

# MULTICULTURALISMO EMANCIPATÓRIO, IGUALDADE E TOLERÂNCIA

**Margareth Leister.**

margareth.leister@outlook.com

**Marilu Dicher.**

marilluadv@yahoo.com.br

*Recebido em 04/11/2011*

*Aprovado em 28/06/2013*

## **Resumo**

O presente artigo tem por escopo tratar da existência diatômica entre igualdade e diversidade como características do ser humano transpostas à formação das múltiplas formas socioculturais. Propõem-se, também, analisar os temas globalização, multiculturalismo e multiculturalismo emancipatório e sua influência sobre o processo de crise paradigmática da atualidade e, ao final, apontar a importância da tolerância como reconhecimento do direito à diversidade individual e cultural para a efetivação dos direitos humanos.

## **Palavras-Chave**

Igualdade. Diversidade. Multiculturas. Tolerância. Direitos humanos.

# EMANCIPATORY MULTICULTURALISM, EQUALITY AND TOLERANCE

Margareth Leister  
Marilu Dicher

## *Abstract*

*The scope of this paper is to address the existence of diatomic between equality and diversity as characteristics of the human being transposed to the formation of multiple socio-cultural forms. Propose to also address issues globalization, multiculturalism and emancipatory multiculturalism and its influence on the process of paradigmatic crisis of today and in the end, pointing out the importance of tolerance and recognition of the right to individual and cultural diversity for the realization of rights humans.*

## *Keywords*

*Equality. Diversity. Multicultural.  
Tolerance. Human rights.*

## Sumário:

Introdução.

1. Igualdade e Diversidade.

2. Uma sociedade em crise paradigmática.

3. Globalização, multiculturalismo e “multiculturalismo emancipatório”.

4. Tolerância como supedâneo aos direitos humanos.

Conclusão.

Referências.

## Introdução

O presente trabalho analisará ao paradoxo igualdade/diversidade, questão que se transpôs e se expôs nas diversas identidades culturais formadas pelo homem. O contexto é a complexa formação do ser humano, caracterizado simultaneamente pela a igualdade da espécie e a diversidade cultural.

A discussão será centrada na questão jurídico-política, mas será estendida a outros campos de reflexão, e o epicentro da questão é a natureza filosófica, e, partindo desse ponto, analisaremos a sociedade humana, notadamente quanto aos paradigmas sociais adotados e suas crises ensejadoras de mudança de paradigmas.

Por conseguinte, trataremos do tema globalização e sua influência no mundo atual, em especial diante da multiplicidade cultural e, após distinguir multiculturalismo de interculturalismo, passaremos a tratar de *multiculturalismo* e *multiculturalismo emancipatório*.

Por derradeiro, o texto discorrerá sobre os instrumentos normativos internacionais e nacionais que se referem à tolerância como meio de garantia dos direitos humanos, uma vez que pregam a necessidade do reconhecimento e do respeito à diversidade cultural como efetivação do direito à dignidade da pessoa humana.

### 1. Igualdade e diversidade

Por um longo período da história humana o “pensar” era envolto em mitos, religiosidade exacerbada, entendendo-se que todos os fenômenos eram governados por leis divinas inacessíveis aos humanos:

Tudo se passa num tempo em que deuses e homens ainda não se tinham separado: viviam em conjunto, tinham seus festins em mesas comuns, partilhavam da mesma felicidade, longe de todos os males, ignorando os humanos então a necessidade do trabalho, as doenças, a velhice, as fadigas, a morte e a espécie das mulheres<sup>1</sup>.”

Somente com a passagem do pensamento mítico para uma visão racional do mundo e do próprio homem, privilegiando a razão e não mais o mito como fundamento de sua compreensão e interpretação dos fenômenos, é que podemos verificar uma verdadeira evolução na capacidade reflexiva do homem.

<sup>1</sup> VERNANT, Jean Pierre. **O Mito e a Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1991, p. 63

Não tendo mais por supedâneo as explicações divinas, surge no homem uma inquietação decorrente da necessidade do ser humano em compreender o significado do mundo e de si mesmo, uma necessidade de “preencher de sentido a existência, a vida, a insaciável busca humana pela descoberta.”<sup>2</sup> Emergem, então, questões sobre o conhecimento, sobre os valores, sobre a natureza, sobre a beleza e, principalmente, sobre o que é, afinal, o homem.

Dentre as diversas respostas cunhadas pelos filósofos a essa última questão, destaca-se, para o introito do presente artigo, a definição elaborada pelo filósofo grego Aristóteles que, em sua obra *Política*, no exercício dessa arte do pensamento, define que “o homem é um animal político, por natureza.”<sup>3</sup> Temos, desde então, que o homem inicialmente é um animal e, somente após esta constatação, pode continuar a ser adjetivado. A partir dessa premissa, foi-se ao longo dos tempos, aperfeiçoando, completando e enriquecendo essa definição sobre o que seria o homem. Morin aponta algumas dessas complementações:

Todos sabemos que somos animais da classe dos mamíferos, da ordem dos primatas, da família dos hominídeos, do gênero *homo*, da espécie *sapiens*, que o nosso corpo é uma máquina com trinta bilhões de células, controlada e procriada por um sistema genético que se constituiu no decurso de uma longa evolução natural de 2 a 3 bilhões de anos, que o cérebro com que pensamos, a boca com que falamos, a mão com que escrevemos, são órgãos biológicos [...]<sup>4</sup>.

Diante de tais respostas, elaboradas por séculos de estudos biológicos, especialmente desde a aceitação da teoria darwinista, concluímos que somos todos animais da ordem dos primatas, da qual nos separamos há cerca de 5 milhões de anos, e o primeiro homem do nosso gênero (*homi habilis*) surgiu cerca de 2,5 milhões de anos atrás. Ainda que o *homo sapiens* tenha surgido há apenas 500 mil anos, consideramos sermos todos constituídos da mesma matéria<sup>5</sup>. A natureza, até o momento, nos moldou de forma igual. Somos todos feitos da mesma matéria animada, sujeita às mesmas intempéries, sujeitos às mesmas emoções, que podem diferir em intensidade, mas que se encontram sempre presentes. Shakespeare, em “O Mercador de Veneza”, pôs nos lábios do judeu Shylock palavras que exprimem essa igualdade biológica e afetiva:

Será que um judeu não tem olhos? Um judeu não tem mãos, órgãos, dimensões, sentidos, afectos, paixões? Não é alimentado com a mesma comida, ferido com as mesmas armas, sujeitos às mesmas doenças,

<sup>2</sup> BITTAR, Eduardo C.B. **Curso de filosofia do direito**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2010, p. 7.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 14.

<sup>4</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, p. 15.

<sup>5</sup> CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. **Genes Povos e Línguas**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, *passim*.

curados pelos mesmos meios, aquecido e arrefecido pelo mesmo Inverno e Verão como um cristão? Se nos picarem, não sangramos? Se nos fazem cócegas, não rimos? Se nos envenenam, não morremos? [...]<sup>6</sup>

Não somente a matéria orgânica e o sentimento afetivo são os mesmos, mas também os principais símbolos de comunicação: o sorriso, o riso e as lágrimas que, como acentua Morin, são exprimidos por todos os seres humanos pelos mesmos meios de expressão, com uma mesma natureza afetiva. Mesmo quanto à diferença entre os sexos, existente e necessária à maioria das espécies, há igualdade na função biológica entre eles, sendo todos os genótipos interfecundáveis, de compatibilidade máxima, férteis entre si e, portanto, formando uma única espécie. Temos, assim, inarredável o conceito de unicidade da espécie, consubstanciando-se quaisquer “diferenças” sobrepostas, meros meios de externar um irracional e “miserável” racismo:

[...] foi o mesmo *Homo sapiens* que se diasporizou no mundo inteiro, diversificando-se culturalmente ao infinito. Não nasceu qualquer espécie nova. Todos os genótipos são interfecundáveis. As diferenças somáticas entre as raças são secundárias, as diferenças cerebrais, se existem, são epifenomenais e estatisticamente insignificantes. Não é impossível que as diferenças entre os resultados dos testes estupidamente chamados de inteligência possam traduzir estatisticamente ligeiras diferenças de aptidão entre raças, mas, supondo que isso se pode garantir, teria uma significação miserável, quer dizer, unicamente significativa para o miserável racismo, que pretende sempre traduzir a diferença em hierarquia, e que exprime a sua inferioridade moral por meio de um complexo de superioridade<sup>7</sup>.

Dessa forma temos que todos os seres humanos são iguais, uma igualdade imposta pela própria natureza, pertencentes que somos à mesma espécie. Cavalli-Sforza, em seu monumental estudo genético, concluiu que qualquer classificação de humanos em diferentes grupos é essencialmente arbitrária:

As diferenças de ordem genética entre as raças não apenas são pequenas (e rapidamente se tornam ainda menores com a aceleração recente dos meios de transporte e do intercâmbio migratório e cultural), como também superficiais, e podem ser atribuídas basicamente a reações aos diferentes climas em que vivemos. Além disso, existem sérias dificuldades em estabelecer distinção entre diferenças genéticas e culturais, entre o inato e o adquirido<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> SHAKESPEARE, William. **O mercador de Veneza**. Tradução de Helena Barbas. Almada: Água Forte, 2002, p. 45.

<sup>7</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, p. 203-204.

<sup>8</sup> CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. **Genes Povos e Línguas**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 8-9.

