



Centro Universitário de Brasília - UniCEUB  
Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais - FAJS  
Curso de Bacharelado em Direito

**BRUNA PIMENTEL MIRANDA**

**A SUPERAÇÃO DO UNIVERSALISMO COMO CONDIÇÃO PARA O  
MULTICULTURALISMO**

**BRASÍLIA  
2023**

**BRUNA PIMENTEL MIRANDA**

**A SUPERAÇÃO DO UNIVERSALISMO COMO CONDIÇÃO PARA O  
MULTICULTURALISMO**

Artigo científico apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Direito pela Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais - FAJS do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB).

Orientadora: Sabrina Durigon Marques

**BRASÍLIA  
2023**

**BRUNA PIMENTEL MIRANDA**

**A SUPERAÇÃO DO UNIVERSALISMO COMO CONDIÇÃO PARA O  
MULTICULTURALISMO**

Artigo científico apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Direito pela Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais - FAJS do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB).

Orientadora: Sabrina Durigon Marques

**BRASÍLIA, DIA MÊS 2023**

**BANCA AVALIADORA**

---

**Professor(a) Orientador(a)**

---

**Professor(a) Avaliador(a)**

## A SUPERAÇÃO DO UNIVERSALISMO COMO CONDIÇÃO PARA O MULTICULTURALISMO

Bruna Pimentel Miranda

### RESUMO

A aplicação dos direitos humanos divide-se, tradicionalmente, entre as ideias de universalismo e relativismo. A contraposição dessas ideias, todavia, não é capaz de solucionar a problemática, ou seja, não é possível extrair dela a máxima capacidade dos direitos humanos. Por essa razão, e tendo em vista o contexto sociocultural contemporâneo, autores propuseram novas ideias para a aplicação dos direitos humanos, reunidas sob a denominação comum de multiculturalismo. Os modelos de multiculturalismo propostos pelos autores, a despeito de semelhanças e diferenças, possuem um ponto em comum, caracterizado pela exposição da contradição inerente ao universalismo. Essa contradição leva ao entendimento de que o universalismo seria uma ideia equivocada. Para se alcançar essa constatação, este artigo analisa o modelo de multiculturalismo proposto por Stuart Hall, Boaventura de Sousa Santos, Michel Wieviorka e Charles Taylor, bem como as semelhanças e diferenças existentes entre esses modelos.

**Palavras-Chave:** Direitos Humanos. Multiculturalismo. Universalismo.

### SUMÁRIO

Introdução. 1 – Os modelos de multiculturalismo. 1.1 – Stuart Hall. 1.2 – Boaventura de Sousa Santos. 1.3 – Michel Wieviorka. 1.4 – Charles Taylor. 2 – Comparações entre os modelos. 3 – O ponto em comum entre os modelos. Considerações Finais.

### INTRODUÇÃO

A tentativa de expandir e efetivar os direitos humanos levou ao conhecido debate que contrapõe o universalismo ao relativismo. De forma simplificada, a primeira ideia propõe que os direitos humanos sejam únicos e, levando em consideração a igualdade que deve existir no tratamento entre pessoas e culturas, sugere que não exista diferença em sua aplicação, uma vez que serão indistintamente garantidos a todo e qualquer ser humano. A segunda ideia, em contrapartida, entende que, apesar do respeito devido a todo cidadão, não é plausível ignorar as particularidades inerentes a cada cultura. Logo, para o relativismo, não há problema em

estabelecer diferenças quanto à aplicação dos direitos humanos, desde que seja para respeitar as identidades culturais.

A solução para a correta aplicação dos direitos humanos, contudo, não parece poder ser extraída dessa oposição entre universalismo e relativismo. Sendo assim, autores realizaram diferentes análises do contexto sociocultural contemporâneo e, ainda que não exatamente de forma idêntica, chegaram a um conjunto de ideias comuns que se convencionou denominar multiculturalismo.

Há, sem dúvidas, semelhanças e diferenças entre os modelos de multiculturalismo propostos por cada um dos autores que trata do tema. Todavia, há um ponto central em comum nos modelos, caracterizado pela noção de que o universalismo seria, na realidade, uma ideia equivocada, ou seja, que não existiria de fato. Essa constatação desestabilizaria o debate há muito existente e indicaria que o caminho para o avanço na aplicação dos direitos humanos não seria uma terceira via, mas a superação da ideia de universalismo.

A fim de se demonstrar esse ponto em comum, bem como de analisar alguns modelos de multiculturalismo, este artigo foi dividido em três partes. Na primeira parte, são apresentadas as ideias de Stuart Hall, Boaventura de Sousa Santos, Michel Wieviorka e Charles Taylor no que tange, de forma genérica, ao multiculturalismo e às ideias a ele relacionadas. Na segunda parte, as conclusões dos autores são comparadas com o intuito de se estabelecer semelhanças e diferenças entre os modelos propostos. Finalmente, na terceira parte, realiza-se uma análise do ponto em comum identificado pelos quatro autores.

## **1 OS MODELOS DE MULTICULTURALISMO**

### **1.1 Stuart Hall**

O multiculturalismo, para Stuart Hall, representa uma forma de proceder dentro das sociedades multiculturais. Sociedades multiculturais são aquelas formadas por culturas diferentes, nas quais, inevitavelmente, surgirão conflitos culturais, uma vez que os sujeitos dessas sociedades precisam, de alguma maneira, se inserir na cultura local enquanto

preservam elementos de sua identidade original. Todavia, o multiculturalismo proposto por Hall não deve ser entendido como uma espécie de doutrina política, que apresenta uma única solução para os problemas existentes. Pelo contrário, o multiculturalismo deve ser algo plural, capaz de lidar com a heterogeneidade cultural que caracteriza as sociedades multiculturais. Sendo assim, o multiculturalismo pode ser traduzido como uma série de processos e estratégias políticas em constante transformação (HALL, 2003).

