

Jul./Dez. de 2019

DIÁLOGO INTERCULTURAL, DEMOCRACIA DELIBERATIVA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

DIÁLOGO INTERCULTURAL, DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Pedro Pulzatto Peruzzo*

Tiago Resende Botelho**

Num país como o Brasil, manter a esperança viva é em si um ato revolucionário.

Paulo Freire

Resumo: O artigo tem como objetivo analisar teoricamente o diálogo intercultural, a democracia deliberativa e a participação política. O tema assume especial relevância considerando a pluralidade cultural brasileira e uma onda recente de aumento das manifestações de ódio e intolerância em relação a grupos minoritários e culturalmente diferenciados. Para tal, busca compreender o que vem a ser o diálogo intercultural e suas faces entre o universalismo e o cosmopolitismo. Em seguida, enfrenta a questão da legitimidade da democracia frente ao governo e o povo. Depois, analisa o modelo liberal e republicano para se chegar ao modelo deliberativo de democracia. Após, defende o direito à participação desde uma igualdade formal e material construída pelo Estado. Para assim, resguardar o direito de dizer não na democracia deliberativa. Ao final da pesquisa, apura-se que a democracia deliberativa demanda igualdade de escolhas, portanto, de valoração do diálogo intercultural.

Palavras-chave: Diálogo intercultural. Democracia deliberativa. Participação política. Direitos humanos. Direito de escolha.

Resumen: El artículo tiene como objetivo analizar teóricamente el diálogo intercultural, la democracia deliberativa y la participación política. El tema adquiere especial relevancia teniendo en cuenta la pluralidad cultural brasileña y una ola reciente de mayores expresiones de odio e intolerancia hacia los grupos minoritarios y culturalmente diferenciados. Con este fin, busca comprender qué es el diálogo intercultural y sus caras entre el universalismo y el cosmopolitismo. Luego se enfrenta a la cuestión de la legitimidad de la democracia frente al gobierno y al pueblo. Luego, analiza el modelo liberal y republicano para llegar al modelo deliberativo de democracia. Posteriormente, defiende el derecho a la participación desde una igualdad formal y material construida por el Estado. Para hacerlo, salvaguarde el derecho a decir no en la democracia deliberativa. Al final de la investigación, parece que la democracia deliberativa exige la igualdad de opciones, por lo tanto, de valorar el diálogo intercultural.

* Docente do corpo permanente do Programa de Pós-graduação stricto sensu em Direito da Pontifícia Universidade de Campinas, PUC-Campinas. Consultor Geral da Comissão de Direitos Humanos da OAB/SP (2019-2020). Email: peruzzopp@hotmail.com

** Doutorando em Direito Socioambiental pela PUCPR. Doutorando pela Universidade de Coimbra, Portugal. Mestre em Direito Agroambiental pela UFMT. Especialista em Direitos Humanos pela UFGD. Licenciado em História pela UFGD. Bacharel em Direito pela UEMS. Professor e coordenador do curso de Direito da Universidade Federal da Grande Dourados. Líder do Grupo de Pesquisa Luta pela Terra. Editor-chefe da Revista Videre. Advogado. Email: trbotelho@hotmail.com

Palabras clave: diálogo intercultural; democracia deliberativa; participacion política; derechos humanos; derecho a elegir.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho trata de diálogo intercultural, democracia e participação política. Desde o início é importante registrar que não partimos do pressuposto, ao tratar de democracia e interculturalidade, que todos os grupos social ou culturalmente diferenciados têm interesse em lutar por direitos específicos dentro do Direito estatal, uma vez que muitos grupos (como indígenas) nem mesmo significam ou compreendem o Direito estatal e, muitos outros, como é o caso dos migrantes estrangeiros, nem mesmo têm direito, por exemplo, ao voto (a esse respeito, conferir PERUZZO, 2017 e BARALDI e PERUZZO, 2015). O que pretendemos defender é que quando esses grupos diferenciados, respeitado o seu tempo, suas organizações sociais e as suas manifestações culturais, decidem lutar por direitos dentro do Direito estatal, não precisam necessariamente deixar de lado as suas peculiaridades e modos de vida para defender esses direitos.

Em outros termos, não estamos impondo uma única forma de garantia da dignidade humana pelo Direito estatal, mas acreditamos ser possível que, havendo interesse, essa garantia possa se dar a partir das diferenças.

Sobre a questão do “universal”, que aparecerá neste trabalho como um “ponto de chegada”, e não como um ponto de partida¹, vale registrar desde já que para a compreensão do que propomos como diálogo intercultural, esse universal pode ser melhor entendido como algo objetivo, pois não exige permanência, imutabilidade, a-historicidade e nem validade abstrata como as compreensões tradicionais a respeito da universalidade. Afirmamos de início que a proposta deste trabalho busca não a homogeneidade, mas o entendimento e a convivência menos violenta, e isso não exige um universal homogêneo e estático, mas um universal onde caibam todos em suas diferenças, mesmo que em paralelo.

Na leitura, notará que não temos a pretensão de empreender um aprofundamento teórico sobre o conceito de política, mas vale registrar que quando falamos em participação política estamos nos baseando nos documentos citados, que garantem a possibilidade de participação nos assuntos públicos de onde se vive. Quando pensamos nas questões afetas às políticas públicas, aos atos legislativos e administrativos suscetíveis de afetarem direta ou

¹ “O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo (...)”. (FLORES, J 2002).

indiretamente grupos minoritários social e culturalmente diferenciados, estamos falando da política enquanto assuntos públicos do país, valendo registrar que esse foco nas questões de um país específico não descarta a condição de "cidadão do mundo" titularizada por cada ser humano quando o que está em questão são violações de direitos humanos e o acesso a instâncias internacionais de proteção desses direitos. Assim, a participação política nos assuntos que afetam direta ou indiretamente grupos minoritários é tratada neste trabalho como uma forma de enraizamento da democracia participativa.

Nessa linha, nos parece muito preciso o conceito de “política” apresentado numa obra de altíssimo valor democrático, tanto pelo seu conteúdo como pelo momento histórico em que foi escrita (1984), de autoria de Dalmo de Abreu Dallari e cujo título é *O que é participação política*. Nessa obra, Dallari afirma que “política” se refere à vida na *polis*, ou seja, à vida em comum, às regras de organização dessa vida, aos objetivos da comunidade e às decisões sobre todos esses pontos e, nessa linha, conceitua: “*Política é a conjugação das ações de indivíduos e grupos humanos, dirigindo-as a um fim comum*”. (DALARI, 1984, p. 10)

Sendo assim, há alguma proposta e modelo de democracia que garantam a participação política dentro do diálogo intercultural? Para responder o problema que norteia o artigo, preciso se faz analisar modelos de democracia e, a partir disso, pensar em como garantir participação política com diálogo intercultural. Portanto, exige de nós, também, uma atenção no sentido de esclarecer o que estamos entendendo por interculturalidade em relação às condições constitucionais do constitucionalismo que se consolidou no Brasil e que culminou na Constituição Federal de 1988, documento de relevância central para a garantia de direitos de grupos minoritários, em especial em momentos de distopias.

Sendo assim, encontrar meios teóricos, para uma democracia pautada num processo em que o governo legitime o povo por meio da garantia de ambientes suficientes para um diálogo amplo acerca das decisões a serem tomadas é o grande desafio do estudo. Para tal, analisaremos os três modelos normativos de democracia de Habermas, indo da concepção liberal para concepção republicana de democracia chegando, então, na concepção procedimental de política deliberativa.

A democracia deliberativa, defendida pelo trabalho, tem em seu cerne não homogeneizar as múltiplas tensões sociais, pois existem e devem ser resolvidas por meio do Estado de direito e da soberania popular. Para tal, necessário construir processo de decisões que tenham maior proximidade entre a igualdade e a liberdade em sua formulação. A democracia deliberativa, se coloca contrária às práticas coloniais que insistem em entregar a

vida social e seus muitos problemas aos grupos seletos do Estado, compostos, majoritariamente, por homens, brancos, cristões, heterossexuais, urbanos que dominam os poderes constituídos da República Federativa do Brasil. Há, nesse modelo democrático, uma busca por transformações que se estruturam por meio de discussões públicas moralmente aceitáveis.