Desigualdade e igualdade derivam de um juízo de valor e dependem de uma decisão de ordem moral, não de qualquer elemento da natureza. Mesmo diante da constatação de que somos animais, descendentes de primatas e nossos genes humanos são 98,4% similares aos dos chimpanzés, repudiamos veementemente essa condição de primatas. Negamos de pronto, essa ligação “animal” com outras espécies. Tornamo-nos seres insulares, separados da natureza, maravilhados com a nossa “racionalidade”, numa constante e ininterrupta autoidolatria. Como observa Morin:

O nosso destino é, evidentemente, excepcional em relação aos animais, incluindo os primatas que domesticamos, reduzimos, reprimimos e mantemos em jaulas ou em reservas; fomos nós que edificamos cidades de pedra e de aço, inventamos máquinas, criamos poemas e sinfonias, navegamos no espaço; como não havíamos, pois, de acreditar que, embora vindos da natureza, não tenhamos passado a ser extranaturais e sobrenaturais?<sup>9</sup>

Não nos consideramos meros animais e estabelecemos os mais diversos adjetivos para nos distanciarmos e nos apartamos definitivamente das demais espécies animais. Darwin concluiu que “todas as formas atuais da vida descendem em linha reta das que viviam muito tempo antes da época cambriana, podemos estar certos de que a sucessão regular das gerações jamais foi interrompida e que nenhum cataclismo subverteu o mundo por completo”<sup>10</sup>. Convencemo-nos de que, descendentes da árvore genealógica tropical em que vivia o nosso antepassado, dela nos escapamos para sempre, para construirmos, fora da natureza, o reino independente da cultura.

[...] embora todos os homens provenham da mesma espécie, Homo sapiens, esse traço comum da natureza continua a ser negado ao homem pelo homem, que não reconhece o seu semelhante no estrangeiro, ou que monopoliza à plena qualidade de homem. O próprio filósofo grego encarava o persa como um bárbaro e o escravo como uma ferramenta animada. E, se fomos obrigados a admitir hoje em dia que todos os homens são homens, apressamo-nos a excluir aqueles a que chamamos de “desumanos”<sup>11</sup>.

A origem da cultura, segundo Alfred Kroeber<sup>12</sup>, foi uma conquista repentina na filogenia dos primatas, ou seja, a hominização de um ramo da linha dos primatas se deu mediante alteração orgânica, supostamente na estrutura cortical, que

<sup>9</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, p. 15.

<sup>10</sup> DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza**. Tradução de Joaquim da Mesquita Paul, Porto: Lello & Irmão, 2003, p. 534.

<sup>11</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, pp. 15/16.

<sup>12</sup> *Apud* GEERTZ, Clifford. Transição para a Humanidade, In: **O Papel da Cultura nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.

tornou possível que este homem se tornasse apto “a comunicar, aprender, ensinar, generalizar a partir de uma ínfima cadeia de sentimentos e atitudes diferentes”, e daí começaria a cultura.

Assim, a mesma espécie que se espalhou por todo o mundo, estabeleceu infinitas diferenciações, e habituou-se a isso, agregando à sua visão biológica um conceito pré-estabelecido, conforme Thomas Kuhn: “O que um homem vê depende tanto daquilo que ele olha como aquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver”<sup>13</sup>. Assim ensinado, doutrinado, acostumado, passou o homem a identificar como igual, aquilo que se demonstrava semelhante ao que “se é”, ou aquilo que acredita ser, e como diferente aquilo que o “outro é”, ou que se acredita ser.

Na sua teoria sobre a produção da identidade e da diferença, Silva assevera que identidade e diferença são duas faces da mesma moeda, existentes desde sempre, inseparáveis, dependentes uma da outra para que possam, assim, constituir um todo válido, ou seja, sem uma dessas faces, a moeda torna-se falsa, sem valor. Nesse grau de interdependência, aponta o autor que “a mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença)”<sup>14</sup>. Constatamos então que, se somos “isso” é porque não somos “aquilo”, e, ainda mais, somente somos “isto” porque “aquilo” existe. Estamos irremediavelmente e abençoadamente ligados ao “outro”, ao “diferente” para que de fato possamos dizer o que “somos”. Dessa forma, constatou-se que entre a igualdade e a diversidade se estabelece um elo inquebrantável, gerando uma interdependência entre os homens e tudo o mais que existe:

Somos todos iguais por natureza e, paradoxalmente, também somos todos diferentes, quer individualmente quer culturalmente. Os dilemas morais decorrentes do “eu” e do “outro” abrangem os temas clássicos da filosofia do direito, tais como liberdade, coerção, justiça. Nenhum destes valores é universal – daí a doutrina do relativismo cultural. Por esta razão, a doutrina do relativismo cultural veda a emissão de julgamentos morais a respeito de outras culturas, pois estes julgamentos são relativos tão somente à cultura do emissor: independente do construto mediante o qual se busca a compensação dos elementos culturais, esta compensação não é, de fato, efetivada<sup>15</sup>.

Sob o prisma da igualdade, estamos ligados pelos laços da espécie. Sob o prisma da diversidade, continuamos ligados, agora pelo laço da necessidade da existência do “outro”, do “diferente” para que possamos apontar a nossa própria identidade.

<sup>13</sup> KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Col. Debates; 115), p. 150.

<sup>14</sup> SILVA, Tomás Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 74-75/79.

<sup>15</sup> LEISTER, Margareth. **Aculturação e identidade cultural: uma revisão do direito internacional dos direitos humanos. Derecho y cambio social**, Santiago, v. 31. 2013, p. 14.



Nessa realidade diatômica igualdade/diversidade reside a complexidade do homem, complexidade esta que atinge maior grau quando se verifica as múltiplas culturas formadas pelo homem. Durante o processo de civilização humana, formaram-se culturas sociais as mais diversas, as mais díspares, mas carregando cada uma delas o mesmo supedâneo organizacional e humano.

As sociedades históricas construíram-se todas a partir das mesmas bases organizacionais (o Estado, o campo, a cidade, a especialização, as classes sociais) e diferenciaram-se de forma extrema. As civilizações puderam surgir totalmente heterogêneas entre si. Mas, se não têm nada de comum nas suas eflorescências, essas eflorescências partem das mesmas fundações antropossociológicas. Não há pureza cultural:

... suas ramificações são complexas e rastreáveis quase indefinidamente no passado. ... Assim como todos os seres humanos são dotados de dignidade da pessoa humana, em virtude do ser humano, todas as culturas são de igual valor, mesmo se existem diferenças inegáveis ... A filosofia é um produto da cultura e cada cultura contém filosofia ... existem diferentes filosofias (intra e intercultural), pois é essas filosofias são resultado de pensamento filosófico. O projeto filosófico intercultural não privilegia um ou outro, mas exige uma mediação entre a particularidade das filosofias individuais e a generalidade da filosofia una e universal<sup>16</sup>.

Assim, ao mesmo tempo em que podemos constatar a existência de uma extraordinária diversidade sociocultural formada pelo homem, também se denota que mesmo diante de todas essas variações, a unicidade do homem foi preservada, seja na sua igualdade natural seja na sua diversidade individual e cultural, e esta dicotomia é a problemática igualdade/diversidade.

A característica mais valiosa do conceito de cultura é o conceito de diferença, uma propriedade de certas coisas mais contrastiva do que substantiva. Embora o termo *diferença* se tenha apropriado de um vasto leque de associações (principalmente por causa do uso especial que Jacques Derrida e os seus seguidores lhe deram), a sua principal virtude é ser uma heurística útil, capaz de destacar pontos de semelhança e contraste entre qualquer tipo de categorias: classes, géneros, papéis, grupos e nações<sup>17</sup>.

Dessa característica do ser humano, igual e também diferente, aliada à complexidade que envolve as diferenças socioculturais, emergem as instabilidades, as crises que prenunciam uma evolução e reclamam uma reorganização. “Crise”

<sup>16</sup> MALL, Ram Adhar. The Concept of an Intercultural Philosophy. In JANDT, Fred A. (Ed.) **Intercultural Communication: A Global Reader**. London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 2004, p. 316. Tradução livre.

<sup>17</sup> APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Teorema, 1996, p. 26.

decorre grego *kríno*, sendo *krísis* o ato de distinguir, escolher e interpretar, ações necessárias nas situações de instabilidade. Caracteriza ação própria da razão em sua capacidade crítica, e é inerente a toda atividade racional. A crise pode ser uma situação de perturbação com uma causa externa, uma manifestação de uma contradição interna, ou um momento que precede a superação de uma situação. Para Koselleck, “crise” é indicador da nova consciência, pelo seu conteúdo de prognóstico e de diagnóstico<sup>18</sup>.

Vamos adotar, aqui, a visão de crise como impulso para a transformação social.

## 2. Uma sociedade em crise paradigmática

Morin<sup>19</sup> lembra que, por muito tempo, a sociedade humana supôs-se única e afastada das demais espécies ou então, quando muito, atribuía um caráter de exceção extraordinária a certos “arranjos” lógicos da natureza – v.g., formigas e abelhas, em obediência a um “instinto cego”. Com o desenvolvimento da biologia, passou-se a constatar que tais “arranjos”, de fato constituíam sociedades organizadas, com desenvolvimento particular e contínuo, idênticas à formação social do homem, apenas distinguindo-se quanto à sua complexidade. Assim, qualquer sociedade defende sua base territorial, estrutura-se hierarquicamente, suscita atividades de cooperação.