Stuart Hall relaciona a origem do multiculturalismo ao período pós II Guerra Mundial, quando as relações sociais foram alteradas por alguns fatores. Um desses fatores é a perpetuação dos problemas coloniais no período pós-colonial, ou seja, no interior das sociedades descolonizadas. Outro fator que contribui com as tensões do tipo multicultural é a tentativa de inserir, no mercado global, sociedades com características culturais, políticas e sociais próprias. Além desses fatores, há também a globalização, que, na tentativa de estabelecer uma cultura única e homogênea, acaba por acentuar as diferenças locais, levando a desigualdades e a instabilidades, que contrariam a pretensão inicial da própria globalização (HALL, 2003). Essa consequência contraditória da globalização é chamada por Hall de “proliferação subalterna da diferença” (HALL, 2003, p. 60).

A fim de explicar como a questão multicultural se manifesta na prática, Stuart Hall trata do fenômeno da migração como forma de trazer a identidade multicultural para o centro da metrópole ocidental. Nesse sentido, os imigrantes, normalmente representantes de uma minoria étnica, formam comunidades com costumes e práticas sociais que caracterizam uma cultura comum, o que não deve ser confundido com uma identidade única. Isso significa que certas identidades são preservadas no interior dessas comunidades, mas, tendo em vista a complexidade multicultural, não é possível dizer que elas seguem inteiramente suas tradições originais. Dessa forma, as migrações são responsáveis por uma nova configuração cultural, que, por sua vez, caracteriza as metrópoles multiculturais (HALL, 2003).

As consequências dessa nova configuração cultural devem ser levadas em consideração no desenvolvimento de uma correta abordagem política à questão multicultural. Por tal razão, Stuart Hall sugere que as categorias de raça e etnia devem ser repensadas, ampliando-se, assim, o conceito de racismo, que deve abranger tanto o racismo biológico quanto a discriminação cultural. Essa concepção de racismo impõe ao multiculturalismo, simultaneamente, uma exigência política de igualdade social e justiça racial e a exigência de reconhecimento da diferença cultural (HALL, 2003).

Ademais, quanto à compreensão da cultura, Stuart Hall enfatiza que esta não pode ser compreendida a partir da oposição binária entre tradição e modernidade, pois as culturas tradicionais colonizadas mantêm algumas tradições, mas também são influenciadas pela modernidade globalizada. Retomando, então, o exemplo da migração, observa-se que a cultura de uma comunidade de imigrantes não pode ser fixada entre tradição e modernidade, pois o que existe, na realidade, é um espectro de semelhanças e diferenças dentro do qual a cultura estará constantemente em processo de transformação. Dito isto, Hall aponta que o Estado constitucional liberal não se sustenta frente às questões multiculturais, já que o multiculturalismo não aceita a posição hegemônica da cultura liberal, principalmente no que tange à neutralidade cultural do Estado, que não existe de fato. Inseridos, então, nessa nova perspectiva multicultural, alguns Estados constitucionais tentam garantir direitos grupais e direitos individuais, na tentativa de conciliar a diversidade cultural com a liberdade dos indivíduos (HALL, 2003).

Após todas essas considerações, a lógica política multicultural de Stuart Hall propõe uma nova relação entre o particular e o universal, entre a liberdade, a igualdade e a diferença. Para tanto, não será suficiente a simples reafirmação da liberdade individual ou da igualdade formal, uma vez que o espaço social não é composto apenas por indivíduos livres ou apenas por comunidades, mas pela relação que existe entre eles, ou seja, o espaço social é o espaço de relação com o outro e com o diferente. Logo, o multiculturalismo de Hall demanda que as práticas democráticas da vida social sejam radicalmente expandidas, enquanto o racismo, em todas as suas formas, deve ser fortemente combatido (HALL, 2003).

## **1.2 Boaventura de Sousa Santos**

Boaventura de Sousa Santos enxerga no multiculturalismo uma possibilidade de superação do falso universalismo proposto, em grande medida, pela modernidade ocidental e difundido pela globalização. Santos entende que os direitos humanos representam a nova forma de emancipação, mas, para alcançarem esse potencial emancipatório, os direitos humanos devem ser multiculturais (SANTOS, 1997).

Com o intuito de demonstrar como os direitos humanos podem compor uma política progressista e emancipatória, Santos discorre sobre as tensões dialéticas que caracterizam a

modernidade ocidental, pois é necessário entender como os direitos humanos aparecem dentro desse cenário. A primeira tensão dialética ocorre entre regulação social e emancipação social, uma vez que, atualmente, as crises da regulação e da emancipação social são simultâneas e a política dos direitos humanos insere-se nessa dupla crise, enquanto tenta ultrapassá-la. A segunda tensão dialética, cujo centro corresponde aos direitos humanos, ocorre entre o Estado e a sociedade civil, uma vez que os direitos civis e políticos colocam a sociedade civil e o Estado em posições contrárias, enquanto os direitos econômicos, culturais e sociais colocam a sociedade civil numa posição de dependência do Estado, que é capaz de garantir tais direitos. A terceira e última tensão dialética ocorre entre o Estado-nação e a globalização, a partir da qual é possível observar que os direitos humanos ainda estão inseridos em uma perspectiva nacional e sua política cultural ainda depende de pressupostos culturais específicos (SANTOS, 1997).

A fim de delinear uma política progressista de direitos humanos com âmbito global e legitimidade local, Santos descreve minuciosamente o fenômeno da globalização, pois, para o autor, a globalização ocupa uma posição chave para a compreensão da atual conjuntura mundial no que tange à cultura e aos direitos humanos (SANTOS, 1997).

A globalização, segundo Santos, não é um fenômeno único, mas um conjunto de relações sociais, que podem elevar uma condição local ao nível de influência global. Nesse sentido, não é possível pensar em uma globalização genuína, pois haverá sempre uma raiz local e uma imersão cultural específica, além de, frequentemente, a globalização ser responsável pelo acentuar da especificidade local (SANTOS, 1997).