A democracia deliberativa como alicerce do discurso moral, construída do debate público, ganha valoração epistêmica, que se dá pelo amplo debate social e garante detectar falhas no conhecimento, racionalidade e pessoalidades. Para além, carrega consigo o axioma de que nenhum ser humano é melhor juiz de seus interesses do que ele mesmo. Sendo assim, a soma do consenso construído pelos múltiplos interessados na causa garante um discurso com soluções mais acertadas, ou seja, que completaria os requisitos de racionalidade, conhecimento e imparcialidade.

2. DIÁLOGO INTERCULTURAL ENTRE O UNIVERSALISMO E O COSMOPOLITISMO

Uma forma de definirmos com mais precisão o que entendemos por interculturalidade é diferenciá-la do que se tem falado a respeito do multiculturalismo. Desde já é importante registrar que inúmeros autores se utilizam desses termos sem a preocupação de qualquer alinhamento conceitual mais minucioso e, por isso mesmo, nossa preocupação aqui é mais no sentido de esclarecer o que queremos dizer quando falamos em interculturalidade neste trabalho e não solidificar um conceito teórico para o termo.

Enrique Dussel faz uma forte crítica ao “multiculturalismo altruísta” ao afirmar que culturas estão sendo destruídas por meio de propagandas, comercializações de mercadorias e produtos materiais sempre fortemente relacionados à cultura (gênero alimentício, bebidas, vestimentas entre outras).

Uma empresa transnacional de alimentos pode incluir entre seus cardápios um prato típico de uma cultura culinária (como o "Taco Bell"). Isso acontece através do "respeito" por outras culturas. Esse tipo de multiculturalismo altruísta é claramente formulado no "consenso sobreposto" de John Rawls, que exige a aceitação de certos princípios processuais (que são inadvertidamente profundamente culturais, ocidentais) que devem ser aceitos por todos os membros de uma comunidade política, e ao mesmo tempo, permitindo a diversidade de valores culturais (ou religiosos). Politicamente, isso supõe que aqueles que estabelecem o diálogo para aceitar um estado liberal multicultural, não avisam que a própria estrutura desse

Jul./Dez. de 2019

estado multicultural como ele é institucionalizado no presente é a expressão da cultura ocidental e restringe a possibilidade de sobrevivência de todas as outras culturas. Uma estrutura cultural foi imposta clandestinamente em nome de elementos puramente formais de coexistência (que foram a expressão do desenvolvimento de uma certa cultura). (DUSSEL, 2004)

Dessa análise de Dussel, destacamos alguns pontos: 1- a aceitação da cultura menos expressiva apenas como consumidora; 2- a valorização isolada de elementos culturais secundários; 3- a aceitação/imposição de princípios procedimentais dialógicos ocidentais (etnocêntricos); 4- a estrutura do Estado multicultural como expressão da cultura ocidental; 5- a noção de incorporação da cultura menos expressiva.

O multiculturalismo apresenta-se como uma categoria de análise que se estruturou na Europa e nos EUA no fim da década de 1960, fortemente ligada ao liberalismo, Seu discurso frágil e homogeneizante tenta harmonizar a complexidade da sociedade por meio do diálogo multicultural que, pensadamente, minimiza as múltiplas intolerâncias dos processos de imposições civilizacionais.

Zygmunt Bauman, sugere que, enquanto o multiculturalismo partiria da ideia da tolerância das diferenças culturais aceitáveis e da admissão do livre trânsito entre as opções culturais, o multicomunitarismo, ainda que reconheça a existência de diferenças, não admitiria a possibilidade de intercâmbio cultural. O multiculturalismo apresenta uma sociedade tolerante com as diversas culturas, garantindo o fluxo de propostas culturais, bem como, de liberdade de opções culturais. Portanto, o pilar do multiculturalismo é “[...] à liberdade como valor supremo: para ser autêntica, a liberdade de opção cultural deve incluir o direito de optar por sair de “uma cultura”, tanto quanto implica o direito de optar pelo regresso (demanda contra a qual o “multicomunitarismo” se levanta em armas) (BAUMAN, 2000, p.200)

Importante destacar que tolerância de diferenças “aceitáveis” apresentada por Bauman é problemática, pois a cultura não é um objeto compartimentado, plenamente dimensionado, que nos apropriamos quando e como queremos. Não há como tolerar apenas metade de um grupo culturalmente diferenciado (essa prática e aquela outra), pois cada prática cultural tem uma referência tópica, reflexiva, que vai do coletivo ao indivíduo e vice-versa.

Ainda que Bauman não conduza a discussão no sentido de uma análise crítica desse ponto e na definição de tópicos claros para o desenvolvimento de algo além do multiculturalismo, ele sugere uma discussão que parece relevante para as nossas reflexões, qual seja a necessidade de se compreender que não existe mais a possibilidade de pensarmos,

hoje, em culturas homogêneas, como fatos emoldurados ou involucrados por uma ideia de pureza².

Essa compreensão exige a apreensão da dimensão dinâmica dos grupos culturais e do inevitável contato entre diversos grupos. Não existe mais espaço para polarizações, pois as polarizações demandam tolerância, e tolerar nos parece pouco. Nesse sentido, a ideia de multiculturalismo que Bauman utilizou para trabalhar a possibilidade de “convivência num mundo das diferenças” apresenta características semelhantes à definição de “multiculturalismo altruísta” de Dussel. Enquanto Dussel fala da aceitação do outro grupo culturalmente diferenciado apenas na condição de consumidor e da valorização de elementos culturais secundários, Bauman fala de um contato (coexistência tolerante) mediado pelas diferenças aceitáveis. Essas características dizem muito sobre a concepção de tolerância, que carrega consigo não uma relação simétrica de respeito (típica da convivência), mas uma relação pautada no cinismo e imposta pela fatalidade da coexistência.

O grupo hegemônico, colonizador, apenas tolera o grupo culturalmente diferenciado, quando o faz, e desde que este grupo consuma o excedente do grupo colonizador e mantenha as suas práticas “estranhas” no âmbito privado de seus redutos concedidos (pelo primeiro grupo). Em troca, ou melhor, como manifestação maculada de respeito, o grupo dominante permite que se fale do grupo minoritário em alguns espaços, desde que essa “divulgação do outro” não represente nenhuma ameaça à hierarquia que permanece existindo.

Habermas que, também trabalha com o termo multiculturalismo, propõe uma compreensão bastante clara de como essa relação entre grupos culturalmente diferenciados deveria ocorrer e, nessa citação, Habermas se aproxima do que estamos tratando como “interculturalidade”. O próprio título do capítulo do livro *A inclusão do outro* em que Habermas analisa essa questão já é bastante sugestivo, ou seja, *Inserção – inclusão ou confinamento?* É preciso que a cultura majoritária se desprenda da ideia de cultura política geral e compartilhada de forma uniforme por todos, pois tal prática segue, por séculos, prejudicando o processo democrático. Assim, para democratizar o processo democrático faz-se imprescindível que todos os grupos adquiram “[...] uma linguagem política e convenções de comportamento comuns para poder participar eficientemente na competição por recursos e

²(...)“Há uma intenção ideológica por trás de cada visão de “cultura homogênea”, e a ideia de heterogeneidade cultural paga tributo evidente a essa ideologia. Tal ideologia raramente foi ressaltada, quanto mais questionada em condições radicalmente diversas das nossas – quando refletia a *prática* moderna da homogeneização patrocinada pelo poder. Essa ideologia estava á vontade no mundo da construção nacional, das cruzadas culturais, da implantação de padrões uniformes sobre a variedade de estilos de vida, de assimilação forçada e de busca de harmonia cultural. Desde então, porém, o mundo mudou o suficiente para despojar essa ideologia de sua influência na prática política e assim solapar sua reivindicação sobre a realidade (BAUMAN, 2000, p. 202).

Jul./Dez. de 2019

na proteção dos interesses do grupo, assim como dos interesses individuais numa arena política compartilhada. (HABERMAS, 2007)

Como já afirmamos, o que precisa restar claro, portanto, é que não se trata precisamente de se traçar uma distinção definitiva entre os termos a serem empregados (multiculturalismo ou interculturalidade), mas de distinguir as propostas políticas de tratamento da diversidade cultural que normalmente subjazem a cada uma dessas duas linhas de trabalho e compreensão (Cf a esse respeito PERUZZO, 2016). Considerando que o multiculturalismo tradicionalmente tem sido pensado em termos de tolerância, ou seja, de coexistência (existir ao mesmo tempo num mesmo local) e não de convivência (trocar experiências comunicativamente e, aqui sim, construir um mundo da vida compartilhado por todos os interlocutores culturalmente diferenciados), temos preferido a utilização do termo “interculturalidade”.

