

# Liberdade de expressão no contexto do multiculturalismo

DOI: <https://doi.org/10.32760/1984-1736/REDD/2024.v16i2.19300>

Submissão: 15/05/24

Aprovação: 16/07/24

CARLOS MURILO BIAGIOLI – Faculdade de Ciências Aplicadas/UNICAMP

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0485-5482>

MAURO CARDOSO SIMÕES – Faculdade de Ciências Aplicadas/UNICAMP

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8779-4584>

## Palavras-chave:

Liberdade de expressão;  
Multiculturalismo;  
Direitos humanos.

## Keywords:

Freedom of expression;  
Multiculturalism;  
Human rights.

## Palabras clave:

Libertad de expresión;  
Multiculturalismo;  
Derechos humanos.

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo desenvolver a noção de liberdade de expressão e os direitos humanos no contexto do multiculturalismo. De um lado, questiona-se se o reconhecimento destes direitos estaria ligado unicamente à determinada cultura, de forma isolada e incommunicável às demais. Do outro, a necessidade de que as sociedades multiculturais devam se fundar sobre uma “ética cívica comum”, universal, para ser, de fato, uma sociedade. Busca-se, deste modo, examinar de que maneira tais direitos podem convergir a uma ideia que contemple o multiculturalismo em si, em que o diálogo intercultural e a própria liberdade de expressão terão papel fundamental.

## Freedom of expression in the context of multiculturalism

### Abstract

This article aims to develop the notion of freedom of expression and human rights in the context of multiculturalism. On the one hand, it is questioned whether the recognition of these rights would be linked solely to a certain culture, in an isolated way and incommunicable to others. On the other, the need for multicultural societies to be founded on a universal “common civic ethics” to be, in fact, a society. The aim is, therefore, to examine how such rights can converge to an idea that encompasses multiculturalism itself, in which intercultural dialogue and freedom of expression itself will play a fundamental role.

## Libertad de expresión en el contexto del multiculturalismo

### Resumen

Este artículo tiene como objetivo desarrollar la noción de libertad de expresión y derechos humanos en el contexto del multiculturalismo. Por un lado, se cuestiona si el reconocimiento de estos derechos estaría vinculado únicamente a una determinada cultura, de forma aislada e incommunicable a otras. Por el otro, la necesidad de que las sociedades multiculturales se basen en una “ética cívica común” universal para ser, de hecho, una sociedad. El objetivo es, por tanto, examinar cómo dichos derechos pueden converger hacia una idea que abarque el propio multiculturalismo, en la que el diálogo intercultural y la propia libertad de expresión jugarán un papel fundamental.

## Introdução

As discussões sobre a liberdade, em especial a liberdade de expressão, ganham novos ares no contexto do multiculturalismo. Para compreendermos o alcance da liberdade de expressão é importante reforçarmos uma das reflexões mais disseminadas sobre o tema, trazidas pelo pensamento de John Stuart Mill: “Se todos os homens menos um fossem de certa opinião, e um único da opinião contrária, a humanidade não teria mais direito a impor silêncio a esse um do que ele a fazer calar a humanidade, se tivesse esse poder” (Mill, 1991, p. 60).

Sua importância é tal que, se não fosse a luta pela liberdade de expressão, nenhum dos meios de comunicação em que se sustenta o mundo moderno interligado teria florescido. “E as outras liberdades que hoje consideramos adquiridas [...] dificilmente teriam sido conquistadas se, primeiro, não se tivesse exigido que toda a gente fosse livre de expressar ideias em público” (Hume, 2016, p. 34).

A liberdade de expressão está intimamente ligada ao direito do indivíduo em manifestar sua opinião, pouco importando o seu posicionamento e, acima de tudo, respeitando aquelas que divergem da sua. Até porque, como diz Mill (1991, p. 61-62), todos estão sujeitos a uma “falibilidade”, não devendo, portanto, impor a sua própria opinião em detrimento das demais.

Para Popper (2006, p. 199), a liberdade de pensamento e o debate livre constituem os valores supremos do liberalismo, que se justificam em si mesmos.

Estas premissas não estão isentas de uma série de questionamentos. As principais indagações estão ligadas aos limites da liberdade de expressão, tema também abordado por Mill ao expor sobre o que ficou conhecido como “princípio do dano”: “O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem” (Mill, 1991, p. 53).

A este respeito, Adams e Dyson (2006, p. 117) afirmam que “ninguém – seja um indivíduo ou um governo – tem o direito de restringir a palavra, a publicação de ideias ou a conduta de alguém, a não ser para evitar que esse alguém cause danos a outra pessoa”.

Já dizia Popper (2006, p. 151-152) que em quase todos os valores existirão outros que com eles irão colidir. Com a liberdade, considerada o mais elevado de todos os valores sociais e individuais, não é diferente. Ela pode ser restringida, “pois a liberdade do João pode muito facilmente entrar em colisão contra a liberdade de Pedro”. “A liberdade infelizmente deve, por meio da lei, ser limitada. A ordem é uma consequência necessária – quase logicamente necessária – da liberdade” (Popper, 2006, p. 152).

Mesmo assim, tais julgamentos com base em padrões subjetivos da ofensa representam um problema de ordem prática. Por isso, há autores como Mick Hume que veem com ressalvas tais limitações, embora ele afirme que as pessoas devam exercer seus direitos de modo responsável e assumir responsabilidade pelo que dizem (Hume, 2016, p. 38). Nada mais justo.

Outras abordagens envolvendo a liberdade de expressão estão relacionadas, por exemplo, ao discurso de ódio (*hate speech*), ao politicamente correto, às *fake news*, à pós-verdade e ao multiculturalismo, este último enfocado no presente estudo.

Afinal, como lidar, nas sociedades multiculturais, com a liberdade de expressão?

Para perseguir a resposta a esta pergunta, o objetivo deste artigo será desenvolver justamente a noção da liberdade de expressão e dos direitos humanos neste contexto do multiculturalismo, questionando, de um lado, se o reconhecimento de tais direitos estaria ligado unicamente à determinada cultura, de forma isolada e incomunicável às demais, ou, de outro, se é preciso que as sociedades multiculturais se fundem sobre uma “ética cívica comum”, universal, para ser considerada, de fato, uma sociedade plural e livre.

Diante dessas premissas, optou-se pelo uso do método qualitativo teórico, lastreado em pesquisas bibliográficas e interdisciplinares sobre o tema para se chegar a uma síntese e conclusão próprias.

A seguir, serão traçados alguns aspectos da liberdade de expressão neste contexto do multiculturalismo, seu alcance, desenvolvimento e limites, bem como a participação do Estado neste movimento, examinando de que maneira tais direitos podem convergir a uma ideia que contemple o multiculturalismo em si, em que o diálogo intercultural e a própria liberdade de expressão tenham papel fundamental.

## Multiculturalismo nas sociedades modernas

O multiculturalismo, conforme Santos e Nunes (2003, p. 26), designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio das sociedades modernas, tornando-se uma forma de descrever “as diferenças culturais em um contexto transnacional e global”.

De acordo com Taylor (1994, p. 45), o multiculturalismo aparece na atualidade como uma pretensão política, que vem da necessidade ou exigência de reconhecimento, sentida sob determinadas formas, em nome de grupos minoritários ou “subalternos” e de algumas manifestações, como o feminismo. Esta relação vem adquirindo urgência, por conta da “suposta relação entre reconhecimento e identidade”, o que significa “qualquer coisa como a maneira através da qual uma pessoa se define”, ou seja, como as características fundamentais fazem dela um ser humano.

Para Gray (2000a, p. 81), o multiculturalismo se refere ao fato de que muitas sociedades contemporâneas são caracterizadas por abrigar modos de vida que incorporam diferentes entendimentos do sujeito humano. Pertence, portanto, ao próprio período contemporâneo da globalização, sendo visto hoje como “o instrumento de luta para combater os legados do racismo e assegurar um sistema social e político mais justo” (Ghai, 2003, p. 557).

É preciso, todavia, um cuidado essencial para que o reconhecimento não ocorra de forma incorreta, o que implica, conforme Taylor (1994, p. 46), não apenas em uma falta de respeito, mas também pode marcar cruelmente suas vítimas, subjugando-as por um sentimento de ódio contra elas:

A tese consiste no fato de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe (Taylor, 1994, p. 45).

Segundo Abellán (2003, p. 18), no multiculturalismo a sociedade deve se organizar de maneira coerente com o fato de haver em seu seio grupos humanos culturalmente diversos.