Ainda quanto à globalização, Santos identifica quatro formas de manifestação do fenômeno, oriundas, segundo ele, dos diferentes modos de produção dessa globalização. A primeira delas é o localismo globalizado, que significa a satisfatória globalização de algum fenômeno local. A segunda forma, ao contrário da primeira, ocorre quando um imperativo transnacional impacta e, conseqüentemente, altera uma condição local, sendo denominada globalismo localizado. Essas duas primeiras globalizações compõem o que Santos denomina globalização hegemônica. Mas há, ainda, a globalização contra-hegemônica, da qual fazem parte a terceira e a quarta formas de globalização, que contrariam as formas predominantes de dominação. Assim, o cosmopolitismo é a forma de globalização pela qual os subordinados defendem, para além de suas próprias nações, seus interesses comuns. E, por fim, o

patrimônio comum da humanidade representa a junção dos temas de natureza global, que devem ser conduzidos por toda a comunidade internacional (SANTOS, 1997).

As diferentes formas de manifestação da globalização relacionam-se à proposta emancipatória dos direitos humanos, pensada por Boaventura de Sousa Santos, já que os direitos humanos podem ser pensados como forma de localismo globalizado ou como forma de cosmopolitismo. Dentro disso, Santos sugere que se os direitos humanos estiverem inseridos numa perspectiva universal, eles funcionarão sempre como localismo globalizado, ou seja, representarão sempre um choque de civilizações e, dessa forma, a sua abrangência global será obtida de maneira a prejudicar sua legitimidade local (SANTOS, 1997). Por outro lado, se os direitos humanos forem multiculturais, eles poderão atuar como cosmopolitismo, pois o multiculturalismo “é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de direitos humanos no nosso tempo” (SANTOS, 1997, p. 19).

Da tese de Santos extrai-se a sua oposição ao universalismo e opção pelo multiculturalismo. A partir disso, o objetivo da política emancipatória é transformar a prática e o conceito dos direitos humanos de localismo globalizado para cosmopolitismo. Para tanto, será imprescindível a concretização de um movimento contra-hegemônico, capaz de promover um diálogo intercultural de direitos humanos que proponha novos conceitos para esses direitos, diferentes do conceito ocidental (SANTOS, 1997).

Ademais, essa transformação deve partir de algumas premissas identificadas por Santos. “A primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural” (SANTOS, 1997, p. 21), pois, numa dimensão que ultrapassa as barreiras nacionais, os valores e exigências devem ser sempre máximos, ao invés de mínimos. “A segunda premissa da transformação cosmopolita dos direitos humanos é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos” (SANTOS, 1997, p. 21). Logo, é imprescindível identificar as preocupações que são iguais entre as diferentes culturas, ainda que essas preocupações sejam expressas por designações ou conceitos diferentes em cada uma dessas culturas. “A terceira premissa é que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana” (SANTOS, 1997, p. 22) e essa incompletude se manifesta justamente na pluralidade de culturas. “A quarta premissa é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade

humana” (SANTOS, 1997, p. 22), sendo importante aqui identificar qual delas baseia-se em um círculo de reciprocidade mais amplo. Finalmente, “a quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica” (SANTOS, 1997, p. 22), o princípio da igualdade e o princípio da diferença. Mas, como esses princípios não necessariamente se sobrepõem, as igualdades podem ser diferentes e as diferenças podem ser iguais. Em síntese, são essas premissas de um diálogo intercultural de direitos humanos que, para Boaventura de Sousa Santos, levam a uma concepção de direitos humanos que não seja única ou uniforme, ou seja, que não se pretende universal, mas que se constitui a partir de sentidos locais, permitindo que os direitos humanos atuem enquanto cosmopolitismo (SANTOS, 1997).

Para finalizar sua proposta emancipatória de direitos humanos, Santos propõe uma hermenêutica diatópica. Partindo da ideia de que cada cultura possui certas premissas de argumentação, que não costumam funcionar em outra cultura, mas também admitindo a possibilidade de compreender uma cultura a partir das premissas de outra, Santos sugere que a hermenêutica diatópica, em conjunto com um diálogo intercultural, permitirá a apropriação e absorção das possibilidades e exigências emancipatórias contidas nos direitos humanos e na dignidade humana em determinado contexto cultural local. Ademais, a hermenêutica diatópica leva em consideração a incompletude dessas premissas, bem como a incompletude da própria cultura e, assim, o objetivo da hermenêutica diatópica é ampliar ao máximo essa noção de incompletude através de um diálogo entre as culturas (SANTOS, 1997).

Entretanto, a hermenêutica diatópica não possui necessariamente um caráter emancipatório e, por este motivo, Boaventura de Sousa Santos desenvolve dois imperativos interculturais que devem ser levados em consideração a fim de garantir o desejado caráter emancipatório (SANTOS, 1997). O primeiro imperativo determina que “das diferentes versões de uma dada cultura, deve ser escolhida aquela que representa o círculo mais amplo de reciprocidade dentro dessa cultura, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro” (SANTOS, 1997, p. 30). E o segundo imperativo, levando em consideração os dois princípios concorrentes de pertença hierárquica, determina que “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza” (SANTOS, 1997, p. 30). Conclui-se, então, que a hermenêutica diatópica tem por objetivo a transformação dos direitos humanos em uma política cosmopolita que conecte as diferentes possibilidades de emancipação, tornando-as inteligíveis e traduzíveis a todos (SANTOS, 1997).

### 1.3 Michel Wieviorka

Michel Wieviorka aposta no multiculturalismo como alternativa viável para a solução dos problemas que envolvem as diferenças culturais, o racismo e a democracia. No que tange a essas três questões, Wieviorka entende que as diferenças existentes entre os países não podem ser desconsideradas, assim como essas diferenças não podem ser relativizadas a ponto de impossibilitar a comparação. Em outras palavras, Wieviorka opõe-se tanto ao universalismo quanto ao relativismo (WIEVIORKA, 2003).

