organizações não-governamentais reunidas no “Fórum das ONGs”, das quais 813 tiveram a chance de observar oficialmente a conferência oficial, com duração de 15 dias e participação de mais de dez mil pessoas em debates, palestras, reuniões e atividades culturais. O Tratado de Viena reafirma a universalidade da Declaração de 1948 em seu artigo I, parágrafo 5º quando diz que "Todos os

⁴⁹ Em posicionamento contrário, Marcelo Neves enxerga os direitos humanos não como eternos, mas como uma construção da sociedade moderna. Por óbvio sua origem histórica é bem anterior, mas integram a semântica da modernidade com mudanças estruturais na dinâmica social, amparadas por processos filosóficos, teológicos e políticos prévios (NEVES, 2005, p. 6).

Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional deve considerar os Direitos Humanos, globalmente, de forma justa e equitativa, no mesmo pé e com igual ênfase[...]" e no parágrafo 6º ao ditar que "Os esforços empreendidos pelo sistema das Nações Unidas no sentido do respeito universal e da observância pelos Direitos Humanos e liberdades fundamentais para todos[...]" (PIOVESAN, 2014, p. 37 e DORNELLES, 2004, p. 184-186).

Uma das evidências da tendência à universalidade dos direitos humanos se acha na formação de uma ordem jurídica comunitária marcada pela hierarquia que cada país tem conferido às convenções que versem sobre direitos humanos e na sua submissão ao sistema protetivo regional dos direitos humanos. A Corte Constitucional do Equador reconhece tratados internacionais sobre direitos humanos como equivalentes à Constituição (TORRES, 2015, p.40-42). Na Costa Rica a situação é ainda mais benéfica: tais tratados e a respectiva jurisprudência e opiniões consultivas da Corte Interamericana de Direitos Humanos possuem natureza supraconstitucional (JINESTA, 2012, p. 278). Na Bolívia, Colômbia, Peru e na República Dominicana esses tratados de direitos humanos integram o bloco de constitucionalidade. Em El Salvador sequer há mais hierarquia entre a Constituição e esses Tratados, pois vigora o princípio pro homine, em que o dispositivo normativo mais benéfico à pessoa prevalece (ALCALÁ, 2012, p. 40-51). Na Argentina tais convenções têm natureza supralegal, mas algumas delas foram reconhecidas como constitucionais por força do art. 75, XXII, da Constituição de 1853. Também é possível obter o status constitucional caso haja aprovação de um terço de cada casa legislativa do Congresso.

A fundamentação dos direitos humanos é "aquela realidade social em que se assentam os direitos humanos com a pretensão de garanti-los e os assegurar quanto à sua origem e à sua força determinante"⁵⁰ (TORRADO, 2012, p. 224). Ela pode ser dividida em duas grandes correntes teóricas: a das teorias negativistas e a das teorias fundamentadoras. Nas teorias negativistas, se encontram a perspectiva realista e a perspectiva positivista. As teorias fundamentadoras serão tratadas mais à frente.

Em célebre e polêmica frase, o jurista Norberto Bobbio (2004, p. 17) afirma que "[...] o problema grave de nosso tempo, com relação aos direitos do homem, não era mais o de fundamentá-los, e sim o de protegê-los". Não seria o caso de saber "quais e quantos são esses direitos, qual é a sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos,

⁵⁰ Tradução do original: "aquella realidad social sobre la que se asientan los derechos humanos con la pretensión de afianzarlos y asegurarlos en cuanto que origen y fuerza determinante de los mismos".

absolutos ou relativos[...]", mas como garantir sua aplicação e impedir sua violação. Para ele, a Declaração Universal dos Direitos do Homem (*sic*) aprovada pela Assembleia-Geral das Nações Unidas no dia 10 de dezembro de 1948 já resolveria o problema da fundamentação dos direitos humanos, garantindo sua universalidade por haver um consenso geral quanto à sua validade, no que os jurinaturalistas chamam de *consensus omnium gentium* ou *humani generis*. Esse tipo de pensamento o faz despontar como expoente da perspectiva realista, que prega justamente a inexistência de um fundamento absoluto para os direitos humanos, incitando uma mudança de enfoque da fundamentação para a aplicação e concretização, fazendo jus ao negativismo teórico.

A perspectiva positivista considera que a fundamentação dos direitos humanos não está sujeita ao empirismo, permissivo de demonstrações científicas impuras, ou seja, aplicadas. Portanto, não é cognoscível, logo é insolúvel e, finalmente, inútil, ao menos sob o prisma da racionalidade (DUTRA, 2011, p. 8-9). Mas é exatamente aí que repousa seu problema. Primeiramente porque a psicologia moderna insiste em demonstrar irracionalidade humana no comportamento e na tomada de decisões (KAHNEMAN, 2012). Em segundo lugar, restringe a realidade ao mundo observável, ignorando a capacidade do homem de extrair sentido além do seu próprio alcance através da abstração, o que se nota mesmo no mundo científico. A Teoria dos Jogos concebida inicialmente por Von Neumann permaneceu no ramo da matemática pura (sem aplicação concreta) até que John Nash desse sua contribuição na área e economistas enxergassem a partir daí o uso prático dessa teoria, conferindo ao matemático e aos dois economistas Reinhard Selten e John Harsanyi o Nobel em Ciências Econômicas de 1994.

As teorias negativistas são falhas a partir do momento que assumem um pragmatismo infundado no mundo acadêmico. Teorias puramente abstratas podem encontrar aplicação prática desconhecida. Além do que, a discussão sobre a fundamentação dos direitos humanos possui desdobramentos claros no plano físico, orientando discussões sobre pluralismo jurídico, relativização ou não de direitos humanos tidos como universais, impactando decisões jurídicas e modificando a vida das pessoas. Uma fundamentação bem construída também pode servir de argumento em diálogos entre ordens jurídicas, ajudar a estabelecer parâmetros de universalização ou relativização e estimular uma maior sintonia e legitimidade, para que direitos que buscam maximizar a dignidade não sejam impostos de maneira cogente, sem aceitação popular ou pautados na autoridade nacional/internacional.

Quanto às teorias fundamentadoras, adota-se aqui a lição de Bobbio (2004, p. 17-18). Para ele, os valores humanos podem ser fundados de três modos: i) considerados verdades evidentes em si mesmas, como os axiomas matemáticos; ii) se descobrindo sua aceitação num dado período histórico; ou ainda iii) deduzidos de um dado objetivo constante, como a natureza humana.

A primeira forma fundamenta os direitos humanos num viés aparentemente absoluto e com elegância teórica, mas possui vícios a serem levados em consideração. As ditas verdades autoevidentes apenas são assim consideradas para que possam dar coerência à cadeia lógica. Saindo da racionalidade tecnicocientífica e adentrando na psique humana, não há uma obviedade, do contrário não seria necessário depreender tantos esforços em teorias fundamentadoras. Esse tipo de escolha funciona melhor em sistemas dedutivos, em que verdades funcionais podem ser extraídas através do método dedutivo e acabam encontrando aplicação no mundo físico. O Direito, por outro lado, não funciona assim, com normas posteriores imediatamente deduzidas de anteriores, pois há um contexto exterior ao Direito que é usado para criar conteúdo jurídico sem que haja anterior inserção no ordenamento. Esse fenômeno é visivelmente identificável nos direitos humanos quando se fala em valores como “liberdade”, “igualdade”, “dignidade”, dentre outros, cujo significado e interpretação dependem de saberes extrajurídicos. Outro ponto é que há certo relativismo axiológico por essa abordagem, já que as verdades universais autoevidentes serão estabelecidas pelo ser humano, o que traz um inafastável subjetivismo e um defeito em seu bojo: como algo provido de alguma relatividade pode ser autoevidente ou imune à discussão? Num mundo fluído é de difícil sustentação a certeza e inquestionabilidade de valores, o que poderia acarretar problemas de longo prazo (BOBBIO, 2004, p. 17-18).

A segunda maneira é apoiada por BOBBIO (2004, p. 18). Antes é preciso ponderar um falso paradoxo quanto a Bobbio. Como foi dito, ele defende a teoria negativista realista, todavia, não é porque julga de menor importância a discussão sobre a fundamentação que ele não assuma uma posição nesse campo, como se vê:

O terceiro modo⁵¹ de justificar os valores consiste em mostrar que são apoiados no consenso, o que significa que um valor é tanto mais fundado quanto mais é aceito. Com o argumento do consenso, substitui-se pela prova da intersubjetividade a prova da objetividade, considerada impossível ou extremamente incerta. Trata-se, certamente, de um fundamento histórico e, como tal, não absoluto: mas esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado. A Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior

⁵¹ A ordem foi alterada na dissertação por questões didáticas, mas no livro de Bobbio não está na segunda posição, e sim na terceira.

prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. Os velhos jusnaturalistas desconfiavam — e não estavam inteiramente errados — do consenso geral como fundamento do direito, já que esse consenso era difícil de comprovar. [...] Mas agora esse documento existe: foi aprovado por 48 Estados, em 10 de dezembro de 1948, na Assembléia Geral das Nações Unidas; e, a partir de então, foi acolhido como inspiração e orientação no processo de crescimento de toda a comunidade internacional no sentido de uma comunidade não só de Estados, mas de indivíduos livres e iguais. Não sei se se tem consciência de até que ponto a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra. Com essa declaração, um sistema de valores é — pela primeira vez na história — universal, não em princípio, mas de fato, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado. (Os valores de que foram portadoras as religiões e as Igrejas, até mesmo a mais universal das religiões, a cristã, envolveram de fato, isto é, historicamente, até hoje, apenas uma parte da humanidade.) Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade — toda a humanidade — partilha alguns valores comuns; e podemos, finalmente, crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens.

A ótica trazida troca uma prova de objetividade considerada impossível ou difícil por uma intersubjetividade baseada no consenso, obtido pela concordância sobre as necessidades comuns das pessoas, através de valores comunicáveis intrinsecamente. Por isso acaba também dotada de algum relativismo axiológico porquanto "subordinam o conteúdo dos valores à definição do homem", pois é ele "quem estabelece os valores a serem por ele respeitados" (DUTRA, 2011, p. 13). A ideologia pragmática dessa teoria fundamentadora é interessante, mas impregnada por um estatocentrismo e uma empolgação excessiva que podem cegar quanto à anuência. Se na discussão internacional da Declaração de 1948 não houve participação ativa de vários países signatários, será que se pode pensar que houve um real consenso? E quantos Estados signatários discutiram internamente a ratificação e aplicação do documento? Embora a pesquisa não tenha encontrado dados para responder satisfatoriamente essas perguntas, é de se pensar que são inexpressivos⁵², principalmente porque o direito à consulta prévia é algo que ganhou mais força com a Convenção nº 169 da OIT de 1989 e somente recentemente vem ganhando maior espaço (DUPRAT, 2014, *passim*).

Mas a positivação dos direitos humanos não explica, por exemplo, o porquê da definição e da escolha de determinados direitos e não de outros; não explica por que diferentes sociedades ocidentais, com história política e econômica diversas, adotaram, em regra, uma mesma orientação valorativa na definição de suas cartas políticas de direitos humanos; não explica ainda o fato de sociedades não-ocidentais concordarem, ao menos em parte, com um conjunto desses direitos mesmo antes das revoluções do século XVIII. Em outras palavras, o fato histórico do reconhecimento jurídico dos direitos humanos é de uma importância inegável para a afirmação das

⁵² No sentido de ter havido ampla discussão, não somente restrita à esfera legislativa.

sociedades democráticas, mas não elide e nem mesmo nega a necessidade de uma justificação para as declarações modernas de direitos humanos (LUCAS, 2009, p. 86-87).

Pelo pensamento de Douglas Cesar Lucas, a corrente relativista histórico-consensual seguida por Bobbio não fundamenta os direitos humanos, apenas ajudam a sedimentá-los.

Mas há outros problemas. Um deles é o da dificuldade em se chegar a um acordo total quando se há uma pluralidade de sujeitos, cada qual com sua visão de mundo e interesses. Daí os direitos humanos só seriam aplicáveis aos que com ele concordassem ou seriam impostos a uma minoria dissonante que não conseguiu um acordo por meio do diálogo. Outra vicissitude é que o consenso real pressupõe a conversação das partes, necessitando para tanto que todos tenham voz, não apenas o Estado a partir de seu representante devido. Logo, essa fundamentação dos direitos humanos exigiria uma mudança no modelo vigente para que os excluídos e os marginalizados possuíssem o direito a discutir tratados e convenções a que serão submetidos, ao invés de olharem ratificações ocorrerem à sua revelia.

A terceira teoria fundamentadora é objetivista por alicerçar os direitos humanos em algo constante e observável, que costuma a ser a natureza humana e a dignidade da pessoa humana. Segundo Jayme Benvenuto (2015, p. 121), o debate sobre a universalidade e, por conseguinte, da fundamentação dos direitos humanos orbitam sempre em torno da existência ou não de uma natureza humana, comum a todos os membros da espécie, independentemente de outras características essenciais que os defina. Esse é o fundamento corroborado nos textos dos tratados e convenções das Nações Unidas:

A pesquisa da tese conduziu a algumas conclusões, com base na análise dos tratados de direitos humanos do Sistema Global das Nações Unidas, são elas:

- a) a dignidade humana é inerente: o inerente foi entendido como um a priori do ser humano, isto é, todos os seres humanos, pelo simples fato de serem humanos, possuem uma dignidade inerente;
- b) os direitos humanos decorrem da dignidade humana inerente: parece que os direitos humanos pertencem a priori aos seres humanos, sendo juridicamente reconhecidos pelas Nações Unidas em suas normativas de direitos humanos; e
- c) os direitos humanos são universais para todos os seres humanos.

Nesse sentido, suponho que o fundamento dos direitos humanos das Nações Unidas é o essencialismo, ou seja, a crença na essência humana. Parece que a construção de um direito humano inerente (a priori) e universal foi possível porque se considerou a existência de uma essência humana, comum para todos os seres humanos. Assim, parece que há mais do que o uso retórico de certos termos (inerência e universalismo) pelas Nações Unidas, que permite pressupor a crença (ou justificação) na essência humana (GRUBBA, 2015, p. 207).

A origem dos direitos humanos é marcada pela ascensão do monoteísmo judaico-cristão no Ocidente. Graças a ela, houve uma aproximação entre o sagrado transcendental e o mortal concretista (como na desnecessidade de intermediador no contato com Deus do protestantismo) que aquilatou a consciência individual e valorizou a racionalidade, incentivando peijas contra autoridades opressoras. Na ruptura do cristianismo com o judaísmo que se molda a ideia de humanidade aliada à igualdade, já que antes a heterogeneidade era a regra. É justamente essa noção de uma essência humana igual para todos que constitui a base dos direitos humanos pela teoria objetivista (LAMAZIÈRE, 2003, p. 233-234).

Na antiguidade clássica, a dignidade (*dignitas*, traduzida como "mérito") associada à posição social definia a reputação de um indivíduo, de modo que havia pessoas mais dignas e menos dignas. Contrariamente, na filosofia estoica a dignidade era a qualidade própria que diferenciava os seres humanos dos outros seres vivos, possuindo aqueles a mesma dignidade. Já em Roma, a partir de Cícero, a dignidade foi desvinculada da posição social e adquiriu significado moral e sociopolítico. (SARLET, 2006, p. 29-38). Pelo cristianismo, a dignidade da pessoa humana tem início com a valorização do homem, criado à imagem e semelhança de Deus. Teria sido São Tomás de Aquino o primeiro a fazer uso do termo, que foi vinculado à razão humana (SILVA; ZENI, 2009, p. 205-207). Posteriormente se abandonou a ideia de que a validade dos direitos humanos deve ser encontrada na religião, em alguma abstração metafísica (como a natureza) ou em outro lugar que não em seu criador: o ser humano (COMPARATO, 1998, p. 58). Otfried Höffe (apud SARLET, 2006, p. 39) atesta que a origem judaico-cristã do conceito da dignidade da pessoa humana ou a cultura europeia poderiam obstar sua universalização e sua globalização por conta do multiculturalismo vigente no mundo. Uma dignidade reformulada por meio da interculturalização e secularização gozaria de mais chances de consenso.