Ao falar em cultura – e no caso em multicultural –, Kymlicka (1995, p. 18) utiliza o termo como sinônimo de nação ou povo, visto como uma comunidade intergeracional<sup>1</sup>, institucionalmente completa ou quase, que ocupa um determinado território ou pátria e compartilha uma linguagem e história distintas. O Estado é multicultural quando seus membros pertencerem a nações diferentes (Estado multinacional) ou tiverem emigrado de nações diferentes (Estado poliétnico) e se esse fato for um aspecto importante da identidade pessoal e da vida política.

A convivência de grupos tão diferentes é o grande desafio que não apenas o Estado, mas a sociedade, cada grupo e cada pessoa devem lidar – e lidar de forma positiva, sem quaisquer formas de discriminação.

“Praticamente todas as democracias liberais são multinacionais ou poliétnicas, ou ambas. O ‘desafio do multiculturalismo’ é acomodar estas diferenças nacionais e étnicas de uma forma estável e moralmente defensável” (Gutmann, 1993 *apud* Kymlicka, 1995, p. 26, tradução nossa).<sup>2</sup> E este desafio é ainda maior nas democracias liberais porque elas estão empenhadas na representação igualitária de todos (Gutmann, 1994, p. 22).

A principal questão, como já mencionado, será como esta diversidade irá lidar com a liberdade de expressão de maneira geral. Surge aí um conflito inerente à própria ideia das sociedades multiculturais, já que, diz Cortina (2005, p. 139), a diversidade de crenças e de símbolos torna difícil a convivência.

Historicamente, os homens, afirma Popper (2006, p. 151), têm criado, por toda a parte, novos universos culturais, muitas vezes bem diferentes. Tratam-se dos mundos do mito, da poesia, da arte, da música; dos meios de produção, das ferramentas, da tecnologia, da economia; da moral, da justiça, da proteção e do auxílio às crianças, aos doentes, aos incapacitados e outros necessitados.

Mas, apenas em nossa civilização ocidental, a exigência moral de liberdade individual é amplamente reconhecida e até mesmo amplamente realizada. E, com ela, a exigência de igualdade perante a lei, de paz, da máxima prevenção do uso da violência (Popper, 2006, p. 151).

A maneira como se dará estas relações e seu contexto possuem suas particularidades, as quais serão estabelecidas no âmbito do Estado.

## O estado como campo político das disputas

O embate e a busca pela liberdade e igualdade se darão na própria estrutura do Estado, aqui entendido, na concepção de Schmitt (2008, p. 19), como sendo as “condições de características especiais de um povo”. E por trazer toda uma contraposição religiosa, moral, econômica, étnica, entre outras categorias, “transforma-se em uma contraposição política”, já que agrupa os seres humanos amigos e inimigos (Schmitt, 2008, p. 39). Inimigos, no caso, não são o concorrente ou o adversário, mas o conjunto de pessoas “em combate”, ao menos eventualmente, ao público, ao que se refere a um conjunto semelhante de pessoas (Schmitt, 2008, p. 30).

O Estado, portanto, é um “mal necessário”, que deve proteger o direito de todos, possuindo mais poderes que qualquer cidadão – ou grupos de cidadãos – para cumprir sua missão (Popper, 2006, p. 196).

A diferença e a relação entre o Estado e a sociedade civil, conforme Santos (2003, p. 430), são problemáticas e contraditórias. Embora o Estado moderno se apresente como um Estado minimalista, é potencialmente um Estado maximalista, pois a sociedade civil – encarada aqui como o “outro do Estado” – se reproduz por meio de leis e regulamentações que vêm do próprio Estado e “para as quais não parece existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas”.

A sociedade civil, porém, uma vez que politicamente organizada, poderá usar estas mesmas regras para se impor ao Estado, tendo de volta a capacidade de se autorregular e autoproduzir. “A tensão deixa, assim, de ser entre

1 Para Edmund Burke (1996), o próprio Estado é uma comunidade intergeracional, pois se trata de “uma associação que leva em conta toda a ciência, toda arte, toda virtude e toda perfeição; e como os fins de tal associação são obtidos em muitas gerações, o Estado torna-se uma associação não só entre os vivos, mas também entre os que estão mortos e os que irão nascer”. In: Sartor, Vicente Volnei de Bona. **Justiça intergeracional e meio ambiente**. Florianópolis: Rocha, 2002, p. 50.

2 Virtually all liberal democracies are either multinational or polyethnic, or both. The ‘challenge of multiculturalism’ is to accommodate these national and ethnic differences in a stable and morally defensible way.

Estado e sociedade civil para ser entre interesses e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil” (Santos, 2003, p. 431). Algo que exigirá uma atenção especial no caso do multiculturalismo.

Existe, todavia, uma crítica inerente ao Estado moderno/liberal, que, segundo Ghai (2003, p. 593), é baseada no argumento de que ele provém de uma orientação voltada ao mercado e à homogeneização, bem como no princípio do individualismo e da cidadania igualitária, sendo incapaz de lidar com a diversidade étnica e social característica da maioria dos países. “O constitucionalismo não se ocupa, inicialmente, das relações de grupos com o Estado ou das relações entre grupos”, mas sim com “os limites ao poder e com o Estado de direito”.

Isso justifica a necessidade de uma Constituição baseada no reconhecimento mútuo da diversidade, correspondendo a “uma forma de conciliação” da diversidade cultural e do diálogo intercultural, em que “os cidadãos soberanos culturalmente diversificados das sociedades contemporâneas negociassem acordos acerca das formas de se associarem ao longo do tempo” (Tully, 1995, p. 30 *apud* Ghai, 2003, p. 594).

Por isso, considerando que a sociedade civil poderá ser não liberal e hierárquica, Walzer (2008, p. 112) afirma que a liberdade e o pluralismo só serão possíveis por meio de uma conquista política. Não adiantam ações solitárias dos indivíduos, nem uma cooperação voluntária. É preciso a ação do Estado para que a sociedade civil funcione; ação esta complexa, já que liberdade e pluralismo muitas vezes entram em conflito entre si, como no caso de grupos que não são favoráveis às concepções liberais de liberdade.

O Estado deve ter, como meta prioritária, a responsabilidade de estimular e apoiar as organizações indispensáveis, de modo que realmente se organizem. [...] Em segundo lugar, o Estado deve responder às exigências que as organizações certamente farão quanto à distribuição de recursos – diretamente, através do sistema de impostos, ou através da educação, do treinamento profissional, da discriminação positiva, dos direitos aos benefícios sociais e assim por diante (Walzer, 2008, p. 117-118).

A função do Estado, portanto, é obrigada a se modificar e se flexibilizar. Neste cenário, a missão dos Estados democráticos liberais passa a ser ajudar os grupos com problemas sociais a preservarem as suas culturas contra intrusões por parte das culturas majoritárias ou “de massa” (Gutmann, 1994, p. 23). Para Cortina (2005, p. 159), um Estado que defenda a ideia de identidade ligada à autenticidade deve assumir a forma que melhor proteja a autonomia dos cidadãos.

É neste campo político, em que é preciso lidar com o conflito de direitos individuais e comunitários/coletivos, representado pelo Estado, que sintetizamos um dos grandes dilemas enfrentados pela liberdade de expressão e o multiculturalismo em dois opostos.

De um lado, será que o reconhecimento destes direitos estaria ligado unicamente à determinada cultura, de forma isolada e incomunicável às demais? De outro, as sociedades multiculturais deveriam se fundar sobre uma “ética cívica comum” para ser, de fato, uma sociedade, de tal modo que estes direitos possam convergir a uma ideia que contemple o multiculturalismo em si?

Estas indagações se tornam ainda mais complexas ao refletirmos sobre as versões emancipatórias do multiculturalismo, baseadas no reconhecimento da diferença e, sobretudo, do direito à diferença, e da coexistência ou construção de uma vida em comum que vão além destas diferenças de todo tipo (Santos; Nunes, 2003, p. 33).

A busca de igualdade em uma sociedade multicultural, no entanto, deve considerar, segundo Parekh (2000, p. 239), que as semelhanças e diferenças entre os seres humanos não irão coexistir de forma pacífica, mas elas vão se interpenetrar, não significando que uma será ontologicamente ou moralmente mais importante que a outra.