Mas, apesar de se referir às diferenças entre países, Michel Wieviorka sustenta que o principal problema não está no confronto entre civilizações ou grupos culturais distintos, mas nas diferenças culturais que devem ser enfrentadas dentro de uma mesma sociedade. Assim, a questão do Islã, por exemplo, não preocupa os países europeus ou os países da América do Norte por representar um desafio externo, mas porque essa religião tornou-se significativa no interior desses países (WIEVIORKA, 2003).

Ademais, Wieviorka estabelece uma relação direta entre o racismo e o impulso das identidades culturais. Para Wieviorka, o racismo, até os anos setenta, tinha fundamento nas características físicas das pessoas. Entretanto, o desenrolar das questões culturais causou a transformação do racismo. Desde então, essa espécie de novo racismo tem por base as diferenças culturais e impõe aos diferentes, segundo seus critérios, a impossibilidade de integração na sociedade e de compartilhamento dos valores do grupo dominante. Esse novo racismo facilita a exclusão, as desigualdades econômicas e a injustiça social sofridas pelas vítimas do racismo, que são rejeitadas e permanecem separadas da sociedade. Além disso, esse racismo torna naturais as diferenças culturais, tanto do grupo dominante quanto do grupo minoritário. Há, portanto, um vínculo facilmente estabelecido entre as diferenças culturais e expressões ou aspectos do racismo que transformam estas diferenças, sejam elas reais ou imaginárias, em diferenças raciais, ou étnicas (WIEVIORKA, 2003).

Quanto às identidades culturais, Wieviorka divide essas identidades em grandes famílias, das quais são exemplo as identidades primárias e as minorias involuntárias. Mas, independente da classificação, Wieviorka estabelece duas lógicas que influenciam todos os grupos: a lógica de reprodução e resistência e a lógica de invenção ou produção da diferença. Primeiramente, é preciso levar em consideração que as identidades não devem ser vistas como

tradições opostas à modernidade, mas como elementos que compõem essa modernidade, inventados ou produzidos por ela. Dessa forma, Wieviorka propõe que as sociedades inventam as diferenças, inclusive com aparência de tradição, partindo de materiais do passado, dos costumes e até das próprias tradições. Sendo assim, o que se observa, desde o final dos anos sessenta, é que vivemos uma nova era, na qual os processos de fragmentação cultural, decomposição e recomposição das identidades são processos decisivos. Logo, não está correto dizer que as sociedades passam da tradição à modernidade, pois, na realidade, as sociedades tornam-se cada vez mais modernas, vivendo uma tensão crescente entre a razão e as identidades culturais que produzem, e não apenas que acolhem ou reproduzem. Ademais, aquilo que se aplica à diferença cultural também se aplica ao racismo, que está associado a ela e que a naturaliza e, por tal motivo, o racismo deve ser considerado uma perversão da diferença cultural (WIEVIORKA, 2003).

Mais especificamente no que concerne à produção das diferenças, Wieviorka afirma que a produção das identidades coletivas está associada à ascensão do individualismo moderno, por mais paradoxal que pareça. Isso quer dizer que escolher remeter-se a uma identidade coletiva representa, frequentemente, uma alternativa para aqueles cuja participação individual na vida moderna revela-se difícil ou insatisfatória e, nesses casos, a identidade coletiva não é uma consequência automática da reprodução, mas uma decisão subjetiva do sujeito. Contudo, a escolha ou invenção de uma identidade coletiva costumam ser processos difíceis, por meio dos quais uma pessoa ou um grupo substituem uma identidade negativa ou inexistente por outra positiva. Isso significa que o indivíduo ou grupo com uma identidade estigmatizada e mal vista pela maioria passa a exigir seu reconhecimento pela sociedade, nessa tentativa de transformar uma definição negativa em uma definição positiva. E essa não é a única dificuldade enfrentada no processo, já que, uma vez consolidada a identidade coletiva, as suas tensões internas serão uma constante (WIEVIORKA, 2003).

Aprofundando-se na questão das diferenças coletivas, Wieviorka esclarece que, às vezes, as identidades coletivas serão facilmente reconhecidas, uma vez que designam conjuntos muito claros, como é o caso do islamismo e do judaísmo. Por outro lado, é possível que as identidades não sejam bem definidas, pois há um fenômeno de mestiçagem cultural que faz com que as culturas se misturem, numa espécie de constante transformação. Comparando as duas formas, nota-se que quando a identidade é bem definida é mais fácil reivindicar reconhecimento e chamar a atenção de lideranças políticas. De maneira contrária, a mistura constante de culturas dificulta a sua projeção na cena pública, dificultando também

eventuais reivindicações. O que o autor está dizendo é que tais identidades podem funcionar a um nível infrapolítico, no qual as diferenças coletivas elevam-se cada vez mais a um nível político. Assim sendo, a questão das diferenças culturais deve abranger tanto as diferenças bem delimitadas quanto os fenômenos de mistura e miscigenação, o que também está associado à questão social das desigualdades e da injustiça social e que requer um tratamento político (WIEVIORKA, 2003).

O tratamento político anteriormente mencionado, contudo, não será sempre o mesmo, dado que ele será determinado a partir das diferenças culturais e das orientações filosóficas do Estado e, neste ponto, o multiculturalismo é, com frequência, a melhor alternativa. O multiculturalismo, segundo Wieviorka, possui o sentido de uma política que se insere nas instituições, bem como o direito e as ações governamentais ou locais que dão às diferenças culturais algum reconhecimento no espaço público. Wieviorka propõe também dois grandes modelos de multiculturalismo, cuja distinção reside na concepção dos problemas sociais que afetam as minorias (WIEVIORKA, 2003).

O primeiro modelo é o multiculturalismo integrado, no qual se inserem, conjuntamente, as demandas por reconhecimento e a luta política contra as desigualdades sociais. Na prática, esse multiculturalismo busca reconhecer os particularismos culturais de um grupo, especialmente de grupos imigrantes, ao mesmo tempo em que ajuda socialmente os membros do grupo no acesso a emprego, educação, saúde, moradia, etc. Por esses meios, o multiculturalismo integrado opõe-se à segregação, mostrando-se aberto ao espírito democrático e à solidariedade (WIEVIORKA, 2003).