Atualmente, a dignidade da pessoa humana é o grande pilar do direito internacional, constituindo seu fundamento e seu objetivo. É o princípio norteador último da ordem jurídica moderna – seja no âmbito interno ou no externo – e o valor-fundamento da pessoa humana (TAIAR, 2009, p. 222-228). Para Torrado, a dignidade humana é o fundamento mediato dos direitos humanos, enquanto o fundamento imediato ou direto seria o "valor segurança em conexão com o valor dignidade e com os outros valores jurídicos

fundamentais⁵³" (2012, p. 227). Portanto é uma definição dinâmica que está em permanente construção social e jurídica. No entanto, existe o entendimento da dignidade montada culturalmente, pela influência de diversas gerações, em harmonia com a dimensão natural e com ela se complementando e interagindo (SARLET, 2006, p. 41-46).

O objetivismo também não é imune a críticas. A mera observância de uma essência humana não iria garantir uma boa vida aos sujeitos, mas tão somente a possibilidade de manifestação de um conjunto de atributos básicos de convívio. Logo, é necessária a inserção axiológica da dignidade humana para orientar esse sistema para uma finalidade solidária e benevolente e conduzir as pessoas a vidas de qualidade. Ao acrescentar aos direitos humanos um fundamento axiológico, estes passam imediatamente a serem dotados de um grau de subjetividade, razão pela qual não é uma teoria totalmente objetiva. A universalidade dos direitos humanos também confere a eles características imperialistas que podem subjugar os valores internos de comunidades culturais caso não haja diálogo ou consenso. É importante uma lembrança contínua de que existem vários bons jeitos de se viver.

Seria possível se falar ainda sobre a interculturalidade como fundamento dos direitos humanos (RODRIGUES, G.; MÖLLER, J., 2015, p. 6), pois, segundo os autores, ela poderia elucidar fins e valores comuns às culturas existentes, sendo alternativa possível entre o universalismo uniformizador hegemônico e o relativismo absoluto que causa distanciamento e acirramentos. Ela possibilitaria a coexistência de diferentes comunidades com uma base moral compartilhada que constituiria o alicerce dos direitos humanos. Todavia, pode-se sustentar que tais autores confundiram fundamentação com consagração ou legitimação. A interculturalidade não é descrita por Parekh e Walsh, autores abordados com maior profundidade nesse trabalho, como algo com conteúdo inerente, mas sim como um instrumento ou ferramenta de mediação para interações culturais. Ela é mais marcante no seu aspecto formal, já que sua base ética e moral traz um mínimo ético fundado na emancipação e na solidariedade porquanto sua função é o enriquecimento saudável de culturas interativas, não o de trazer um conteúdo *a priori* que irá sedimentar a discussão, mas sim o de propor uma orientação ética voltada ao aprimoramento da dignidade humana. Na interpretação aqui colacionada, a interculturalidade é fundamento para o diálogo intercultural, não para os direitos humanos. Estes possuem fundamento na condição humana e em sua dignidade⁵⁴.

⁵³ Tradução do original: "valor seguridad en conexión con el valor dignidad y con los demás valores jurídicos fundamentales".

⁵⁴ A justificativa ficará mais clara no subcapítulo sobre diálogo intercultural.

5.3 Críticas ao universalismo dos direitos humanos

Como exposto, a universalidade dos direitos humanos no cenário internacional parece se apoiar no essencialismo, isto é, numa essência humana mínima que orienta uma moral aplicável a todo o mundo. O mínimo ético irreduzível a ser respeitado globalmente deriva da dignidade da pessoa humana constituiria um ponto de partida comum a todos os povos (GUIMARÃES, 2013, p. 128), encontrando-se acoplado num universalismo moral que pode ser forte ou fraco. O primeiro define princípios ou normas gerais que se aplicam a todos, sem exceção, enquanto o segundo tenta ser menos vago e geral e prescreve ou recomenda obrigações, direitos e virtudes iguais para todos (O'NEILL, 1996, n.p.). Apesar de uma aparente boa intenção, Marcelo Neves ressalta que a discussão sobre fundamentação e universalidade dos direitos humanos cria uma disputa pelo domínio do seu conteúdo. A inclusão de alguns valores implica a exclusão de outros e por ser uma temática que pretende se afirmar globalmente, é natural que determinados grupos busquem o seu domínio material (NEVES, 2005, p. 2).

Na visão do referido autor (2005, p. 7), a utilidade dos direitos humanos decorre de sua abertura à diferenciação. A negação desta ou sua repressão discursiva é mobilizada por fatores de maior peso econômico do que político e coloca em risco a positivação dos direitos humanos, que tratam principalmente da inclusão de pessoas e grupos ao assumir que todos são devidos portadores. Os direitos humanos poderiam assim ser definidos como "expectativas normativas de inclusão jurídica de toda e qualquer pessoa na sociedade (mundial) e, portanto, de acesso universal ao direito enquanto subsistema social (autônomo)" (NEVES, 2005, p. 8). A exclusão jurídica de determinados grupos atua, paradoxalmente, como estimulador dos direitos humanos ao fortificar seu lado simbólico. Há uma ambivalência entre força normativo-jurídica e força simbólica dos direitos humanos. A primeira busca a concretização dos ideais teóricos no mundo fático, dando sentido à norma jurídica. A força simbólica pode ser aumentada a partir de decisões que não se adequam às expectativas práticas dessa extração de significado dos diplomas legais ou de uma deficiência na aplicação dos textos normativos. Essa pujança simbólica conduz a um sentimento de injustiça que pode influenciar seu caráter cogente-normativo (NEVES, 2005, p. 17). Sobre esse processo:

Entretanto, a hipertrofia da força simbólica dos direitos humanos em detrimento de sua força normativa, no ambiente de constitucionalismo simbólico, pode não apenas ensejar a apatia e desconfiança do público com relação ao Estado e seus

agentes, mas também conduzir, tanto por parte da chamada “sociedade civil” quanto da oposição política organizada, contrária ao status quo, a um discurso crítico da concretização insuficiente dos mesmos, baseado na referência à sua própria textualização constitucional. Nessa perspectiva, a força simbólica de textos e discursos constitucionais atinentes aos direitos humanos pode ganhar uma dimensão positiva no sentido de promover a concretização e realização das normas correspondentes, mesmo nos casos de constituições “nominalistas” ou simbólicas (todavia, com frequência, a postura “crítica” das oposições pode constituir também apenas uma encenação política praticamente inconseqüente para a força normativa dos direitos humanos ou, tomando estes a sério, esbarrar em limites estruturais difíceis de superar no respectivo contexto social) (NEVES, 2005, p. 20).

Falar em universalidade de direitos humanos em tempos de universal violação a eles é desafiador, mas necessário. Eles devem precipuamente combater a miséria porquanto ela obsta o cumprimento deles. Portanto, o direito ao desenvolvimento caminha lado a lado com os direitos humanos (MBAYA, 1997, p. 28-29), mas isso não acontece sem objeções a esse percurso. Muito se fala de ocidentalização dessa modalidade de direitos, que conduz a reclamações sobre imperialismo, estatocentrismo, hegemonia, dentre outras consequências negativas, todas elas decorrentes de uma pretensa universalidade homogeneizante que é usada como desculpa para empurrar um modelo capitalista e neoliberal de progresso que é associado à modernidade. Essas críticas impulsionam novas propostas e novos discursos de direitos humanos, dentre elas a de sua interculturalização.

O universalismo visa criar uma cultura mundial de direitos humanos. O método é de fácil entendimento: os agentes internacionais são provocados por ativistas de direitos humanos por meio de organismos internacionais específicos ou pela opinião pública internacional, geralmente com reclamações de países de regimes ditatoriais que violam gravemente os direitos humanos. As pressões externas motivam esses países a fazerem concessões às redes que cuidam da proteção dos direitos humanos. Essas redes acabam fortalecendo a oposição local, que atua na democratização e na pacificação local. Desta feita, estimula-se uma cultura interna de direitos humanos que quanto mais se fortalece menos requer a ingerência externa, até o ponto que o país ratifica os tratados internacionais sobre direitos humanos (SANTOS, 2003, p. 26).

É cada vez mais comum no mundo globalizado que as intervenções em crises se legitimem pela universalidade dos direitos humanos. Todavia é possível que haja uma relação de poder sub-reptícia que orienta o uso do discurso dos direitos humanos como forma de manter a ordem internacional capitalista. Gustavo Lins Ribeiro (2003, p. 9-10) traz um exemplo:

No plano das relações internacionais, vale a pena lembrar um incidente menor, mas que de fato expressava uma questão maior de negociações de poder político, econômico e até mesmo militar. Trata-se da viagem de uma alta autoridade chinesa aos Estados Unidos em meados da década de 1990. O governo norte-americano acusava o governo chinês de desrespeitar os direitos humanos, uma acusação percebida largamente pelos chineses como uma forma de criar impedimentos para a livre fluência dos interesses comerciais e diplomáticos da China. Na verdade, por debaixo do pano, insinuava-se o uso de uma categoria “universal”, direitos humanos, para fins altamente pragmáticos da geopolítica imperial. Esta alta autoridade foi convidada a uma grande conferência na Universidade de Yale. Após sua fala, um estudante endereçou-lhe a pergunta que muitos esperavam: como o senhor responde às acusações de violações dos direitos humanos no seu país? A resposta, que também já indicava uma certa antecipação da pergunta, não foi defensiva, mas um exemplo, na pragmática do poder internacional, de uma posição “relativista”: direitos humanos na China não significam a mesma coisa que direitos humanos nos Estados Unidos, disse a alta autoridade chinesa. Este episódio mostra claramente o uso da categoria “direitos humanos” internamente a um campo de conflitos pragmáticos entre atores poderosos, dois potentes Estados nacionais. Não deixa de ser curioso o fato de que a categoria, em sua pretensão universalista, não tenha sido descartada. Ela simplesmente foi tida como não aplicável da mesma forma em um lugar ou em outro, em uma cultura ou outra. Aqui também é interessante ver como um dirigente estatal lança mão, implicitamente, da diferença cultural como uma maneira de legitimar a própria forma em que o poder é exercido pelo Estado sobre a sua população.

A troca de acusações de direitos humanos vira barganha numa briga midiática pela opinião pública com outros interesses por detrás. Não necessariamente há uma valorização da pessoa humana e o respeito pode ser cobrado de terceiros quando não é cumprido pelo próprio acusador. Como exemplo, há os casos da Síria e da Líbia. Na Líbia, "em nome" dos Direitos Humanos se promoveram ataques ao regime de Muamar Kadafi, enquanto houve um silêncio da comunidade internacional quanto a sabidas violações ocorridas na Síria (BERNARDO, 2014, p. 128). Pode-se lembrar igualmente que os Estados Unidos administraram em Guantanamo (Cuba) o que pode ser descrito como um campo de concentração, cujas condições eram tão deploráveis que houve mais de 350 incidentes de autolesão apenas em 2003, dos quais 120 foram tentativas de suicídio por enforcamento e 23 foram suicídios em massa combinados pelos detentos (PRESS, 2005). O que se nota é que os países ditos centrais são mais influentes e poderosos, com instrumentos de pressão mais eficientes que os países do eixo sul, como o condicionamento de financiamentos do BID e do Banco Mundial a países considerados de terceiro mundo ou a sua participação no comércio internacional (SANTOS, 2003, p. 26).

Exemplos de seletividade na denúncia de violação de direitos humanos são fartos. A invisibilização pela mídia por uma década inteira do genocídio do povo Maubere no Timor Leste com a morte de mais de trezentos mil vidas foi importante para que a União Europeia pudesse manter um próspero comércio com a Indonésia, já em relação a desrespeitos aos

direitos humanos pelo Irã e o Vietnã houve uma enxurrada de notícias nos Estados Unidos. É justamente por tanta base fática que é difícil questionar a afirmação de que "as políticas de direitos humanos estiveram em geral ao serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos" (SANTOS, 1997, p. 20).

A retórica dos direitos humanos pode acabar confundida com uma forma de colonialidade principalmente pela inexistência de um "Leviatã dos Leviatãs", o que estimula o descumprimento dos Direitos Humanos por países com maior poder, numa variância da "lei do mais forte" no cenário internacional, desacreditando o sistema. Isso é facilmente constatado ao se notar o descumprimento de resoluções da Organização das Nações Unidas por países como Estados Unidos e Israel. A globalização neoliberal ainda acentua o vazio causado pela ausência dessa entidade global ultrassoberana porquanto a globalização é principalmente da seara econômico-financeira e somente em menor proporção de âmbito social, político e jurídico. Enquanto o mercado não possui um controle efetivo por opção sistêmica, as demais áreas não o possuem por não terem passado por um processo de globalização substancial que permitisse instâncias mundiais com o potencial de regular e orientar as empresas transnacionais, cujo faturamento é superior ao PIB de muitos Estados. Destarte, violações supranacionais a direitos fundamentais (principalmente sociais e ambientais) passam impunes num cenário mais amplo, ainda que possam ser identificadas e punidas isoladamente e internamente por cada Estado, que certamente enseja um embate custoso devido ao gigantesco poder econômico transgressor (OLSSON, 2004, p. 91).

A dita colonialidade é explicitada abaixo (LAMAZIÈRE, 2003, p. 232-233):

Além da ingenuidade inerente à tese da universalidade dos direitos humanos, ela mascara o particular sob uma roupagem universal adquirindo, dessa forma, validade a priori e legitimando as ações interessadas das potências hegemônicas. Com efeito, existe uma questão política por trás do debate em questão: a universalidade deseja impor-se de fato, e faz parte de uma política de homogeneização da diferença que visa facilitar a dominação.

É possível ir além dos ensinamentos de Walsh (e outros autores decoloniais) e se falar em um novo tipo de colonialidade: a dos direitos humanos⁵⁵. Os direitos humanos

⁵⁵ A ideia do termo é própria dessa dissertação para nomear toda a estrutura de poder que se apropria dos discursos de direitos humanos e o imbui desse caráter ocidental e eurocêntrico marginalizante, universalista e homogeneizante. Achou-se por bem pesquisar sobre ele para ver se ele já havia sido cunhado e qual seria sua definição por outros autores, pois pareceu lógico que esse termo já existisse. Curiosamente, apesar da ideia por detrás da expressão não ser nova, a sua origem parece ser bem recente e seu uso exíguo. Como exemplo, há uma dissertação de mestrado de 2014 (ROMAGUERA) orientada pelo Professor João Paulo Allain Teixeira e se encontrou um artigo de 2017 de Maldonado-Torres sobre o tema, o que evidencia a atualidade dessa discussão e a criação de algo para ajudar na sua indexação. Por outro lado, o uso das expressões

inventados outrora pela burguesia liberal europeia que se revolta contra as classes dominantes do Estado absolutista (especialmente clero e nobreza), amparados por um arcabouço teórico forte. O contato da cultura europeia com outros por meio da colonização motiva a invenção política e jurídica de igualdade como afirmação de várias reclamações de classe, sob a alcunha de direitos universais naturais a todo ser humano. No entanto, os recém-criados "direitos do homem" abarcam sobretudo os dominados, pelo que os seus defensores iniciais – os europeus do sexo masculino, brancos, adultos e burgueses escravocratas –, que ascenderam ao poder, veem-se obrigados a impor esse universalismo, mas com limites que permitam seu uso como forma de uniformização e controle. Destarte, os inventores dos direitos humanos são também os portadores da razão moderna-colonial, o que condena essa categoria de direitos ao fracasso. Para a burguesia de hoje só há interesse em aplicar os direitos que servem aos seus interesses (DIEHL, 2015, p. 51-55).