“Como os seres humanos são ao mesmo tempo semelhantes e diferentes, deveriam ser tratados igualmente por causa de ambos” (Parekh, 2000, p. 240, tradução nossa).<sup>3</sup>

A partir daí a igualdade envolve a liberdade ou a oportunidade de ser diferente, reconhecendo as semelhanças e diferenças de cada cultura.

Conforme Kymlicka (1995, p. 26), em todas as democracias liberais, um dos principais mecanismos para contemplar diferenças culturais é a proteção dos direitos civis e políticos dos indivíduos.

Tais direitos – e aí entra a importância das liberdades de associação, religião, expressão, organização política e do direito de ir e vir para a proteção das diferenças de grupo – é que permitem que os indivíduos formem e mantenham os vários grupos e associações que constituem a sociedade civil, adaptem esses grupos à mudança de circunstâncias e promovam seus pontos de vista e interesses para a população em geral.

Conforme Young (1990, p. 186), a representação de grupo promove ainda resultados justos porque maximiza o conhecimento social expresso na discussão e, assim, promove a sabedoria prática. As diferenças de grupo se tornam manifestas não apenas em diferentes necessidades, interesses e objetivos, mas também em diferentes locais e experiências sociais.

3 Since human beings are at once both similar and different, they should be treated equally because of both.



As pessoas pertencentes a diferentes grupos, cita a autora, podem conhecer instituições, eventos, práticas e relações sociais distintas, tendo outras percepções diferentes das mesmas instituições, relações ou eventos.

Por essa razão, os membros de alguns grupos estão, às vezes, em uma posição melhor do que os membros de outros para entender e antecipar possíveis consequências da implementação de políticas sociais específicas. “Um público que faz uso de todo esse conhecimento social na sua pluralidade diferenciada tem maior probabilidade de tomar decisões justas e sensatas” (Young, 1990, p. 186, tradução nossa).<sup>4</sup>

A proteção proporcionada por esses direitos comuns de cidadania é suficiente para muitas das formas legítimas de diversidade na sociedade, o que incluímos a liberdade de expressão e suas diversas consequências, como a liberdade de manifestação de pensamento, de opinião e a liberdade de imprensa.

“Na verdade, o direito liberal mais básico – a liberdade de consciência – é principalmente valioso pela proteção que confere a atividades intrinsecamente sociais (e não instrumentais)” (Kymlicka, 1995, p. 26, tradução nossa).<sup>5</sup>

Algo que será possível, diz Young (1990, p. 186), por meio de uma política democrática que permita a expressão de todos os interesses e opiniões, com a ressalva de que isso não implica uma representação específica para nenhum deles.

De acordo com Young (1990, p. 191), as pessoas devem estar envolvidas na discussão coletiva e na tomada de decisões em todos os contextos que dependem de seu compromisso, ação e obediência às regras – locais de trabalho, escolas, vizinhanças e assim por diante. Quando tais instituições privilegiam alguns grupos em detrimento de outros, a democracia real requer representação de grupo para os menos favorecidos.

Não apenas os procedimentos justos requerem representação grupal para assegurar que os grupos oprimidos ou desfavorecidos tenham voz, mas tal representação é também o melhor meio para promover apenas os resultados do processo deliberativo.

A democracia e, conseqüentemente, a liberdade de expressão, serão, portanto, decisivas neste processo, em que a liberdade aparece como valor fundamental.

## O papel da liberdade no cenário multicultural

A liberdade é o ponto de partida para analisarmos como estes dois institutos, liberdade de expressão e multiculturalismo, estarão interligados. Por isso, é importante retomarmos o pensamento de Mill. Ao se falar em liberdade, trata-se aqui de um sentido da liberdade civil ou social, ou seja, da natureza e dos limites do poder que a sociedade legitimamente exerce sobre o indivíduo (Mill, 1991, p. 45). Em outras palavras, a liberdade do indivíduo é fundamental, devendo ser praticada sem causar danos a terceiros. Tal conceito está relacionado a uma liberdade negativa, de não-interferência do Estado nas ações do indivíduo.

Aliás, Dworkin (2010, p. 411) conceitua a liberdade, em sua definição tradicional, “como a ausência de restrições impostas pelo governo ao que um homem poderia fazer, caso desejasse”. Segundo o autor, a liberdade de uma pessoa diminui quando ela é impedida de falar, mas também quando é impedida de difamar outras pessoas. A diferença, neste último caso, é que esta restrição seria justificável por ser um compromisso necessário à proteção da liberdade ou da segurança dos outros, “mas não por não infringirem, em si mesmas, o valor independente de liberdade” (Dworkin, 2010, p. 412).

Como afirma Rousseau (2006, p. 15), não seria possível renunciar à liberdade, pois isso significaria renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres. Por conseguinte, qualquer convenção que estipule uma autoridade absoluta de um lado e uma obediência sem limites de outro, é inútil e contraditória.

Para Hume (2016, p. 34), atendo-se ao campo da liberdade de expressão, liberdade significa que “as palavras, a expressão, não devem ser manietadas por nenhuma censura oficial imposta pelo governo, pela polícia, por um tribunal ou outro órgão intrometido validado pelo Estado”.

É preciso, ainda, proteção contra a “tirania da opinião e do sentimento dominantes”; contra a “tendência da sociedade para impor [...] as próprias ideias e práticas como regras de conduta, àqueles que delas divergem” (Mill, 1991, p. 49). A tirania da opinião, prossegue Mill, serviria para reprimir e prevenir a formação de qualquer individualidade que fosse dissonante com os interesses da própria sociedade, forçando as pessoas com opinião contrária a se moldarem a ela.

Como bem observa Hume (2016, p. 38), liberdade de expressão também implica em ouvirmos e lermos tudo o que quisermos e avaliarmos por nós mesmos o que é ou não correto. Em complemento a essa ideia, é uma forma de testarmos nossas convicções, de decidir e escolher tendo conteúdo suficiente para isso.

<sup>4</sup> A public that makes use of all such social knowledge in its differentiated plurality is most likely to make just and wise decisions.

<sup>5</sup> Indeed, the most basic liberal right – freedom of conscience – is primarily valuable for the protection it gives to intrinsically social (and non-instrumental) activities.

Na visão de Popper (2006, p. 200), é necessário apenas ter predisposição para aprender com o interlocutor da discussão, de compreender o que ele pretende dizer.

Se esta disposição está presente, uma discussão será tanto mais produtiva quanto mais diverso for o meio intelectual do qual provêm os diferentes participantes: o valor de uma discussão depende amplamente da variedade das visões e opiniões que se enfrentam (Popper, 2006, p. 200).

O objetivo precípuo, portanto, será ser livre para se expressar da forma que convir – e isso inclui os fanáticos, os idiotas e até mesmo aqueles que querem usar a liberdade de expressão contra ela mesma.

Como todas as verdadeiras liberdades, a de expressão é um direito indivisível e universal. Ou defendemos que é para todos ou que é para ninguém (Hume, 2016, p. 35).

Este conceito guarda relação direta com o tratamento enfrentado nas sociedades multiculturais. Em especial porque é comum, afirma Cortina (2005, p. 139-140), uma cultura ser dominante, deixando o restante relegado a segundo plano, “dando margem a uma distinção entre ‘cultura de primeira classe’ e ‘culturas de segunda classe’”. De certo modo, isso prejudicaria o próprio sentimento de cidadão, tendo-se em vista que sua própria cultura seria preterida, criando uma sensação de injustiça.

Segundo Kymlicka (1995, p. 75), os direitos das minorias não são, portanto, apenas consistentes com a liberdade individual, mas podem realmente promovê-la, principalmente porque “a causa da liberdade”, muitas vezes, “encontra sua base na autonomia de um grupo nacional” (Barker, 1948, p. 248 *apud* Kymlicka, 1995, p. 75), com a ressaltava de que existem grupos étnicos e nacionais profundamente iliberais que procuram suprimir, em vez de apoiar, a liberdade de seus membros. “O respeito pelos direitos das minorias pode ampliar a liberdade dos indivíduos, porque a liberdade está intimamente ligada e dependente da cultura” (Kymlicka, 1995, p. 75, tradução nossa).<sup>6</sup>

A partir do momento em que as diferenças não são respeitadas, impondo-se certa opinião especialmente a grupos minoritários, criamos um distanciamento da isonomia que deve pautar as sociedades democráticas. Especialmente porque as sociedades multiculturais também fazem parte da sociedade civil.