O segundo modelo, em contrapartida, separa o tratamento das diferenças culturais daquele das desigualdades sociais. Por um lado, há políticas de reconhecimento cultural e, por outro, há as chamadas ações afirmativas. Essas ações afirmativas não são reconhecimento cultural, mas política social. A política social oferece aos indivíduos melhores oportunidades sociais a fim de diminuir as desvantagens que eles enfrentam simplesmente por pertencerem a grupos minoritários. Ou seja, a cultura desses grupos minoritários não está sendo reconhecida, mas há uma tentativa de amenizar as desigualdades enfrentadas pelos seus membros (WIEVIORKA, 2003).

Michel Wieviorka apresenta, ainda, uma distinção entre interculturalidade e multiculturalismo. A interculturalidade refere-se às relações, ou processos de mútuo respeito e reconhecimento, entre diferentes culturas. O multiculturalismo, por seu turno, requer um

Estado ou instituições capazes de assegurar o reconhecimento de culturas diferentes e, eventualmente, a adoção das medidas sociais necessárias. Em outras palavras, o multiculturalismo relaciona o poder político a uma dada cultura, e não uma cultura a outra. Wieviorka reconhece que o perigo do multiculturalismo é o de fixar as diferenças culturais que reconhecer, dificultando ou impossibilitando os processos de decomposição e recomposição pelos quais essa cultura poderia passar. Por outro lado, o multiculturalismo permite que culturas mais fracas ou ameaçadas possam existir e, a partir disso, essas culturas poderão relacionar-se com as demais. Dessa distinção, Wieviorka conclui que cada caso deve ser analisado individualmente, pois seria impossível estabelecer uma relação positiva ou negativa entre multiculturalismo e interculturalidade de forma genérica (WIEVIORKA, 2003).

Ademais, Wieviorka identifica dois desvios, ambos problemáticos. O primeiro é o denominado comunitarismo, que surge quando uma diferença se encerra nela mesma, acabando com a liberdade individual dos seus membros e correndo o risco de opor o sujeito à sociedade de forma violenta. O segundo é o universalismo abstrato, que propõe que no espaço público existam apenas e simplesmente indivíduos, afastando as identidades particulares de cada um deles, que se caracterizariam mais como ameaças. Tratando-se de democracias, a grande questão é justamente circular entre esses dois perigos, o primeiro que nega as pessoas singulares e o segundo que nega os particularismos identitários. Posto isso, Wieviorka entende que o particular e o universal não devem ser contrapostos, mas articulados. Apenas assim será possível fazer retroceder o racismo, que surge quando o particular prevalece rejeitando o universal, bem como quando o universal nega as particularidades (WIEVIORKA, 2003).

#### **1.4 Charles Taylor**

Charles Taylor, na sua Política de Reconhecimento, entende o reconhecimento e, portanto, a necessidade de reconhecimento como fundamentais para as diversas vertentes políticas contemporâneas, inclusive para as políticas relacionadas ao multiculturalismo. Para Taylor, a exigência de reconhecimento justifica-se pela relação existente entre reconhecimento e identidade, que pode ser entendida como a percepção que cada um tem

sobre si próprio. Nessa relação, o reconhecimento seria responsável por moldar a identidade e, assim sendo, a ausência de reconhecimento pode levar alguém a sofrer um dano, caracterizado por uma imagem distorcida ou reduzida de si mesmo (TAYLOR, 2009).

Taylor atribui a atual posição de destaque da identidade e do reconhecimento à moderna noção de dignidade dos cidadãos, cujo sentido universalista e igualitário contrapõe-se à antiga noção de hierarquias sociais, que tinha a desigualdade como fundamento. A dignidade dos cidadãos e a condição de que tal elemento deve ser compartilhado por todos caracterizam as sociedades democráticas. Aliado a isso, há uma compreensão moderna da identidade individualizada, traduzida como autenticidade, que leva em consideração as percepções que cada um tem, interna e subjetivamente, sobre si (TAYLOR, 2009).

A partir dessas ideias, Taylor esclarece que a relação entre identidade e reconhecimento tem por base o caráter dialógico que caracteriza as relações humanas, ou seja, a identidade humana somente pode ser definida a partir das trocas entre as pessoas e, justamente por tal motivo, a identidade está diretamente relacionada ao reconhecimento, ou à falta dele. Assim, o autor acata a relevância do reconhecimento, não apenas no plano íntimo, mas também no plano social (TAYLOR, 2009).

Especificamente quanto ao plano social, efetivo objeto de análise de Charles Taylor, observa-se que a política de igual reconhecimento passa a ocupar papel central. Entretanto, segundo Taylor, a política de igual reconhecimento divide-se em duas vertentes, relacionadas, cada uma, às ideias de dignidade e de identidade. A primeira delas é uma política da igualdade, cujo fundamento é a dignidade de todos os cidadãos e, conseqüentemente, a igualdade de direitos e garantias indistintamente a todos eles. A segunda política é a da diferença, que reconhece a identidade única de indivíduos e grupos e busca preservar essas diferenças, posicionando-se contra uma identidade dominante, a fim de preservar o ideal de autenticidade (TAYLOR, 2009).

Há, evidentemente, não obstante o objetivo comum de igual respeito, uma diferença lógica entre a política da igualdade, que almeja o reconhecimento de direitos universais, e a política da diferença, que busca o reconhecimento de identidades particulares. Dessa constatação surgem críticas recíprocas. Para a política da igualdade, a política da diferença viola o princípio da não-discriminação e, por outro lado, para a política da diferença, a política da igualdade nega as diferentes identidades. Taylor, todavia, vai além do óbvio para expor uma crítica ainda mais grave, segundo a qual a política da igualdade, ao propor

princípios de igual dignidade, indiferente às identidades particulares, está, na realidade, impondo um modelo que reflete uma cultura hegemônica. Ou seja, as culturas minoritárias devem se enquadrar nos padrões da cultura imposta, que se pretende justa e plural, mas acaba por ser, ela própria, profundamente discriminatória (TAYLOR, 2009).