5.4 O caráter assimilacionista dos direitos humanos

A universalidade dos direitos humanos espalha-se a partir de uma fundamentação objetivista amparada na natureza humana como se essa pudesse ser observada imparcialmente na sua forma pura e dela serem deduzidas garantias jurídicas. A universalização impõe-se como uma exigência na formação de uma comunidade jurídica internacional e numa cultura de direitos humanos e justamente por isso acaba apropriada pela cultural global dominante. É possível se falar em um multiculturalismo assimilatório a partir dos direitos humanos, com intento de propagar valores consagrados e ampliar a lógica mercantil que rege o mundo. Isso porque esses direitos trazem consigo a ponta final do debate sobre as necessidades humanas, o que permite a disseminação de “necessidades” já existentes em determinada parte do mundo para outros locais, criando novas fatias de mercado e uma nova demanda de consumidores a ser supridas pelos atores econômicos transnacionais.

Essa pretensão universal traz como consequência a transculturalidade dos direitos humanos, ocultando particularidades ocidentais universalizadas pela sua incontestável supremacia no cenário global. A meta é fazer da cultura de direitos humanos uma cultura comum no planeta, de modo a se chegar ao valor pessoal máximo que é a dignidade da pessoa humana e propagar a boa vida. Nesse ponto a cultura dos direitos humanos não é diferente das

“imperialismo dos direitos humanos” e “hegemonia dos direitos humanos” ou “descolonizar os direitos humanos” é mais comum e os significados são similares.

outras culturas públicas que orientam o diálogo social interno: ela possui grande influência da cultura dominante dos que detém o poder político e econômico. Outrossim, a expansão dos direitos humanos pode acabar se confundindo com a expansão dos valores ocidentais (LAMAZIÈRE, 2003, p. 236).

Um exemplo do uso dos direitos humanos para estimular um multiculturalismo assimilatório se encontra em Tocqueville (1835), conforme citado por Quijano (2000, p. 230). A diversidade cultural, étnica e nacional inicialmente existente nos Estados Unidos, passou por um processo de reidentificação nacional. Foi dada a possibilidade de vida política a todos os recém-chegados no país, que se convertiam rapidamente a cidadãos estadunidenses e contribuíam para a formação do Estado-nação dos EUA e de uma cultura dominante americana. Os únicos que não podiam se nacionalizar eram os negros e os índios, pelo medo de que mantivessem sua cultura e inserissem seus valores politicamente, contaminando o projeto de modernidade que se almejava. Isto porque quando os Estados Unidos proclamou a independência, apenas uma pequena parte do território estava ocupada. Assim, os povos originários foram reconhecidos como nações e com eles foram mantidas relações comerciais internacionais, além de alianças em guerras. Por isso, quando se iniciou o Estado-Nação dos EUA, os indígenas foram considerados estrangeiros, não nacionais. Posteriormente suas terras foram conquistadas e eles foram quase exterminados, sendo os sobreviventes incorporados à sociedade estadunidense. Diehl (2015, p. 95-96) enfatiza que esse processo de expansão foi violento e partiu de um discurso universal abstrato dos "direitos do homem", sendo este homem o branco escravocrata e ruralista. Não à toa, essa expansão resultou na manutenção da escravidão negra, no roubo das terras das nações indígenas e em sua posterior exclusão sociopolítica para que não tivessem voz, de modo que não frustrassem o acontecido a posteriori.

A expansão dos direitos humanos do âmbito interno de cada Estado-nação para o plano internacional não ocorreu com uma alteração consistente do modelo ocidental estatocêntrico, que integrou a esfera jurídica à política como forma de garantir a dignidade (OLSSON, 2004, p. 83):

No plano político e jurídico, o Estado-nação é o grande paradigma que emerge. Ao mesmo tempo em que "salva" o homem do estado de natureza, o Leviatã afirma critérios políticos de democracia (representativa) para garantir que a liberdade que o homem perdeu no contrato social em nome da sobrevivência não seja utilizada contra ele mesmo; de outro lado, o Leviatã assume a regulação social de forma exclusiva e retira, junto com a liberdade, a possibilidade de justiça privada, fundindo o ente político com o ente jurídico. Da forma como articulada, a engenharia do Estado-nação seria a base para garantir a sobrevivência do homem (direito e paz),

sua vida em coletividade integrada (sociedade e cultura) e a satisfação de suas necessidades (economia e subsistência). De uma forma bem esquemática, essas são as bases para os modernos afirmarem, naquele momento, sem qualquer indício de dúvida, que todos podem ser iguais, livres e fraternos.

Não é incomum que a dependência estatal seja tanta que direitos humanos defendidos em tratados assinados por um país sejam posteriormente incorporados à ordem interna através da constitucionalização, como direitos fundamentais⁵⁶ (OLSSON, 2004, p. 84). Trata-se de uma evidência de que o discurso de direitos humanos encontra-se mais concentrado na esfera internacional e que os agentes internos – como os membros da magistratura e do Ministério Público – dependem da legislação nacional para defenderem tais valores, ainda que ratificados pelo Direito interno. Isto porque, como demonstrado, é uma tendência que convenções sobre direitos humanos gozem de status supralegal ou até superior, sendo desnecessária (em muitos locais) sua repetição seja na forma constitucional ou na legal. Ou seja, a universalidade dos direitos humanos não se estende efetivamente ao âmbito interno e, quando o faz, continua dependente da relação estatal.

A construção estatocêntrica dos direitos humanos traz ainda duas grandes rusgas. A primeira é a formalização de valores humanos numa estrutura jurídica, de modo que os direitos fundamentais são como dívidas a serem pagas e cobradas unicamente do Estado e não de toda a comunidade ou do mercado. A segunda é que o liberalismo fixou um Estado que atua no mercado apenas excepcionalmente, excluindo a seara econômica do debate sobre as necessidades humanas. Destarte, o debate global sobre as necessidades humanas não é social (porquanto os valores são diferentes em cada país), nem político (posto que já instituídas as normas jurídicas de regulação social a serem cumpridas) e nem econômico, de modo que fica restrito ao horizonte jurídico-formal (OLSSON, 2004, p. 86).

Ao arvorar-se em único senhor da regulação social e ao fazê-lo através do direito, o Estado-nação separou a ideia de valor do homem da ideia de satisfação de suas necessidades e, assim, conferiu um poder-faculdade limitado em espaço (nacional apenas) e em conteúdo (jurídico apenas) para sua discussão. Por isso, as necessidades humanas, nesse discurso, não são aquelas que o homem naturalmente precisa para viver e sobreviver com dignidade, mas apenas e tão-somente aquelas que sua ordem jurídico-positiva nacional assim o define (se é que ela define algo), sem referência a outros valores ou mesmo a outros indivíduos de outros espaços. E, mais do que isso, têm usualmente o Estado como destinatário de um dever correlato, que, em regra, é uma limitação de seu agir (OLSSON, 2004, p. 87).

⁵⁶ Há divergência na doutrina sobre a definição de direitos fundamentais. Há quem os considere sinônimos dos direitos humanos (BERNARDO, 2014, p. 122). Outros discordam, como Comparato (2010, p. 70) que os classifica como "direitos humanos reconhecidos como tais pelas autoridades às quais se atribui o poder político de editar normas, tanto no interior dos Estados quanto no plano internacional". Em outras palavras, são os direitos humanos positivados. O conceito usado nessa dissertação é que os direitos fundamentais são os direitos humanos positivados internamente por cada Estado, indo além da mera ratificação de tratados internacionais.

Destarte, a restrição da discussão à formalidade jurídica faria o indivíduo do Timor Leste ter menos valor que o da Alemanha porque nesta há mais garantias e direitos que preservem a dignidade humana. Por isso, é imprescindível a consideração dos fatores sociais, políticos e econômicos no debate humanista (OLSSON, 2004, p. 86-87).

A existência de uma Constituição Global regulatória dos direitos humanos não seria suficiente para estruturar o sistema de proteção internacional porquanto ela possivelmente teria caráter apenas simbólico ou nominal. O principal problema seria: quem seria competente para exigir dos Estados e organizações o cumprimento dos direitos humanos? Que critérios seriam usados para justificar sanções? O Conselho de Segurança da ONU usa o conceito extremamente amplo de "ameaça à paz e à segurança internacionais" para decretar intervenções, o que na prática constitui carta branca para o órgão. Isso causa um déficit de legitimidade do Conselho de Segurança, devido a uma ausência de fundamentos delimitadores claros e uma supervalorização do fator político para a proteção internacional dos direitos humanos, que fica mais dependente dos interesses de grupos dotados de poder do que da real necessidade humana, pelo que as intervenções são seletivas, arbitrárias e paternalistas (NEVES, 2005, p. 24). Não há um modelo de "separação de poderes" ou de "freios e contrapesos" no sistema internacional de direitos humanos, possuindo o Conselho de Segurança da ONU maior influência e destaque do que a Corte Internacional de Justiça e a própria Assembleia Geral da ONU. Há uma contaminação e posterior captura da força da instituição por atores dominantes do cenário mundial. O Conselho de Segurança utiliza retórica dos direitos humanos para conferir legitimidade à intervenção em relação a Estados dotados de menor poder político e econômico.

O uso estratégico dos direitos humanos também se evidencia no financiamento dos seus próprios estudos. Em clássico artigo, Orin Starn (1994, p. 14-17) apontou que 233 dissertações sobre a Bolívia, Colômbia, Equador e Peru surgiram em dez anos⁵⁷; 127 professores dos EUA listavam os Andes como principal área de interesse e mais de 500 mil dólares por ano eram empregados para os estudos dessa região à época, o que sugeria um interesse estratégico do país na região. Durante a Guerra Fria os Estados Unidos aumentou a verba do Departamento de Defesa para pesquisas de alguns cientistas sociais nos Andes nas décadas de 1950 e 1960. Mesmo na década de 90 o Estado ainda era o principal financiador das pesquisas na região, incentivando a presença de acadêmicos brancos e de classe média ou alta nas universidades locais latino-americanas, indicando colonialidade. Foi questão de

⁵⁷ Contados da data do artigo do autor.

tempo para a disseminação de rumores de que os antropólogos norte-americanos presentes na região eram espiões, o que não era totalmente infundado, já que havia órgãos oficiais do governo financiando diretamente pesquisadores, cuja pesquisa iria compor um banco de dados que poderia ser consultado pelo governo. Também há a questão ética dos acadêmicos serem apoiado monetariamente pelo mesmo governo que financiou golpes de Estado na região, como na Bolívia e no Chile. O desconhecimento conveniente dessa burocracia econômica pelos antropólogos mostra sua distância do entendimento real do imperialismo. Starn informa que recebeu um convite de uma mulher da CIA para uma conferência confidencial em Washington sobre a política de combate às drogas. Alguns agentes tinham lido seu trabalho, segundo ela. Diante dessa evidência, é possível conjecturar que o patrocínio de antropologistas pode ter sido usado para formular planos de guerra ou intervencionistas na região (STARN, 1994, p. 14-17).

Traços de colonialidade podem ser detectados ainda na tradição de pesquisa dos antropólogos. Os dos países de destaque no cenário internacional frequentemente se dedicam ao estudo de outros países, por vezes se deparando com violações a direitos humanos, enquanto os de países de menor destaque pouco pesquisam o ambiente externo, o que faz com que a participação desses Estados na rede de discussão de direitos humanos seja liliputiana e suas conclusões sejam ignoradas. Tampouco há mudança no incentivo dos países ditos em desenvolvimento para mudar tal cenário, o que mantém um cenário de maior autoridade de antropólogos de países autoproclamados desenvolvidos, cujos Estados julgam deter maior legitimidade para corrigir desigualdades de outros países considerados de terceiro mundo, alvos de pesquisas por eles. A ampliação do debate requer o equilíbrio de tais relações de poder (SOUZA, 2003, p. 28-30).

A influência neoliberal no discurso dos direitos humanos é notada especialmente quanto à interpretação dos valores básicos. É o caso da liberdade, que em seu aspecto negativo ou liberal está associada à ausência de impedimento, mas isso não é o suficiente para sua consagração, já que alguns não são impedidos, mas mesmo assim não possuem dinheiro para, por exemplo, comprar comida. É necessário ao Estado garantir uma liberdade positiva que permita seu exercício pleno. Ademais, como a interpretação vigente da liberdade pode se harmonizar com a ideia de fronteiras? Se ela existe por que há controle imigratório que veda a entrada de pessoas por conta de seus rendimentos, religião ou origem, especialmente em países autoproclamados de Primeiro Mundo (OLSSON, 2004, p. 89)?

(...)os direitos humanos em sua forma abstrata e descontextualizada pouco significam. Como esta noção é traduzida na prática – e suas conseqüências particulares – depende de relações de poder forjadas em contextos históricos específicos e expressas em categorias semânticas precisas. Partimos do pressuposto de que a “frente discursiva” – fruto da negociação entre diversos grupos de interesse trabalhando em torno de um mesmo tema – é uma faca de dois gumes. Por um lado é fundamental para mobilizar apoio político em bases amplas e eficazes. Por outro lado, tende a reificar o grupo alvo de preocupações, alimentando imagens que pouco têm a ver com a realidade. Nossa hipótese é que se os ativistas dos direitos humanos não mantêm um certo distanciamento em relação a este jogo discursivo, correm o risco de montar programas que não apenas deixam de alcançar os seus objetivos mas, pior que isto, produzem novas formas de exclusão (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 85).

Os direitos humanos podem ser avaliados em duas frentes: na sua legitimidade e na sua coerência.

A universalidade dos direitos humanos implica em princípios pré-legais que conferem direitos anteriores a um aparato institucional, todavia a inexistência de um aparato prévio impossibilitaria a exigência dessas garantias. Logo, a aplicação dos direitos humanos é dependente da sanção do Estado (ou de outro engenho institucional superior). "Nessa concepção, os seres humanos nascem na natureza sem direitos humanos tanto quanto nascem sem roupa; os direitos teriam de ser adquiridos por meio da legislação, como as roupas são adquiridas de alguém que as faz" (SEN, 2010, p. 293), ou seja, não há sentido prático em se falar em direitos que antecedam uma positivação. Todavia, se essa classe de direitos não puder ser enxergada como uma pretensão ética prévia, como ela poderia se afirmar universal? A essa linha de pensamento se dá o nome de crítica da legitimidade (SEN, 2010, p. 292-294).

É claro que o exposto não basta para que se rechacem os direitos humanos. Um dos problemas do Direito moderno ocidental é que ele busca um isolamento autopoietico de outros campos sociais e políticos que o faz depender de normas jurídicas postas para o seu regular funcionamento, ignorando reivindicações éticas ainda que embasadas em necessidades humanas condizentes, porque o sistema possui nítidas dificuldades em extrair uma aplicação direta de um princípio sem que existam normas jurídicas pré-existentes orientadoras. No entanto, nem sempre seria benéfico para a sociedade o esmiuçamento de direitos amplos. É o caso do "direito ao respeito", implícito em muitos ordenamentos jurídicos, mas cuja legalização, pormenorização, imposição e fiscalização poderiam ser extremamente problemáticas. É por isso que os direitos humanos fazem mais sentido caso concebidos como pretensões éticas prévias que não devem ser identificadas com direitos legais legislados, especialmente no caso de direitos humanos de grande amplitude e vagueza (SEN, 2010, p. 294-295).

A crítica da coerência também trata da aplicação dos direitos humanos. Se eles são pretensões éticas, exigem um dever reflexo, do contrário um sujeito possuiria um direito e ninguém teria a obrigação de fornecê-lo, resultando num direito vazio. Ou seja, dizer que alguém tem direito a saúde significa que algum agente está comprometido a garantir a saúde para que haja uma coerência. Essa linha opinativa possui maior razão quando não se fala em direitos negativos, mas sim em positivos, já que para os primeiros a ausência de contraprestação pode se confundir com uma obrigação de não fazer (SEN, 2010, p. 295-296).

A refutação da incoerência dos direitos humanos pode se basear na ideia de solidariedade. Esse grupo de direitos fala sobre benefícios ideais a todos, não dependendo necessariamente de alguém que efetue sua prestação, podendo ser direcionadas indeterminadamente a todos que possam ajudar no seu cumprimento, no que foi chamado originalmente por Kant de "obrigações imperfeitas". O revés é que isso dificulta a realização desses direitos pela carência de uma coação direcionada especificamente a alguém (SEN, 2010, p. 296-297).