O liberalismo contemporâneo, entretanto, defendia que as identificações fossem ignoradas, levando à sua própria despersonalização, já que as instituições servem a objetivos públicos. Este era o preço, diz Gutmann (1994, p. 22), que os cidadãos deveriam estar dispostos a pagar por viverem em uma sociedade que os tratasse iguais, “independentemente das suas próprias identidades étnicas, religiosas, raciais ou sexuais”.

Tal raciocínio estava intrinsicamente ligado ao conceito do pacto social de Rousseau (2006, p. 21), que alienava totalmente cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. A premissa era que cada um, dando-se por inteiro, teria uma condição igual para todos e, desta forma, ninguém teria interesse em torna-la onerosa aos demais. “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (Rousseau, 2006, p. 26).

Contudo, este pacto não considerava o multiculturalismo, as diferenças dos grupos e as vozes culturalmente destoantes.

Assim, a liberdade e a igualdade se referiam apenas às nossas características comuns, universais, já que são interesses comuns à maioria das pessoas, não importando a raça, a religião, a etnia ou o sexo.

Conforme Gutmann (1994, p. 22-23), eram independentes das identidades culturais próprias, de bens considerados primários, como o rendimento, os cuidados de saúde, a educação, a liberdade religiosa, a liberdade de consciência, de expressão, de imprensa e de associação, o direito à defesa legal e o direito de voto.

“Daí as instituições públicas não precisarem – nem deveriam, na verdade – de se esforçar para reconhecerem as nossas identidades culturais, tratando-nos como cidadãos livres e iguais” (Gutmann, 1994, p. 23).

A liberdade de expressão, para o liberalismo contemporâneo, faria parte destes interesses globais, não considerando as particularidades do grupo, algo ainda muito comum nos dias de hoje.

De acordo com Garzón Valdés (2000, p. 156), a diversidade cultural e étnica que nos interessa está essencialmente caracterizada pela superioridade técnico-econômica do ambiente nacional em relação às minorias étnicas. A existência dessa desigualdade facilita um comportamento de coerção e engano por parte do ambiente nacional, isto é, um comportamento que tem como objetivo destruir a qualidade dos agentes morais dos mais frágeis e vulneráveis.

Tudo isso levava a um sentimento de divisão, comum principalmente em grupos de imigrantes, que tinham de se adaptar a certos modelos de conformidade, tendo de abandonar os aspectos de sua herança étnica e se assimilar às normas e costumes culturais existentes. A arma inicial para mudar este quadro passa justamente pela liberdade de expressão, em que estes grupos podem exigir o direito de expressar livremente suas particularidades sem temer o preconceito ou a discriminação na sociedade dominante (Kymlicka, 1995, p. 30).

<sup>6</sup> Respecting minority rights can enlarge the freedom of individuals, because freedom is intimately linked with and dependent on culture.

Nas sociedades contemporâneas, tratar o indivíduo de forma genérica, geral e abstrata se mostra insuficiente, já que há a especificação do sujeito de direito, como mulheres, crianças, migrantes, pessoas com deficiência e populações afrodescendentes, as quais demandam a visibilidade de suas diferenças (Piovesan, 2009, p. 111-112).

“Rompe-se com a indiferença às diferenças. Há o direito à igualdade e há o direito à diversidade e à diferença” (Piovesan, 2009, p. 112).

Em se tratando de uma democracia liberal, não haveria como considerar a cidadania “uma identidade universal englobante”. Gutmann (1994, p. 25) nos traz duas principais razões para isso. Primeiro, porque as pessoas são únicas e criativas, como defende John Stuart Mill. Segundo, porque as pessoas são “portadoras de cultura” e, por isso, cada cultura diferencia-se conforme as suas identificações passadas e presentes.

“Uma sociedade que reconhece a identidade individual é uma sociedade democrática, deliberativa, porque a identidade individual é, em parte, constituída por diálogos coletivos” (Gutmann, 1994, p. 25).

Tanto que, para uma escolha individual significativa ser possível, os indivíduos devem não apenas acessar a informação e avaliá-la de maneira reflexiva, ou ter plena liberdade de expressão e de associação. Eles também precisam de acesso a uma cultura social (Kymlicka, 1995, p. 84).

De acordo com Parekh (2000, p. 261), ao levamos em conta as diferenças culturais legítimas, da forma como devemos, a igualdade pode envolver um tratamento diferente ou diferenciado, garantindo meios de que esta última não constitua uma discriminação ou um privilégio.

Como regra geral, pareceria que diferentes tratamentos de indivíduos ou grupos são iguais se representarem diferentes formas de concretizar o mesmo direito, oportunidade ou qualquer outro aspecto em que se pretenda que sejam tratados de forma igual, e se, como resultado, nenhuma das partes envolvidas estiver em melhor ou em pior situação (Parekh, 2000, p. 261, tradução nossa).<sup>7</sup>

Como exemplo, o autor cita o caso de um *sikh* que tem permissão para carregar um *kirpan* e de um cristão que não possui a mesma prerrogativa. Eles são tratados de maneiras diferentes, mas igualmente, pois ambos exercem o mesmo direito, só que de maneiras diferentes, sendo que o *sikh* não leva nenhuma vantagem sobre o cristão ou exerce seu direito à custa dele.

Em uma sociedade multicultural, pode ser necessário, por vezes, ir além e conceder direitos não apenas diferentes, mas também adicionais, a alguns grupos ou indivíduos. Isso pode ser necessário tanto para equalizá-los com os restantes, como para alcançar objetivos coletivos valiosos como a integração política, a harmonia social e o incentivo à diversidade cultural (Parekh, 2000, p. 261, tradução nossa).<sup>8</sup>

O reconhecimento igualitário, portanto, como diz Taylor (1994, p. 56-57), não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável. Recusá-lo significa prejudicar as pessoas visadas. “A projeção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada.”

Segundo Walzer (2008, p. 98), partindo-se de uma teoria liberal, os grupos que constituem a sociedade civil ocupam um território comum no qual os indivíduos se movimentam livremente. E é graças a esta liberdade que muitas pessoas fazem parte de um grande número e de variadas associações. Neste aspecto, são considerados “pluralistas seriais”, já que unem todos os grupos. A partir do ponto em que a sociedade civil se aperfeiçoa, ela exige homens e mulheres prontos para tolerar as escolhas dos outros. “A cidadania democrática deve fazer parte dessa história sobre a liberdade de escolha, a participação voluntária e a tolerância mútua” (Walzer, 2008, p. 103).

Para Gutmann (1994, p. 27), o pleno reconhecimento público da igualdade dos cidadãos exigiria duas formas de respeito. A primeira, ao caráter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia. A segunda, às atividades, práticas e modos de ver o mundo conforme a particularidade dos membros dos grupos minoritários.

O ideal, como aponta Cortina (2005, p. 140), seria a construção de uma “cidadania multicultural”, em que as diferenças são toleradas e respeitadas.

7 As a general rule it would seem that different treatments of individuals or groups are equal if they represent different ways of realizing the same right, opportunity or in whatever other respect they are intended to be treated equally, and if as a result none of the parties involved is better-off or worse-off.

8 In a multicultural society one might sometimes need to go further and grant not only different but also additional rights to some groups or individuals. This may be necessary either to equalize them with the rest or to achieve such worthwhile collective goals as political integration, social harmony and encouragement of cultural diversity.

## A necessidade da tolerância

A tolerância terá papel importante para a garantia da própria liberdade de expressão e no estabelecimento da “cidadania multicultural” defendida por Adela Cortina. Caso contrário, estaríamos sujeitos às mais variadas violações de direitos:

Lembro a todos que as mais graves e perversas violações de direitos humanos têm a mesma raiz: negar ao outro a condição plena de sujeito de direito; ver no outro um objeto, uma coisa ou um ser apequenado na sua dignidade. Daí a urgência do combate a toda e qualquer forma de racismo, sexismo, homofobia, xenofobia e outras formas de intolerâncias correlatas (Piovesan, 2009, p. 113).

Aliás, como bem assinala Giusti (2015, p. 14), os problemas da violência política, religiosa e intercultural que originaram, ainda no século 17, a reflexão sobre a necessidade de tolerância, não desapareceram. Ao contrário, se intensificaram ou reapareceram com nova roupagem no contexto de uma sociedade globalizada e tecnológica, em especial pós-ataques de 11 de setembro de 2001, nos EUA e, tempos depois, do atentado terrorista contra o jornal satírico francês *Charlie Hebdo*, ocorrido no dia 7 de janeiro de 2015, em Paris, na França. E o que se entende, afinal, por tolerância?