[...] o diálogo intercultural necessita acima de tudo de paciência: no encontro intercultural se requer suficiente tempo para perceber, entender e valorar o diverso. O espaço para isso designa o *inter*, aquele espaço aberto do encontro no qual o diverso permanece primariamente indeterminado e no qual a gente se abstém do juízo e da definição. (DUSSEL, 2004, p. 176)

A interculturalidade pressupõe, portanto, sair da dimensão da tolerância altruísta (típica do colonialismo), que admite apenas o que no outro existe de comum ou administrável “em mim”, e caminhar para outras dimensões (no “outro”) de respeito, dimensões essas que permitirão e farão sentido como dimensões de convivência universal, de seres humanos, grupos culturalmente diferenciados que dividem um mesmo espaço geográfico e político. Daí uma proposta pedagógica de fundo universal e cosmopolita.

[...] la interculturalidad crítica debe ser entendida como herramienta pedagógica. La que pone en cuestionamiento continuo la racialización, deshumanización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no solo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también – y a la vez – alientanla creación de modo “otros” - de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar, y vivir que cruzan fronteras. La interculturalidad crítica y decolonial, en este sentido, son proyectos, procesos y luchas – políticas, sociales, epistémicas y éticas – que se entretejen conceptualmente y pedagógicamente, alentando una fuerza, iniciativa y agencia ético-moral que hacen cuestionar, trastornar, sacudir, rearmar y construir. Esta fuerza, iniciativa, agencia y sus prácticas dan base para lo que he llamado de **pedagogia decolonial**. (WALSH, 2012, p. 176)

Dentro da pedagogia intercultural decolonial é preciso urgente a “interculturalização jurídica”.

Jul./Dez. de 2019

[...] a ideia não é substituir ou sintetizar a pluralidade nem simplesmente incluí-la no sistema “nacional”, pluralizando-o, para permitir direitos em paralelo. Trata-se de procurar um reconhecimento e incorporação integrais como também uma relação entre estas ordens distintas indo além da polarização, presente no direito positivista, entre direito coletivo e direito individual. Quer dizer, busca-se uma interculturalização entre as formas de compreender e exercer os direitos que são formas civilizatórias além de culturais; estou falando de uma dinâmica que permite transformar de uma vez o curso jurídico político para todos. (WALSH, 2010)

A consideração da proposta universalista neste trabalho se situa numa linha reconstrutiva, ou seja, que, ao invés de tomar o universal como algo absoluto, o compreende como algo possível. Compreender o universal como algo possível significa considerar que, existindo uma unidade estrutural da mente humana, todos os indivíduos e grupos culturalmente diferenciados poderiam se entender e, se entendendo, construir consensos universalmente legítimos, e talvez o principal consenso a ser obtido é o que as diferenças são a marca principal da humanidade.

Eduardo Bittar (2012), em texto que analisa as perspectivas de emancipação ensejadas pela globalização e por um contexto de crise econômica³, acerca do cosmopolitismo como projeto de cidadania global aduz que faz-se necessário “[...] esforços para o desenvolvimento de uma cultura de diálogo entre as culturas e os povos, de entendimento sobre necessidades globais comuns, desafiam os destinos políticos da comunidade internacional no sentido da formação de uma sociedade cosmopolita (*Weltbürgergesellschaft*)”.

Na linha dessa proposta de fortalecimento de vínculos, Antônio Cavalcanti Maia (2005) comenta que uma excessiva valorização das sub-identidades culturais presentes em uma determinada formação social pode colocar em risco a provisória estabilidade das multifacetadas identidades nacionais das complexas sociedades do capitalismo tardio e, além disso, registra que tal fenômeno constitui motivo de preocupação em uma sociedade como a nossa, herdeira de um processo de colonização, cujo estado nacional é fruto de um processo histórico cultural recente que orientou uma formação social marcada por assustadores níveis de exclusão social. Se impõe, portanto, como tarefa urgente a procura de uma forma de compreensão da dinâmica das transformações culturais em curso em nosso país que possa, por um lado, respeitar, fomentar – através, por exemplo, de políticas públicas – as expressões de

³ “Assim, um significado de “globalização” se desgasta e se danifica, mas não todos os significados de “globalização”, ou ainda, nem todo o “potencial” contido na globalização. E isso, por que, a globalização aponta não somente para a construção de mercados integrados, mas envolve, ao mesmo tempo, a intensificação da comunicação, das trocas e do trânsito para além das fronteiras do Estado-nação.” (...) (Cf. BITTAR, E. C. 2012, p. 259-293).

nossa diversidade cultural e, por outro, fortalecer os vínculos identitários capazes de garantir coesão simbólica e política à desigual e conflituosa realidade brasileira.

Sérgio Paulo Rouanet enfrenta o dilema a respeito da existência ou não de um antagonismo na garantia do direito à diferença entre uma “cidadania universal inclusiva” e uma “cidadania particular plural”. Aduz ser possível o conflito entre as duas concepções por meio do que nominou de igualitarismo abstrato, que ignora por completo as diferenças, bem como, se no polo oposto, partirmos simetricamente de um conceito que definiu como diferencialismo abstrato, para o qual só existe a diferença.

Uma parte da ideia universalista de que a igualdade é fundamental e de que não existem diferenças significativas. As diferenças deveriam ser subsumidas no conceito geral de cidadania. E a outra absolutiza a diferença, a idealiza como se fosse uma finalidade em si mesma ou constituísse um valor moral em si mesmo. Como se a diferença fosse não somente um fato, mas também um valor. Se partirmos dessas duas visões simplificadoras, o igualitarismo abstrato e o diferencialismo abstrato, sim: pode haver um conflito entre os dois conceitos de cidadania. Mas se partirmos de um ponto de vista um pouco mais matizado, não: esses conflitos não precisam existir necessariamente. (ROUANET, 2005)

De encontro as duas vertentes, propõe o “universalismo concreto”, exatamente na linha de compreensão da diferença junto com a compreensão da possibilidade de intercâmbio cultural no sentido de construção de um espaço comum concreto. A interculturalidade dentro do universalismo concreto contrasta com o neoliberalismo, o patriarcado, a monocultura e o epistemicídio. Assim, busca-se, escutas e diálogos profundos com povos e sujeitos subalternos, desterrados e oprimidos que politicamente resgatam seu ser mais por meio da práxis que nega a posição imposta de ser menos fruto da colonialidade do poder, do saber e do ser.

3. O GOVERNO LEGITIMA O POVO OU O POVO LEGITIMA O GOVERNO?

As transições democráticas na América Latina apontam para um cenário comum de necessidade de afirmação das diferenças. Avritzer e Costa (2004), chamando a atenção para o fato de as teorias da transição democrática terem sido intensamente desenvolvidas no contexto latino-americano, lembram que a crítica sociológica a essas teorias indicam a necessidade de um estudo reconstrutivo do modelo de relacionamento entre Estado, instituições políticas e sociedade, apontando para o fato de ser nessas interseções que habita o movimento de construção da democracia. Esclarecem esses autores: “*A democratização, nesse caso, já não é*

Jul./Dez. de 2019

mais o momento de transição, é o processo permanente e nunca inteiramente acabado de concretização da soberania popular (ver Costa, 1994; Olvera, 1999).” E na sequência afirmam:

“Para a construção de tal abordagem sociológica da democratização, a incorporação de conceitos como sociedade civil e espaço público, desenvolvidos mais adequadamente em outros contextos, desempenha uma função-chave. Eles permitem a ressignificação da imensa gama de trabalhos particulares que, em uma operação quase etnográfica, haviam estudado os diferentes atores surgidos ao longo da democratização e suas formas de relacionamento com o Estado e as instituições, permitindo que fossem contextualizados em um marco teórico amplo. Essas categorias, não obstante, não são de uso exclusivo daquele campo que aqui se denomina de tratamento sociológico da democratização. Elas apresentam, na verdade, uso múltiplo e diverso, assumindo em cada contribuição uma conotação própria. Dessa maneira, a adaptação de tais conceitos ao contexto latino-americano implica a explicitação do sentido preciso que eles assumem. No que diz respeito à idéia de sociedade civil, pode-se dizer que se processou nos últimos anos, em consonância com o debate mundial sobre o tema, a construção de uma teoria da sociedade civil latino-americana e de seus usos analíticos no contexto de uma interpretação sociológica da democratização e das novas democracias (ver, entre outros, Avritzer, 1996; Costa, 1997; Olvera, 1999, além do estudo inter-regional sobre sociedade civil e *governance* publicado em Dagnino, 2002a; Panfichi, 2002; Olvera, 2003)”. (AVRITZER e COSTA, 2004)

A preocupação com uma democracia pautada num processo em que o governo legitime o povo por meio da garantia de ambientes suficientes para um diálogo amplo acerca das decisões a serem tomadas, ao invés de um processo onde o povo legitime as decisões monocráticas de um governo populista, constitui uma pauta comum na América Latina quando tratamos de refletir sobre a participação política dos povos, e isso justifica a possibilidade de pensarmos num espaço público latino-americano e num mundo da vida compartilhado num espaço de diferenças.