A incoerência dos direitos humanos se relaciona com a universalidade. Caso esses direitos estabelecessem um sujeito garantidor das prestações, este provavelmente teria que ser o Estado ou outra instituição de poder equivalente criada para tanto, resultando num caráter ainda mais estatocêntrico ou algo que o valha, o que é passível de oposições. Permanecendo a natureza de obrigações imperfeitas, a universalidade poderia ser válida num plano abstrato, mas num plano concreto estaria fragilizada pela dificuldade em concretizar essas obrigações, dependendo de uma solidariedade internacional que pode não ocorrer por ser contrária a interesses específicos.

Mesmo nos dias de hoje, os direitos humanos costumam funcionar a favor dos privilegiados, que estão ligados à ordem social com interesse de manter o status quo e assim o fazem através dos meios que possuem à sua disposição. Em contrapartida, a maior parte das pessoas é desfavorecida, nutrindo o desejo de uma nova política global com justa distribuição da riqueza e dos recursos. O espírito dos direitos humanos é forjado no combate aos governantes e às ordens antigas, ele é perturbante porquanto não visa uma paz imediata, mas sim futura (MBAYA, 1997, p. 18-20). Assim como a interculturalidade crítica, os direitos humanos não são algo estabelecido, mas uma construção de um mundo melhor, questionadores de desigualdades e relações de poder. Não se harmonizam com uma presente universalidade, pois esta prega o consenso, a assimilação, o fim da oposição. A universalidade forte dos direitos humanos é a fase final de um projeto humanista racional que ignora a

transcendência, a utopia e o ímpeto dessa categoria, numa visão de ser humano a partir de critérios frios que desconhecem os sentimentos. A dignidade da pessoa humana não é uma *checklist* a ser cumprida, mas a sensação de boa vida, que pode ser experimentada de várias maneiras diferentes a depender da cultura e da visão de mundo. Já o universalismo forte anda de mãos dadas com o multiculturalismo assimilatório e o projeto capitalista do neoliberalismo, promovendo a homogeneização da própria noção de direitos humanos, estimulando um aparato que irá manter tudo no estado em que se encontra.

5.5 Diálogo intercultural como mediador do universalismo mínimo dos direitos humanos

A tentativa de superação a tensão entre o anseio universal dos Direitos Humanos e o particularismo cultural através da interculturalidade não é propriamente algo novo (BERNARDO, 2014, p. 127). O que se visa é uma terceira corrente de pensamento – batizada de universalismo mínimo – com potencial para traçar a formação de uma comunidade internacional promotora dos direitos humanos. Para tanto se afasta da ideia liberal do universalismo máximo em que todos gozam dos mesmos direitos humanos, mas sem cair na armadilha de tratar cada cultura como incontestável, chegando a um meio termo em que os princípios que regem os direitos humanos no planeta são os mesmos, mas a forma de interpretá-los pode variar a depender da cultura. Esse subcapítulo irá apontar sobre a utilização da interculturalidade para essa variação interpretativa local, apoiando-se majoritariamente nos doutrinadores interculturais trabalhados (Parekh e Walsh) e mesclando seus pensamentos com alguns outros, como Herrera Flores, Boaventura de Souza Santos e Bruno Galindo. Parekh será usado principalmente na teorização do diálogo intercultural, enquanto Walsh guiará a parte crítica e material da interculturalidade.

Para Flores (2009, p. 150) "o relevante é construir uma cultura dos direitos que acolha em seu seio a universalidade das garantias e o respeito pelo diferente". Para tanto sugere que os direitos humanos sigam uma racionalidade de resistência que permita uma prática intercultural, sem os reducionismos típicos da visão universalista forte ou relativista. Para ele, o grande problema das visões abstrata e localista é que elas partem de um núcleo fixo a partir do qual interpretam tudo e todos, causando inevitavelmente exclusão. Ele sugere uma nova visão complexa em que a referência se dá na periferia e não no centro (FLORES, 2009, p. 151):

Ver o mundo a partir de um suposto centro pressupõe entender a realidade material como algo inerte, passivo; algo ao que se terá de dar forma a partir de um raciocínio que lhe é alheio. Ver o mundo desde a periferia, implica reconhecer que mantemos relações que nos mantêm amarrados tanto interna quanto externamente a tudo e a todos. A solidão do centro pressupõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias nos conduz ao diálogo e à convivência.

Nesse mesmo sentido se posiciona Jayme Benvenuto (2015, p. 131). Ele defende que cabe às próprias pessoas definirem o que é adequado numa sociedade, por meio de um debate aberto em que a participação seja permitida, estimulada e ninguém seja impedido de se manifestar. Todavia, o autor reconhece que seria ingenuidade ignorar a possibilidade de haver alguma imposição durante esse processo, porquanto há interesses por trás da construção e desconstrução de culturas.

Um forte argumento para o uso da interculturalidade na fundamentação dos direitos humanos é o da incompletude das culturas, especialmente quanto às definições de dignidade humana. Na opinião de Boaventura de Souza Santos, se houvesse uma cultura completa, existiria apenas uma cultura, no entanto há uma pluralidade de culturas, muitas delas sucumbentes à armadilha de se considerarem completas. A incompletude é percebida com mais facilidade a partir da ótica de outra cultura, que então pode contribuir para uma busca incansável pela completude. A interculturalização dos direitos humanos depende justamente do aumento da consciência da incompletude (SANTOS, 1997, p. 22), o que irá gerar maior respeito e interações interculturais pedagógicas, ampliando a fronteira do que é a vida boa.

Parekh (2000, p. 167-172) aponta uma tendência humana em estabelecer a própria interpretação da realidade como a verdadeira, barrando o contato e o aprendizado entre diferentes culturas, o que é um pensamento falho porquanto normalmente pressupõe que a própria cultura é pura, quando na realidade ela é uma mistura de várias outras culturas pretéritas ou atuais. A lembrança constante da impureza dos sistemas culturais cria um sentimento de respeito e inconformação quanto à unificação cultural. Desperta uma necessidade de se buscar a completude por meio de interações culturais e a concepção de dignidade humana se dilata, gerando ainda mais proteção por parte dos direitos humanos ao passo que os indivíduos possuem mais opções de busca pela felicidade.

O diálogo intercultural possui seus problemas de implementação. Os *topoi*, "os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura" (SANTOS, 1997, p. 23), são equivalentes a axiomas teóricos que não se discutem, fornecendo a base para que haja uma discussão. Obviamente, os *topoi* fortes não podem ser usados em uma cultura diferente a

menos que haja alta compatibilidade entre elas, do contrário tornariam-se um problema e dificultariam o entendimento. Para superar esse imbróglio se pode rebaixá-los de premissas argumentativas a argumentos e tentar se seguir na interação.

É no diálogo que se expõe a verdade presente no interior de cada ser humano, transcendendo a individualidade para firmar uma busca cooperativa pelo verdadeiro e pelo justo numa ótica coletiva que parte dos valores unipessoais para se chegar à justiça através da resolução pacífica e sóbria das lides (CORTINA, 1999, p. 247-248). Para que esse fim se verifique determinados requisitos devem ser cumpridos: participação, respeito e consenso.

A participação exige que todos os afetados pela decisão final tenham voz e sejam ouvidos, com a devida representação daqueles que estejam impossibilitados de participarem. O envolvimento no colóquio jamais pode ser obrigatório, todavia aquele que meramente concorda com a opinião alheia sem se manifestar propriamente pode ser enxergado como submisso e macular a legitimidade do debate. Quanto mais colaboração houver na discussão, mais rica e legítima ela será. Os interlocutores devem ter a liberdade para se expressar, construir sua argumentação e replicar a fala de outros (CORTINA, 1999, p. 248-249), mas também devem ser estimulado pelos outros agentes a uma participação que vá além da presencial.

O respeito é o sentimento que deve guiar a conversação produtiva. Em um momento inicial os interlocutores precisam de uma postura humilde para aceitar que o outro pode acrescentar algo ao tópico e, por isso, é relevante a escuta com atenção de todos. Se o ingresso na discussão se der assumindo possuir toda a verdade e que a atenção lhe é devida, mas nenhuma é devida aos outros, não há produtividade. Um diálogo não é sobre convencimento, mas sobre reflexão, sobre compartilhar pontos de vista distintos para melhorar o modo como os participantes encaram aquele tema, através da partilha do conhecimento. Adela Cortina (1999, p. 248) enfatiza que o diálogo é bilateral, mas esse entendimento é contraproducente porquanto polariza o parlatório naquele que fala e naqueles que escutam, que depois teria as posições invertidas. Porém como cada agente possui sua própria perspectiva, não há necessariamente somente dois lados, podendo haver múltiplos. Portanto, é mais correto se falar em multilateralidade.

Contudo, a aludida multilateralidade não impreterivelmente se mantém até o final do debate. Ainda que um diálogo não seja sobre persuasão, ele precisa que haja flexibilidade dos participantes para que se reflita sobre os argumentos alheios, seja para manter o pensamento, com ou sem mudança de argumentação, ou para alterar o juízo, mesmo que não

o substitua por inteiro pelo do colega de parlatório. A pluralidade de opiniões inicial poderá diferir da final e essa é a grande poesia da prosa, que pode acabar com as mesmas posições, ainda que alicerçadas por argumentos diferentes. Uma conversa focada meramente em persuadir vai ser conduzida baseada naquilo que os sujeitos possuem de diferente, no entanto sem respeito por essa divergência. Pressupõe-se um viés de unificação: o diferente está errado e deve ser trazido para a luz presente naquilo que cada sujeito defende, causando ressentimentos e um clima de hostilidade. O respeito clama pela reverência à diversidade, portanto a interlocução avança sempre partindo da discordância para a concordância.

Finalmente, o último elemento de um diálogo é o consenso. Na ética discursiva de Cortina (1999, p. 249) o colóquio tem por objetivo a justiça, logo, sua decisão final deve servir aos interesses de todos os afetados. A própria noção de que há apenas uma decisão final parece um tanto simplista. É certo que a discussão não pode ser eterna, mas nem sempre terminará com uma mesma concordância entre todos os participantes. O consenso defendido nesse trabalho é o de harmonização de visões diferentes permitindo sua coexistência pacífica.

Apesar de mais amplo do que isso, o diálogo intercultural seria uma ferramenta dos direitos humanos para combater desigualdades estruturais. Por isso, deve se harmonizar com seu contexto de dissenso. Marcelo Neves afirma que uma ordem baseada no consenso não necessita de direitos humanos. Estes são relevantes para possibilitar uma convivência pacífica quando há um dissenso estrutural instaurado. Em locais de consenso não há que se falar em direitos humanos porque estes já serão naturalmente respeitados. São imprescindíveis em espaços de conflitos e divergências individuais ou coletivos. A ideia tradicional de universalidade de direitos humanos é danosa a essa linha de raciocínio por promover uma concordância forçada. Não haveria fim do dissenso, mas um forte desestímulo à sua exposição (NEVES, 2005, p. 9).

Agora, devem-se detalhar os pressupostos filosóficos do diálogo intercultural, cuja discussão parece chegar a um paradoxo invencível: como ter certeza de que são legítimos e apropriados se serão analisados necessariamente de um prisma filosófico monocultural? Um exame intercultural desses pressupostos não seria possível porquanto são eles devem ser prévios à interculturalidade. É necessário que se tenha "consciência reflexa da procedência

cultural de seus pressupostos e saber que estes condicionam seu discurso sobre os pressupostos filosóficos do diálogo intercultural⁵⁸" (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 61).

O primeiro pressuposto filosófico do diálogo intercultural é a concepção do ser humano como "universal singular". Sua implicação é que toda cultura reveste-se de uma perspectiva humana que a subjetiviza ao interpretar e reconstruir o sentido de algumas de suas normas. Há um processo de transculturalização em que essa cultura é universalizada a partir da abstração humana de sua situação concreta nesse plano cultural, em uma tentativa de comunicação com outros planos culturais diversos (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 61-62).

O princípio da reflexão subjetiva é o segundo pressuposto filosófico e se deriva do primeiro, de uma reflexão que faz do ser humano fonte de exterioridade e indeterminação. Irradia exterioridade porque o sujeito pode refletir sobre a cultura a que se encontra imerso, mas os ruídos e o contato com outras culturas também o permitem ter um vislumbre do mundo que pode criar novos filtros e novos critérios individuais. A partir disso surge uma indeterminação, pois cada indivíduo irá ter diferentes interpretações e diferentes reflexões, ainda que submetidos a experiências parecidas. A transculturalização faz do ser humano um objeto reflexivo e crítico que apropria e totaliza seu universo cultural (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 62).

A liberdade humana é o terceiro pressuposto filosófico e nasce da reflexão subjetiva que impede uma cultura de aprisionar seus próprios membros, mas também orienta essa reflexão para que falsas ideias de "civildade" não sejam utilizadas como estrutura colonial que diminua as possibilidades humanas. Em outras palavras, esse postulado filosófico garante o direito de rebelião, o ímpeto de se voltar contra o sistema para impedir interferências na crítica humana, seja em seu exercício teórico ou na concretização prática desses pensamentos (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 62-63). Contudo, essa liberdade deve ser solidária, ou seja, a liberdade não abrange o potencial de libertar a si através do aprisionamento dos outros. Ela se molda como valor comum a todos, de forma que a emancipação de um sujeito gera um dever individual ou coletivo pela emancipação dos outros. Associa-se a essa liberdade a noção de que seres humanos não podem e não devem ser determinados totalmente pelo meio em que vivem e que sua mente e seus ideais devem ser livres, embora caiba orientação.

⁵⁸ Tradução do original: "(...) tiene conciencia refleja de la procedencia cultural de sus presupuestos y que sabe que éstos condicionan su discurso sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural".

A racionalidade também é um pressuposto filosófico do diálogo intercultural (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 63). Aqui não se reproduz a ideologia da racionalidade como um oráculo que pode conduzir à verdade absoluta, desprovida de interesses e puramente imparcial. A razão defendida é anterior e posterior à liberdade, porquanto não há liberdade sem livre pensar e a liberdade sem um objetivo é mera perdição. Se a cultura é um sistema de significância e significado, como enunciado por Parekh (2000, *passim*), é a racionalidade que dá essa significância e significado aos membros livres de uma dada comunidade cultural. Portanto, dá-se um fim às possibilidades humanas, cuja noção não é dissociada da responsabilidade. O ser pensante provido de solidariedade (oriunda da condição de dignidade humana) e alforria possui uma responsabilidade com seus semelhantes e os outros membros da cultura, que deve ser exercitada e comunicada através da razão.

Em resumo, os pressupostos filosóficos do diálogo intercultural situam o indivíduo em sua cultura e também o faz perceber a diversidade existente, seguindo-se a uma reflexão que ocasiona mudanças no sujeito e nas culturas que entram em contato. A localização cultural e as críticas tecidas se regulam pelo valor fundamental da liberdade humana, utilizando de uma racionalidade orientada à solidariedade e à responsabilidade social para tanto.

Uma vez discutidos os requisitos de um diálogo e os pressupostos filosóficos do diálogo intercultural, aproveita-se os ensinamentos de Bruno Galindo (2006, p. 139-148) sobre sua teoria intercultural da constituição. Ele elencou alguns fundamentos que podem ser adaptados para o uso da interculturalidade como mediadora do universalismo mínimo. São eles: *criticismo, abertura, pluralismo, universalismo, particularismo e contextualismo*. Entende-se ainda que *decolonialidade* também seja de suma importância.