Nas palavras de Sánchez Vázquez (2015, p. 20), tolerância é uma relação entre sujeitos individuais ou coletivos em diferentes posições. Suas diferenças podem ser de interesses, convicções, gostos, referências, tradições, culturas ou modos de vida. São diferenças que, por sua natureza, são importantes para nós, pois nos afetam de uma maneira ou de outra. Com isso, não podemos permanecer indiferentes a elas. Essas diferenças, medidas pelo padrão com que o sujeito tolerante as julga, não podem ser compartilhadas por ele e, portanto, ele as rejeita.

No entanto, mesmo que ele não as compartilhe ou rejeite, as tolera. Isto é, ele as respeita, reconhecendo o direito do outro de tê-las e mantê-las. E, embora respeite e tolere a diferença correspondente, isso não significa que ele renuncie ao compromisso da outra pessoa em modificá-la, assimilando-a a sua própria posição. Qualquer determinação de mudar a posição do outro teria que passar pela persuasão, argumentação racional e diálogo, mas admitindo que o outro mantenha sua posição e que, por meio do discurso, possa até mesmo mudar a sua.

Ou seja: que a possibilidade de superar a diferença é esperada não só do outro, mas também de si mesmo. Ora, o consenso, independentemente de ser alcançado ou não, pressupõe respeito pelo dissenso; vale dizer: o direito de manter a diferença em questão (Sánchez Vázquez, 2015, p. 20, tradução nossa).<sup>9</sup>

Como afirma Gray (2000b, p. 2), temos, de um lado, a tolerância enquanto busca de uma forma ideal de vida. Do outro, a busca por termos de paz entre diferentes modos de vida.

Para nos aprofundarmos um pouco sobre o tema, é preciso separar a tolerância em dois momentos, como destaca Bobbio (2004, p. 86). Historicamente, temos a tolerância ligada à convivência de crenças, tanto religiosas, como políticas. Atualmente, este conceito é generalizado para o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas e raciais, “para os que são chamados geralmente de ‘diferentes’”, como os homossexuais e os deficientes.

No caso da liberdade de expressão, teremos o problema da tolerância de opiniões diversas, “que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas”. Isso porque a intolerância estará ligada à convicção de se possuir a verdade.

A este respeito, Mill vê a intolerância como prejudicial à emissão de uma opinião e a busca da verdade sobre ela. “A verdade de uma opinião faz parte de sua utilidade [...] Quando a lei ou o sentimento público interdizem a disputa sobre a verdade de uma opinião, mostram precisamente a mesma intolerância para com a negativa da sua utilidade” (Mill, 1991, p. 66).

Um dos problemas sinalizados por Gray (2000a, p. 78) é que as respostas liberais para a questão da tolerância – tanto a neutralidade como a adesão perfeccionista ao modo de vida liberal – não consideram de forma devida o pluralismo de valores.

<sup>9</sup> O sea: que la posibilidad de superar la diferencia se espere no solo del otro, sino también de uno mismo. Ahora bien, el consenso, independentemente de que se alcance o no, presupone el respeto al disenso; vale decir: el derecho a mantener la diferencia de que se trate.



O herdeiro natural da tolerância liberal não é a neutralidade ou a adesão perfeccionista ao modo de vida liberal, mas sim um projeto de *modus vivendi* humano entre diferentes modelos de vida, que pode ser promovido tanto em um regime liberal como em outro que não o seja (Gray, 2000a, p. 78, tradução nossa).<sup>10</sup>

A coexistência entre diferentes modos de vida, em que cada um reconheça a legitimidade e a justificação de outros, e não a moderação sobre crenças e práticas julgadas falsas ou equivocadas, é um dos caminhos apontados por John Gray para se alcançar a tolerância. Isso porque, nas sociedades multiculturais mais recentes, o pluralismo de valores deixou de ser somente uma teoria da ética para se tornar parte de uma fenomenologia da vida cotidiana (Gray, 2000a, p. 80).

E isso tem total influência no modo como enxergamos e lidamos com o multiculturalismo, aqui considerado no próprio sentido dado pelo autor: “que muitas sociedades contemporâneas são caracterizadas por modos de vida abrangentes que incorporam diferentes compreensões do sujeito humano” (Gray, 2000a, p. 81, tradução nossa).<sup>11</sup>

Conforme Walzer (1998, p. 96), as políticas democráticas modernas irão considerar especialmente duas formas de tolerância: a assimilação individual e o reconhecimento do grupo, que geralmente se concebem em termos excludentes. Os indivíduos ou os grupos estarão livres da perseguição e de serem invisíveis, libertando-se os indivíduos na medida em que abandonam os seus grupos, isto é, a partir do momento que se liberar os indivíduos de suas velhas comunidades corporativas, dotando-os de direitos e deveres.

Este espaço seria preenchido, na visão dos liberais e democratas pós-revolucionários, por associações intermediárias, que valorizam a expressão de interesses e crenças individuais e que atuam como uma escola de democracia. Ao mesmo tempo, oferecem às minorias nacionais um lugar onde podem cultivar sua identidade coletiva e resistir às pressões de assimilação (Kymlicka, 2004, p. 12).

Tal aceitação, no entanto, costuma ir somente até o ponto em que os “cidadãos da república” se sentirem de algum modo ameaçados. Por isso a tendência democrática para a inclusão é o primeiro projeto democrático moderno (Walzer, 1998, p. 96-97).

“A alternativa à integração é a separação. Este é o segundo projeto moderno: proporcionar ao grupo em si uma voz, um espaço e uma política própria” (Walzer, 1998, p. 97, tradução nossa).<sup>12</sup>

De alguma forma, esta visão guarda relação com o que Tocqueville (2000, p. 129) preceitua para se combater alguns males que a igualdade pode produzir. O principal remédio para isso é a liberdade política. As instituições livres que os habitantes possuem e os direitos políticos de que fazem uso recordam sempre, a cada cidadão, que ele vive em sociedade. “Trazem a todo instante seu espírito a ideia de que o dever, tanto quanto o interesse dos homens, é tornarem-se úteis a seus semelhantes”. A participação de grupos multiculturais na vida política pode, desta maneira, contribuir para uma inclusão democrática.

Assim, conforme Tubino (2015, p. 214), a tolerância como virtude é uma condição da possibilidade de coexistência tanto na esfera da vida privada como na da vida pública. Como uma virtude do que é público, a tolerância é um hábito socialmente relevante que é parte essencial da cultura política pública e serve para modelar as relações políticas entre os diferentes. A tolerância será mais do que o respeito racional pela diferença. É o reconhecimento do outro como cidadão igual na diferença, aparecendo como a condição de possibilidade de coexistência intercultural.

Exercer a tolerância como virtude política em uma democracia multicultural significa não apenas não excluir o outro da deliberação pública; significa, positivamente, incluí-lo como interlocutor válido nas esferas do poder político. Significa reconhecê-lo, incondicionalmente, como cidadão igual e diferente; sem condicionar a sua participação pública à autodesapropriação das suas próprias sensibilidades e das suas próprias formas de raciocínio (Tubino, 2015, p. 215, tradução nossa).<sup>13</sup>

Por óbvio, como alerta Sánchez Vázquez (2015, p. 22), não se pode tolerar tudo. A intolerância tem limites tanto no campo do pensamento como no da ação. Não se pode tolerar, por exemplo, o pedido de desculpas do ter-

10 El heredero natural de la tolerancia liberal no es la neutralidad o la adhesión perfeccionista a la forma de vida liberal, sino, más bien, un proyecto de *modus vivendi* humano entre diferentes modelos de vida, el que se puede promover bajo un régimen liberal como también bajo otro que no lo sea.

11 de que muchas sociedades contemporáneas se caracterizan por abarcar modos de vida que encarnan comprensiones distintas del sujeto humano.

12 La alternativa a la incorporación es la separación. Éste es el segundo proyecto moderno: dotar al grupo como tal de una voz, de un espacio y de su propia política.

13 Ejercer la tolerancia como virtud política en una democracia multicultural significa no solo no excluir al otro de la deliberación pública; significa, en positivo, incluirlo como interlocutor válido en las esferas del poder político. Significa reconocerlo, incondicionalmente, como ciudadano igual y diferente; sin condicionar su participación pública al autodespojo de sus propias sensibilidades y sus formas propias de razonamiento.

rorismo, racismo ou xenofobia, nem, na prática, as agressões ou invasões de povos, o nacionalismo excludente, a perseguição por motivos religiosos, ideológicos, étnicos ou sexuais ou a violação de direitos humanos.