Uma possível democratização da democracia na América Latina parte, necessariamente, pela práxis da libertação que travam os sujeitos oprimidos por meio das lutas decoloniais. A práxis da libertação busca permear os espaços públicos, por mais difícil que pareça. Portanto, compreender o conceito de espaço público (esfera pública) é decisivo para a luta política dos povos, pois diz respeito ao “pano de fundo” desse processo dialógico com proposições cosmopolitas. Algumas críticas são tecidas contra a tentativa de apropriação desse conceito na América Latina, no entanto, afirmam Avritzer e Costa (2004) que: *“adaptações e correções ao modelo discursivo podem fazer de tal concepção uma ferramenta útil para o estudo de transformações recentes na América Latina.*

Sobre o conceito de esfera pública em Habermas, Eduardo Carlos B. Bittar esclarece:

Jul./Dez. de 2019

“O direito depende da esfera pública. A esfera pública é uma noção evidente da vida social, tão comum e tão instantaneamente presente na estrutura do convívio quanto a ação, os atores sociais, o grupo e a coletividade. (...) quando se fala em esfera pública, esta noção não retrata uma instituição, uma organização, pois não permite a formação de papéis e competências específicos e funcionalmente diferenciados, assim como também não é um sistema, uma vez que seus horizontes são abertos, permeáveis, maleáveis. Trata-se sim de uma verdadeira rede de feixes comunicacionais, de encontros e desencontros de tomadas de posição e de ações comunicativas, que pressupõe a base da linguagem natural para se realizar, lugar onde se sintetizam opiniões públicas. É para ela que convergem as dicotomias, as disputas, as diferenças, os dilemas, os debates, as contraposições axiológicas.” (BITTAR, 2005)

A preocupação de Habermas se volta para a existência de estruturas favoráveis para o entendimento racional, daí o papel do Direito (e da sistematização da consulta em termos de direito ao entendimento, ao consentimento e à participação). Não forçar o consenso não significa que Habermas lave as mãos para a necessidade de objetividade nas relações sociais, mas significa, isso sim, que Habermas aposta na razão comunicativa como meio de *construção* de consenso (o que pode demandar tempo) ao invés de outro meio imediatista qualquer de *imposição* de consenso.

Como aduz Gargarella é imprescindível que, frente ao princípio da igualdade, todas e todos tenham o mesmo direito de intervir para resoluções das situações que estejam envolvidos. O campo decisório nas democracias precisam ser construídos em níveis de igualdade para uma real democracia. (GARGARELLA, 2004, p. 77)

Sobre a ideia de um pano de fundo histórico e político comum em contextos de pluralidade cultural, vale uma reflexão sobre o reconhecimento dos direitos humanos como pano de fundo para entendimentos. Em alguns momentos, os acordos entre diferentes são concretizados sem maiores discussões ou, pelo menos, com menos entraves de ordem cultural pautados na tradição. Exemplos desses momentos são os acordos emergentes de situações de catástrofes ambientais, de situações de regulamentação de fluxo internacional de capital financeiro, das operações transnacionais, do terrorismo e do tráfico internacional de drogas. Douglas Cesar Lucas analisa essa questão a partir da ideia do Estado-nação e diz:

“O Estado-nação, como forma mais tradicional de produzir identidade, de situar o homem no mundo e de resolver os problemas do cidadão nacional, mostra sinais de fragilidade. A complexidade das demandas contemporâneas definitivamente extrapola as competências estatais modernas e exige a adoção de novas formas de enfrentamento. Afinal, as catástrofes ambientais não respeitam fronteiras, o capital financeiro não tem pátria, as operações industriais são transnacionais, a tecnologia aproxima os lugares mais remotos, os produtos culturais definem padrões globais de consumo, o terrorismo e o tráfico de drogas se organizam internacionalmente, a ponto de os desafios e temas globais passarem a alcançar e, em certa medida, interessar e preocupar o indivíduo não na qualidade de nacional, mas em razão de sua humanidade comum.” (LUCAS, 2010)

Esses momentos evidenciam a existência de uma humanidade comum para além das diferenças e dos próprios Estados-nacionais, e é essa humanidade comum que permite e justifica a aposta num cenário político de entendimento, num espaço público latino-americano que nos permite olhar para a participação política das minorias no Brasil do modo como estamos propondo. Em outros termos, é essa humanidade que justifica uma releitura da proposta universalista dos direitos humanos, que prestigia a diferença ao mesmo tempo em que prestigia o respeito e o entendimento. Falar em entendimento e em consenso a partir do diálogo intercultural é considerar que a humanidade é universal e, ao mesmo tempo, que esse universal é fruto de um mosaico de diferenças. Isso porque se não existissem diferenças, o diálogo não seria necessário e, do mesmo modo, se não existisse uma humanidade numa perspectiva estruturante, o entendimento e o consenso também seriam desnecessários.

Podemos afirmar que um direito universal que, além de ser imanente ao ser humano (por assegurar sua dignidade), também protege as diferenças como forma de se garantir a universalidade desse direito, é o direito a poder viver a cultura. No entanto, viver a cultura não pode significar viver uma tradição e eliminar as outras. Viver a cultura de maneira plena é, essencialmente, poder viver e também poder renunciar à tradição, o que só é possível pela garantia da possibilidade de olhar a tradição de fora, ou seja, de superar a sua inconsciência e, trazendo-a à consciência, poder escolher entre vivê-la, transformá-la ou renunciá-la. A alteridade é essa experiência e Douglas Cesar Lucas (2010) anota que:

“Assim, quando as diferentes manifestações culturais e os diferentes Estados-nação reclamam um reconhecimento específico e, de certa forma, privilegiados para as suas particularidades e seus interesses, tendem a reforçar as demandas locais e os laços internos de pertença, bem como blindar a comunidade das irritações e das reivindicações provenientes de fora, dificultando a promoção de possíveis exigências éticas e normativas, consideradas de cunho universal. É nesse contexto que a universalidade dos direitos humanos está contemporaneamente inserida. (...)”

Vale reforçar a proposta que compreende os direitos humanos como “um maciço pano de fundo consensual”. O direito de escolher viver a tradição, tão negada na América Latina, apresenta-se como ato emancipatório que demanda a interculturalidade de poderes, saberes e seres.

4. DO MODELO LIBERAL E REPUBLICANO AO DELIBERATIVO DE DEMOCRACIA

Habermas analisa nos *três modelos normativos de democracia* a concepção liberal e a concepção republicana de democracia para, então, desenvolver uma concepção procedimental de política deliberativa. Apontando para o fato de que a diferença essencial entre a concepção liberal e a republicana reside no papel do processo democrático, Habermas (1995) anota que na *concepção liberal* o processo democrático cumpre a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade e a política (no sentido da formação política da vontade dos cidadãos) tem a função de agregar e impor os interesses sociais privados perante um aparato estatal especializado no emprego administrativo do poder político para garantir fins coletivos.

Segundo a *concepção republicana*, por sua vez, a política não se esgota nessa função de mediação. Ela é um elemento constitutivo do processo de formação da sociedade como um todo. A política é entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético e constitui o meio no qual os membros de comunidades solidárias se dão conta de sua dependência recíproca. Nesse sentido, na concepção republicana o espaço público e político e a sociedade civil como sua infraestrutura assumem um significado estratégico. Eles têm a função de garantir a força integradora e a autonomia da prática de entendimento entre os cidadãos.