Taylor esclarece que essa característica da política da igualdade é típica de certo modelo de liberalismo, que inadmitte que um direito seja diferenciado em razão do contexto cultural, bem como que a aplicação de tal direito esteja fundamentada em objetivos coletivos diversos. Dentro dessa ideia, a adoção de objetivos coletivos comprometeria a liberdade dos indivíduos, que poderiam ter direitos violados em decorrência das restrições impostas e, mais do que isso, a simples adoção de objetivos coletivos já seria, por si só, discriminatória, pois trataria as pessoas de forma desigual, ainda que os direitos individuais fossem preservados (TAYLOR, 2009).

Entretanto, o que Charles Taylor defende é que esse modelo de liberalismo não é o único possível e existente. Nesse sentido, dar relevância a um objetivo coletivo, quando a natureza do bem exigir a sua busca comum, não significa a depreciação daqueles que, individualmente, não concordam com tal objetivo. Assim, desde que respeitada a diversidade e garantidos certos direitos específicos, uma sociedade liberal pode ter fortes objetivos coletivos. Isso, todavia, não significa que essa conciliação será fácil, mas não será mais difícil do que aquela inerente a qualquer sociedade liberal (TAYLOR, 2009).

Para além da crítica anteriormente feita à política da igualdade, para a qual o autor consegue propor uma solução, a parte final da Política de Reconhecimento destina-se à análise de outra crítica que, segundo Taylor, não pode ser facilmente refutada. Essa crítica refere-se à ideia, comumente associada à política da igual dignidade, de que há um ponto neutro no qual as culturas podem conviver harmonicamente (TAYLOR, 2009).

Esse ponto neutro certamente não seria o liberalismo, que representa politicamente muitas culturas, mas é totalmente inconciliável com outras. Além disso, ainda que se tratasse da sociedade liberal defendida por Taylor, ou seja, que aceita variações na aplicação de alguns direitos, há limites que não poderiam ser ultrapassados, como o direito à vida. Essa imposição de limites representa a dificuldade enfrentada por sociedades multiculturais, formadas por pessoas que são, ao mesmo tempo, cidadãos e indivíduos de culturas que, frequentemente, não concordam com os limites estabelecidos (TAYLOR, 2009).

Taylor, então, volta ao reconhecimento para explicar que o cerne da questão, na crítica anterior, não era o reconhecimento de igual valor, mas apenas se poderiam existir objetivos coletivos que permitissem a sobrevivência das diferentes culturas dentro dos limites razoáveis das sociedades liberais. Aqui, em contrapartida, o que se está exigindo é o reconhecimento do igual valor entre as culturas, para além da sua simples sobrevivência. E a exigência de reconhecimento deve-se à sua relação com a identidade, como exposto anteriormente. Isso significa que o reconhecimento não é importante porque amplia a cultura, mas porque constrói a identidade, evitando o dano que implicaria na imagem de inferioridade (TAYLOR, 2009).

Essa exigência de igual reconhecimento parece pressupor que todas as culturas merecem igual respeito. Entretanto, Taylor indica que essa ideia, como toda presunção, não pode ser considerada verdadeira de plano, sem antes ser efetivamente demonstrada através de um estudo sobre a cultura em questão, pois aceitar tal presunção como verdadeira, sem o estudo indicado, seria apenas um ato de condescendência, quando o que se busca é respeito e reconhecimento (TAYLOR, 2009).

A partir disso, Charles Taylor expõe outra grave implicação da presunção de reconhecimento de igual valor. Segundo Taylor, um julgamento favorável feito sem o devido conhecimento da cultura cujo valor se pretende reconhecer é, paradoxalmente, uma atitude homogeneizante, que encaixa a outra cultura em categorias da cultura já conhecida, acabando com qualquer reconhecimento de diferenças (TAYLOR, 2009).

Taylor, então, finaliza sua Política de Reconhecimento afirmando que a presunção em questão não deve incitar julgamentos definitivos de igual valor, mas representar uma disposição para estudar outras culturas e, assim, poder compará-las. (TAYLOR, 2009).

## **2 COMPARAÇÕES ENTRE OS MODELOS**

Cada um dos autores mencionados identifica características e circunstâncias que compõem o Multiculturalismo. Evidentemente, há semelhanças e diferenças entre as propostas de cada um dos autores, o que possibilita a comparação entre eles. Boaventura de Sousa Santos (1997), por exemplo, atribui enorme destaque ao fenômeno da globalização e,

ao identificar as formas de manifestação desse fenômeno, apresenta o Cosmopolitismo como melhor forma de expressão dos direitos humanos que, para tanto, devem ser multiculturais. Um dos fundamentos dessa análise da globalização é a constatação, apresentada por Santos, de que a globalização é capaz de acentuar uma especificidade local. Essa constatação se relaciona diretamente à consequência da globalização identificada por Stuart Hall, denominada por ele de “proliferação subalterna da diferença” (HALL, 2003, p. 60). A proliferação subalterna da diferença, enquanto consequência da globalização, representa o caráter contraditório deste fenômeno que, ao pretender-se universal, ressalta, pelo contrário, as particularidades locais. Hall, então, apresenta a globalização como um dos fatores que dão origem ao multiculturalismo e Boaventura de Sousa Santos parte justamente da globalização e das suas formas de manifestação para elaborar uma proposta emancipatória de direitos humanos, na qual estes deverão ser multiculturais.