A concepção liberal e seus princípios também impõem restrições aos direitos das minorias. Para Kymlicka (1995, p. 152), serão duas limitações fundamentais. A primeira não aceitará “restrições internas”, ou seja, exigências de que uma cultura minoritária restrinja as liberdades civis ou políticas básicas de seus próprios membros, já que os liberais apoiam o direito dos indivíduos de decidirem por si mesmos quais aspectos da sua herança cultural valem a pena transmitir.

Existe um comprometimento do liberalismo, que talvez até o defina, de que os indivíduos devem ter a liberdade e a capacidade de questionar e revisar as práticas tradicionais de sua comunidade caso elas não sejam mais dignas de sua lealdade.

A segunda limitação estará ligada ao fato de que os princípios liberais são mais favoráveis a demandas por “proteções externas”, reduzindo a vulnerabilidade de uma minoria em relação às decisões da sociedade mais ampla. Baseado nisso, a justiça liberal não aceita direitos que permitam a um grupo oprimir ou explorar outros grupos, como ocorre no *apartheid*.

As proteções externas são legítimas apenas na medida em que promovem a igualdade entre os grupos, retificando desvantagens ou vulnerabilidades sofridas pelos membros de um determinado grupo.

“Em suma, uma visão liberal exige liberdade dentro do grupo minoritário e igualdade entre os grupos minoritários. [...] Devido a estas duas limitações, uma concepção liberal dos direitos das minorias não pode acomodar todas as reivindicações de todos os grupos minoritários” (Kymlicka, 1995, p. 152, tradução nossa).<sup>14</sup>

Uma concepção “mista” sobre a tolerância é dada por Hume (2016, p. 39), o qual afirma que tolerância não é o mesmo que permitir ofensas e insultos sem contestação sob o argumento de que “toda a gente tem direito à sua opinião”.

Deve-se permitir a expressão de ideias e opiniões que consideramos repreensíveis, mesmo aquelas que são intolerantes às liberdades das outras pessoas. É necessário, porém, que haja um debate exaustivo e livre (Hume, 2006, p. 296).

“A verdadeira tolerância significa permitir que os outros expressem opiniões, por muito desagradáveis que elas sejam, e depois sermos, também nós, livres de lhes dizer o que pensamos delas” (Hume, 2016, p. 39).

O problema, porém, é que a verdade nem sempre prevalece neste debate sem fim, como alerta Mill (1991, p. 71).

Segundo o autor, apenas com o tempo surgirão pessoas aptas a descobri-la, até que apareça numa época em que escape da perseguição e triunfe sobre as tentativas de vencê-la.

Tal perspectiva parece utópica e que demanda um grau de evolução que talvez nunca ocorra, justamente por serem as opiniões tão mutáveis para cada indivíduo e a cultura em que está inserido. Nossa sociedade exige uma solução mais imediatista.

## Colisões e a importância da liberdade de expressão

Nestes casos, é inevitável não adentrarmos no âmbito das colisões, tão comum entre a liberdade de expressão e a vida privada, mas agora sob um novo ângulo, o do conflito com o multiculturalismo. Cortina (2005, p. 162) chama a atenção ao fato de que determinadas culturas mantêm práticas intoleráveis ao liberalismo, como a discriminação da mulher e a recusa de que a criança receba um tipo de educação em determinada idade. Por isso, devemos fugir de uma análise estritamente jurídica e enfrentar o problema também a partir de uma perspectiva ética e hermenêutica.

“Nas diferentes culturas, mesmo na própria, cada pessoa encontra traços respeitáveis, traços ‘a ser protegidos’, e outros indesejáveis. [...] No fim das contas, a autocritica é um bom caminho para a sabedoria” (Cortina, 2005, p. 164). A proposta da autora é que se recorra a um diálogo intercultural, de modo que não se perca a riqueza humana.

A realização de negociações pacíficas envolvendo as nações majoritárias e minoritárias em um estado multinacional, ao contrário das imposições pela força tão comuns nas relações internacionais, é um caminho defendido por Kymlicka (1995, p. 167-168) para solucionar estes conflitos. O ideal é que seja construída alguma base de acordo. Caso dois grupos nacionais, que não compartilham princípios básicos, não são persuadidos a adotar os princípios do outro, terão que confiar em outra base de acomodação, como um *modus vivendi*. Acima de tudo, terão que aprender a conviver entre eles, o que não significa que os liberais deverão permanecer passíveis, sem tomar atitude alguma.

<sup>14</sup> In short, a liberal view requires *freedom within* the minority group, and *equality between* the minority groups. [...] Because of these two limitations, a liberal conception of minority rights cannot accommodate all the demands of all minority groups.

Uma minoria nacional que governa de forma não liberal age injustamente. Os liberais têm o direito e a responsabilidade de se manifestar contra tal injustiça. Portanto, os reformadores liberais dentro da cultura deveriam procurar promover os seus princípios liberais, por meio da razão ou do exemplo, e os liberais de fora deveriam dar o seu apoio a quaisquer esforços que o grupo faça para liberalizar a sua cultura. Uma vez que as formas mais duradouras de liberalização são as que resultam de reformas internas, o foco principal dos liberais fora do grupo deveria ser fornecer este tipo de apoio (Kymlicka, 1995, p. 168, tradução nossa).<sup>15</sup>

Um intenso debate ocorre, por exemplo, com as vestimentas muçulmanas na França, consideradas trajes religiosos. A Lei nº 2004-228, de 15 de março de 2004, regulamenta, em aplicação do princípio da laicidade, o uso de cartazes ou trajes que demonstrem filiação religiosa em escolas públicas, faculdades e escolas secundárias. Como consequência, desde 2004 estudantes não podem ingressar nas escolas usando *abaya* ou *qamis*. A medida é vista como “islamofóbica” pela associação *Action Droits des Musulmans* (ADM), em uma clara colisão multicultural e de necessidade de invocação da proteção dos direitos humanos – embora o Tribunal Europeu de Direitos Humanos possua precedente (Caso S.A.S. v. França) de que a proibição do uso de véu islâmico encobrindo o rosto em locais públicos não viola a Convenção Europeia de Direitos Humanos (European Court of Human Rights, 2014).

Outro debate relente ocorreu quando o Parlamento britânico aprovou, em 1972, uma lei que facultava ao ministro dos transportes exigir dos motociclistas o uso de capacetes. Ao decidir com base na legislação, a comunidade dos *Sikh* protestou, fazendo com que a lei fosse alterada em 1976. A discussão prosseguiu até 1989, ao se demonstrar com base cientificamente relevante, que o uso de turbante pela comunidade *Sikh* possuía o mesmo grau de proteção que os capacetes, seja para o uso na condução de motocicletas, seja na construção civil.

Mais uma vez, a liberdade de expressão pode aparecer como um caminho de diálogo para esta ponderação intercultural, que não signifique, necessariamente, o sacrifício de uma cultura em detrimento a outra. Neste processo, todavia, caberia ao Estado ouvir e compreender as razões culturais e religiosas do uso das vestes e trazer soluções menos drásticas a este segmento ao invés da imposição. Por sua vez, ao grupo afetado restaria a luta em demonstrar e conscientizar a sociedade contra o preconceito e a discriminação.

A liberdade de expressão, diz Dahl (2001, p. 110), é um requisito para que os cidadãos realmente participem da vida política. “A livre expressão não significa apenas ter o direito de ser ouvido, mas ter também o direito de ouvir o que os outros têm para dizer.”

Assim, de acordo com Gutmann (1994, p. 23), reconhecer e tratar os membros de alguns grupos como iguais exigem que as instituições públicas admitam, em vez de ignorarem, as especificidades culturais.

Esta exigência de reconhecimento político das especificidades culturais – alargada a todos os indivíduos – é compatível com uma forma de universalismo que considera a cultura e o contexto cultural valorizado pelos indivíduos como fazendo parte dos seus interesses fundamentais (Gutmann, 1994, p. 23).

A partir daí, tem-se outra batalha, não mais pela inclusão ou pela tolerância, mas pelas fronteiras, com o slogan da “autodeterminação”, o que implica “a necessidade de um território ou, pelo menos, de um conjunto de instituições independentes e, como consequência, a descentralização, devolução, autonomia, partilha ou soberania” (Walzer, 1998, p. 97, tradução nossa).<sup>16</sup>

Desse modo, o exercício da tolerância, em seus variados aspectos, é fundamental para garantir a liberdade de expressão e, conseqüentemente, a própria voz das pessoas em meio ao multiculturalismo. Mas como dar estas garantias?