Na concepção liberal, o êxito dessa disputa é determinado pelo número de votos obtidos em eleições nas quais os eleitores manifestam suas preferências. Habermas registra que as decisões de voto têm a mesma estrutura que as escolhas orientadas para o êxito, como ocorre entre participantes de um mercado. Essa concepção que privilegia mais a barganha, que pode ocorrer por meio de uma mídia não democrática, por exemplo, e reduz o valor do argumento, tem a ver com a ideia habermasiana de ação estratégica:

“Para atores orientados pelo sucesso todos os componentes da situação transformam-se em fatos, que eles valorizam à luz de suas próprias preferências, ao passo que os que agem orientados pelo entendimento dependem de uma compreensão da situação, negociada em comum, passando a interpretar fatos relevantes à luz de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. (HABERMAS, 1995)

Já na concepção republicana, a formação da opinião e da vontade política no espaço público e no parlamento obedeceria a uma estrutura de comunicação pública orientada para o entendimento. Como afirma Habermas (1995): *O paradigma da política no sentido de uma autodeterminação cidadã não é o mercado e sim o diálogo*. Essa ideia concebe a política como uma atividade normativa decorrente do argumento, e não da barganha, como se passa num modelo liberal que privilegia a sobreposição de vontades subjetivas.

Apesar de reconhecer vantagens no modelo republicano, como a ideia da auto-organização dos cidadãos unidos comunicativamente e a intenção de fazer com que os fins coletivos não sejam simplesmente o resultado de interesses privados conflitantes, Habermas (2015) também aponta para uma desvantagem desse modelo.

“Vejo sua desvantagem no idealismo excessivo que há em tornar o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos orientados para o bem comum. Mas a política não se constitui somente, e nem mesmo primariamente, de questões relativas à autocompreensão ética dos grupos sociais. O erro consiste em um *estreitamento ético dos discursos políticos*. Certamente os discursos de autocompreensão, aqueles em que seus participantes tentam esclarecer-se acerca de como devem entender a si mesmos como membros de uma determinada nação, como membros de um município ou de um Estado ou como habitantes de uma determinada região, acerca de que tradições devem ter continuidade, acerca de como devem tratar-se mutuamente, de como tratar as minorias e os grupos marginais, acerca do tipo de sociedade em que querem viver, *também* constituem uma parte importante da política. Mas, em situações de pluralismo cultural e social, por trás das metas politicamente relevantes muitas vezes escondem-se interesses e orientações valorativas que de modo algum podem-se considerar constitutivos da identidade da comunidade em seu conjunto, isto é, de uma inteira forma de vida compartilhada intersubjetivamente. Esses interesses e orientações valorativas, que entram em conflito sem perspectiva de consenso, necessitam de um equilíbrio ou de um compromisso que não é possível alcançar-se mediante discursos éticos, ainda que os resultados se sujeitassem à condição de não transgredir os valores básicos consensuais de uma cultura.” (HABERMAS, 2015)

Antônio Cavalcanti Maia, ao comentar esses modelos de democracia analisados por Habermas, também frisa a limitação da concepção republicana que pressupõe excessiva dependência dos *laços de pertença étnicos e culturais*⁴. Essa questão é extremamente relevante para a proposta que pretendemos desenvolver na presente pesquisa considerando o tema da interculturalidade. Diante dessa constatação, Habermas (1995) propõe a ideia da política deliberativa que leva em conta a pluralidade de formas de comunicação nas quais uma vontade comum pode se formar (...) “*não somente pela via de uma autocompreensão ética, mas também mediante o equilíbrio de interesses e compromissos, mediante a escolha racional de meios com respeito a um fim, mediante justificações morais e exames de coerência jurídicos.*

⁴ “Um dos primeiros impasses enfrentados pela teoria do discurso no campo do direito é a oposição entre dois modelos de democracia postos pelo debate jurídico-político anglo-saxônico. De modo simplificado, o principal traço caracterizador da grande divisão em torno da qual o debate sobre modelos de democracia vem se desenrolando na cultura anglo-saxônica é o seguinte: as vertentes liberais sublinham a importância dos direitos individuais como prioritários em relação à autonomia coletiva; já as correntes comunitarianas e republicanas asseveram – inspirados em Rosseau – a primazia da vontade coletiva em face dos direitos individuais. Habermas, ao sustentar um terceiro modelo – procedimental – critica os liberais pela sua negligência à necessidade de solidariedade social, enquanto os comunitarianos são também criticados por se inspirarem em uma noção de comunidade limitada, excessivamente dependente dos laços de pertença étnicos e culturais.” (Cf. MAIA, 1997).

Ou seja, considerar a pluralidade de formas de comunicação como uma forma de se alcançar o entendimento é uma decorrência da constatação de que o entendimento não é uma consequência imediata de um diálogo que sempre acontece de forma ética. Considerar a necessidade de se buscar o equilíbrio de interesses mediante a escolha racional⁵ de meios e também de justificações morais e jurídicas para o fim que se pretende alcançar é uma forma de não apenas reconhecer que o diálogo entre interessados em diferentes fins não estará isento de conflitos. Habermas se preocupa com o procedimento desse diálogo e, nessa linha, aponta a escolha racional de meios, as justificações morais e os exames de coerência jurídicos. Sendo assim, a democracia deliberativa está diretamente vinculada as ideias de racionalidade e legitimidade.

Com foco no processo de formação democrática da opinião e da vontade comum, Habermas pretende converter o modelo procedimental de política deliberativa no núcleo normativo de uma teoria da democracia e, numa comparação dos três modelos, o teórico frankfurtiano assinala que na concepção liberal esse processo se desenrola em termos de compromissos de interesses, na concepção republicana (ou comunitarista) em termos de uma autocompreensão ética que pode se apoiar num consenso baseado no fato dos cidadãos partilharem de uma mesma cultura, enquanto a forma deliberativa toma elementos de ambas as propostas e os integrara.

Assim, busca-se construir uma ética discursiva, dentro de um contexto ideal de comunicação que garanta a inclusão, em condições de igualdade e liberdade, para todos e todas que participam do processo comunicativo. A partir desta construção teórica, Habermas exclui a possibilidade, latente na América Latina, de que a maioria deve ter suas escolhas sobrepostas à da minoria. Para ele, na democracia, necessário se faz a construção de procedimentos que incluam as minorias dentro dos processos decisórios.

Esse ponto da teoria habermasiana é bastante relevante, pois abre oportunidade para pensar o direito à participação política em contextos pluriculturais como forma de enraizamento da democracia.

5. DIREITO À PARTICIPAÇÃO A PARTIR DA IGUALDADE

⁵ Quando analisamos a proposta habermasiana de “escolhas racionais” não estamos afastando o fato de múltiplas racionalidades, uma vez que estamos trabalhando com pluralidade cultural. A escolha racional, aqui, dialoga com a proposta de Levi-Strauss (1993) no sentido de existir uma estrutura mental da mente humana.

A participação enquanto direito à manifestação e justificação de uma opinião, se pensada dentro de uma proposta emancipatória, pode ser radicalizada ao ponto de representar algo muito maior do que simplesmente “participar de algo dado” e significar, então, o exercício pleno do direito à resistência à opressão, como trabalharemos no último capítulo.

O direito à participação não significa simplesmente um direito à fala, à manifestação de opinião, mas um direito ao reconhecimento enquanto pessoa ou comunidade política que tem argumentos e razões para acatar propostas ou propor mudanças. A participação deve ocorrer com respeito às particularidades de cada indivíduo ou grupo culturalmente diferenciado, pois, como tivemos oportunidade de anotar acima, a democracia tal qual é reconhecida na Constituição de 1988 se constitui a partir das diferenças. Raquel Yrigoyen Fajardo (2008), abordando especificamente a consulta a povos tradicionais, comenta: *“Aquí vemos entonces que el derecho de participación se vincula directamente a la capacidad de intervenir en mecanismos de toma de decisiones y no sólo en mecanismos consultivos, donde deciden otros.”* Esse relevo no tema da participação é fundamental para pensarmos o direito à consulta enquanto instrumento de um regime democrático.

Falar em reconhecimento enquanto pessoa ou comunidade num cenário de pluralidade cultural exige a reflexão acerca da identidade que esses múltiplos e distintos atores criam com as regras que orientam suas relações dentro e fora dos seus grupos. Existe uma preocupação inicial no sentido de se questionar a real legitimidade de um rol de direitos previamente positivados para garantir a igualdade de participação e deliberação nos discursos destinados a alcançar consensos (que é o objeto central da reflexão da presente pesquisa). Essa ideia questiona como seria possível garantir a igualdade num contexto discursivo desigual com normas criadas a partir do próprio contexto discursivo desigual.