Entendendo dessa forma a sociedade, como integração organizada entre indivíduos diversos, dotados de um sistema de comunicação, calcados tanto na competitividade quanto na solidariedade, constata-se que a sociedade humana, embora não seja a única forma societária, compreende a forma mais desenvolvida, pródiga e complexa entre os sistemas de auto-organização dos seres vivos. Essa complexidade característica das sociedades humanas foi se construindo e se elevando desde a proliferação da espécie humana sobre o globo, quando se formaram grupos heterogêneos também entre os próprios indivíduos que constituíam cada um desses grupos, e cada um desses grupos buscou formas diversas de conviverem, de se comunicarem, de solucionar seus conflitos, de estabelecer seus interesses primordiais, de instituir seus paradigmas, que, na definição de Morin constitui um “modelo conceitual que dirige todos os seus discursos”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise - uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 139.

<sup>19</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, pp. 29/30.

<sup>20</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, p. 18.

Ao longo da história da humanidade, essas sociedades foram se transmutando, remodelando-se, reinventando-se, renascendo, sendo que tais transformações inevitavelmente foram precedidas por períodos de instabilidade e de crise, que operavam como forças reclamadoras de uma reorganização, impositivas do abandono de antigos paradigmas e adoção de outros que carregavam a promessa de sucesso, de resolução final dos problemas do grupo. O conceito de “universal” foi concebido pelo pensamento grego como modo de ver a realidade, e foi incorporado pela tradição ocidental, pela filosofia e pela ciência, pela universalidade do pensamento e equalização dos valores subjacentes:

A fabricação do “universal” foi excêntrica, para não dizer caótica. Nasceu a partir de projetos múltiplos, e até mesmo inconciliáveis, que culminaram na Declaração dos Direitos do Homem de 1789. Objeto de intermináveis negociações e compromissos, o texto final é uma associação de fragmentos colhidos de diversos lados. Um termo aqui, uma frase acolá, artigos corrigidos, desmembrados e reescritos inúmeras vezes<sup>21</sup>.

Mediante a concepção universalista romana de cidadania, o Direito romano-germânico tratou de prover os conceitos de verdade universal como válidos para a totalidade da humanidade. Tal conceito está posto em dúvida pela crise paradigmática da dita pós-modernidade. Ao tratar da estrutura das revoluções científicas, Kuhn acentua que “[...] o significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos”<sup>22</sup>. De modo idêntico, quando um paradigma adotado por uma sociedade entra em crise, significa que este paradigma não se mostrou capaz de solucionar os problemas considerados de importância vital para essa sociedade, reclamando a adoção de um novo paradigma: um que demonstre ser capaz de resolver de modo mais satisfatório os problemas ainda não solucionados ou resolver os novos problemas surgidos pela evolução societária. Essa deficiência funcional paradigmática reclamadora de substituição do paradigma adotado, precedida de um período de insegurança e sucedida por um período de crise, é detectável, segundo Kuhn, tanto nas revoluções políticas quanto nas revoluções científicas, traçando um paralelismo entre elas ao chamar de revolução uma mudança de paradigma.

As revoluções políticas iniciam-se com um sentimento crescente, com frequência restrita a um segmento da comunidade política, de que as instituições existentes deixaram de responder adequadamente aos problemas postos por um meio que ajudaram em parte a criar. De forma muito semelhante, as revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente, também seguidamente restrito

<sup>21</sup> JULIEN, François. Os direitos do homem são mesmo universais? *Le Monde Diplomatique Brasil*, 04 de Fevereiro de 2008.

<sup>22</sup> KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Col. Debates; 115), p. 105.

a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida pelo paradigma. Tanto no desenvolvimento político como no científico, o sentimento de funcionamento defeituoso, que pode levar à crise, é um pré-requisito para a revolução. Essas crises ensejadoras de mudança de paradigma são, portanto, prenunciadoras de uma revolução, uma revolução com vistas a estabelecer novas regras, novos conceitos, novos paradigmas ou, nas palavras de Kuhn, a adoção de novos paradigmas como representantes da “constelação dos compromissos de grupo”<sup>23</sup>.

A cada crise experimentada pela sociedade temos, portanto, uma oportunidade de renovação, diante de novos paradigmas adotados como promissores de solução para os novos conflitos vividos pela sociedade humana. Diga-se, assim, que desde sempre o homem vive em uma sociedade em transformação. Mesmo sem a consciente percepção disso, o homem age e pensa com vistas ao aprimoramento que entende necessário a uma melhor forma de viver em sociedade, ou qual modelo de sociedade pretende ver concretizada. Dessa forma, vai-se adaptando, refazendo, excluindo ou construindo formas diversas de valores e crenças que são fruto das experiências de cada período da humanidade, traduções das aspirações e necessidades prementes de cada época.

A forma segundo a qual os indivíduos percebem a realidade à sua volta e estabelecem novos meios de tentativa de solução para os seus problemas recebe, na seara das ciências sociais, o nome de paradigma. A palavra paradigma vem do grego *παράδειγμα* (*paradeigma*), e significa modelo (Platão) ou exemplo (Aristóteles)<sup>24</sup>. Um paradigma é, de forma singela, um “exemplo”, um “modelo”, uma “referência”, um modo de ver e assimilar a realidade em que se vive, objetivando transformá-la ou melhorá-la. Quando um paradigma adotado não mais responde de forma satisfatória aos anseios da sociedade, buscam-se novos paradigmas. Um paradigma, uma vez demonstrado deficitário, entra “em crise”, sendo sucedido por outro. Uma crise paradigmática, portanto é uma crise no modo de pensar, de conceber e visualizar o mundo, exigindo uma mudança.

As Declarações de Direitos, americana e francesa, representam a inscrição da vida natural, circular, mística, na ordem jurídico-política do Estado, associando o fato do nascimento do homem ao reconhecimento dos direitos do homem. Esta mudança pretérita, que respondeu aos anseios da modernidade burguesa, entrou em crise com o ocultamento do outro e a planificação do ser enquanto democrático e livre:

<sup>23</sup> KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Col. Debates ; 115), *passim*.

<sup>24</sup> ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 742.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos<sup>25</sup>.

Appadurai, provocativo, afirma que a modernidade “pertence a essa pequena família de teorias que simultaneamente se declara e se deseja de aplicabilidade universal. O que tem de novo a modernidade (ou a ideia de que a sua novidade é um novo tipo de novidade) decorre desta dualidade<sup>26</sup>”.

Na sua teoria de compreensão do mundo contemporâneo, Boaventura de Souza Santos<sup>27</sup> aborda e nomina esse estágio de mutação como um período de “transição paradigmática”, a partir de espelhos sociais que permitem o estabelecimento de correspondências: ciência, o direito, a tradição, a educação, a informação e a religião. Ao defender que a sociedade atual está a passar por essa profunda “crise” de paradigma, são os “espelhos sociais” que apontam que a sociedade contemporânea está em transição, uma vez que esta não mais se reconhece na imagem refletida ou visualiza a sua evolução e resolução de seus “males” no estático paradigma até o momento adotado. A esse período, Boaventura de Souza Santos dá o nome de “crise da consciência especular”:

A crise do paradigma dominante é o resultado interativo de uma pluralidade de condições. Distingo entre condições sociais e condições teóricas. ... a identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno é o resultado do grande avanço no conhecimento que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda<sup>28</sup>.

Ao invés de o direito ser o espelho que reflete a sociedade, a sociedade passou a ser o reflexo do “dever ser”, invertendo o paradigma moderno da ciência jurídica ocidental, passando de espelho à estátua:

Quando isso acontece, a sociedade entra numa crise que podemos designar como crise da consciência especular: de um lado, o olhar da sociedade à beira do terror de não ver refletida nenhuma imagem que reconheça como sua; do outro lado, o olhar monumental, tão fixo quanto opaco, do espelho tornado estátua que parece atrair o olhar da

<sup>25</sup> ARENDT Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 333.

<sup>26</sup> APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Teorema, 1996, p. 11.

<sup>27</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, 1), p. 48.

<sup>28</sup> SANTOS Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, vol.2 no.2 São Paulo Mai/Ago 1988, p. 54.

sociedade, não para que este veja, mas para que seja vigiado. ... Entre os muitos espelhos das sociedades modernas, dois deles, pela importância que adquiriram, parecem ter passado de espelhos a estátuas: a ciência e o direito<sup>29</sup>.

Sobre o Direito, aponta: “o direito, que reduziu a complexidade da vida jurídica à secura da dogmática, redescobre o mundo filosófico e sociológico em busca da prudência perdida”.<sup>30</sup> Se verificarmos a condição dos mais de quarenta e cinco milhões de refugiados da atualidade<sup>31</sup>, constatamos que se encontram no limiar de humanidade, com regime jurídico internacional e intolerância local.

Daí a necessidade de uma nova roupagem, uma nova concepção da sociedade por ela mesma, que represente de modo mais crível o que ela é, ou ao menos, o que pretende ser. Essa nova roupagem, entretanto, não se demonstra de fácil articulação. As evoluções da vida em sociedade levaram-na à constatação, por caminhos bem íngremes, de que o ideal sociológico de uma realidade social representada por uma totalidade, caracterizada pela unicidade, não mais subsiste.

Ao longo dos séculos o homem vem lutando contra aquilo em que acreditava ser a força motriz que trabalhava contra a verdadeira evolução humana: a discriminação entre as classes sociais. O preconceito social attingia sempre o patamar mor de todo entrave ao alcance da realização da tão sonhada igualdade entre os homens. A sociedade, dividida em “classes”, seja em virtude de religião, de condições econômicas, culturais ou legislativas, era a expressão de todo o preconceito.