A Justiça terá função relevante nestes aspectos, estabelecendo valor à liberdade e exercendo um verdadeiro papel de justiça social.

<sup>15</sup> A national minority which rules in an illiberal way acts unjustly. Liberals have a right, and a responsibility, to speak out against such injustice. Hence liberal reformers inside the culture should seek to promote their liberal principles, through reason or example, and liberals outside should lend their support to any efforts the group makes to liberalize their culture. Since the most enduring forms of liberalization are those that result from internal reform, the primary focus for liberals outside the group should be to provide this sort of support.

<sup>16</sup> La necesidad de un territorio o, al menos, de un conjunto de instituciones independientes y, como consecuencia, la descentralización, la devolución, la autonomía, la partición o la soberanía.

## Reivindicação pela justiça social

O conceito de justiça, conforme Young (1990, p. 9), é coextensivo com o político, aqui entendido como os aspectos da organização institucional, da ação pública, das práticas e hábitos sociais e dos significados culturais, potencialmente sujeitos à avaliação coletiva e à tomada de decisões.

Assim, quando as pessoas dizem que uma regra, prática ou significado cultural estão errados e devem ser mudados, fazem uma reivindicação sobre a justiça social.

Nesta linha, Dworkin (2010, p. 253-254) apresenta dois modelos a partir dos quais as teorias da justiça podem ser desenvolvidas.

O primeiro, chamado de “modelo natural”, considera as instituições do ponto de vista pessoal do indivíduo que as sustenta, “e que as vê como diferentes observações da realidade moral”.

O segundo, o “modelo construtivo”, é o que melhor se encaixa para nós, já que trata estas instituições de forma mais pública. Tanto que é o indicado ao governo de uma comunidade que tenha cada um dos seus membros com fortes convicções que diferem das convicções dos demais.

O alcance das convicções iniciais a serem avaliadas pode ser ampliado ou reduzido de modo que acomode as instituições de um grupo maior ou menor, quer incluamos todas as convicções sustentadas por cada um de seus membros, quer excluamos aquelas que não são sustentadas por todos. [...] O modelo seria adequado para identificar o programa de justiça que melhor se ajusta às convicções comuns da coletividade, por exemplo, sem precisar descrever um universo moral objetivo (Dworkin, 2010, p. 254).

A principal questão é se este modelo construtivo proposto por Dworkin se encaixaria nas sociedades multiculturais. O ideal seria que os direitos inerentes a cada grupo fossem garantidos e respeitados. Cortina (2005, p. 167) irá mostrar a importância de se valorizar uma “ética do discurso”, não podendo uma norma ser considerada justa se não for presumível que os afetados por ela se disponham a considerá-la boa após um diálogo celebrado em condições semelhantes.

“As normas que favorecem unicamente os interesses de um grupo ou de vários, em detrimento dos restantes, são normas injustas, e a sociedade que se orienta por elas sem pretender uma transformação é, por sua vez, uma sociedade injusta” (Cortina, 2005, p. 167).

As reivindicações de justiça, de reconhecimento da diferença ou de cidadania serão claras, na visão de Santos e Nunes (2003, p. 38), somente na linguagem do Estado moderno e da cidadania moderna. “A resistência e as alternativas terão possibilidades de sucesso apenas na medida em que sejam capazes de alcançar esse reconhecimento e essa legitimidade por parte do Estado” (Santos; Nunes, 2003, p. 38).

É certo, como observa Dworkin (2010, p. 349-350), que o direito de um indivíduo à igual proteção pode entrar em conflito com uma política social desejável em alguns aspectos, inclusive aqueles que visam a tornar a sociedade mais igual em termos gerais, como por exemplo dar igualdade de oportunidades a pessoas menos favorecidas. Há uma clara distinção entre igualdade como política e igualdade como direito.

Pode-se, portanto, dizer que existem dois tipos diferentes de direito: o direito a “igual tratamento” (*equal treatment*), que é “o direito a uma igual distribuição de alguma oportunidade, recurso ou encargo”, e o direito ao “tratamento como igual” (*treatment as equal*), que é o direito “não de receber a mesma distribuição de algum encargo ou benefício”, e sim o de ser “tratado com o mesmo respeito e consideração que qualquer outra pessoa”.

“[...] o direito ao tratamento como igual é fundamental, e [...] o direito ao igual tratamento é derivado. Em algumas circunstâncias, o direito ao tratamento como igual implicará um direito a igual tratamento, mas certamente não em todas as circunstâncias” (Dworkin, 2010, p. 350).

Assim, para contemplar estes direitos considerando o multiculturalismo, Kymlicka (1995, p. 26) verifica que é cada vez mais aceito em muitos países que algumas formas de diferenças culturais só podem ser acomodadas por meio de medidas legais ou constitucionais especiais, acima e além dos direitos comuns de cidadania. E algumas formas de diferença de grupo só podem ser acomodadas se seus membros tiverem certos direitos específicos de grupo – o que Iris Young (1989, p. 258 *apud* Kymlicka, 1995, p. 26) chama de “cidadania diferenciada” (*differentiated citizenship*).

Direitos diferenciados de grupo – como autonomia territorial, poderes de veto, representação garantida em instituições centrais, reivindicações de terras e direitos linguísticos – podem ajudar a corrigir esta desvantagem, ao aliviar a vulnerabilidade das culturas minoritárias às decisões da maioria. Estas proteções externas garantem que os membros da minoria tenham a mesma oportunidade de viver e trabalhar na sua própria cultura que os membros da maioria. [...] estes direitos podem impor restrições aos membros da sociedade em geral, tornando mais



dispendiosa a sua mudança para o território da minoria [...], ou dando prioridade aos membros da minoria na utilização de certas terras e recursos [...]. Mas o sacrifício exigido aos não-membros pela existência destes direitos é muito menor do que o sacrifício que os membros enfrentariam na ausência de tais direitos (Kymlicka, 1995, p. 109, tradução nossa).<sup>17</sup>

A defesa da diferença cultural, da identidade coletiva, da autonomia ou da autodeterminação, como observam Santos e Nunes (2003, p. 43), pode assumir a forma de luta pela igualdade de acesso a direitos ou a recursos, bem como o reconhecimento e exercício efetivo de direitos de cidadania ou, ainda, de se exigir justiça.

Ela pode tomar a forma de defesa e promoção de quadros normativos alternativos, locais ou tradicionais, de formas locais e comunais de resolução de conflitos ou de exigência de integração plena, como cidadãos, no espaço do Estado-nação e de acesso, sem discriminações, à justiça oficial, estatal (Santos; Nunes, 2003, p. 43).

Desta forma, a ideia de “cidadania multicultural”, como definida por Kymlicka (1995), ganha um sentido mais preciso enquanto espaço privilegiado de luta (Santos; Nunes, 2003, p. 43).

O tratamento especial dado a estes grupos multiculturais pode ser considerado como espécies de ações afirmativas<sup>18</sup> – ou discriminações positivas –, tendo-se em vista a necessidade de acomodá-los em condições de igualdade no corpo social, garantindo aos membros deste grupo o exercício de seus direitos.

Para Young (1990, p. 11), trata-se de exercer a política da diferença, que em algumas ocasiões implica sobrepujar um princípio de igualdade de tratamento com o princípio de que as diferenças de grupo devem ser reconhecidas nas políticas públicas e nas políticas e procedimentos das instituições econômicas, a fim de reduzir a opressão real ou potencial.

Estas ações são importantes e essenciais para a busca de uma isonomia que paute as sociedades multiculturais, mas podem se tornar paliativas caso não enfoquem a formação de uma consciência social. O que se pretende, em primeiro lugar, é respeito e tolerância para que possamos chegar a este ideal.

Na visão de Garzón Valdés (2015, p. 34), não há de se falar em tolerância quando o ato tolerado se torna lei, pois isso representaria um apelo desnecessário, que buscaria superar uma discrepância deontológica inexistente, ou seria sinal da ineficácia do sistema normativo básico.

Portanto, a tolerância e os direitos reconhecidos são conceitos que se excluem mutuamente. A extensão do âmbito da tolerância é inversamente proporcional à validade dos direitos. Quem afirma ser tolerante porque respeita um direito cobre a sua arrogância jurídico-moral com o manto de uma suposta virtude benevolente (Garzón Valdés, 2015, p. 35, tradução nossa).<sup>19</sup>

Por isso, como observa Garzón Valdés (2015, p. 36), qualquer democracia liberal sensata deve, na esfera pública, tentar reduzir a necessidade de recorrer à tolerância, reforçando a validade dos direitos fundamentais. Quanto menor a necessidade de a tolerância existir em uma sociedade, mais decente ela será.