De fato, a legitimidade desse rol de direitos criados para garantir a igualdade de participação discursiva sem a prévia participação isonômica nos discursos que antecederam a sua criação, poderia gerar uma contradição. No entanto, para além dessa contradição, remanesceria a questão referente a como garantir a igualdade discursiva sem um rol de direitos previamente estabelecido, sem contar somente com a boa-fé dos envolvidos. Habermas reconhece a necessidade de um conjunto de direitos previamente estabelecidos como forma de garantir a igualdade discursiva. Em outros termos, Habermas se preocupa com a garantia da liberdade discursiva dos cidadãos, pensando nessa liberdade como meio de se atingir a legitimidade do direito que será criado de maneira participativa.

Como afirmamos acima, a ausência de iguais liberdades discursivas somente se justificaria como um critério de isonomia, dentro da ainda atual máxima aristotélica que propunha tratar desigualmente os desiguais na medida da sua desigualdade. Assim, quando Habermas propõe um rol de direitos para orientar os discursos, ele não apenas busca garantir a igual liberdade entre todos os interlocutores, como também assegura que essas próprias regras poderão ser alteradas. Abordamos essa questão quando tratamos da relevância dos direitos de tradição liberal acima e, a esse respeito, Aylton Barbieri Durão (2009) comenta:

“Com base na teoria do poder é possível explicar o princípio procedimental da soberania popular. Todo poder político tem de emanar do poder comunicativo que surge da liberdade comunicativa dos cidadãos, os quais são capazes de chegar ao entendimento no mundo da vida por meio da reflexividade inerente à ação comunicativa ou dos discursos práticos de fundamentação de programas coletivos de ação, valores compartilhados e normas morais, além das negociações sob condições equitativas. Este poder comunicativo tem de penetrar nas instituições do estado de direito, que se tornou, por sua vez, sensível às reivindicações procedentes do poder comunicativo dos cidadãos, e converter-se em poder administrativo, sem interferir na lógica própria do sistema político que permanece regida pelo poder administrativo. Por fim, o estado de direito tem de neutralizar a influência do poder social, de modo que somente as pretensões legítimas dos cidadãos, mediadas pela formação da opinião e a vontade na esfera pública, possam se converter em poder administrativo.

Ainda nessa linha, vale citar Volpato Dutra (2004), que esclarece:

“A Filosofia do Direito habermasiana tem no conceito de legitimidade a sua *clef de voûte*. Trata-se, portanto, de uma questão de justificação, de fundamentação. Ora, Habermas busca construir um procedimento de gestação de conteúdos legítimos, dado pelo princípio da democracia. O princípio da democracia é vertido no sistema de direitos, resultante da aplicação do princípio do discurso sob a forma jurídica e da institucionalização jurídica do princípio do discurso. O sistema de direito forma condições possibilitadoras da gestação de conteúdos legítimos. Eles estão vertidos no código do direito, mas são ainda insaturados, tendo que ser determinados pelo sistema político que adote tais condições democráticas.”

Nesse sentido, ainda que aprioristicamente seja possível argumentar que a solução do impasse referente à questão do que se deve alcançar primeiro - se o direito garantidor da igualdade discursiva ou se a igualdade discursiva para a construção de um direito com alto grau de legitimidade -, os dados da realidade demonstram que o percurso traçado na luta pelo direito à participação em algumas situações não se fez com a garantia de uma igualdade discursiva assegurada sem nenhum direito prévio. Na prática, esses momentos se confundem e se complementam. Basta lembrarmos que foi a construção de um rol de direitos consagradores da igualdade de participação política que, aos poucos, autorizou cada vez mais a publicização e o reconhecimento das demandas dos grupos que historicamente estiveram alijados dos espaços públicos de diálogo e de tomadas de decisão, como no caso dos homens

sem bens e das mulheres e, a partir desse movimento, legitimou a luta desses grupos pela ampliação daquele rol inicial de direitos.

A própria Constituição de 1988 foi uma forma de se garantir um mínimo para que o povo tivesse liberdade de orientar o destino do seu futuro. Em 1988 foi garantido um mínimo para que o povo pudesse se reorganizar e iniciar o processo de extração das manchas de sangue deixadas pela ditadura civil-militar brasileira e em 1994 ocorreu não apenas uma revisão constitucional (Art. 3º do ADCT) como também um plebiscito para se escolher a forma (república ou monarquia constitucional) e o sistema de governo (parlamentarismo ou presidencialismo) que deveriam vigorar no País. Ou seja, muitas vezes se faz necessário assegurar um conjunto inicial de normas para que a soberania popular possa ser exercida de fato. A respeito dessa questão é muito esclarecedora a análise de Evelina Dagnino (1994), que ao analisar os movimentos sociais emergentes na década de 90 na América Latina propõe a apropriação da ideia de cidadania a partir de um novo sentido, ou seja, considerando a possibilidade de ressignificação e criação de novos direitos a partir dessa nova cidadania.

“Afirmar a cidadania como estratégia significa enfatizar o seu caráter de construção histórica, definida portanto por interesses concretos e práticas concretas de luta e pela sua contínua transformação. (...) Uma das consequências dessa perspectiva é a necessidade de distinguir a nova cidadania dos anos 90 da visão liberal que, tendo gerado esse termo nos fins do século XVIII como uma resposta do Estado às reivindicações da sociedade, acabou por essencializar a noção de cidadania. Essa "essência", de cunho liberal, continua vigente até hoje, lutando para permanecer como tal e certamente desempenhando funções bastante diferentes daquelas que caracterizaram a sua origem.”

Após afirmar que essa distinção é tanto política como retórica, Evelina Dagnino apresenta alguns fatores distintivos entre essas concepções de cidadania, com especial relevância para essa afirmação:

Um segundo ponto, que retoma o direito a ter direitos, é que a nova cidadania, ao contrário da concepção liberal, não se vincula a uma estratégia das classes dominantes e do Estado para a incorporação política progressiva dos setores excluídos, com vistas a uma maior integração social, ou como condição jurídica e política indispensável à instalação do capitalismo. A nova cidadania requer (e até é pensada como sendo esse processo) a constituição de sujeitos sociais ativos, definindo o que eles consideram ser os seus direitos e lutando pelo seu reconhecimento. Nesse sentido, ela é uma estratégia dos não cidadãos, dos excluídos, uma cidadania "de baixo para cima". (DAGNINO, 1994)

Essa compreensão deixa evidente a importância dos movimentos sociais e das pressões feitas pelos grupos excluídos e reprimidos que muitas vezes agiram paralelamente (e, portanto, não ilegalmente) ao Direito oficial. Em outros termos, ainda que não existam políticas públicas que concretizem de forma completa a igualdade no discurso em contextos

de pluralidade cultural, o simples fato de existir um aparato mínimo de direitos com essa finalidade já pode ser bastante para que os movimentos sociais (e até mesmo alguns braços do Estado, como o Poder Judiciário) se apropriem desse mínimo e tenham condições de assegurar e também de fomentar a luta não apenas pela ampliação desse rol inicial, mas também pela elaboração de novas bases de garantias. É a possibilidade dessa revisão do que está dado que nos permite reforçar que não estamos tratando de uma participação em algo dado, mas de uma participação mais ampla que tem legitimidade para questionar o que está dado.

Nessa linha, nos parece contraproducente dedicar esforços para a lapidação de uma situação abstrata em que um rol de direitos garantiria, de início, a mais ampla igualdade de participação para quem quer que seja. Essa ideia ilusória nos parece dialogar com a proposta universalista dos direitos humanos que compreende o universal como um ponto de partida. Assim sendo, a análise dos direitos garantidores de igualdade de participação e deliberação alcançados independentemente da “absoluta” igualdade de participação e deliberação dos destinatários desses direitos no seu processo de criação, nos parece servir de parâmetro concreto para justificar o recurso à proposta habermasiana no sentido de defender a necessidade de um aparato prévio de direitos, ainda que a construção desses direitos não tenha sido decorrência da mais ampla participação de todos os seus destinatários e nem tenha plena eficácia. A legitimidade desse rol de garantias iniciais é decorrência direta da sua abertura para ampliar a participação o quanto possível, e a proposta de inserção de dois parágrafos no artigo 231 da Constituição. O cerne da questão está em não minar as lutas que posteriormente se farão necessárias para a ampliação, aprimoramento ou revisão desses direitos.