Além de posicionar a globalização na origem do multiculturalismo, Stuart Hall (2003) esclarece que o fenômeno da migração representa a questão multicultural na prática, já que a migração é responsável por uma nova configuração social. O que Hall está dizendo é que os imigrantes, ao se estabelecerem em outro país, trazem costumes e práticas de seu país de origem e, inevitavelmente, haverá um contraste entre a cultura de origem e a cultura local. Essa complexidade cultural caracteriza, segundo Hall, as metrópoles multiculturais. Sendo assim, o multiculturalismo, enquanto estratégia política, precisa ser pensado para solucionar os problemas culturais que surgirem dentro dessas metrópoles. Da mesma forma, Michel Wieviorka (2003), sem desconsiderar as diferenças culturais entre países, entende que a principal questão cultural a ser enfrentada encontra-se no interior de uma mesma sociedade. Essa urgência em solucionar as questões culturais internas, defendida por Wieviorka, é consequência do fenômeno da migração descrito por Hall. Graças à migração, as diferenças que antes se manifestavam entre civilizações distintas e que representavam um desafio externo são agora experimentadas dentro de um mesmo país, ou dentro da metrópole multicultural de Hall. Assim, as diferenças culturais transformam-se em uma questão do cotidiano de todos aqueles inseridos nessa nova configuração social e demandam, por conseguinte, uma solução ainda mais complexa, capaz de melhorar o ambiente interno. Tal solução reside, tanto para Hall quanto para Wieviorka, no multiculturalismo.

Justamente por abordarem o problema cultural existente no interior de uma dada sociedade de maneira semelhante, as ideias de Hall e de Wieviorka assemelham-se também no que tange às identidades culturais. Ao expor a questão da migração, Stuart Hall (2003)

deixa claro que, a despeito da existência de uma cultura comum, não é possível reconhecer uma identidade única aos imigrantes, pois, uma vez que estão inseridos em um contexto multicultural, esses imigrantes não seguem por completo sua tradição de origem. Daí decorre a impossibilidade, para Stuart Hall, de classificar a cultura de uma comunidade imigrante como tradição ou como modernidade, já que a cultura está sempre em processo de transformação num cenário que envolve semelhanças e diferenças com a cultura local. Wieviorka (2003), na mesma linha que Hall, esclarece que nem sempre as identidades culturais serão facilmente reconhecidas, levando-se em consideração a mestiçagem cultural, que coloca a cultura em estado de constante transformação. Assim, também para Wieviorka (2003) não deve existir uma oposição entre tradição e modernidade, já que o mais adequado seria pensar que as tradições que caracterizam uma identidade cultural são, na realidade, elementos da modernidade.

As questões relativas à identidade e à diferença cultural, expostas de maneira afim por Stuart Hall e Michel Wieviorka, levam os dois autores, inevitavelmente, a se posicionarem quanto ao racismo. Wieviorka (2003) entende que o racismo sofreu uma mudança de fundamento, que deixa de ser a característica física das pessoas e passa a ser a diferença cultural. Hall (2003), por outro lado, não sugere uma mudança de fundamento, mas uma expansão do conceito de racismo, a fim de que nele estejam inseridos não somente o racismo biológico, mas também a discriminação cultural. Essas distinções quanto ao significado do racismo, contudo, não impedem que os dois autores manifestem-se da mesma forma no que se refere à necessidade de combatê-lo. Assim, tanto Hall quanto Wieviorka consideram fundamental o intenso combate ao racismo dentre as políticas que constituem o multiculturalismo, principalmente porque o multiculturalismo busca solucionar os obstáculos oriundos da diferença cultural, que, no contexto atual, relacionam-se diretamente ao racismo. Por essa razão, Wieviorka considera, como exposto anteriormente, que o racismo é uma perversão da diferença cultural.

Após expor suas impressões sobre migração, identidades culturais e racismo, Stuart Hall (2003) afirma que o Estado constitucional liberal não seria o lugar apropriado para a existência do multiculturalismo, pois este fenômeno é inconciliável com a posição hegemônica pretendida pela cultura liberal, ainda que não explicitamente. Essa constatação de Stuart Hall coincide com a crítica feita por Charles Taylor (2009) à política da igualdade, que é a responsável por impor, em certo modelo de liberalismo, uma cultura hegemônica. Os dois autores opõem-se, portanto, ao modelo clássico da cultura liberal. Porém, em sequência à sua

afirmação, Hall (2003) enfatiza que, com a política multicultural, alguns Estados constitucionais já demonstram a tentativa de conciliar direitos grupais e direitos individuais. Essa é justamente a proposta de Taylor (2009), quando ele afirma acreditar em outro modelo de liberalismo, no qual um objetivo coletivo não representa um desrespeito aos direitos e garantias individuais daqueles que discordam do objetivo estabelecido.

Outro ponto que merece destaque é a divisão do multiculturalismo, proposta por Wieviorka, em dois modelos. Apesar de os outros autores também abordarem algumas das questões apresentadas nos modelos de Wieviorka, a explícita divisão é uma singularidade deste último autor. Partindo, então, dos problemas sociais que afetam as minorias, Michel Wieviorka (2003) explica que o multiculturalismo pode representar uma forma de combate simultâneo às desigualdades sociais e às diferenças culturais, sendo, portanto, um multiculturalismo integrado. Por outro lado, há uma segunda forma de multiculturalismo que se constitui exclusivamente de política social, através das ações afirmativas e, dessa forma, não há, nesse segundo modelo, políticas de reconhecimento cultural.

Por fim, uma última relação pode ser estabelecida entre a crítica feita por Charles Taylor à exigência de reconhecimento do igual valor entre as culturas e a hermenêutica diatópica sugerida por Boaventura de Sousa Santos. Taylor (2009) entende que o valor de uma determinada cultura não pode ser reconhecido sem um estudo prévio sobre ela. Esse estudo precisa levar em consideração os conceitos e categorias da cultura estudada, pois, caso contrário, haveria simplesmente a subsunção da cultura estudada à cultura daquele que a estuda, o que significaria uma ausência de reconhecimento das diferenças. Nesse sentido, a hermenêutica diatópica de Santos (1997) considera que não necessariamente as premissas de uma cultura funcionarão em outra cultura, o que não significa que isso não possa acontecer. A hermenêutica diatópica, então, possibilita a troca entre as culturas, sem desconsiderar que as culturas são incompletas e essa incompletude é justamente aquilo que justifica o diálogo entre elas. Em outras palavras, a hermenêutica diatópica de Santos pode funcionar como ferramenta para o estudo sugerido por Taylor.