O *criticismo* nasce da insuficiência de modelos multiculturais outrora adotados na aplicação dos direitos humanos pelo globo (GALINDO, 2006, p. 139-140). O multiculturalismo assimilatório causa uma universalidade forte⁵⁹ que alui culturas e gera mais exclusão, objetivo totalmente contrário à proposta dessa classe de direitos. Já o multiculturalismo diferencialista alicerça-se num relativismo cultural que causa um distanciamento social já exposto nesse trabalho. Das análises tecidas às principais correntes

⁵⁹ Em realidade, o entendimento é que esse binômio se retroalimenta. O universalismo forte faz com que haja uma uniformização de valores que fortalece uma cultura dominante, gerando um multiculturalismo assimilatório. Por outro lado, a existência longínqua de um multiculturalismo assimilatório é o que faz com que o universalismo forte tenha surgido e sido aceito sem grandes críticas e continue a se espalhar ainda que tenha consequências brutais. Talvez não seja relevante identificar qual dos dois é a causa e qual é o corolário.

multiculturais irrompe a interculturalidade como uma tentativa de corrigir as falhas das teorias antecessoras. Essa característica acomoda também um autocriticismo necessário, que pode ser dividido em interno e externo. O interno existe porquanto o diálogo intercultural deve se dar com o máximo de igualdade e oportunidade e para garantir que isso ocorra é preciso que os participantes da comunicação tenham a chance de tecer reclamações sobre o próprio procedimento intercultural, caso contrário poderiam simplesmente se retirar antes do término da conversação. O autocriticismo externo decorre de agentes que não estão participando do processo intercultural, mas são partes interessadas em seu bom funcionamento, como é o caso de Estados, comunidades culturais, ONGs e doutrinadores. Embora eles não possam interferir no colóquio dos outros, seus posicionamentos podem ser usados futuramente para melhorar essas interações.

A *abertura* é pressuposto da crítica (GALINDO, 2006, p. 140-142). Não existe propósito na análise de defeitos e sugestão de correções ao diálogo intercultural se não houver uma abertura que permita mudanças. A ausência de regras rígidas que chefiem as interações também é convidativa para que haja mais participantes dispostos a um consenso. Pode-se dizer que a abertura alimenta o criticismo e este alimenta a abertura. É claro que essa característica transvaza o procedimento e afeta também os partícipes. De nada adianta a interculturalidade se há inflexibilidade e o que se almeja é o sucumbimento alheio. A produtividade depende de um mecanismo aberto e de agentes compreensivos.

O *pluralismo* é marcado pela diversidade cultural que permeia o mundo, que somada à incompletude de cada cultura torna o diálogo intercultural extremamente atrativo e necessário. De um ponto de vista mais pragmático, é possível que aqueles em posição de dominância no cenário global tenham menos interesse nas interações justamente pela tendência natural de achar sua própria cultura superior e pelo costume de manipular o aparato disponível para impôr sua visão de mundo através dos direitos humanos. Todavia, em longo prazo, mesmo estas sociedades veriam proveito na interculturalidade ao enxergarem os benefícios conseguidos pelos outros, pois a dignidade humana seria maximizada tanto na teoria (pelo maior contato com diferentes prismas interpretativos) quanto na prática (pois o resultado do diálogo intercultural é consensual, logo, haveria um interesse de ambas as partes em promover o combinado, impulsionando a velocidade de sua aplicação) (GALINDO, 2006, p. 142-143).

O *universalismo* aqui apresentado é mínimo. Para Parekh (2000, p. 126-127) ele se configura por propriedades universais comuns que são identificadas a partir da natureza

humana. Esses valores são paralelos, isto é, não são inter-relacionados, de forma que jamais entram em conflito. São de sentido primitivo, ou seja, seu significado não deriva de nenhum outro valor, sendo utilizados para a construção semânticoteórica sistêmica. Por serem os primeiros da cadeia teórica e não dependerem de outros enunciados para vigorarem, são também autoexplicativos, o que também implica em uma univocidade, do contrário jamais poderiam ser ditos universais ou comuns.

O diálogo intercultural exige uma pretensão de universalidade de cada cultura porquanto o ponto de partida e o de chegada da conversação é a vida humana, cuja noção difere em cada cultura. Os pontos comuns serão identificados e confirmados interculturalmente, constituindo a base da comunicação (DIEHL, 2015, p. 166). Em outras palavras, é o reconhecimento de outra cultura como incompleta – seguido de sua abertura para modificações – e a tentativa de uma cultura se afirmar como superior numa interação benigna que é basilar para o processo. Se não existisse a ambição de afirmação universal de cada cultura, não haveria prática intercultural. Como Parekh (2000, p. 127-128) sinaliza, o que ele chama de diálogo universal ou transcultural deve isolar e fundamentar os valores universais mínimos para que se evite posturas etnocêntricas ou fundamentalistas de alçar os próprios valores como máximas essenciais para a vida humana digna. O colóquio deve ser culturalmente sensível e prezar pela riqueza de experiências humanas, com livre concordância e discordância e numa busca incessante pelos melhores valores, ainda que não seja possível comprovar seu padrão superior, desde que possa se constatar qualidade apreciável.

Já o diálogo intercultural não é universal, mas universalizável (GALINDO, 2006, p. 144-145). Isto porque é inviável a imposição de uma conversação amigável e produtiva, mister o consenso é pré-requisito e resultado simultaneamente. Pré-requisito porquanto indispensável para que haja um elo entre os participantes e resultado porque o sucesso da interação demanda conformação dos sujeitos. Não é a cultura que é universal, do contrário o assimilacionismo antimulticulturalista permaneceria em voga, é a comunicação intercultural que tem intento universal, ainda que seja voluntária.

O *particularismo* aqui descrito refere-se à adaptação do universalismo mínimo à realidade singular de cada sociedade ou comunidade cultural, quando da finalização do debate (GALINDO, 2006, p. 145-146). A finalização do colóquio não pode se dar com a vitória completa de uma cultura sobre a outra, mas sim com concessões mútuas que enriqueçam ambos os lados e sejam aplicados consoante os *topoi* de cada comunidade, visando adequação humanitária, caso contrário os méritos da transação cultural serão rejeitados pelos membros

da comunidade por não se adequarem ao seu sistema. Em outras palavras, o uso da interculturalidade numa proposta universalista mínima dos direitos humanos não os impõe, mas usa do diálogo para discutir seu cumprimento num contexto específico e levando em conta características locais.

O *contextualismo* fornece a base para que a teoria universalista possa levar em consideração as particularidades. As particularidades locais podem não ser apreciadas pelas culturas externas caso sejam avaliadas pelos padrões destas. Por outro lado, caso valores culturais externos passem a ser adotados, também não há garantia de sua utilidade se não houver a devida contextualização. Esse critério é importante para o respeito e para a eficiência das trocas ocorridas no diálogo (GALINDO, 2006, p. 146-148).

Sintetizando as características do diálogo intercultural (DIEHL, 2015, p. 169):

Afirmar o diálogo intercultural como um momento da práxis de libertação significa conceber este processo linguístico e intersubjetivo não como um fim em si mesmo, mas como um momento necessário de abertura ao Outro como compromisso com a sua causa de libertação. Significa ainda reconhecer a existência de um momento prévio, material, corporal, de negação do Outro, da vítima, por parte de um sistema que será criticado pelos sujeitos dialogantes, ainda que procedentes de culturas distintas. E significa, ademais, comprometer-se com um momento posterior a este diálogo, que assume a forma de luta estratégica e tática contra a negação originária.

Os outros elementos essenciais do diálogo intercultural possuem natureza formal/procedimental, isto é, são espécies de instruções normativas amplas quanto ao estabelecimento, condução e conclusão das interações culturais. É claro que eles podem também ter um lado material, como é o caso do pluralismo e a valorização da diversidade que traz em seu bojo, todavia são majoritariamente desprovidos de um valor intrínseco. Aliás, juízos inerentes à interculturalidade poderiam contaminar tal sistema, privilegiando determinadas culturas e espalhando uma hegemonia indesejada, levantando questionamentos quanto aos seus verdadeiros propósitos. No entanto, a liberdade solidária, pressuposto filosófico do diálogo intercultural, incute algum juízo de valor porquanto é função de tal instrumento a busca pelo aumento da dignidade humana por meio da solidariedade e da emancipação. Portanto, a finalidade última de toda interação cultural é o aumento da proteção à dignidade humana.

No mundo capitalista moderno e colonial há culturas dominantes e dominadas, logo, existirão diálogos assimétricos ocorrendo entre tais culturas com poder de influência discrepantes, em situação que não é nada ideal. Para Diehl (2015, p. 170) "um verdadeiro diálogo intercultural ocorre, sobretudo, entre culturas dominadas, oprimidas, que lutam pela

sua libertação e que podem/devem solidarizar-se entre si". Mas nem por isso o autor nega a possibilidade de comunicação intercultural entre culturas dominantes e marginalizadas. Ele acredita que primeiro é necessário que as culturas oprimidas se fortaleçam com consenso crítico para então interagirem com culturas opressoras em um novo patamar de poder, visando maior simetria – ou, ao menos, menor assimetria. Mas, para ele, não há diálogo entre oprimido e opressor, mas sim um antidiálogo opressor que leva a uma luta por humanização (DIEHL, 2015, p. 170-174). Essa visão se harmoniza com a ideia de interculturalidade crítica de Walsh para quem a interculturalidade desde o seu início significa a luta por assuntos como a identificação cultural, o direito à diferença, autonomia e nação (WALSH, 2010a, p. 79).

É certo que é difícil imaginar diálogo intercultural com dessimetria de poder, mas sua completa negação não parece razoável. Uma prática minoritária polêmica tem desdobramentos internos e externos em relação a uma dada cultura, causando discussões internas e externas. O frenesi da controvérsia pode ensejar noticiamento amplo por parte da mídia com veiculação de pontos de vistas contrários e espaço para diálogo, deslocando a opinião pública para o lado oprimido, seja pela argumentação ou pela tendência humana em torcer pelo lado mais fraco (GOLDSCHMIED, 2007). Amparados pela aprovação popular o diálogo intercultural poderia ocorrer com maior equilíbrio e estaria sob o escrutínio da população, condições que favoreceriam uma maior estabilidade entre os pratos da balança do poder.

Raúl Fonet-Betancourt (1998, p. 4-9) postula que se vive em tempo de barbárie e que a interculturalidade não é uma solução, mas um caminho para soluções universalizáveis e aplicáveis, opondo-se à globalização neoliberal e sinalizando esperança por liberdade. Em sua visão o diálogo intercultural atua como reestruturador da universalidade imperante no mundo, quebrando fronteiras culturais e propondo uma reflexividade crítica aos membros de cada cultura. Através dele se podem relativizar práticas consolidadas no cerne de cada cultura e fazer com que elas conheçam melhor a si próprias através do aprendizado com outras. Comparato (2010, p. 50-52) aponta a existência de um movimento histórico e constante de unificação da humanidade que, na modernidade, tem sido marcado pelo sincronismo entre descobertas técnico-científicas e grandes declarações de direitos. Esses são os dois grandes elementos de solidariedade humana. O primeiro – de natureza técnica – muda a vivência ao revolucionar os meios, mas desprovido de empatia quanto aos fins; o segundo – de natureza ética – orienta os fins ao reger a vida social pelo valor supremo da justiça. A solidariedade técnica padroniza costumes e modos de vida o que instiga uma homogeneização universal,

enquanto a solidariedade ética, através dos direitos humanos, alicerça as bases da construção de uma cidadania mundial sem relações de dominação.

É dentro do raciocínio supracitado que a *decolonialidade* é um dos requisitos do diálogo intercultural. Segundo Walsh (2007, p. 57-58) a interculturalidade é "um paradigma 'outro' que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, faz visível a diferença colonial⁶⁰", afirmando ainda que "oferece um caminho para pensar desde a diferença através da descolonização e a construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta⁶¹". Para a autora, a interculturalidade é um aparato teórico que organiza a luta contra a colonialidade do poder por meio de exposição da diferença colonial, com fito de modificar as matrizes do poder colonial, desconstruindo a linha eurocêntrica de pensamento. É por isso que, adotando-se essa visão, o diálogo só pode ser denominado intercultural se combater a colonialidade do poder, o que traz claras complicações. Que benefícios uma sociedade dominante parte do sistema-mundo moderno/colonial pode obter ao ingressar numa interação cultural com uma comunidade oprimida por esse sistema? Em um primeiro momento se pode pensar em benefícios obtidos através de certa concessão em prol do coletivo em dominação como forma de mantê-los sob seu controle, todavia, isso não seria fruto de uma comunicação intercultural, já que, segundo o requisito da colonialidade, ela deve ir aos poucos minando o padrão colonial de poder estabelecido, não o reafirmando através de flexibilizações de pouca relevância no panorama geral.

Não à toa Diehl sustenta que o diálogo intercultural só é possível entre os oprimidos e a conquista frente às comunidades opressoras se dá através da luta dos movimentos sociais, fortalecida pelo elo intercultural firmado anteriormente. Todavia, essa posição parece simplista por ignorar as complexidades da situação pós-colonial. Primeiramente porque não há um grupo fixo identificável e delimitado de sociedades dominantes/dominadas. Para exemplificar, é certo que o Brasil possui uma cultura dominante de alinhamento eurocêntrico que oprime outras nele presentes como as indígenas, de raízes afro ou caló, contudo seria essa cultura dominante em comparação à cultura predominante estadunidense? Ainda que ambas possam ser de uma natureza ocidental padronizada, elas são diferentes e seria possível alegar que a estadunidense goza de maior influência internacional e poder do que a brasileira. Em segundo lugar, porque o colonialismo criou

⁶⁰ Tradução do original: "'un paradigma 'otro' que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible la diferencia colonial".

⁶¹ Tradução do original: "ofrece un camino para pensar desde la diferencia através de la descolonización y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta".

situações peculiares como o fato do colonizador ter sido muitas vezes o colonizado interno (SANTOS, 2003, p. 8). As elites internas crioulas, descendentes dos colonizadores, acabaram atuando como agentes opressores diante do vazio de poder do século XVII, sobretudo na Espanha, América espanhola e no Brasil, concebendo um colonialismo interno que persiste em certa medida até a atualidade. Esses dois argumentos culminam num ataque conjunto ao pensamento de que não há diálogo intercultural entre oprimidos e opressores.

As vantagens do diálogo intercultural entre dominantes e dominados ocorrem justamente porque a situação entre eles não é pacífica, com focos de luta e militância social para conquista de direitos e garantias. A mera concessão unilateral por parte dos opressores pode apaziguar ânimos temporariamente, mas não põe fim ao conflito porque ele se volta para a boa vida, não para migalhas por parte de um sistema que trata com vilipêndio aqueles que estão à sua margem. Esse constante combate tem se expandido do local para o global, visualizando-se uma globalização contra-hegemônica que, ironicamente, é financiada, ao menos em parte, por organizações hegemônicas. Um exemplo é o projeto "A reinvenção da emancipação social" de Boaventura de Sousa Santos. É possível se tecer o argumento de que isso é uma reação do imperialismo ocidental para compreender as estratégias adversárias, mas essa visão parece quase conspiratória e necessitaria de evidências mais fortes para se sustentar. Soam mais elucidativos os ensinamentos de Parekh (2000, p. 148-151) de que não há comunidade cultural homogênea, razão pela qual há incerteza e ambiguidade em seu interior. O *locus* da identidade coletiva é flexível e está permanentemente sob contestação, o que faz a identidade ser dinâmica, por vezes incoerente e imprecisa. Jamais uma cultura estará imune a esse tipo de disputa porque a diversidade subcultural exercita certo caos no seio de cada comunidade que fervilha e ocasiona mudanças internas, ainda que esse deslocamento de *locus* tenha sido impulsionado por fatores também externos, como interações culturais.

Portanto, o diálogo intercultural é mais do que um meio de pôr fim a conflitos internos ou externos a coletividades culturais. É consubstanciado numa ideologia que visa o entendimento do outro e o de si próprio, dada a incompletude cultural e a complexidade dos modelos sociais que encenam uma mesma sociedade e, por conseguinte, seus membros, serem opressores e oprimidos. Logo, a visão de que só há ações interculturais entre dominados não pode se sustentar, do contrário apenas aqueles em condição de total dominação poderiam fazer uso delas, o que diminuiria sua utilidade, sua força, sua eficácia e acabaria por minar a ideia da interculturalidade crítica como projeto de uma sociedade melhor, mais justa e menos

desigual, em que o pensamento marginalizado fosse trazido à tona em lugar de igual importância.