Consideramos interessante tomar mais um fato histórico como indício da possibilidade de consenso em cenários de diferenças e pluralidade cultural a partir de um mínimo normativo, e esse fato é o processo de ampliação do número de adesão de países à Declaração Universal de Direitos Humanos desde a sua elaboração. Essa busca por um exemplo paradigmático e prático procura se adequar ao que afirmou Luiz Repa (2008): (...) *“A crítica tem de encontrar apoio na própria realidade criticada. Ela não é somente uma negação da realidade, mas uma negação fundamentada nas possibilidades reais de emancipação e justiça inscritas na realidade.”*

Exigir o entendimento é admitir o dissenso, ou seja, admitir por parte dos povos afetados o ato de “dizer não” à pretensão do interlocutor situado do outro lado da relação

comunicativa, o que exigirá desse outro interlocutor a reformulação de suas propostas de modo a alcançar e legitimar o melhor argumento.

6. A IMPORTÂNCIA DO DIREITO DE DIZER NÃO NA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Neste ponto é importante entender como é possível (e a extensão da importância) a apropriação para a discussão da interculturalidade da teoria habermasiana em relação ao ato de “poder dizer não”, especialmente ao afirmar que esse poder não desacreditaria o uso da linguagem para o entendimento pelo fato de essa linguagem estar embutida no mundo da vida, ou seja, por se desenvolver em um contexto que tem mais padrões do que descompassos linguísticos. Com Habermas (v. I, 2012):

“A motivação racional para o acordo, que se apoia sobre o “poder dizer não”, tem certamente a vantagem de uma estabilização *não-violenta* de expectativas de comportamento. Todavia, o alto risco de dissenso, alimentado a cada passo através de experiências, portanto através de contingências repletas de surpresas, tornaria a integração social através do uso da linguagem orientado pelo entendimento inteiramente implausível, se o agir comunicativo não estivesse embutido em contextos do mundo da vida, os quais fornecem apoio através de um maciço pano de fundo consensual. Os entendimentos explícitos movem-se, de si mesmos, no horizonte de convicções comuns não problemáticas; ao mesmo tempo eles se alimentam das fontes daquilo que *sempre foi familiar*. Na prática do dia-a-dia, a inquietação ininterrupta através da experiência e da contradição, da contingência e da crítica, bate de encontro a uma rocha ampla e inamovível de lealdades, habilidades e padrões de interpretação consentidos.”

Ainda com Habermas (v. II, 2012):

“A motivação racional para o acordo, que se apoia sobre o ‘poder dizer não’, tem certamente a vantagem de uma estabilização não-violenta de expectativas de comportamento”. Trata-se, portanto, de pensar o Direito enquanto um fato social consentido e entendido e, por isso, legítimo, que não se traduz em “vontade de uns”, mas em “vontade de todos.”

O agir comunicativo não prescinde de negações e de conflitos discursivos, sendo que Habermas (1990) diz a esse respeito: “*O estabelecimento majoritário de uma vontade unitária só é conciliável com o “princípio da igual validade da vontade pessoal de todos” se ligado ao princípio de “afastar o erro pela via da persuasão”. E esse princípio pode afirmar-se contra maiorias tirânicas apenas em discursos públicos.*” Sobre a ideia da persuasão, Habermas desenvolve a noção de pretensões de validade, que recebe esclarecedora análise de Luiz Repa (2008):

“Certamente, o falante pode nem mesmo perceber que está levantando uma pretensão de validade ao que diz. Quer dizer, ele pode nem mesmo estar com a intenção plenamente consciente de erguer uma pretensão de validade. É a partir do outro, do ouvinte, que geralmente tomamos consciência de que reivindicamos validade para o que dissemos, e isso sobretudo quando o ouvinte nos vem com um ‘não’”.

As negativas têm relação importante com a noção de barganha, que seria uma imposição distinta do convencimento decorrente do entendimento. A noção de barganha tem a ver com o conceito de “ação estratégica” na teoria habermasiana. Por exemplo, enquanto uma ação que busca apenas a imposição (sucesso) de um discurso tolerante assimilacionista, o colonialismo pode ser lido à luz da noção habermasiana do agir estratégico; por outro lado, enquanto uma ação que busca a convivência pelo o entendimento, a proposta da interculturalidade pode ser lida à luz do conceito habermasiano de agir comunicativo.

Neste ponto é importante o esclarecimento de outro conceito habermasiano, que é a noção de “entendimento” e, para fechar o raciocínio, relevante neste ponto retomar a distinção entre *entendimento* e *acordo* apresentado por Eduardo Bittar (2013) nos seguintes termos:

“É certo que o conceito de consenso (*Verständigung*) em Habermas demanda alguns esclarecimentos, pois muitos de seus opositores se apegam a este ponto da teoria para demonstrar o fracasso de todo o conjunto de seus encaminhamentos teóricos, já que tudo conduz ao consenso. Se no início de sua obra Habermas não identifica com nitidez a distinção entre acordo e entendimento, fica claro em *Verdade e justificação* que o entendimento (*Verständigung*) exitoso é aquele que conduz ao acordo (*Einsverständnis*). Daí poder-se falar em agir comunicativo em sentido forte, aquele voltado ao acordo, e agir comunicativo em sentido fraco, aquele voltado para o entendimento. (...)

O cerne da teoria do agir comunicativo não é a produção necessária do consenso. Haja ou não consenso, a busca do entendimento corresponde à característica própria do pensamento habermasiano. Existe agir comunicativo mesmo que o acordo não seja produzido, mas que a comunicação tenha se dado sob condições de busca de entendimento (ação comunicativa em sentido fraco), que é uma forma de expressão do caráter interativo da ação social. Isto significa que, para Habermas, a preocupação central em torno dos meios que consintam o percurso de aproximação de produção de decisões e acordos racionais está acima de qualquer outra questão até mesmo no que tange a resultados concretos consensuais.”

Ou seja, o entendimento é a compreensão racional dos argumentos e justificativas, enquanto o acordo é o compromisso firmado em razão da racionalidade do argumento. A distinção entre entendimento e acordo é fundamental para pensarmos o processo de diálogo intercultural e apostarmos no direito à consulta, enquanto direito ao consentimento e participação, não como um direito que visa garantir o acordo em todos os casos, mas como um direito que, criando condições para a busca do entendimento, por meio de espaços dialógicos possa ampliar o conhecimento que um interlocutor tem acerca das razões do outro

e, na linha de desdobramento, também o conhecimento acerca do outro em si. Quando falamos em consentimento neste artigo, portanto, estamos falando especialmente de entendimento, e não necessariamente de um acordo que, como afirmamos, pode não ocorrer.

O entendimento nas relações interculturais exige a compreensão da forma de ver e estar no mundo dos outros com os quais se convive. Esse entendimento não necessariamente vai garantir a concordância, mas promove a quebra de pré-conceitos. Quebrar pré-conceitos é uma exigência fundamental para a formação da opinião, e esse conhecimento do outro se faz pelo contato com o outro, que é o que Habermas (2012, v. I, p. 240) descreveu como o primeiro estágio da formação da opinião.

Ponto importante é o fato de que nas relações interculturais os descompassos linguísticos estão, muitas vezes, presentes de forma bastante marcante. No entanto, ainda que Habermas não tenha pensado, imediatamente, no obstáculo linguístico interétnico, o fato de pressupor um pano de fundo integrado por um “maciço pano de fundo consensual” e por “fontes daquilo que sempre foi familiar”, não impede, *a priori*, a aplicação da proposta de Habermas ao diálogo intercultural. As trocas interculturais não ocorrem exclusivamente pela língua falada por um e outro grupo cultural, mas pode ocorrer por meio de trocas simbólicas de objetos, ou ainda, como ocorre em processos educacionais, por meio de jogos e outras estratégias de compartilhamento de esforços que dispensa a língua falada.

A língua falada é importante, especialmente para se definir regras comuns de convivência. No entanto, a língua não é, necessariamente, o veículo que proporciona as aproximações interculturais necessárias para a instauração de um clima não-violento para a convivência. Nesse sentido vale citar um comentário de Carlos Frederico Marés (2002, p.51): “*Não raras vezes o multiculturalismo aplicado se traduz em conteúdo universal expresso em línguas diferentes, o que é também uma imposição ou colonialismo cultural, mais eficiente talvez.*” A emancipação pela racionalidade comunicativa intercultural busca rever o poder, o saber e o ser colonial para se pensar formas de participação que incluam todas e todos.