O que se apresenta hodiernamente é que a antiga noção de “camadas sociais” se fragmentou, apesar de subsistir. Além de pertencer a esta ou outra camada social, verifica-se a existência de grupos que estão inseridos e outros que não o estão, encontrando-se à parte, segregados, excluídos dessas “camadas”. Touraine<sup>32</sup>, ao apontar essa marca de ruptura histórica, assim demonstra a conscientização desse fenômeno denominado exclusão:

Ainda ontem, para compreender uma sociedade, procurávamos definir suas relações sociais de produção, seus conflitos, seus métodos de negociação. Falávamos de dominação, de exploração, de reforma ou de revolução. Hoje, só falamos de globalização ou de exclusão,

<sup>29</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, 1), p. 48.

<sup>30</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, vol.2 no.2 São Paulo Mai/Ago 1988, p. 64.

<sup>31</sup> UNHCR. **Global Trends Report** – Displacement, the new 21st century challenge, 2012. Disponível em [http://unhcr.org/globaltrends/june2013/UNHCR%20GLOBAL%20TRENDS%202012\\_V08\\_web.pdf](http://unhcr.org/globaltrends/june2013/UNHCR%20GLOBAL%20TRENDS%202012_V08_web.pdf) Acesso em 19/03/2013.

<sup>32</sup> TOURAINE, Alain. **Poderemos viver juntos?** : iguais e diferentes. Tradução Jaime A. Clasen e Ephraim F.Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 15.

de distância social crescente ou, ao contrário, de concentração do capital ou da capacidade de difundir mensagens e formas de consumo. Tínhamos nos acostumado a nos situar, uns em relação aos outros, em escalas sociais, de qualificação, de renda, de educação ou de autoridade; substituímos esta visão vertical por uma visão horizontal: estamos no centro ou na periferia, dentro ou fora, na luz ou na sombra.

As promessas da modernidade não se cumpriram. A igualdade entre os homens, que se supunha ser alcançável na criação de riquezas, de progresso econômico a qualquer custo, se transmutou em seu antônimo. A separação dos processos produtivos das demais instituições sociais ocasionou uma subordinação da sociedade ocidental a uma ideologia mercantilista, fruto da razão instrumental. Da busca por essa “igualdade” criaram-se maiores desigualdades, ainda mais profundas e de soluções mais complexas. Nesse sentido, Boaventura de Souza Santos:

A promessa da dominação da natureza, e do seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozono, e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última. A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o norte e o Sul. [...] e mesmo nos países mais desenvolvidos continua a subir a percentagem dos socialmente excluídos, aqueles que vivem abaixo do nível de pobreza (o chamado “Terceiro Mundo interior”)<sup>33</sup>.

Tem-se, portanto, de um lado aqueles que conseguiram se moldar às mudanças, fazendo parte de pelo menos uma das camadas sociais, e, de outro lado se posicionam aqueles que não têm obtido êxitos nessa adaptação, constituindo o grupo dos isolados ou irrevogavelmente excluídos dessa sociedade. Uma sociedade definidora de quem fará parte dela e de quem não terá essa oportunidade.

As estruturas das relações entre classes que identificavam e localizavam o indivíduo dentro da sociedade, agregados a um eixo comum, estão a ruir. Não há mais o aspecto piramidal da sociedade, onde o indivíduo poderia galgar degraus e elevar-se a outra camada social. A sociedade composta por diferentes escalas sociais

<sup>33</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, 1), p. 56.



que, embora fossem discriminatórias entre si, constituíam uma totalidade, veem-se em processo de transformação, gerando novos conflitos, agora estabelecidos entre os incluídos e os excluídos.

A complexidade que envolve a questão da dualidade social determinada pela participação ativa ou ausência dessa participação, representada por essas situações de inclusão ou exclusão, reflete no processo de compreensão da própria identidade do indivíduo.

Sob esse quadro [as mortes devido à fome e às doenças evitáveis], os debates teóricos que ocorrem nos países ricos do Norte, ao invés de se concentrar nas cifras da miséria e degradação humana, cuidam de fecharas fronteiras contra o Sul faminto, alertando-se contra os perigos culturais do diferente e do multiculturalismo<sup>34</sup>.

Stuart Hall aborda esse processo de mudança conceitual, sustentando a ocorrência, na atualidade, de um processo de “crise de identidade”, onde “[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”.<sup>35</sup> O autor, citando entendimento de Ernesto Laclau, aponta os aspectos positivos dessa “crise”, vez que se pode vislumbrar com otimismo esse processo de “deslocamento”.

As sociedades modernas, argumenta Laclau, não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única “causa” ou “lei”. A sociedade não é, como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo. Ela está constantemente sendo “descentrada” ou deslocada por forças fora de si mesma. [...] Entretanto, argumenta Laclau, isso não deveria nos desencorajar: o deslocamento tem características positivas. Ele desarticula as identidades do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos [...].<sup>36</sup>

<sup>34</sup> HERRERA FLORES, Joaquín. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência** (44). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002, p. 10-11.

<sup>35</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p. 7.

<sup>36</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, pp.16-18.



Essa nova identidade da sociedade já mostra a sua face, uma vez que, nas últimas décadas, fortalecem-se os movimentos que, diante da experiência societária experimentada até o momento, revelam a urgência de se combater essa dualidade social e lutar pela defesa da inclusão de cada um e de todos os homens, eliminando as situações de exclusão.

Surge, assim, a necessidade de uma redefinição do mundo, calcado na noção de unicidade natural e pluralidade e heterogeneidade das identidades, abrindo espaço para um novo pensar sobre a sociedade, composta por novos indivíduos, todos formados pela mesma matéria natural e, ao mesmo tempo, cada um com sua especificidade, com sua identidade única e adequada ao paradigma atual, considerando que:

... la verdad que vale en política, así como en todos los demás campos, no es la correspondencia objetiva sino el horizonte paradigmático dentro del cual toda correspondencia es verificable. Lo que podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural es esta verdad de horizonte que la política tiene la tarea de “captar” y buscar explicitar y construir<sup>37</sup>.

Mas essa luta contra a marginalização, pelo reconhecimento de sua peculiaridade, de suas diferentes identidades (individuais, sociais, nacionais, regionais, religiosas, culturais, entre outras), somente poderá sair vitoriosa se houver a plena e irrestrita consciência dessa diversidade, num movimento de toda a humanidade contra todo tipo de exclusão. Na construção dessa consciência ampla, destaca-se como forte influência o momento de globalização da economia, de valores e culturas, que caracterizou as últimas décadas do século XX.

O fenômeno da globalização, ao interligar pessoas de diversas nacionalidades, culturas e experiências, rompe obstáculos, estabelece novos conceitos de espaço e lugar<sup>38</sup>, faz nascer uma nova postura ótica sobre a diversidade, sobre as múltiplas identidades que formam o que se vem denominando “multiculturalismo”, termo este que, segundo Boaventura de Souza Santos, inobstante certa tensão que cria entre os conceitos de diferença e igualdade, culmina na necessidade de se buscar novas articulações com vistas à inclusão, ao reconhecimento das diferenças e respeito aos direitos humanos.

<sup>37</sup> VATTIMO, Gianni. **Adiós a la verdade**. Barcelona: Gefisa, 2010, p. 17.

<sup>38</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, pp.73/74.

Multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos, cidadanias plurais são hoje alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade. ... procuram propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diferença, de concepções alternativas da dignidade humana<sup>39</sup>.

A palavra “culturalismo”, como apontado por Appadurai, surge normalmente acoplada como substantivo com certos prefixos como “bi”, “multi” e “inter”, mas pode ser útil usar culturalismo para designar uma característica de movimentos que envolvam identidades em construção consciente<sup>40</sup>. Estabelece-se, assim, nova discussão e entendimento sobre a realidade social, buscando-se meios de se articular o reconhecimento da diversidade no plano individual e cultural à garantia de igualdade de direitos e oportunidades, oferecendo a todos os meios necessários à inclusão e participação ativa e eficaz.

A globalização lança seus desafios, uma vez que não mais se podem ignorar as diferenças culturais entre os indivíduos que formam hoje a grande sociedade da humanidade. As produções do tempo demonstraram que o modo de olhar e perceber o “outro”, estabelece o peso e a medida que poderemos, ou não, avançar para o respeito das “diversidades”, das “multiculturas”, das “múltiplas identidades”, cientes de que dessa conscientização depende o futuro e a evolução do homem para a concretização de uma sociedade efetivamente igualitária.

Conceitos utilizados ora como sinônimos, ora como excludentes, “multiculturalismo” e “interculturalismo” são termos distintos e que necessitam aporte teórico introduzir o corte epistemológico nesta transversalidade. Canclini justifica a troca do termo multicultural pelo de intercultural, em razão de “multicultural” se pautar pela diversidade de culturas, “sublinhando sua diferença e propondo políticas relativas de respeito, que frequentemente reforçam a segregação”, e “intercultural” remeter à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas:

De um mundo *multicultural* — justaposição de etnias ou grupos em uma cidade ou nação - passamos a outro, *intercultural* e globalizado. Sob concepções multiculturais, admite-se a *diversidade* de culturas, sublinhando sua diferença e propondo políticas relativistas de respeito, que frequentemente reforçam a segregação. Em contrapartida, a interculturalidade remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. Ambos os

<sup>39</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), p. 25.

<sup>40</sup> APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Teorema, 1996, p. 29.

termos implicam dois modos de produção do social: *multiculturalidade* supõe aceitação do heterogêneo; *interculturalidade* implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos<sup>41</sup>.