Para compor a visão de conversação intercultural deste trabalho recorre-se finalmente ao princípio do consenso dialógico de Parekh (2000, p. 267-271), com algumas modificações para adequação ao modelo aqui alvitrado. Tal princípio prega que as lides morais e culturais de uma sociedade multicultural devem ser resolvidas por meio de um diálogo orientado ao resultado benéfico potencial e limitado por certas restrições para que possa ser direcionado a uma conclusão em tempo hábil. Os valores que irão conduzir o diálogo serão os "valores operacionais da sociedade", que são sempre flexíveis (porquanto devem se amoldar à perspectiva dos participantes, de modo a possibilitar a interação) e delimitados na hora da ocorrência do diálogo intercultural. O problema é que tais valores integrantes da cultura pública da sociedade possuem influência bem maior das culturas dominantes em sua constituição e identificação, apesar de fornecerem um ponto de partida para um consenso dialógico bifocal entre comunidades culturais oprimidas e opressoras.

No plano dialógico de Parekh (2000, p. 270-272), o diálogo intercultural provoca debates externos e internos tanto nas sociedades minoritárias quanto na ampla. A sociedade opressora irá se organizar internamente para avaliar a situação, o que permite que membros da cultura participante do colóquio possa ajudar a formar a opinião da comunidade dominante. As próprias comunidades de menor influência terão a chance de rever suas crenças, costumes e práticas por conta do choque cultural causado, numa outra discussão interna. Por fim, moldadas as opiniões dos participantes internamente, a interlocução se move para uma efetiva troca de argumentos.

O grande problema da teoria de Parekh é que ela pode parecer muito favorável à cultura dominante. O autor não recorre a uma interculturalidade crítica, valores decoloniais ou algo equivalente. Destarte, inculca apoiar um multiculturalismo de resistência, no sentido de se afastar de um multiculturalismo assimilatório, mas não tanto, dando certa voz aos grupos oprimidos, mas sempre os mantendo numa posição de inferioridade. O perigo desse tipo de posicionamento é que não chega sequer a ser um meio-termo entre o multiculturalismo assimilatório e uma interculturalidade crítica, mas algo mais próximo ao que já se tem atualmente. Todavia, não é isso que o doutrinador almeja. Ele incentiva o protesto e a luta social quando não há possibilidade de diálogo verdadeiro e o uso da opinião pública por parte dos grupos minoritários para ganhar maior poder e influência (PAREKH, 2000, p. 305-306). Ainda assim, suas lições gozam do vício de um sucesso insatisfatório porquanto não têm o

fito de derrubar o sistema atual de raízes colonialistas e assimilatórias, ainda que sejam dotadas de caráter incluyente. Por isso se extrai de suas lições a arguta abstração de um diálogo intercultural com repercussões no bojo de todas as comunidades culturais, mas dando menor destaque aos fins visados em seu consenso dialógico. Os fins aqui buscados são de ruptura⁶², não de manutenção. Não há interesse aos oprimidos uma luta ou diálogos que os mantenham numa posição subalterna, de nítida inferioridade. Walsh e sua interculturalidade crítica superam Parekh nesse ponto.

A interculturalidade é primordial para a universalidade dos direitos humanos por ir de encontro à lógica colonial mercantilista que uniformiza tudo e estrutura uma ordem jurídica formalizada que mantém os direitos da propriedade e dos proprietários, imobilizando o status quo. Para manter as vantagens das elites, a universalidade vai além das normas essenciais para a consagração da dignidade humana e globaliza também o aparato jurídico, assegurando que questões como poder, diversidade e desigualdades não sejam analisadas a fundo (FLORES, 2009, p. 155). O controle estrutural se traduz no controle dos próprios direitos humanos e seu discurso e a inflexibilidade institucional é instrumento de dominação e aceitação. Portanto, a única opção viável para o diálogo intercultural é de continuidade do projeto de interculturalidade crítica para mudança estrutural da sociedade, com foco na reeducação da cultura dominante para que se valorize a opinião do outro, sobretudo os por ela considerados como inferiores por virtude de um multiculturalismo assimilatório em que determinados valores são fixados como superiores.

⁶² O uso da palavra pode ser inadequado por dar a impressão de algo abrupto, quando o real intento é o de uma desconstrução mediada pelo diálogo intercultural, de modo pacífico, ainda que não complacente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho iniciou-se detalhando de modo breve a evolução da noção de cultura. A elaboração do primeiro conceito antropológico de cultura por Edward Burnett Tylor em 1871 foi um grande marco, enunciando-a de uma perspectiva subjetiva como conjunto de capacidades e hábitos. A definição de tal termo varia bastante de autor para autor (ELLER, 2016, p. 21), passando por três principais grupos: cultura como comportamento; cultura como patrimônio ou cultura como sistema de significação (MORENO-CUBILLOS, 2017, p. 93). O mais importante é entender que se pode enxergar as sociedades de dois jeitos: essencialista e antiessencialista. Da primeira maneira há uma identidade praticamente imutável que caracteriza um grupo e ele deve se desenvolver em torno dela, da segunda forma não há um núcleo fixo identificável, mas sim algo impreciso e dinâmico, relativamente oscilante (SILVA, 2005, p. 3-4).

Depois se examinou as duas principais acepções do multiculturalismo: a descritiva/fática e a prescritiva/normativa. A descritiva designa a presença de mais de uma cultura em um mesmo território, enquanto a prescritiva propõe a forma como essas culturas devem conviver e interagir entre si. Para evitar confusões, muitos autores (ROSAS, 2007, p. 47; PAREKH, 2000, p. 4-6; HALL 2003, p. 52) utilizam "sociedade multicultural" como sinônimo do multiculturalismo fático e "multiculturalismo" apenas em seu contexto normativo, que é a terminologia adotada neste trabalho. A origem do multiculturalismo não conseguiu ser determinada com precisão, mas se sugere que foi no Canadá, no final dos anos 60, como alternativa ao movimento separatista de Quebec e a união dos blocos anglófonos, francófonos e indígenas, ou nos Estados Unidos, também nos anos 60, sobretudo com o movimento dos Panteras Negras, que se apoiava numa identidade cultural e étnica para combater o racismo e teve apoio de imigrantes não-europeus, não somente de negros.

A pesquisa realizada classificou as várias modalidades de multiculturalismo em três grandes correntes: assimilacionista, diferencialista e intercultural.

O multiculturalismo assimilacionista também é chamado de liberal por conta de sua origem fortemente influenciada pela Revolução Francesa, centrado na autonomia da vontade, no individualismo, no universalismo, no monismo moral, na igualdade formal e numa suposta racionalidade. Essa corrente se distancia da visão de grupos privilegiados na sociedade, agarrando-se a um tratamento equânime da lei a todos, portanto, focada numa construção idealizada de indivíduo pertencente a uma cultura específica dominante que passa

a ser protegida pela ordem estatal. Destarte, autores como Parekh (2000, p. 6) e Rosas (2007, p. 50) destacam que essa política é monoculturalista ou antimulticulturalista, pois concede maior respaldo a um determinado sistema cultural.

As consequências do multiculturalismo liberal são penosas para determinados setores sociais. Ele ignora as diferenças estruturais, o que contribui para manter o status quo e a desigualdade, o que é paradoxal para uma doutrina que é enfocada justamente no tratamento igualitário a todos os seres humanos. Ele atribui a uma cultura específica uma hierarquia superior enquanto outras são tachadas de exóticas, selvagens, cujos modos de viver não são levados a sério pela sociedade mais ampla. Por isso, não há uma valorização real da diversidade, há apenas costumes, práticas e tradições que são tolerados por não representarem uma competição efetiva para um estilo de vida já firmado como o único correto. Não ao acaso que há um processo frequente de assimilação destrutiva das outras culturas oprimidas pela dominante. Destrutiva porque não é de simbiótica ou de comum acordo, ocorrendo com a conservação integral da cultura privilegiada. Essa apropriação predatória ocorre tanto no plano macro, com um discurso que enfatiza a importância de um modo de vida e desvaloriza outros diferentes, como no plano micro, através do indivíduo que abandona sua própria identidade cultural como forma de se integrar e não ser discriminado. Apesar de todos os defeitos apontados, essa corrente multiculturalista é a predominante, sobretudo no Ocidente.

O multiculturalismo diferencialista, conhecido também como comunitarista, foca a relação entre indivíduo e comunidade e considera que a cultura é o grande norteador da identidade individual. Outrossim, prioriza a coletividade sobre a individualidade por interpretar que esse é o melhor jeito de proteger as próprias pessoas (LUCAS, 2009, p. 109). Os apoiadores dessa corrente são mais críticos que os liberais por salientarem a parcialidade das instituições e estruturas sociais e não supervalorizarem a singularidade. Rejeitam a moralidade liberal universal (SILVEIRA; NEPOMUCENO, 2016, p. 78) e acreditam que cada cultura deve ser analisada sob seus próprios termos, numa ótica fortemente relativista. Diferentemente do multiculturalismo assimilacionista, não prega o tratamento igualitário, mas sim um que leve em conta as diferenças culturais.

Todavia, os comunitaristas caem na armadilha de supervalorizar o coletivo e a influência determinística do meio sobre o indivíduo. Afastar a uniformização liberal é um ponto positivo, mas o problema de se guiar pelas diferenças culturais é que as comunidades possuem uma subdiversidade que desloca constantemente o *locus* da identidade cultural coletiva, dificultando o seu uso como parâmetro para políticas mais específicas. Essa

dificuldade é suprida por meio da sedimentação desse *locus* através da essencialização cultural que por si só contribui para a manutenção de status quo no cerne da biocenose, novamente se retornando ao vício de ter a ordem estatal privilegiando uma dada cultura, exceto que nesse caso haverá a contribuição para o poder de uma vertente dentro da diversidade subcultural.

O julgamento da cultura de cada comunidade sob seus próprios termos também não merece prosperar. Isso enaltece a opinião daqueles que integram a coletividade e enfraquece os questionamentos dos forasteiros com pouca vivência naquele modo de entender o mundo. Essa posição mina discussões e interações entre diferentes culturas e dá um falso senso de autoridade baseado numa identidade cultural idealizada, não na qualidade da argumentação, o que pode ocasionar um afastamento de diferentes grupos culturais. Se no multiculturalismo liberal as pessoas optam por abandonar suas identidades culturais inferiorizadas em prol de outra de cunho superior e dominante, no multiculturalismo comunitarista é possível haver uma supervalorização de uma identidade cultural oprimida para fins argumentativos e acadêmicos, resultando num elitismo intelectual baseado no estereótipo e em opiniões pré-estabelecidas, não num debate atual e concreto (MCLAREN, 2000, p. 122).

Por fim, o multiculturalismo intercultural desponta como uma corrente que busca absorver os pontos positivos liberais e comunitaristas e escapar dos pontos negativos. A interculturalidade propõe o diálogo pacífico e despido de hierarquia entre culturas para o enriquecimento mútuo e a construção de uma sociedade mais solidária. Ela se faz notar na América Latina na década de 1970 pelo movimento indígena, mas somente na década de 1990 que se destaca no meio acadêmico como uma alternativa ao multiculturalismo assimilatório (WIESCHALLA, 2016, p. 20). Este trabalho trabalhou com maior profundidade o conceito de interculturalidade de dois autores consagrados: Bikhu Parekh (alinhado ao pós-colonialismo na Inglaterra) e Catherine Walsh (autora decolonial, integrante do grupo *modernidad/colonialidad*).

Em seu multiculturalismo repensado, Parekh se alinha a um universalismo mínimo quanto ao julgamento de culturas e à aplicação dos direitos humanos. Para ele o monismo e o relativismo são ilógicos porquanto o primeiro tem pouca estima pelas influências culturais e o segundo visualiza culturas como conjuntos isolados, quando em realidade há várias características em comum entre elas. Um universalismo mínimo dialético e pluralista é uma alternativa mais coerente, maximizando a diversidade, sensibilidade e riqueza

humanas (PAREKH, 2000, p. 126-128). A incompletude de cada cultura motiva um diálogo transcultural a ser utilizado para identificação dos valores universais mínimos, que podem ser interpretados de vários modos. Para tanto traz o conceito de uma cultura comum multiculturalmente constituída e permanentemente em construção, permitindo uma comunicação intercultural por ser amplamente aceita (com diferente intensidade por cada pessoa), mas sem coibir a pluralidade interna (PAREKH, 2000, p. 221).

Da cultura comum são extraídos os *valores públicos operacionais da sociedade* que integram a primeira fase do consenso dialógico bifocal entre comunidades culturais oprimidas e comunidades culturais opressoras (PAREKH, 2000, p. 270-271). Esse debate político não tem como finalidade unicamente o consenso. Sua função é moral, epistemológica e de cunho multidimensional porquanto gera um fluxo de poder que é a argamassa da manutenção da comunidade, promovendo a interação social, a aproximação de grupos distintos. Se a cultura possui um conceito dinâmico, Parekh aponta que o funcionamento social também é dinâmico e fundado em interatuações socioculturais (PAREKH, 2000, p. 307).

O autor denuncia ainda a educação monocultural eurocêntrica que coloca a Europa como referência de qualidade da humanidade, implicitamente rejeitando outras culturas e jeitos de viver. Toda a construção intelectual ocidental é pensada a partir do parâmetro greco-romano e cristão, o que limita a capacidade dos jovens estudantes e engessa sua visão de mundo no padrão branco europeu, prejudicando também o potencial de entender outras comunidades e cultivar empatia por elas. Outro vício é o realce excessivo no raciocínio analítico-cognitivo e o pouco destaque à inteligência emocional, ao respeito pela diversidade, ensinamentos de boa convivência. Em verdade, o Ocidente orgulha-se de uma liberdade que na prática é bastante debilitada, porquanto embora o povo possua liberdade intelectual, ele não possui o estímulo para desenvolver novas linhas de conhecimento que fujam do padrão estabelecido (PAREKH, 2000, p. 225-227).

Nas lições de Catherine Walsh ela diferencia três formas de interculturalidade: a relacional, a funcional e a crítica (WALSH, 2010a, p. 77). A primeira analisa como diferentes culturas interagem entre si. Portanto, é falha por ignorar fatores sociais, políticos, epistêmicos e qualquer outro que possa influir nesa questão e por assumir um papel excessivamente passivo. A interculturalidade funcional é um modelo de interculturalidade capturado pelo capital econômico. Como tal, propõe medidas paliativas de discriminação positiva que acalmem as massas, porém jamais causando qualquer tipo de mudança social profunda ou

efetiva (TUBINO, 2005, p. 1). Ou seja, converte a indignação e revolta em dominação e adstração através de migalhas que não mudam a situação socioeconômica e nem altera a cadeia de poder.

A interculturalidade crítica ainda não existe. Ela pode ser definida como projeto e luta por uma sociedade melhor através de mudanças sociais, econômicas, culturais, epistêmicas e éticas. Essa ótica intercultural denuncia a lógica de mercado que se preocupa apenas com sua própria manutenção, reafirmando uma estrutura capitalista neoliberal excludente através não somente da desigualdade financeira, mas também da imposição de um status cultural, social e mesmo epistêmico inferior. A meta intercultural crítica é combater a matriz colonial do poder, repensando a sociedade de cima para baixo e não de baixo para cima. Isto porque a colonização política acabou faz anos, mas a colonização cultural permanece e reprime qualquer jeito de viver fundamentalmente distinto dos parâmetros dominantes (MIGNOLO, 2009, p. 39).

Walsh enfatiza quatros eixos interdependentes da matriz colonial do poder: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber, a colonialidade do ser e a colonialidade cosmogônica da Mãe Natureza e da vida mesma (WALSH, 2012, p. 67-68).