### **3 O PONTO EM COMUM ENTRE OS MODELOS**

Identificaram-se, anteriormente, semelhanças e diferenças entre o pensamento de cada um dos autores apresentados. Há, contudo, uma característica descrita por todos eles, não necessariamente da mesma forma, que é essencial à compreensão de seus modelos e, justamente por ser um ponto em comum, merece destaque. Essa característica traduz-se na crítica ao universalismo, feita de maneira mais ou menos explícita por cada um dos autores.

Stuart Hall (2003), ao criticar o fenômeno da globalização, expõe a contradição do universalismo, que se manifesta através da globalização. Segundo Hall, o esforço de se impor uma cultura única e homogênea, ao contrário do pretendido, realça as diferenças já existentes em determinado local e, conseqüentemente, aumenta as desigualdades e as instabilidades. Além disso, do texto de Hall depreende-se que essa cultura única e homogênea é aquela imposta pelos Estados constitucionais liberais, que tentam colocar a cultura liberal em posição hegemônica, ainda que se valendo de uma suposta neutralidade cultural.

Boaventura de Sousa Santos (1997) é ainda mais explícito e, mesmo antes de desenvolver sua tese, deixa claro que sua opção pelo multiculturalismo é uma tentativa de ultrapassar o falso universalismo proposto, principalmente, pela modernidade ocidental e difundido pela globalização. A partir disso, Santos analisa detalhadamente o fenômeno da globalização, bem como suas contradições e o fato de ser a própria globalização a responsável pelo acentuar de uma especificidade local. Após descrever e classificar a globalização, Santos esclarece que a perspectiva universal de aplicação dos direitos humanos insere-se na globalização do tipo localismo globalizado, o que significa que haverá um choque de culturas e, portanto, a sua abrangência global prejudicará sua legitimidade local.

Michel Wieviorka (2003), após diferenciar interculturalidade de multiculturalismo, explica que uma diferença não pode ser o seu próprio fim, a ponto de desconsiderar a liberdade individual dos sujeitos, porém, o contrário também não pode acontecer. Ou seja, a proposta universalista de que, no espaço público, todos sejam individualmente considerados, ignorando as identidades culturais, é também problemática, pois acaba com as particularidades individuais.

Charles Taylor critica explícita e diretamente o universalismo. Sua crítica revela muito claramente a essência e a contradição do que ele chama de política da igualdade. Essa política da igualdade, conforme exposto por Taylor (2009), ao consagrar princípios de igual dignidade, sem considerar as identidades particulares, estabelece um padrão que caracteriza, paradoxalmente, uma cultura hegemônica. Isso significa que, na prática, as culturas

minoritárias enquadram-se nos padrões da cultura hegemônica, que é extremamente discriminatória, mas se declama justa e plural. Ademais, Charles Taylor atribui essa característica a um dado modelo de liberalismo, ao qual ele se opõe, uma vez que tal modelo não admite a diferenciação de direitos com base em diferenças culturais, nem a aplicação de direitos fundamentada em objetivos coletivos.

Observa-se, do exposto, que o universalismo, para os autores aqui abordados, não deve ser criticado simplesmente por possuir uma ou outra característica ruim, ou por não ser a solução mais viável, mas porque ele não corresponde ao que diz ser. De outra forma, como se depreende, principalmente, das ideias de Boaventura de Sousa Santos e de Charles Taylor, o universalismo não existe de fato, pois o que se apresenta como universal é, ao invés disso, uma cultura bem específica.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Foram analisados, na primeira parte deste artigo, os modelos de multiculturalismo propostos por Stuart Hall, Boaventura de Sousa Santos, Michel Wieviorka e Charles Taylor. Cada um dos autores, ao desenvolver as ideias que convergem para o multiculturalismo, utilizou-se de um ou mais conceitos e fenômenos para guiar seus trabalhos. Nesse sentido, a globalização é fundamental para a teoria desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos, assim como a necessidade de reconhecimento é o ponto de partida para a análise realizada por Charles Taylor. Da mesma forma, a compreensão do fenômeno migratório é imprescindível ao contexto descrito por Stuart Hall, assim como o racismo, que também é extremamente relevante para Michel Wieviorka.

Da análise de cada modelo e, principalmente, da comparação entre eles, realizada na segunda parte deste artigo, nota-se o empenho dos autores em elaborar uma proposta mais eficaz para a aplicação dos direitos humanos, para além da conhecida oposição entre relativismo e universalismo. Para tanto, os autores mantêm sempre em vista as características das sociedades contemporâneas e, naturalmente, os conflitos culturais que delas decorrem.

Contudo, há um ponto em comum nos modelos, descrito na terceira parte deste artigo, que demonstra que os autores abordados não estão sugerindo apenas mais uma proposta,

como uma espécie de terceira via. Eles estão, pelo contrário, revelando que o debate existente entre relativismo e universalismo não pode prosseguir, pois o universalismo é uma noção equivocada, como se demonstrou anteriormente. Assim sendo, conclui-se que o avanço na aplicação dos direitos humanos, aqui entendido como o sucesso dos modelos de multiculturalismo, depende, primeiramente, da superação do universalismo.

## REFERÊNCIAS

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, jan./abr. 2008.

HALL, Stuart. A questão multicultural. *In*: SOVIK, Liv (org.). **Dá Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 51-100.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos: o desafio da interculturalidade. **Revista Direitos Humanos**, Secretaria Especial dos Direitos Humanos SEDH, n. 2, p. 10-18, jun. 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais. **Cronos**, Natal-RN, v. 8, n. 1, p. 23-40, jan./jun. 2007.

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

SILVA, Ana Tereza Reis da. Educação em direitos humanos: o currículo entre o relativismo e o universalismo. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 36, n. 131, p. 461-478, abr./jun. 2015.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"**. 2. ed. México: FCE, 2009.

WIEVIORKA, Michel. Diferencias culturales, racismo y democracia. *In*: MATO, Daniel (coord.). **Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización**. Caracas: FACES – UCV, 2003. p. 17-32.