A interculturalidade, no sentido dado por Raimon Panikkar<sup>42</sup>, se refere à presença em um mesmo lugar de culturas diversas, em trocas simbólicas no movimento sócio-político-cultural, buscando a interação das filosofias, culturas e religiões, e uma retomada do diálogo tolerante, com a finalidade de conhecer e aumentar a compreensão do outro:

“... podríamos, por ejemplo, contrastar la comprensión de lo intercultural como metodología que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ve la interculturalidad como una nueva interdisciplina, con la comprensión de lo intercultural como un proceso real de vida, como una forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con as diferencias<sup>43</sup>.”

Aparentemente, “multiculturalismo” e “interculturalismo” pretendem solucionar o problema da convivência entre culturas distintas, com implicações no Direito. A observação, sem qualquer julgamento, da multiplicidade de culturas que constituem a sociedade, pode gerar resistência ao etnocentrismo no plano interno, convivência cultural e projetos dialógicos. Todavia, o multiculturalismo, ainda que emancipatório, pode reconhecer outras culturas desde que à distância, com a manutenção do espaço público e apartação velada, tal como nas reservas indígenas e políticas paternalistas. A cultura dominante, via de regra, afasta a convivência e, por consequência, a própria ideia de uma interculturalidade:

O conceito de universalismo serviu, no passado recente, a interesses ideológicos e geopolíticos específicos, desconsiderando a vontade da maioria. Nos direitos fundamentais, é legítimo incluir o reconhecimento da diversidade que garanta a identidade de cada indivíduo, bem como a existência de várias "identidades coletivas"<sup>44</sup>.

Em muitos casos, os projetos educacionais e de conscientização são dirigidos à sociedade como um todo, culturas dominantes e minorias.

<sup>41</sup> CANCLINI, Nestor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Tradução de Luiz. Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005, p. 17.

<sup>42</sup> PANIKKAR, Raimón. Religión, Filosofía y Cultura, 'Ilu. **Revista de ciencias de las religiones**, n. 1, Madrid, 1996, p. 137 e seguintes.

<sup>43</sup> FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural**. Reihe Monographien, Mainz Verlag, Band 37, Aachen: Mainz, 2004, p. 13.

<sup>44</sup> LEISTER, Margareth. A culturação e identidade cultural: uma revisão do direito internacional dos direitos humanos. **Derecho y cambio social**, Santiago, v. 31. 2013, p.15.

Panikkar<sup>45</sup> sugere uma hermenêutica diatópica, com a transformação do ponto comum de partida da argumentação ou em argumentação contra os lugares comuns próprios da cultura, todos aqueles pressupostos não interrogados – em argumentos, a partir da confrontação com os topoi de outra cultura:

Yo la llamo la hermenéutica *diatópica*, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que és la distancia que existe entre los *tópoi* humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad... La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario *comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base*. Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí.

Esta também é a proposição de Boaventura de Sousa Santos<sup>46</sup>, para quem a hermenêutica diatópica deverá sempre ser uma colaboração intercultural, não sendo possível sua concretização a partir de uma cultura única. É necessária a produção de conhecimento coletiva e intersubjetiva, privilegiando o conhecimento-emancipação em detrimento do conhecimento-regulação.

### 3. Globalização, Multiculturalismo e “Multiculturalismo Emancipatório”

Insta questionar: o que vem a ser “globalização”? Sabe-se tratar de um fenômeno que liga a todos no mercado de consumo e de informação. Mas em que ele auxilia à melhor e real concepção e compreensão da diversidade do “outro”, do considerado “diferente”, a ponto de conceber como de crucial importância essa constatação para a conservação da humanidade e, ao menos ou principalmente, para a edificação da sociedade solidária e igualitária que se pretende ver concretizada? Stuart Hall acentua que esse “complexo de processos e forças de mudanças, por conveniência, pode ser sintetizado, sob o termo ‘globalização’”<sup>47</sup>.

O certo é que, ao interconectar o mundo, a globalização acabou por evidenciar essas comunidades díspares, essas multiculturas, essas múltiplas identidades, essas múltiplas diversidades. Uma das classificações mais recorrentes é ocidente-oriente, categorias decorrentes da visão do Outro e do Mesmo. Edward Said<sup>48</sup> lembra que

<sup>45</sup> PANIKKAR, Raimon. **Mito, Fe y Hermenéutica**. Barcelona: Herder, 2007.

<sup>46</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o Direito ser Emancipatório?, **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 65, maio 2003, 3-76.

<sup>47</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p.67.

<sup>48</sup> SAID, Edward. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007, p. 13.

essas categorias não têm estabilidade ontológica, sendo constituídas “parte da afirmação, parte identificação do Outro”. Sob essas duas concepções, houve uma bipartição da sociedade em modernas e pré-modernas ou “orientais”. As primeiras, representando as sociedades que “têm” cultura e as segundas as que “são” culturas. Com a difusão desse conceito bipartido de cultura pela sociedade ocidental, essa divisão acabou por conceber uma visão “eurocêntrica de universalidade e de diversidade”<sup>49</sup>.

Joaquín Herrera Flores<sup>50</sup>, ao tratar de do reconhecimento das especificidades e das visões do multiculturalismo, aponta que a cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social, e seus problemas estão em conexão com os problemas políticos e econômicos: “A cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social; ao contrário, é uma resposta, uma reação à forma como se constituem e se desenvolvem as relações sociais, econômicas e políticas em um tempo e um espaço determinados.”

Mesmo esse fenômeno chamado globalização, que evidencia essas sociedades multiculturais, não configura um fato recente. Appadurai lembra que a questão das migrações de massa, voluntárias e forçadas, não é novidade, mas “se colocarmos em justaposição com o rápido fluxo de imagens, textos e sensações mediatizados, temos uma nova ordem de instabilidade na moderna produção de subjectividades”<sup>51</sup>. E o movimento é fortemente caracterizado pelos movimentos migratórios, coincide com a era da “exploração e da conquista europeias e com a formação dos mercados capitalistas mundiais”<sup>52</sup>. Hall estabelece as diferenças que concebe entre o termo multicultural e multiculturalismo, mesmo ressaltando que os considera interdependentes:

Multicultural é um termo qualificativo. 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.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), p. 27.

<sup>50</sup> HERRERA FLORES, Joaquín. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência** (44). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002, p. 12.

<sup>51</sup> APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Teorema, 1996, p. 15.

<sup>52</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 35.

<sup>53</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 52.

Para Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, o termo “multiculturalismo” é um conceito contestado, preferindo, antes de tudo, responder o que significa “cultura”, termo este que também se apresenta como de difícil conceituação. Os autores concebem duas noções coexistentes sobre o conceito de “cultura”:

A ideia de cultura, em um dos seus usos mais comuns, está associada a um dos campos do saber institucionalizados no Ocidente, as humanidades. Definida como repositório do que de melhor foi pensado e produzido pela humanidade, a cultura, nesse sentido, é baseada em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos que, definindo-se a si próprios como universais, elidem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam. [...] Uma outra concepção, que coexiste com a anterior, reconhece a pluralidade de culturas, definindo-as como totalidades complexas que confundem com as sociedades, permitindo caracterizar modos de vida baseados em condições materiais e simbólicas<sup>54</sup>.

Nos dias de hoje, esse traço distintivo entre as sociedades mostra-se cada vez mais tênue, principalmente diante do processo de globalização<sup>55</sup> que o mundo vem experimentando desde o final do século XX, não mais podendo subsistir o conceito pejorativo sob as culturas não ocidentais, exigindo-se o reconhecimento e respeito às diferentes culturas. Nesse sentido Boaventura de Souza Santos e João Arriscado Nunes assim esclarecem:

No período pós-colonial e no quadro dos processos de globalização das últimas décadas do século XX, com o aumento e o aprofundamento das desigualdades tanto no Norte quanto no Sul, a mobilidade crescente das populações do Sul, especialmente em direção ao Norte, a distinção entre os dois tipos de sociedades tornou-se cada vez mais difícil de manter. [...] A cultura tornou-se, assim, um conceito estratégico central para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento (Spivak, 1999) e um campo de lutas e de contradições<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), pp. 26/27.

<sup>55</sup> Boaventura de Souza Santos prefere utilizar a expressão “globalizações”, diante dos seguintes termos: “Aquilo que habitualmente chamamos de globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalizações.” SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), p. 433.

<sup>56</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), p. 28.

Após essas considerações preliminares sobre o conceito de cultura e após discorrer sobre as principais críticas elaboradas ao termo “multiculturalismo”, os autores esclarecem que “o termo ‘multiculturalismo’ generalizou-se como modelo de designar as diferenças culturais em um contexto transnacional e global”<sup>57</sup>.

Nestas estruturas sociais coordenadas sistematicamente, a interação social se dará com base no reconhecimento mutuo e pelo interesse emancipatório. Assim, como um processo de identificação de diferenças, pode ser tomado sob dois aspectos: reconhecer a diferença para excluir ou reconhecer a diferença para incluir. A esses dois aspectos diversos, Boaventura de Souza Santos dá a designação de multiculturalismo conservador e multiculturalismo emancipatório, sendo que o multiculturalismo conservador consiste em “admitir a existência de outras culturas apenas como culturas inferiores, e tem como consequência uma política de assimilacionismo. [...] Ao contrário, o multiculturalismo emancipatório que estamos a tentar buscar é um multiculturalismo decididamente pós-colonial neste sentido amplo.” A ideia de igualdade é vinculada à redistribuição social, pois é pela redistribuição que a igualdade é assimilada como princípio e prática, e a

[...] política da igualdade, baseada na luta de classe, deixou na sombra outras formas de discriminação étnicas, de orientação sexual ou de diferença sexual, etárias e muitas outras. É a emergência das lutas contra estas formas de discriminação que veio a trazer a política da diferença. E a política da diferença não se resolve progressivamente pela redistribuição: resolve-se por reconhecimento. [...] É fundamental que o multiculturalismo emancipatório, ao contrário, parta do pressuposto que as culturas são todas elas diferenciadas internamente e, portanto, é tão importante reconhecer as culturas umas entre as outras, como reconhecer diversidade dentro de cada cultura e permitir que dentro da cultura haja resistência, haja diferença<sup>58</sup>.