A colonialidade do poder ocorre através da implícita e facilmente observável essencialização de identidades de raça e de gênero que enobrecem brancos e mestiços e marginalizam negros, indígenas, mulheres e tantos outros. Essa hierarquização alimenta o mercado e gera uma conformação social (WALSH, 2008a, p. 136-137). A colonialidade do ser está fortemente associada à colonialidade do poder. É o processo constante de desvalorização humana que leva à desumanização, ocasionando o uso mercadológico de uma mão-de-obra tragicamente barata que pode ser classificada como uma escravidão moderna (WALSH, 2008a, p. 138), além dos presídios superlotados sem que haja comoção popular, já que a população majoritária não enxerga os presidiários como humanos, mas sim como "bandidos" ou "marginais" e, portanto, desprovidos de direitos humanos. Esse tipo de colonialidade é suportado por etnias específicas, mas jamais pelos brancos e mestiços, sendo um instrumento de dominação.

A colonialidade do saber refere-se a uma racionalidade epistêmica eurocêntrica ensinada nas escolas e que cria a falsa aparência de que apenas o branco europeu faz ciência, enquanto a "não-ciência" é feita por outras sociedades, nitidamente de capacidade intelectual inferior (WALSH, 2009b, p. 190). A colonialidade cosmogônica da Mãe Natureza e da vida mesma é notada pela divisão entre sociedade e natureza como coisas distintas, mas não

interrelacionadas. O ser humano firma-se como um indivíduo autossuficiente à parte da biosfera, que passa a ser explorada de modo predatório, sem noções de sustentabilidade. Despreza-se a relação simbiótica entre homem e natureza e os vários benefícios cientificamente constatados da vivência junto ao meio ambiente.

A proposta de Walsh também abrange a interculturalização do sistema jurídico, que devem ter suas particularidades respeitadas pelo Direito. Não se trata de mero pluralismo jurídico, no sentido de se ter as instâncias próprias das comunidades culturais respeitadas, mas também exige o respeito do sistema jurídico "uninacional" que foi moldado não somente pela influência do modelo moderno-universal-ocidental-individual disseminado pela colonialidade, mas também através da realidade interna de cada país. Sem que a interculturalidade chegue ao judiciário, é impossível que se consiga justiça para as comunidades culturais por conta da insensibilidade predominante em tal poder que tende a julgar consoante o ordenamento jurídico positivado socialmente, que contribui para a manutenção do status quo e para uma cultura dominante que silencia outras interpretações de significância e significado existentes numa sociedade multicultural (WALSH, 2010b, p. 16).

O trabalho analisou ainda o universalismo dos direitos humanos e seu discurso imperialista que possui um vínculo claro com o multiculturalismo assimilatório que assola o mundo. Para tanto se examinou algumas teorias fundadoras dos direitos humanos (BOBBIO, 2004, p. 17-18): a axiomática, a histórico-consensual e a objetivista.

A axiomática considera os direitos humanos verdades evidentes, o que traz à tona alguns defeitos. Um deles é que o Direito depende de conhecimentos extrajurídicos, ao contrário de um ramo lógico-racional dedutivo como a Matemática. Destarte, essa obviedade dos direitos humanos é contestável porque vai depender de saberes derivados de uma realidade sociocultural que irá variar de comunidade para comunidade. Ademais, se os direitos humanos fossem de raiz tão intuitiva, possivelmente não se debateria muito sobre sua fundamentação, ela seria amplamente aceita e não teria maiores dificuldades em sua aplicação.

A segunda teoria parte do princípio de que é impossível provar a objetividade dos direitos humanos e a substitui pelo consenso histórico de alguns valores universais partilhados pela humanidade. A Declaração Universal dos Direitos do Homem seria a maior prova histórica da possibilidade dessa teoria (BOBBIO, 2004, p. 18). O problema dessa teoria é que ela desconhece as relações de poder que regem os países e coloca muita fé numa suposta "autonomia da vontade" estatal, confundindo a soberania formal com a soberania material.

Além de que, pode-se argumentar que ela sequer seria uma teoria fundamentadora, porquanto o consenso histórico ajudaria apenas na aceitação e aplicação dos direitos humanos, não em sua justificação (LUCAS, 2009, p. 87).

A teoria objetivista prega que os direitos humanos se sustentam em algo constante e observável, como a natureza humana e a dignidade inerente a ela. Esse é o entendimento observável nos tratados internacionais sobre direitos humanos (GRUBBA, 2015, p. 207) Apesar de aparentar mais solidez que as outras duas, mas também é passível de críticas. O conceito de dignidade humana é vago e dependente de certa dose de subjetividade, logo abre espaço para seu uso imperialista como argumento para agressões a culturas que possuam uma ideia de bom viver distinta daquela decorrente da dignidade da pessoa humana ocidental, cuja origem é judaico-cristã.

Após a II Guerra Mundial houve uma mobilização internacional para a construção de um sistema internacional de proteção aos direitos humanos, deslocando a responsabilidade de seu paládio da ordem interna para a ordem externa. Amparada pela essência da dignidade da pessoa humana da teoria fundamentadora objetivista, surgem tratados internacionais sobre direitos humanos com forte aceitação pelo globo. Todavia, não é incomum que esses tratados abarquem valores não universais (como o casamento livre e consentido) ou a aplicação estatista dos direitos humanos, preceitos ocidentais que não são aceitos por vários dos países ratificadores (PAREKH, 2000, p. 132-134), contaminando os direitos humanos com uma natureza impositiva e assimilatória da cultura dominante eurocêntrica.

Como alternativa a essa colonialidade dos direitos humanos e à apropriação de seu discurso para fins estratégicos que servem a interesses de determinadas ordens estatais autoproclamadas de primeiro mundo, oprimindo comunidades culturais que fogem aos costumes dominantes tradicionais, este trabalho examinou de modo abstrato a possibilidade do diálogo intercultural como alternativa para garantir o universalismo mínimo sem ofender costumes, práticas e visões de mundo conflitantes aos valores associados aos direitos humanos. Para tanto recorreu a uma amálgama de alguns autores conceituados, mas incorporando sobretudo a metodologia de Parekh para o consenso dialógico e a interculturalidade crítica decolonial de Walsh.

Antes de tudo, para que haja um diálogo, deve haver participação, respeito e consenso (CORTINA, 1999, p. 247-249). A participação consiste em dar voz e ouvidos a todos que desejarem participar do colóquio e tenham interesse nele. O respeito é o sentimento que deve orientar atitudes de integração e possibilitar que a opinião alheia seja valorizada,

retribuída com a devida atenção dos agentes. O intento da conversa não é o convencimento, mas o enriquecimento pela partilha de conhecimento, o que não pode ocorrer se não se considera a possibilidade de estar errado. Já o consenso surge da ideia da finitude de uma discussão, não da concordância entre eles. As diferentes visões expostas no debate devem ser harmonizadas para que possam coexistir pacificamente, não para que haja somente uma visão ao final.

Os pressupostos filosóficos do diálogo intercultural são: a concepção do ser humano como "universal singular", a reflexão subjetiva, a liberdade humana e a racionalidade (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 61-63). O primeiro afirma que a cultura é pensada a partir do ser humano e por isso sofre constante subjetivização e transculturalização. A reflexão subjetiva deriva-se do anterior e assevera que a subjetivização da cultura é uma fonte de imprecisão e dá a ela certo caráter dinâmico. A liberdade humana advém da reflexão subjetiva e firma que o ser humano pode se rebelar quando o sistema do qual faz parte o inferioriza, seja da ótica teórica ou prática. Finalmente, a racionalidade não é imparcial ou travestida de superioridade, mas um instrumento para dar sentido à liberdade.

Recorreu-se a Bruno Galindo (2006, p. 139-148) para a identificação dos elementos do diálogo intercultural, modificando-os um pouco para adequação ao trabalho. São eles: *criticismo*, *abertura*, *pluralismo*, *universalismo*, *particularismo*, *contextualismo* e *decolonialidade*. O *criticismo* vem da insuficiência dos modelos multiculturais anteriores para a aplicação dos direitos humanos, emergindo a interculturalidade como alternativa viável e autocrítica, cuja aprendizagem vai além dos próprios erros e incorpora ensinamentos dos multiculturalismos anteriores. A *abertura* é a flexibilidade para a automodificação sugerida pelas críticas. O *pluralismo* é o apreço pela diversidade cultural e diferentes jeitos de viver que permitem enxergar em outras sociedades vantagens não aproveitadas e tentar seu acolhimento. O *universalismo mínimo* é a tendência do diálogo intercultural de identificar valores amplos comuns a todos a partir de uma essência humana natural, mas cuja aplicação depende do contexto de cada cultura. O *particularismo* refere-se justamente à adaptação dessas propriedades de larga abrangência aos parâmetros culturais específicos de cada sociedade. O *contextualismo* que leva em conta o contexto local para permitir o uso das particularidades.

Esse trabalho acrescenta a decolonialidade como elemento essencial do diálogo intercultural dos direitos humanos por entender que o restante dos fundamentos possui uma natureza mais formal do que substancial, o que pode contradizer o pressuposto filosófico da

liberdade humana solidária que cria um dever social de que as interações culturais ocorram para promover uma emancipação voltada ao bem-estar e a melhora das condições de vida. Sem esse requisito, o diálogo intercultural pode também se converter numa ferramenta de dominação porquanto a matriz colonial de poder poderia exercer sua influência na escolha dos participantes do diálogo (através da colonialidade do poder), em seu discurso (através da colonialidade do saber), em sua visão de mundo (através da colonialidade do ser e da colonialidade cosmogônica).

Quanto às conclusões, conseguiu-se estabelecer um elo tênue entre multiculturalismo assimilatório e o caráter assimilacionista dos direitos humanos, apoiando-se principalmente no lado econômico e no poderio político de nações autoproclamadas desenvolvidas. Revelou-se extremamente difícil achar uma relação indiscutível entre eles, haja vista que os fenômenos ocorrem de maneira sub-reptícia, em outras palavras, não há um processo explícito visível promovido pelos agentes. No entanto, ambas as ocorrências são observadas de modo preciso. Um exemplo é o financiamento de estudos em regiões estratégicas pelo próprio governo dos EUA e seu posterior uso por forças de repressão (STARN, 1994) demonstram um mecanismo próprio de dominação marginalizante.

A sugestão do diálogo intercultural como ferramenta de combate a essa captura dos direitos humanos para servir a interesses de uma minoria parece adequada. O trabalho se limitou a levantar alguns princípios gerais sobre seu uso porquanto a complexidade de se conceber algum algoritmo para sua aplicação abstrata possivelmente impossibilitaria a conclusão do trabalho. No entanto, adentrou-se bastante nessa base teórica, trabalhando-se dois tipos diferentes de interculturalidade. Um tipo que trabalha mais diretamente com o conceito de colonialidade (a interculturalidade crítica de Walsh) e outro que lida melhor com as interações socioculturais entre diferentes comunidades (o multiculturalismo repensado de Parekh). A harmonia entre interculturalidade e direitos humanos decorre dessa perspectiva de considerar o outro como algo primordial. Partindo do raciocínio de Marcelo Neves (2005) que reputa os direitos humanos pautados numa moral do dissenso estrutural que possibilita a convivência pacífica das divergências, a interculturalidade tem o potencial de resgatar essa essência, como se argumenta ao longo da dissertação.

Contudo, o uso das obras de Parekh e Walsh para definir o marco teórico de interculturalidade a ser adotado na dissertação não foi o suficiente para que se chegasse a uma conclusão satisfatória. Ambos os autores possuem suas deficiências e foram insuficientes para fornecer um caminho realmente consistente, coerente e aplicável no que se diz respeito à

interculturalidade, ainda que tenham sido bastantes para conduzir a um caminho principiológico para o diálogo intercultural.

A pesquisa apontou que a essência dos direitos humanos é emancipatória e solidária, mas o seu uso e discurso foram ao menos parcialmente capturados por elites que simultaneamente incentivam um consenso de pretensão universal em direitos que deveriam ter como objetivo primário a maximização da dignidade da pessoa humana por todo o planeta, mas na prática é seletivo e serve aos interesses de um projeto mercantil de multiculturalismo assimilatório. Essa modalidade de multiculturalismo marginaliza as culturas que não se encaixe nos seus padrões e promove sua lenta destruição através da alienação e de denúncias de suas inadequações aos valores universais humanistas. Um dos meios possíveis de se combater a colonialidade dos direitos humanos, vinculada ao multiculturalismo liberal, é com o diálogo intercultural cujos fundamentos foram tratados nesta dissertação.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Rodrigo S. Entendendo a humanidade. In: _____. *Antropologia Sociocultural*.
Dourados: EdUFGD. 2013. cap 2, p. 12-33.
- ALCALÁ, H. N. Los desafíos del control de convencionalidad del corpus iuris interamericano para las jurisdicciones nacionales. *Boletim Mexicano de Derecho Comparado*, Cidade do México, n. 135, pp. 1167-1220, sep./dez. 2012. Disponível em: <<http://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado>>. Acesso em: 18 de agosto de 2016.
- ATCHLEY, R. A.; STRAYER, D. L.; ATCHLEY P. Creativity in the Wild: Improving creative reasoning through immersion in natural settings. *PLoS ONE*, v. 7, n. 12, 2012, p. 1-3. Disponível em: <<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0051474>>. Acesso em 20 dez. 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. n.p. Disponível em: <<http://xa.yimg.com/kq/groups/18176607/133031588/name/Ensaio+sobre+o+conceito+de+cultura++Zygmunt+Bauman.pdf>>. Acesso em: 22 de agosto de 2017.
- BELLINHO, Lilith A. Uma evolução histórica dos direitos humanos. 2009. Disponível em: <<http://conselheiros6.nute.ufsc.br/ebook/medias/pdf/Uma%20evolu%C3%A7%C3%A3o%20historica%20dos%20direitos%20humanos.compressed.pdf>>. Acesso em 03 jan. 2018.
- BENVENUTO, Jayme. Universalismo, relativismo e direitos humanos: uma revisita contingente. *Lua Nova*, São Paulo, v. 94, p. 117-142, 2015.
- BERMAN, M.; JONIDES, J.; KAPLAN, S. The Cognitive Benefits of Interacting With Nature. *Psychological Science*, v. 19, n. 12, 2008, p. 1207-1212. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9280.2008.02225.x#articleCitationDownloadContainer>>. Acesso em 20 dez. 2017.
- BERMAN, M. G. et al. Interacting with Nature Improves Cognition and Affect for Individuals with Depression. *Journal of Affective Disorders*, v. 140, n. 3, 2012, p. 300-305. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3393816/>>. Acesso em 20 dez. 2017.
- BERNARDO, Aurélio A. Direitos humanos: a retórica do "universalismo" em uma sociedade global multicultural. *Espaço Jurídico Journal of Law*, Chapecó, v. 15, n. 1, p. 119-132, jan./jun. 2014.

BERTO, Rita. Exposure to restorative environments helps restore attentional capacity. *Journal of Environmental Psychology*, v. 25, n. 3, 2005, p. 249-259. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0272494405000381>>. Acesso em 20 dez. 2017.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

BRASIL. Lei n. 6001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em 27 dez. 2017.

BRASIL. Tribunal de Justiça de Roraima, Apelação Criminal nº 0090.10.000302-0, Roraima, Boa Vista, 18 dez. 2015. Disponível em: <<http://www.tjrr.jus.br/juris/detalhes.xhtml?juris=17554>>. Acesso em 20 mar. 2018.

BOLÍVIA. Constitución Política del Estado, promulgada em 07 de fevereiro de 2009. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf>. Acesso em 01 dez. 2017.

CANDAU, Vera M. F. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, 2008, p. 45-56. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05>> Acesso em 03 nov 2015.

COLAÇO, T. L.; DAMÁZIO, E. S. P. *Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012, 224p.

COMPARATO, Fábio Konder. Fundamento dos direitos humanos. In: MARCÍLIO, Maria Luiza; PUSSOLI, Lafaiete (Coords.). *Cultura dos direitos humanos*. São Paulo: LTr, 1998, p.51-74.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

CORTINA, Adela. Educar en la ciudadanía. Aprender a construir el mundo juntos. In: _____. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza, 1999, cap. 7, p. 217-250.