7. CONCLUSÃO

A suposta tolerância ao “outro” defendida pelo multiculturalismo, categoria fortemente desenvolvida nos Estados Unidos, possui uma faceta oculta e estagnante que é a capacidade de omissão do Estado na implementação de políticas que garantam com que o “outro”, historicamente negado, possua condições de vir a ser. É, na verdade, a manutenção

do *status quo*, pois busca uma pseudo inclusão do “outro” pela via da tolerância, mas na mesma estrutura política, jurídica, epistemológica e ontológica, sem mudança radical nos privilégios que garantem a monocultura, o patriarcado, a ciência epistemicida e a matriz econômica capitalista.

Na via inversa, a interculturalidade exige mais que tolerar. Os grupos oprimidos, desterrados, espoliados precisam ter autonomia para o uso, da maneira que lhes parecer melhor, dos instrumentos para *se fazerem respeitar*, concretizando assim o direito à resistência à opressão. E *se fazerem respeitar* não pressupõe a titularidade e a legitimidade do uso da força, mas sim a condição de fazer valer (e não necessariamente prevalecer) as suas próprias razões. É estar inserido política e, decisivamente, no espaço público, e não apenas confinado. A interculturalidade não é apenas uma categoria de análise, mas um movimento de escuta e trocas profundas.

Sendo assim, a democratização da democracia liberal, em colapso, precisa se interculturalizar na América Latina se libertando do formalismo colonial jurídico e político europeu e norte-americano. Ela urge de pluralidades de experiências e povos do Brasil, do Peru, da Colômbia, da Venezuela e de tantos outros países. Para tal, necessário valorizar as práxis que constroem os sujeitos oprimidos por meio das muitas lutas decoloniais travadas. Como afirma Dussel “La praxis de liberación no se hace en virtud de un derecho dado. La praxis de liberación obra en nombre del derecho a la vida, es un derecho absoluto: es el derecho que instaura todos los derechos restantes, es el derecho básico por excelencia”. (DUSSEL, 1983, p. 156)

A práxis da libertação demanda a construção de um maciço pano de fundo consensual por meio dos direitos humanos. Poder escolher viver a tradição é um ato de emancipação, ou seja, um ato de liberdade, um ato que permite ao indivíduo ou à coletividade fazer escolhas independentemente das imposições de um líder e é a isso que se presta o fundamento dos direitos humanos. Viver a tradição na cultura significa, portanto, *escolher* vivê-la, e não *ser fadado* a vivê-la e, além disso, poder vive-la em transformação. Nessa linha, escolher viver a tradição, enquanto ato de escolha, deve comportar o “não querer”.

Portanto, o direito à escolha demanda o direito à igualdade. Igualdade como fundamento último capaz de garantir participação equânime na democracia. A igualdade material se apresenta como uma ação positiva do Estado frente às liberdades moralmente relevantes, como, por exemplo a liberdade de expressão, religiosa, orientação sexual, reforma

agrária, entre inúmeras outras. Cabe ao Estado garantir, proteger e efetivar a igualdade para, então, materializar o direito à escolha, em especial das minorias.

Assim, buscando ampliar a participação popular nas democracias, o artigo defende a necessidade de construções de espaços dialógicos interculturais que proporcionem a ampliação do conhecimento do interlocutor a respeito das razões do outro e, na linha de desdobramento, também o conhecimento acerca do outro em si. Tal espaço não é ambiente fácil de edificação, em especial quando se está a falar de um país como o Brasil, que mesmo negado, possui 274 línguas indígenas. Não por menos, na democracia latino-americana os descompassos linguísticos são projetos.

A proposta de emancipação pela racionalidade comunicativa, especialmente pensadas a partir da interculturalidade, é uma proposta de possibilidade de discussão acerca do próprio poder, daí a contribuição para se pensar a legitimidade da consulta como um direito. Um poder consubstanciado num Direito consentido e entendido e, por isso, legítimo, que não se traduz em “vontade de uns”, mas em “vontade de todas e todos”, como disse Habermas. Em outros termos, um Direito cuja eficiência não decorra da força física ou da simples legalidade, mas um Direito cuja força decorra da legitimidade das regras emanadas de um entendimento dialogado dos povos na América Latina.

8. REFERÊNCIAS

AVRITZER, L. e COSTA, S. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. *Dados*, Rio de Janeiro, vol.47, n.4, p. 703- 728, 2004.

BARALDI, C. B. F. ; PERUZZO, P. P. Democracia E Direitos Humanos: A Participação Social Das Minorias. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, v. 10, p. 347-370, 2015.

BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Tradução de Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

BITTAR, E. C. B. A discussão do conceito de direito: uma reavaliação a partir do pensamento habermasiano. In. *Boletim da faculdade de Direito*, Univesidade de Coimbra, v. LXXXI, p. 797-826, 2005.

BITTAR, E. C. B. Crise econômica, desglobalização e direitos humanos: os desafios da cidadania cosmopolita na perspectiva da teoria do discurso. In. *Direitos Humanos Fundamentais*. Revista Mestrado em Direito/UNIFIEO – Centro Universitário FIEO. Osasco, v. 12, n.1, p. 259-293, 2012.

BITTAR, E. C. B. *Democracia, justiça e emancipação: Reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

DAGNINO, E. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In. *Anos 90 - Política e sociedade no Brasil*, Evelina Dagnino (org.), Ed. Brasiliense, 1994. p. 103-115.

DALLARI, D. A. *O que é participação política*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

DUSSEL, E. Transmodernidad e interculturalidad -Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. In *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, FORNET-BETANCOURT, R., Madrid, pp. 123-160, 2004.

DURÃO, A. B. *Habermas: os fundamentos do estado democrático de direito*. In. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 119-137, 2009.

FAJARDO, R. Y. *Tomando en serio y superando el derecho de consulta previa: el consentimiento y la participación*. Ponencia presentada en el Curso sobre “Consulta Previa”. V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Bogotá Octubre 2008.

FLORES, J. H.. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência. *Sequência (UFSC)*, v. 23, n. 44, p. 09-29, 2002.

HABERMAS, J. Soberania popular como procedimento. Um conceito normativo de espaço público. In. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 26, p. 100-113, 1990.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. ed 3. São Paulo: Loyola, 2007.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. Vol. I e II. ed 2, Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. In. *Lua Nova* [online]. n.36, pp. 39-53, 1995. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n36/a03n36.pdf>> Acesso em 26 de agosto de 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural Dois*. ed 4. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LUCAS, D. C. *Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

MAIA, A. C. Espaço público e direitos humanos: considerações acerca da perspectiva habermasiana. In. *Direito, Estado e Sociedade*. Revista do Departamento de Direito da PUC-Rio, n. 11, p. 15-40, agosto-dezembro de 1997.

MAIA, A. C. Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional. In. *Diversidade Cultural Brasileira*. LOPES, A. H. e CALABRE, L. (org.) Edições Casas de Rui Barbosa. 2005.

Jul./Dez. de 2019

MARÉS, C. F. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In. *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. LIMA, Antonio Carlos de Sousa. HOFFMANN, Maria Barroso. (orgs.) Rio de Janeiro: Contracapa livraria, 2002.

PERUZZO, P. P.. Direitos humanos, povos indígenas e interculturalidade. *Revista Videre (on line)*, v. 8, p. 4-18, 2016.

PERUZZO, P. P.. Direito à consulta prévia aos povos indígenas no Brasil. *Direito & Praxis*, v. 8, p. 1-33, 2017.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In. *Curso livre de teoria crítica*. Marcos Nobre (org.). Campinas, SP: Papirus, 2008.

ROUANET, S. P. Universalismo concreto e diversidade cultural. In. *Diversidade Cultural Brasileira*. LOPES, A. H. & CALABRE, L. (org.) Edições Casas de Rui Barbosa, 2005. p. 99-111.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*. Ensayos desde Abya-Yala. Quito: Abya-Yala, 2012.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico*. Seminário Pluralismo Jurídico e Multiculturalismo, Brasília, 13-14 de abril 2010. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/interculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico> Acesso em 10 junho 2019.

VOLPATO DUTRA, D. J. *A legalidade como forma do estado de direito*. In. KRITERION, Belo Horizonte, n. 109, p. 57-80, junho 2004.

Recebimento em: 02/10/2019.

Aprovação em: 28/12/2019.