A diversidade impera, assim, tanto de uma cultura para outra, de uma sociedade para outra, quanto entre os próprios indivíduos que constituem cada uma dessas culturas, cada uma dessas sociedades. Agregam-se a luta pela igualdade e a busca de inclusão, de reconhecimento e de emancipação através do respeito a essas diferenças, com base no modelo do multiculturalismo emancipatório. Nesse sentido assevera Boaventura de Souza Santos que “As versões emancipatórias do multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum além de

<sup>57</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), p. 33.

<sup>58</sup> GANDIN, Luís Armando; HYPOLITO, Álvaro Moreira. **Dilemas do nosso tempo**: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Souza Santos). Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/curriculosemfronteiras.pdf>>. Acesso em 04 ago. 2011.



diferenças de vários tipos”<sup>59</sup>. Esse reconhecimento somente pode ser efetivado por meio do respeito a essas diversidades, refletindo na formação da própria identidade do indivíduo, uma vez que, conforme já assinalou Stuart Hall, a identidade de cada um é formada a partir do olhar dos outros.

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”<sup>60</sup>. Para a formação de novas identidades, capazes de reconhecer no “outro” o seu semelhante exatamente pelas diferenças que apresentam, segue-se a premente necessidade de se criar condições sociais capazes de permitir a cada um e a todos o pleno exercício dos direitos humanos, que engloba o direito à diversidade individual e cultural. Somente ao se reconhecer a particularidade de cada indivíduo, de cada cultura e o seu direito ao respeito a essa particularidade é que se poderá construir de fato uma sociedade consciente da dignidade de toda pessoa humana.

#### 4. Tolerância como supedâneo aos Direitos Humanos

É certo que vivemos hoje num momento de crise, de revolução, de mudança paradigmática. A evolução societária, científica, tecnológica engendrou uma nova realidade mundial, gerando novos desafios e novos problemas a serem solucionados. Um mundo interconectado pelos meios de comunicação, de mercado, de consumo, rompe as barreiras do tempo e da distância, cristalizando e interligando as mais diversas formas de sociedades, de culturas, de pensamentos e de identidades. Mas como, de forma pacífica e eficaz, realocar, reacostumar o homem a viver em uma comunidade única depois de todos esses séculos de diáspora do homem sobre a Terra? Como conviver com essa gama infindável de diversidades? Essa dúvida é bem delineada por Touraine, ao questionar: poderemos viver juntos? A sociedade mundializada trespassa a esfera pública e privada, as distâncias deixam de existir e informações, capitais e mercadorias ignoram fronteiras. A resposta à pergunta de Touraine é “Nós já vivemos juntos. Bilhões de indivíduos veem os mesmos programas de televisão, bebem as mesmas bebidas, usam as mesmas roupas e, para

<sup>59</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3), p. 33.

<sup>60</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p.38.



se comunicar de um país a outro, usam também a mesma língua. [...] É isto suficiente para dizer que pertencemos à mesma sociedade ou à mesma cultura? Certamente não<sup>61</sup>.”

O “diferente” nunca se fez tão perto, tão ao alcance dos olhos e da consciência. Mesmo à força do desenvolvimento exacerbadamente constatado no último século, têm-se a impressão latente de que todo o conhecimento humano sobre as soluções para os problemas da sociedade não acompanhou esse desenvolvimento, que tudo ou foi ou será, ou já se esgotou ou está por ser formulado.

Na atualidade parecemos viver em uma sociedade anestesiada, pasmada, prostrada, inerte diante dos novos desafios surgidos, atrofiada pela forte presença do poder econômico, do consumismo desenfreado, da luta diária, para obedecer a determinados comportamentos impostos por modismos e influências mediáticas, incapaz de buscar novas articulações que permitam o respeito, o reconhecimento e a inclusão do outro, do considerado “diferente”, preferindo se alocar na cômoda e irritante postura pessimista de achar que uma sociedade inclusiva que contemple todas as reivindicações humanas, independentemente de suas particularidades ou contextos culturais, não passa de mera utopia.

Mas não seria essa capacidade humana única de lançar pontes entre a utopia e a realidade que faz do homem um verdadeiro homem? Não seria essa mesma utopia um impulso à ação humana? Boaventura de Souza Santos responde a essas questões afirmativamente. A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece lutar<sup>62</sup>. Não devemos desmerecer nossas capacidades, nossa potencialidade de transformação. Nossa evolução societária não findou no fracasso, não se trata dos fins dos tempos, mas de uma redefinição do homem e da sociedade, afinal, seguindo o pensamento de Morin, ainda estamos em processo de construção societária, ainda sujeita a erros, mas que, a cada ajuste, segue ao aperfeiçoamento.

Não esqueçamos que a máquina mais complicada que se conhece sobre a terra apenas tem 100.000 a 50.000 mil anos de idade. Está, portanto, no começo, nas suas primeiras tentativas e erros, nos seus esboços. Está em rodagem, sujeita aos sobreaquecimentos fatais e reduzida a empregar parcialmente as suas qualidades. Talvez ainda nem tenha elaborado, tanto na esfera sociocultural como na esfera do

<sup>61</sup> TOURAINE, Alain. **Poderemos viver juntos?:** iguais e diferentes. Tradução Jaime A. Clasen e Ephraim F.Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 9.

<sup>62</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice:** O social e o político na pós-modernidade. 13ª ed. São Paulo: Cortez, 2010, p. 323.

indivíduo, os modos superiores de organização que derivam de suas possibilidades. A sociedade, tal como a conhecemos, será uma realização final ou apenas um esboço? A consciência, que apenas acaba de emergir, irá manter-se atrofiada, para sempre, ou, pelo contrário, poderá desenvolver-se como novo centro epigenético? Não poderiam uma nova sociedade, uma nova consciência constituir os controles decisivos que sustivessem os desfraldamentos destruidores<sup>63</sup>?

E nesse contexto, nessa busca por novos caminhos que tornem possível a convivência e continuação da existência do homem sobre a Terra, que emerge a visceral necessidade e maturidade de se reconhecer a diversidade como direito inerente a todo ser humano, reconhecer a diversidade como um direito fundamental de todo ser humano, ou, nas palavras de Comparato, ser a parte mais bela e importante de toda História, ter “a revelação de que todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza”<sup>64</sup>.

Nesse trilhar, temos como norte, como objetivo, a construção de uma cultura em direitos humanos, que em meio a conflitos e contradições, busca caminhos que levem ao reconhecimento do direito à diferença, com práticas capazes de favorecer a afirmação dos direitos fundamentais de cada indivíduo e de cada grupo sociocultural.

A questão fundamental que se apresenta é como articular igualdade e diversidade, esse binômio característico da complexidade humana e, conseqüentemente, das culturas formadas por esses seres humanos:

Nem o direito, garantia de identidade comum, é neutral; nem a cultura, garantia da diferença, é algo fechado. Torna-se relevante construir uma cultura dos direitos que recorra, em seu seio, à universalidade das garantias e ao respeito pelo diferente<sup>65</sup>.

A solução pode se apresentar com a ênfase na igualdade, procurando-se eliminar ou, ao menos, relativizar as diferenças. Ou então, ao revés, que a solução estaria num multiculturalismo radical, em que a diferença estaria em primeiro plano e a igualdade em plano secundário. Ou no interculturalismo, que foca as relações entre culturas? Ou num universalismo de contrastes, que propõe a inter-relação e não a superposição:

<sup>63</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, p. 144.

<sup>64</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 13.

<sup>65</sup> HERRERA FLORES, Joaquín. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência** (44). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002, p. 14.

Trata-se de um universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de visão fechada, seja cultural ou epistêmica, a favor de energias nômades, migratórias, móveis, que permitam deslocarmos-nos pelos diferentes pontos de vista sem a pretensão de negar-lhes, nem de negar-nos, a possibilidade de luta pela dignidade humana<sup>66</sup>.

No entanto, temos que o âmago da questão não está em se afirmar uma posição em detrimento da outra, mas sim, buscar uma equalização, formar uma visão apaziguadora entre igualdade e diversidade, ambas existentes e coexistentes, não se podendo abordar a questão da igualdade dissociada da questão da diversidade. Nesse sentido, temos a frase cunhada por Boaventura de Souza Santos, em obra cuja introdução foi escrita conjuntamente com João Arriscado Nunes, que sintetiza esse pensamento: “[...] as pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”<sup>67</sup>.

Dessa forma, para eliminar a negação da alteridade, deve-se reconhecer a diversidade como elemento de construção da igualdade, uma vez que essa igualdade não se opõe à diferença, mas à desigualdade. Com o reconhecimento da diversidade, surge a luta contra a padronização e desigualdade, e sua substituição pelo reconhecimento das diferenças como direitos fundamentais.