DICIONÁRIO Eletrônico Houaiss, 2009.

- DIEHL, Diego A. *A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América latina: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais*. 2015. 392 f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília. 2015.
- DORNELLES, João Ricardo W. A internacionalização dos direitos humanos. *Revista da Faculdade de Direito de Campos*, V. IV-V, n. 4-5, 2003-2004, p. 177-195.
- DUPRAT, Deborah. A convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada. *Revista Culturas Jurídicas*, v. 1, n. 1, 2014, p. 51-72. Disponível em: <<http://www.culturasjuridicas.uff.br/index.php/rcj/article/view/54/4>>. Acesso em 07 jan. 2018.
- DUTRA, Bruna M. A. A questão da fundamentação dos direitos humanos sob o prisma axiológico. *Revista Facul Direito UERJ*, v. 1, n. 18, p. 1-16, 2011.
- ELLER, Jack D. Understanding and studying culture. In: _____. *Cultural Anthropology: global forces, local lives*. Nova York: Routledge, 2016. cap. 2, p. 20-41.
- EQUADOR. Constitución de La República del Ecuador, em vigor desde 20 de outubro de 2008. Disponível em: <<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf>>. Acesso em 01 dez. 2017.
- ESTERMANN, Josef. Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. In: VIAÑA, J. et al. *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*. La Paz: III-CAB, 2009, p. 51-70.
- FALCONI, Adalberto F. *Os direitos humanos e o debate sobre sua fundamentação perante os ideais universalista e relativista*. 2007. 98 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo. 2007.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 3, n. 5, 1998, p. 51-64. Disponível em: <<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/081017.pdf>>. Acesso em 25 jan. 2018.
- FLORES, Joaquín H. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, 232p.
- FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 83-121, May 1999 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831999000100083&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Jan. 2018.

FRANCISCO, Rachel Herdy de Barros, *Diálogo Intercultural dos Direitos Humanos*. 2003. 90 f. Monografia (Bacharelado em Direito) - Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2003.

FREDERICO, Celso. O multiculturalismo e a dialética do universal e do particular. *Estudos Avançados*. São Paulo, v.30, n. 87, p.237-254, 2016.

GALINDO, Bruno M. T. *Constituição e integração interestatal: defesa de uma teoria intercultural da constituição*. 2004. 453 f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito do Recife, UFPE, Recife. 2004.

GALINDO, Bruno. *Teoria intercultural da Constituição: a transformação paradigmática da Teoria da Constituição diante da integração interestatal da União Européia e no Mercosul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed. 2006.

GIMENEZ, Gilberto. Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales. *Cultura representaciones soc*, México, v. 11, n. 22, p. 9-33, março 2017. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102017000100009&lng=es&nrm=iso>. Acesso em 23 de agosto 2017.

GOMARASCA, Paolo. Multiculturalismo e convivência: uma introdução. *REMHU*, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum., Brasília, v. 20, n. 38, p. 11-26, Jun. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852012000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 de julho de 2017.

GOLDSCHMIED, Nadav. *The appeal of the underdog: definition of the construct and implications for the self*. 2007. 144 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Universidade de Flórida, Gainesville. 2007. Disponível em: <<http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3187&context=etd>>. Acesso em: 01 fev. 2018.

GÖREN, Erkan. Economic Effects of Domestic and Neighbouring Countries' Cultural Diversity. *Transnational Studies*, n. 16, 2013. Disponível em: <<http://www.etsg.org/ETSG2013/Papers/042.pdf>>. Acesso em 24 jan. 2018.

GRUBBA, Leilane Serratine. *O problema do essencialismo no Direito: inerentismo e universalismo como pressupostos das teorias que sustentam o discurso das Nações Unidas*

sobre os direitos humanos. 2015. 283 f. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2015.

GUIMARÃES, Débora Soares. A internacionalização dos direitos humanos: análise da proposta liberal universalizante. *Revista CEJ*, Brasília, V. XVII, n. 59, p. 125-137, jan./abr. 2013.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, 434p.

HAVILAND, William A. The nature of culture. In: _____. *Cultural Anthropology*. Orlando: Harcourt, 1999. cap. 2, p. 34-57.

JINESTA, E. Control de convencionalidad ejercido por los Tribunales y Salas Constitucionales. In: MAC-GREGOR, E. F. (Coord.). *El control difuso de convencionalidad: Diálogo entre la Corte Interamericana de Derechos Humanos y los jueces nacionales*. México: Fundap, 2012. p. 269-288.

KAHNEMAN, Daniel. Rápido e devagar: duas formas de pensar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, 610p.

KLUCHOHN, Clyde. Queer customs. In: _____. *Mirror for Man: the relation of anthropology to modern life*. EUA: Whittlesey House, 1949. cap. 2, p. 17-44.

LAMAZIÈRE, Christiana. A questão da universalidade dos Direitos Humanos. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 22-23, jan./dez. 2003, p. 232-253.

LIBÓRIO, D; SALVAN, A. P. H. *Antropologia e cultura*. s.n.t. 21p. Disponível em: <https://laureatebrasil.blackboard.com/bbcswebdav/institution/laureate/conteudos/antropologia/ebook/antropologia_cultura_unidade_1.pdf>. Acesso em 10/08/17

LUCAS, Douglas C. O problema da universalidade dos direitos humanos e o relativismo de sua efetivação histórica. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 13, jan./jun. 2009, p. 81-103.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the Coloniality of Human Rights, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 114, 2017, p. 117-136. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/6793#text>>. Acesso em 22 jan. 2018.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. *Estud. av.*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 17-41, Ago. 1997. Disponível

em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Jan. 2018.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 2000, 239p.

MIGNOLO, Walter. *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Catalog of museum exhibit: Modernologies. Museo de Arte Moderno de Barcelona, dez. 2009. Disponível em: http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2017.

MORENO-CUBILLOS, Monica Cristina. *Intervenção do Estado na cultura em Bogotá: Avaliação política das Políticas Culturales Distritales 2004-2016*. 2017. 278 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) - Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

NEVES, Marcelo. A força simbólica dos direitos humanos. *Revista Eletrônica de Direito do Estado*, Salvador, n. 4, out/dez 2005, p. 1-35. Disponível em: <http://staticsp.atualidadesdodireito.com.br/marcelonovelino/files/2012/04/A-for%C3%A7a-simb%C3%B3lica-dos-DH-M-Neves1.pdf>>. Acesso em 22 mar. 2018.

OLSSON, Giovanni. A apropriação liberal do discurso dos direitos humanos e uma nova hermenêutica de superação. *Revista TRT 15ª Região*, Campinas, n. 24, p. 80-107, 2004.

O'NEILL, Onoral. Universalism in ethics. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1996. Disponível em: http://caae.phil.cmu.edu/cavalier/80130/part2/Routledge/R_Deontology.html>. Acesso em 08 jan. 2018.

PAREKH, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Londres: Macmillan Press, 2000.

PIOVESAN, Flávia. Declaração Universal de Direitos Humanos: desafios e perspectivas. *Revista Brasileira de Estudos Jurídicos*, v. 9, n. 2, jul./dez. 2014, p. 31-56.

PRESS, The Associated. 23 Detainees Attempted Suicide in Protest at Base, Military Says. *New York Times*, New York, 25 jan. 2005. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2005/01/25/us/23-detainees-attempted-suicide-in-protest-at-base-military-says.html>>. Acesso em 08 jan. 2018.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2ª edição, Novo Hamburgo: Feevale, 2013. Disponível

em: <<http://www.feevale.br/Comum/midias/8807f05a-14d0-4d5b-b1ad-1538f3aef538/E-book%20Metodologia%20do%20Trabalho%20Cientifico.pdf>>. Acesso em 20 mar. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, 1991. Disponível em: <<https://www.scribd.com/document/322304876/COLONIALIDAD-Y-MODERNIDAD-RACIONALIDAD-pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO/Unesco, 2000. p. 201-246. Disponível em: <<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/07/1161337413-anibal-quijano.pdf>>. Acesso em 22 jan. 2018.

RAMALHO, Walderez S. C. Uma crítica ao essencialismo identitário: a historiografia da mineiridade na primeira metade do século XX. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 18, p. 248-265, ago. 2015. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/841/577>>. Acesso em 25/07/17.

REVISTA CONSULTOR JURÍDICO (CONJUR). Estado não pode punir índio que já foi condenado por sua tribo, decide TJ-RR. 20 fev. 2016. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2016-fev-20/estado-nao-punir-indio-foi-condenado-tribo>>. Acesso em 27 dez. 2017.

RODRIGUES, G. V.; MÖLLER, J. E. A fundamentação intercultural como condição para o desenvolvimento de um “universalismo sóbrio” dos Direitos Humanos. In: SEMANA DE EXTENSÃO, PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - SEPESQ, 9., 2015. Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: 2015. n.p. Disponível em: <https://www.uniritter.edu.br/files/sepesq/arquivos_trabalhos/3611/1027/1181.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2018.

ROMAGUERA, Daniel C. L. *A concepção ocidental de Direitos Humanos e seus paradoxos: por uma crítica à sujeição humanista na contemporaneidade*. 2004. 127 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014.

RON Eglash sobre os Fractais Africanos. Arusha (Tanzânia): TED, 2007, 1 vídeo (16min57s). Disponível em: <https://www.ted.com/talks/ron_eglash_on_african_fractals?language=pt-br>. Acesso em: 07 out. 2017.

ROSAS, João Cardoso. Sociedade multicultural: conceitos e modelos. *Relações Internacionais*, Lisboa, v. 14, p. 47-56, jun. 2007.

SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. Direitos humanos no século XXI. Brasília: IPRI, 1998. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/exclusaopobreza/artigo06.htm>>. Acesso em 03 jan. 2018.

SANTOS, Daniela C. C. dos. Antropologia e Direitos Humanos no Brasil. In: Roberto Kant de Lima (org.), *Antropologia e Direitos Humanos 2*. Brasília/Rio de Janeiro/Niterói, Associação Brasileira de Antropologia, Fundação Ford e Editora da Universidade Federal Fluminense, 2003, pp. 11-36. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/livros/direitos%20humanos%202\[1\].pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/livros/direitos%20humanos%202[1].pdf)>. Acesso em 08 jan. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

_____. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos). *Currículo sem Fronteiras*, v. 3, n. 2, p. 5-23, jul./dez. 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 4ª edição, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006, 158 p.

SCHNEIDER, B. D.; LUCAS, D. C., Multiculturalismo: identidades em busca de reconhecimento. *Direito em Debate*, Ijuí, n. 31, p. 35-58, jan./jun. 2009.

SEN, Amartya. Cultura e direitos humanos. In: _____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. cap. 10, p. 292-317.

SILVA, E. L. da; ZENI, A. S. V. Algumas considerações sobre o princípio da dignidade da pessoa humana. *Revista Jurídica Cesumar - Mestrado*, v. 9, n. 1, p. 201-222, jan./jun. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/879/749>>. Acesso em 08 jan. 2018.

SILVA, Mozart L. da. Identidade Cultural e alteridade: uma crítica ao essencialismo. In: FÓRUM NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 5, SEMINÁRIO REGIONAL DE EDUCAÇÃO

BÁSICA: EDUCAÇÃO, MÍDIA E VALORES, 8, Santa Cruz do Sul, 2005. Anais. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005, p. 200-212.

SILVEIRA, A. R. de; NEPOMUCENO, A. M., O multiculturalismo como filosofia política: caminhos para uma justiça social. *Revista de Teorias e Filosofias do Estado*. Brasília, v. 2, n. 1, p. 70-91, jan./jun. 2016.

STARN, Orin. Rethinking the Politics of Anthropology: the case of the Andes. *Current Anthropology*, v. 35, n. 1. 1994, p. 13-38.

STEWART, Ian. *Dezessete equações que mudaram o mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. n.p.

TAIAR, Rogerio. *Direito internacional dos direitos humanos: uma discussão sobre a relativização da soberania face à efetivação da proteção internacional dos direitos humanos*. 2009. 321 f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo. 2009.

TORRADO, Jesús Lima. El fundamento de los derechos humanos. *Argumenta - UENP*, Jacarezinho, n. 16, 2012, p. 223-246.

TORRES, D. F. *El control de convencionalidad dentro de la estructura constitucional ecuatoriana: propuestas para su implementación efectiva*. 2015. 82 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Área de Derecho, Universidad Andina Simón Bolívar, Cuenca. 2015, p. 40-42. Disponível em: <<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4463/1/T1591-MDE-Idrovo-El%20control.pdf>>. Acesso em 18 de agosto de 2016.

TOSI, Giuseppe. Direitos humanos: reflexões iniciais. In: _____ (org.). *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora UFPB, 2004, p. 14-41.

TUBINO, F. La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. In: ENCUESTRO CONTINENTAL DE EDUCADORES AGUSTINOS, 2005, Lima. *Anais eletrônicos...* Disponível em: _____ em: <<http://www.oalagustinos.org/edudoc/LAINTERCULTURALIDADCR%3%8DTICACOM OPROYECTO%3%89TICO.pdf>> Acesso em 09 dez. 2017.

UNESCO. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*, 2001. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em 09 dez. 2017.

UNITED NATIONS. *Vienna Declaration and Programme of Action*, adotado pela Conferência Mundial em Direitos Humanos, em 25 de junho de 1993, em Viena. Disponível

em: <<http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/vienna.pdf>>. Acesso em 03 jan. 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad. Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico. *Aportes Andinos*. Quito, n. 2, p. 1-6, abr. 2002. Disponível em: <<http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/543>>. Acesso em 19 dez. 2017.

_____. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamiento*, v. 24, n. 46, 2005, p. 39-50. Disponível em: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4663>>. Acesso em 19 dez. 2017

_____. *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*, 2006. Disponível em: <<http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/18-walsh-interculturalidad-y-decolonialidad1.pdf>>. Acesso em 07 out. 2017.

_____. *Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores*. Bogota: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências politico-epistemicas de refundar el Estado*, 2008a. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>>. Acesso em 07 out. 2017.

_____. *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir*, 2008b. Disponível em <http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_110597_0_2405.pdf>. Acesso em 07 de out. 2017.

_____. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*. Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012. Disponível em: <<https://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/view/3412>>. Acesso em 07 out. 2017.

_____. *Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009b.

_____. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*, In: TAPIA, L.; VIAÑA, J.; WALSH, C. *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010a. p.

75-96. Disponível em <<http://aulaintercultural.org/2010/12/14/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural/>> Acesso em 07 de out. 2017.

_____. *Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico*, 2010b. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjrxpf16ZbYAhVGEpAKHQ5WBowQFggoMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.mpf.mp.br%2Fatuacao-tematica%2Fccr6%2Feventos%2F2005%2Fesmpu-curso-pluralismo-juridico-e-interculturalidade%2Finterculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico%2Fat_download%2Ffile&usg=AOvVaw38hUe1iJZ7iBk7MKtJgz0O>. Acesso em 19 dez. 2017.

_____. ¿Interculturalidad? Fantasmas, fantasías y funcionalismos. *Revista nuestraAmérica*, v. 2, n. 4, p. 15-30, jul./dez. 2014a. Disponível em: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/383/File/Ponencias%20completas%20Ecuador%202014/Walsh_Interculturalidad_Ecuador2014.pdf>. Acesso em 07 out. 2017.

_____. (Des)humanidad(es). *Revista alter/nativas*. Columbus (Ohio), n. 3, p. 1-17, 2014b. Disponível em: <<http://catherine-walsh.blogspot.com.br/2014/11/deshumanidades.html>>. Acesso em 07 out. 2017.

WEINBERG, Steven. *Para explicar o mundo: a descoberta da ciência moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, n.p.

WIESCHALLA, Melanie N. *The concept of the Intercultural City: opportunities of implementation by key actors in Mexico City*. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Social) - Fakultät für Geowissenschaften, Ruhr Universität Bochum, Bochum. 2016.