O reconhecimento da diversidade suscita no momento atual grande discussão, sendo que a questão multicultural ocupa lugar de destaque dentre as preocupações de diversas sociedades, atentas aos perigos da pós-modernidade. Bauman alerta que mesmos as sociedades tolerantes podem rapidamente reverter em intolerância: “miscifilia bem pode ser substituída pela miscifobia; a tolerância da diferença bem pode ser aliada à categórica recusa da solidariedade; o discurso monológico, em vez de dar lugar a um discurso dialógico, cindir-se-á em uma série de solilóquios<sup>68</sup>.” E Panikkar: “En una ideología democrática ... el otro será tolerado en la medida en que no represente una amenaza para el sistema.”<sup>69</sup>

Entretanto, essa temática não é nova. O iluminista John Locke, já em 1689, preconizava a necessidade de uma “doutrina da paz e da tolerância” na sua primeira “Carta Acerca da Tolerância”. Nessa obra, embora de abordagem direta à tolerância religiosa, Locke defende não apenas a aceitação da diferença, mas o seu reconhecimento irrestrito. Tolerância essa não tomada no sentido de permissão,

<sup>66</sup> HERRERA FLORES, Joaquín. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência** (44). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002, p. 23.

<sup>67</sup> SANTOS, Boaventura de Souza (org.) **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 56.

<sup>68</sup> BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 103.

<sup>69</sup> PANIKKAR, Raimon. **Mito, Fe y Hermenéutica**. Barcelona: Herder, 2007, p. 52.

mas sim no seu sentido literal, correspondendo a uma “capacidade de reconhecer e respeitar opiniões, crenças, ideologias ou práticas que diferem das suas próprias”<sup>70</sup>. Uma lei secular, uma “lei de tolerância”, objetivando-se a manutenção da paz, efetivação da caridade e da fraternidade diante do reconhecimento da existência de diversidade de opiniões. Nessa primeira carta, Locke coloca a tolerância como desconstrução do que é estabelecido como verdade única, estabelecendo dentre os seus argumentos toleracionistas que “... não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras”<sup>71</sup>.

Também Voltaire, em 1763, outro iluminista, com o seu “Tratado sobre a Tolerância”, a eleva a um projeto universal e torna-se um verdadeiro defensor e propagandista da tolerância ao afirmar que “[...] é preciso considerar todos os homens como nossos irmãos. O quê? O turco, meu irmão? O chinês? O judeu? O siamês? Sim, certamente; porventura não somos todos filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus?”<sup>72</sup> e, dirigindo-se a Deus e não mais aos homens, prossegue como numa prece:

Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos. Faz com que nos ajudemos mutuamente a suportar o fardo de uma vida difícil e passageira; que as pequenas diferenças entre as roupas que cobrem nossos corpos diminutos, entre nossas línguas insuficientes, entre nossos costumes ridículos, entre nossas leis imperfeitas, entre nossas opiniões insensatas, entre nossas condições tão desproporcionadas a nossos olhos e tão iguais diante de ti; que todas essas pequenas nuances que distinguem os átomos chamados homens não sejam sinais de ódio e perseguição [...]<sup>73</sup>.

O pensamento expresso pelos iluministas contribuiu de forma marcante para a construção do ideário revolucionário que culminou na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789”, que, em sua “tríade famosa, foi sem dúvida a igualdade que representou o ponto central do movimento revolucionário”<sup>74</sup>, uma igualdade de caráter universal, um tratamento igualitário nos seus direitos e, portanto, também igualitário perante a diversidade.

<sup>70</sup> SACCONI, Luiz Antonio. **Grande dicionário Sacconi da língua portuguesa**: comentado, crítico e enciclopédico. São Paulo: Nova Geração, 2010, p. 1.974.

<sup>71</sup> LOCKE, John. **Carta Acerca da Tolerância**. Tradução de Anoar Aiex. Coleção “Os Pensadores”, Org. Igor César Franco, São Paulo: Abril, 1973, p. 16.

<sup>72</sup> VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Introdução, notas e bibliografia René Pomeau; tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2000, p.121.

<sup>73</sup> VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Introdução, notas e bibliografia René Pomeau; tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2000, p.125.

<sup>74</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 148.

Entretanto, mesmo após tais manifestações anunciadoras da necessidade do reconhecimento e respeito à diversidade, as produções da história demonstram que a intolerância e o repúdio ao considerado “diferente” persistiram, tendo atingido culminado na II Guerra Mundial, quando o fortalecimento da ideologia nacional-socialista anulou a tolerância:

Cuanto más perfecta es una ideología menos tolerante es - y menos necesidad tiene de tolerar la tolerancia -. En un sistema ideológico la tolerancia es la excepción. Pero cuanto más perfecta ideológicamente es una sociedad más se reducen al mínimo estas excepciones. No hay lugar para la tolerancia en una ideología perfecta. ... pero cuando una ideología se convierte en totalitaria (es decir cuando quiere encerrar la totalidad de la experiencia humana) se convierte en absolutamente intolerante y por tanto también intolerable si no quiere uno someterse a ella<sup>75</sup>.

Com a Declaração Universal dos Direitos Humanos que sobreveio ao final da II Grande Guerra, o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião (artigo XVIII), o direito à liberdade de opinião e expressão (artigo XIX), bem como o direito à vida cultural (artigo XXVII)<sup>76</sup> passam a fazer parte integrante dos direitos humanos, dando início ao processo de execução do projeto formulado pelos pensadores iluministas. Sobre as declarações, Lévi-Strauss<sup>77</sup> aponta que:

... têm essa força e essa fraqueza de enunciar um ideal muito frequentemente esquecido do fato de que o homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata, mas em culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir lances inteiros, e se explicam em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. Preso entre a dupla tentação de condenar experiências que o chocam efetivamente e de negar diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno abandonou-se a um sem-número de especulações filosóficas e sociológicas a fim de estabelecer compromissos inúteis entre esses pólos contraditórios, e dar-se conta da diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela conserva de escandaloso e chocante a seus olhos.

Após a Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi firmado o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966, ratificado pelo Brasil em 1992, que assegura a todas as pessoas o direito de poder participar da vida cultural de sua escolha, bem como de exercer suas próprias práticas culturais, estabelecendo em seu artigo 13 que:

<sup>75</sup> PANIKKAR, Raimon. **Mito, Fe y Hermenéutica**. Barcelona: Herder, 2007, p. 51.

<sup>76</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010, pp. 250/251.

<sup>77</sup> LÉVI-STRAUSS Claude. Raça e História. In: COMAS, Juan et alli. **Raça e Ciência**. São Paulo: Perspectiva, 1970, (Coleção Debates), p. 238.

[...] a educação deverá capacitar todas as pessoas a participar efetivamente de uma sociedade livre, favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e entre todos os grupos raciais, étnicos ou religiosos e promover as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.<sup>78</sup>

A Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em Viena no ano de 1993, adotando a Declaração e Programa de Ação de Viena<sup>79</sup>, denota a preocupação crescente com a garantia do direito à igualdade de respeito e proteção entrelaçado ao direito às diversidades nacionais, regionais, culturais e religiosas, lembrando a necessidade da prática da tolerância e estabelecendo que:

Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais forem seus sistemas políticos, econômicos e culturais.

Segundo Comparato, tal princípio encontra justificativa “no postulado ontológico de que a essência do ser humano é uma só, não obstante a multiplicidade de diferenças, individuais e sociais, biológicas e culturais, que existem na humanidade”<sup>80</sup>.

Sobreveio, em 1995, a Declaração de Princípios sobre a Tolerância aprovada em Paris na 28ª reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Em seu preâmbulo expõe a preocupação com a “intensificação atual da intolerância, do nacionalismo agressivo, do racismo, do antissemitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação” e, no artigo 1º, oferece a definição de tolerância.

1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética: é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

<sup>78</sup> BITTAR, Eduardo C.B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Mini-código de direitos humanos**. São Paulo: Juarez de oliveira, 2008, p. 247.

<sup>79</sup> Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/viena.htm>>. Acesso em 07 out. 2011.

<sup>80</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 80.

1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais [...].<sup>81</sup>

Assim, segundo o citado comando desse instrumento internacional de direitos humanos, tem-se a tolerância como supedâneo dos direitos humanos, consubstanciado no pluralismo (racial, étnico, social e cultural), base da democracia e do Estado de Direito. Tolerância como “harmonia na diferença”, tolerância como “necessidade política e jurídica”, tolerância como “virtude que torna a paz possível”.

Em 2001, a 31ª Conferência Geral da UNESCO, aprovou a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural que, no artigo 4º, intitulado “Os direitos humanos, garantias da diversidade cultural”, assim prescreve:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.<sup>82</sup>

Na 33ª Conferência Geral da UNESCO, realizada em Paris em 2005, celebrou-se a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, afirmando que a “diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade” e, como tal, de sobeja importância para a “plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais”. Nesse documento também se assenta, em sua parte introdutória, a preocupação com os rumos dos processos de globalização sobre a interação entre culturas. Foi verificado que os processos de globalização, facilitados pela rápida evolução das tecnologias de comunicação e informação, apesar de proporcionarem condições inéditas para que se intensifique a interação entre culturas, constituem também um desafio para a diversidade cultural, especialmente no que diz respeito aos riscos de desequilíbrios entre países ricos e pobres<sup>83</sup>.

Em decorrência da crítica desconstrutivista do Direito Internacional, este passou a receber o relativismo cultural, quando conveniente, propugnando a incorporação de conceitos derivados do relativismo cultural. A terminologia utilizada nas questões interculturais deverão ser interpretados a partir do filtro cultural dos interessados, e não a partir do paradigma dominante da cristandade ocidental.

<sup>81</sup> Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>>. Acesso em 07 out. 2011.

<sup>82</sup> Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/>>. Acesso em 07 out. 2011.

<sup>83</sup> Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/>>. Acesso em 07 out. 2011.



Temos, portanto, que tais normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos proclamam a tolerância e rejeitam o dogmatismo e o absolutismo, reconhecendo o direito às diversidades e considerando uma interpretação alternativa para, *n.g.*, “desumano”, “cruel”, “degradante”. No âmbito filosófico, Panikkar:

La tolerancia es así mismo una necesidad teórica, que nace de la consciencia reflexiva de nuestros límites y limitaciones. Se basa en el respeto debido a lo que no comprendemos, porque somos conscientes de no entenderlo todo. Es tolerancia respetuosa. Nos lleva a respetar al otro aunque no aprobemos sus ideas o sus acciones<sup>84</sup>.

Os enunciados da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais vêm ao encontro do estabelecido em nossa Constituição Federal de 1988, que reconhece o caráter de pluralidade étnica e cultural do país, devendo esta diversidade orientar as políticas públicas e todas as decisões judiciais como forma de assegurar uma convivência harmônica entre as culturas diferentes, com respeito e tolerância, como maior expressão da dignidade da pessoa humana. O Título VIII - Da Ordem Social, determina o respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais nos conteúdos mínimos para o ensino fundamental; garante a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional; e reconhece a identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Significa, portanto, aceitar que todos os seres humanos são iguais, mas que também se caracterizam pela diversidade, no seu aspecto físico, no seu modo de se expressar, nos seus comportamentos e, especialmente, nas suas culturas, tendo direito a ser tais como são.

Temos, assim, que as sociedades multiculturais são uma realidade e que a melhor forma de lidar com essa realidade é acentuar a relação entre os diferentes grupos sociais e culturais, garantindo a afirmação das identidades culturais em suas especificidades ao mesmo tempo em que estabelece a interação entre esses universos culturais diversos. Essa interculturalidade representa um passo evolutivo de valor incomensurável para a humanidade, agregando o respeito ao “outro” à possibilidade de ampliação de seus próprios “saberes e saber-fazer” nessa inter-relação multicultural.

<sup>84</sup> PANIKKAR, Raimon. **Mito, Fe y Hermenéutica**. Barcelona: Herder, 2007, p. 48.



A cultura reúne em si um duplo capital: por um lado, um capital técnico e cognitivo – de saberes e saber-fazer – que, em princípio, pode ser transmitido a qualquer sociedade, e, por outro lado, um capital específico, que constitui os traços da sua identidade original e alimenta uma comunidade singular em referência aos seus antepassados, aos seus mortos, às suas tradições<sup>85</sup>.

Evidentemente que no estabelecimento dessas pontes multiculturais surgem conflitos e dúvidas. Não se trata aqui de visualizar de forma ingênua esse processo, mas que, como já assinalado ao longo deste trabalho, o homem não pode desmerecer sua capacidade de transformação da realidade. Ao determinar novos paradigmas, agora calcados no reconhecimento das múltiplas identidades culturais, dá-se início a um novo projeto societário, um projeto comum de toda a humanidade, que, se alicerçados na tolerância aclamada pelas normas de direitos humanos, terá um supedâneo maciço para a edificação de uma sociedade democrática, plural e que, de fato, poderá ser chamada de “humana”.

## Conclusão

O homem hoje percebe que não está dissociado do mundo terreno, que não pode mais ostentar a soberba de se considerar um ser sobrenatural, como um espectro, um fantasma, uma entidade “superior” totalmente autossuficiente. Muito ao revés, é visceralmente parte do organismo que forma o mundo, um mundo formado por diversas espécies, sendo a espécie humana caracterizada pela ambivalência da igualdade e da diversidade. Essa espécie complexa que constitui sociedades complexas, formadas por múltiplas culturas.

Múltiplas culturas que se encontram em contato inédito diante do processo de globalização, gerando conflitos, instabilidade e crise, mas que, se tomadas em seu caráter revolucionário, reformatório de paradigmas, têm o condão de proporcionar um avanço evolutivo a toda humanidade.

Estamos diante de uma nova parturição do homem, alimentado na gestação pelo cordão umbilical do sentimento de humanidade, de reconhecimento do “outro” e que essa seiva vital corra sempre em suas veias, tão necessária quanto o sangue que irriga o corpo humano para a vida.

Um ser que reconhece a importância de se respeitar a tudo e a todos para o bem da própria existência, um ser que reconhece no outro o seu semelhante. Semelhante por ser constituído da mesma dicotomia: igualdade e diversidade. Dicotomia esta

<sup>85</sup> MORIN, Edgar. **O paradigma perdido**: a natureza humana. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973, p. 165.

que pode assumir uma expressão diatômica, tal qual uma “molécula composta por dois átomos rigidamente unidos por ligas covalentes, que, sob condições normais, podem viver como uma molécula apenas, em vez de átomos individuais”.<sup>86</sup>

Igualdade na medida em que proviemos todos da mesma espécie evolutiva, diferentes por termos adotado, durante nossa evolução, diferentes formas de cultura, de leis, de costumes. Filhos da mesma mãe e do mesmo pai, com a mesma carga genética, mas que, ao crescer, tomamos caminhos diversos, mas sem nunca deixarmos de sermos irmãos, sem nunca esquecer os laços de filiação.

Um ser formado por tal contradição, sendo ao mesmo tempo igual e diferente, configura uma espécie extremamente complexa, que produz indivíduos, sociedades e culturas complexas, mas que, como gerador, também é dotado de meios para desvendar e reduzir o impacto dessa complexidade.

Que o processo de globalização assuma a sua função de intercâmbio, de conhecimento e reconhecimento dessa diversidade humana assumindo o seu caráter intercultural, emancipatório, revolucionário e evolutivo.

Que a tolerância, como supedâneo dos direitos humanos quanto ao respeito às multiculturas represente a afirmação incontestada da dignidade da pessoa humana em todas as suas formas de expressão.

E, finalmente, que o diálogo e o intercâmbio cultural favoreçam o conhecimento e o respeito ao “outro”, numa construção de um projeto comum, onde se encontrem integradas a igualdade e a diversidade humanas.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Teorema, 1996.

ARENDRT Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ARISTÓTELES. **Política**. Texto Integral. São Paulo: Martin Claret, 2003. (Coleção A obra-prima de cada autor).

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BITTAR, Eduardo C.B; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do direito**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

<sup>86</sup> SACCONI, Luiz Antonio. **Grande dicionário Sacconi da língua portuguesa: comentado, crítico e enciclopédico**. São Paulo: Nova Geração, 2010, p. 677.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Tradução de Luiz. Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. **Genes Povos e Línguas**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza. Tradução de Joaquim da Mesquita Paul, Porto: Lello & Irmão, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural**. Reihe Monographien, Mainz Verlag, Band 37, Aachen: Mainz, 2004, p. 13.

GANDIN, Luís Armando; HYPOLITO, Álvaro Moreira. **Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento** (entrevista com Boaventura de Souza Santos). Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/curriculosemfronteiras.pdf>>. Acesso em 04 ago. 2011.

GEERTZ, Clifford. Transição para a Humanidade, In: **O Papel da Cultura nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HERRERA FLORES, Joaquín. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência** (44). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise - uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Debates; 115)

LEISTER, Margareth. Aculturação e identidade cultural: uma revisão do direito internacional dos direitos humanos. **Derecho y cambio social**, Santiago, v. 31. 2013.

LÉVI-STRAUSS Claude. Raça e História. In: COMAS, Juan et ali. **Raça e Ciência**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 231-270. (Coleção Debates)

LOCKE, John. **Carta Acerca da Tolerância**. Tradução de Anoar Aiex. Coleção “Os Pensadores”, Org. Igor César Franco, São Paulo: Abril, 1973.

LUKÁCS, Györg [1929]. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MALL, Ram Adhar. The Concept of an Intercultural Philosophy. In JANDT, Fred A. (Ed.) **Intercultural Communication: A Global Reader**. London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 2004.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Tradução de Hermano Neves. 4. ed. Publicações Europa-América (Biblioteca Universitária), 1973.

PANIKKAR, Raimón. Religión, Filosofía y Cultura, 'Ilu. **Revista de ciencias de las religiones**, n. 1, Madrid, 1996, pp. 125-148.

PANIKKAR, Raimon. **Mito, Fe y Hermenéutica**. Barcelona: Herder, 2007.

SAID, Edward. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, vol.2 no.2 São Paulo Mai/Ago 1988, pp. 47-71.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, 1).

SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, v.3)

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 13 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SHAKESPEARE, William. **O mercador de Veneza**. Tradução de Helena Barbas. Almada: Água Forte, 2002.

SILVA, Tomás Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos?**: iguais e diferentes. Tradução Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

VATTIMO, Gianni. **Adiós a la verdade**. Barcelona: Gêfisa, 2010.

VERNANT, Jean Pierre. **O Mito e a Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1991.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Introdução, notas e bibliografia René Pomeau; tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

#### **Margareth Leister**

Doutora em Direito Internacional pela Universidade de São Paulo. Professora e Pesquisadora do Programa de Mestrado em Direitos Fundamentais no Centro Universitário UNIFIEO. Coordenadora do GESTI – Grupo de Estudos de Sistemas e Tribunais Internacionais.

#### **Marilu Aparecida Dicher Vieira da Cunha Reimão Curraladas**

Mestre em Direitos Fundamentais pelo Centro Universitário UNIFIEO. Pesquisador do GESTI – Grupo de Estudos de Sistemas e Tribunais Internacionais, do Centro Universitário UNIFIEO.