Até porque, a depender da política pública implantada, esta só irá visar a garantir o exercício efetivo dos direitos comuns de cidadania que, portanto, não se qualificam como direitos de cidadania diferenciados por grupo (Kymlicka, 1995, p. 30).

Os “direitos poliétnicos”, como são chamados por Kymlicka (1995, p. 30), destinam-se a ajudar grupos étnicos e minorias religiosas a expressar sua particularidade cultural e orgulho, sem afetar as instituições econômicas e políticas da sociedade dominante. Esses direitos poliétnicos não são temporários, porque as diferenças culturais que eles protegem não são algo que procuramos eliminar, mas sim são destinados a promover a integração com a sociedade maior.

17 Group-differentiated rights – such as territorial autonomy, veto powers, guaranteed representation in central institutions, land claims, and language rights – can help rectify this disadvantage, by alleviating the vulnerability of minority cultures to majority decisions. These external protections ensure that members of the minority have the same opportunity to live and work in their own culture as members of the majority.

[...] these rights may impose restrictions on the members of the larger society, by making it more costly for them to move into the territory of the minority [...], or by giving minority members priority in the use of certain land and resources [...]. But the sacrifice required of non-members by the existence of these rights is far less than the sacrifice members would face in the absence of such rights.

18 Ações afirmativas são medidas privadas ou políticas públicas objetivando beneficiar determinados segmentos da sociedade, sob o fundamento de lhes falecerem as mesmas condições de competição em virtude de terem sofrido discriminações ou injustiças históricas. In: TAVARES, André Ramos. **Curso de direito constitucional: princípio da igualdade**. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 422.

19 Por ello, la tolerancia y el derecho reconocido son conceptos que se excluyen recíprocamente. La extensión del ámbito de la tolerancia es inversamente proporcional a la vigencia de los derechos. Quien pretende ser tolerante porque respeta un derecho recubre su arrogancia jurídico-moral con el manto de una supuesta virtud benevolente.

O fenômeno observado por Young (1990, p. 86) é que muitos movimentos sociais passam a “politizar a cultura”, ou seja, a trazer linguagem, gestos, formas de encarnação e comportamento, imagens, convenções interativas, e assim por diante, para a reflexão explícita. Segundo a autora, a política cultural questiona certos símbolos cotidianos, práticas e formas de falar, tornando-os objeto de discussão pública e explicitamente questões de escolha e decisão, o que é diferente de uma insistência libertária no direito dos indivíduos de “fazer suas próprias coisas”.

Trata-se de um exercício, na nossa visão, que guarda relação com a própria liberdade de expressão:

A politização da cultura deve ser distinguida de uma insistência libertária no direito dos indivíduos de “fazerem o que querem”, por mais não convencional que seja. A política cultural celebra frequentemente práticas reprimidas e novas expressões, especialmente quando estas surgem e falam em nome de grupos oprimidos. Mas a política cultural tem principalmente uma função crítica: questionar quais as práticas, hábitos, atitudes, comportamentos, imagens, símbolos etc. que contribuem para a dominação social e a opressão de grupo, e apelar à transformação coletiva de tais práticas (Young, 1990, p. 86, tradução nossa).<sup>20</sup>

A integração das minorias culturais na sociedade dominante será essencial na busca de um ideal de justiça, o qual também irá auxiliar a elucidar, como afirma Cortina (2005, p. 143), quais devem ser as relações entre as diferentes culturas.

Não se trata, porém, apenas disso, mas também de uma questão de “riqueza humana”. “Nenhuma cultura tem soluções para todos os problemas vitais”, diz a autora, mas “pode aprender com outras, tanto soluções das quais carece como a se compreender a si mesma” (Cortina, 2005, p. 143).

Teremos uma “ética intercultural”, que propicia um diálogo entre as culturas, “que respeitem suas diferenças e esclareçam conjuntamente o que consideram irrenunciável para construir, a partir de todas elas, uma convivência mais justa e feliz” (Cortina, 2005, p. 144).

Daí porque, como observa Gutmann (1994, p. 28), ser importante que a democracia liberal “enriqueça as nossas oportunidades, nos permita reconhecer o valor das diversas culturas e, por conseguinte, nos ensine a valorizar a diversidade”, o que possibilita a melhoria da qualidade de vida e da educação. “Ao advogar a diversidade, a democracia liberal está a adoptar, não uma perspectiva particularista, mas sim universalista.”

## A questão do universalismo

A perspectiva universalista traz duas interpretações que precisamos enfrentar. Segundo Gutmann (1994, p. 29), uma delas pressupõe neutralidade política. A outra permite que as instituições públicas estimulem alguns valores culturais específicos, desde que sigam três condições:

- i) a proteção dos direitos fundamentais de todos os cidadãos, incluindo as liberdades de expressão, pensamento, religião e associação;
- ii) ninguém deve ser obrigado, seja por coação ou por manipulação, a aceitar valores culturais que as instituições representam; e
- iii) os funcionários e as instituições públicas que optam por alguma cultura são responsáveis por essas escolhas.

Na visão do autor, porém, estes universalismos seriam melhor interpretados se não forem considerados como duas concepções separadas do liberalismo, mas sim dois componentes de uma única concepção de democracia liberal que recomenda para certos casos, como da religião, neutralidade estatal, e para outros não, como da educação, em que as instituições são livres para refletir os valores de uma ou mais comunidades culturais, “desde que respeitem também os direitos fundamentais de todos os cidadãos” (Gutmann, 1994, p. 30).

Assim, a democracia liberal, ao mesmo tempo protege os direitos do indivíduo, considerados universais, como a liberdade de expressão, de religião, de imprensa, de associação etc., reconhece publicamente culturas específicas (Gutmann, 1994, p. 31).

Existe, todavia, uma tensão que contrapõe o universalismo e o chamado relativismo cultural. De acordo com Piovesan (2009, p. 109), os universalistas consideram a existência de um mínimo ético irreduzível e, por isso, têm uma ideia de que a dignidade é um valor intrínseco à condição humana. Já os relativistas veem a cultura como fonte dos direitos humanos, não havendo, desta maneira, como sustentar uma ética universal. “O pluralismo cultural, nessa visão, impediria a formação de uma moral universal. Não haveria uma moral universal já que a história do mundo seria a história da pluralidade de culturas e essa pluralidade produziria os seus próprios valores.”

<sup>20</sup> The politicization of culture should be distinguished from a libertarian insistence on the right of individuals to “do their own thing”, however unconventional. Cultural politics does often celebrate suppressed practices and novel expressions, especially when these arise from and speak for oppressed groups. But cultural politics has primarily a critical function: to ask what practices, habits, attitudes, comportments, images, symbols, and so on contribute to social domination and group oppression, and to call for collective transformation of such practices.

A questão é que os instrumentos internacionais de direitos humanos são universalistas, buscando assegurar a proteção universal dos direitos e liberdades fundamentais. Assim, mesmo que a prerrogativa de exercer a própria cultura seja um direito fundamental, não há concessões quando existir risco de se violar os direitos humanos. “Qualquer afronta ao chamado ‘mínimo ético irreduzível’ que compromete a dignidade humana, como valor intrínseco à própria condição humana, importará em violação a direitos humanos” (Piovesan, 2010, p. 155).

Esta situação cria, na visão de Santos e Nunes (2003, p. 63), uma descaracterização e negação das identidades, das culturas e das experiências históricas diferenciadas, especialmente a recusa do reconhecimento de direitos coletivos. Pode servir, ainda, como justificativa para a discriminação, exclusão ou inferiorização.

Para Young (1990, p. 164-165), insistir em uma igualdade universal implica ignorar as diferenças, o que traz consequências opressivas. Segundo a autora, este ideal de uma humanidade universal, sem diferenças entre grupos sociais, faz com que grupos privilegiados ignorem sua própria especificidade. “A cegueira à diferença perpetua o imperialismo cultural ao permitir que normas que expressam o ponto de vista e a experiência de grupos privilegiados pareçam neutras e universais” (Young, 1990, p. 164-165, tradução nossa).<sup>21</sup>

O ideal assimilacionista a que Young (1990, p. 165) se refere presume uma humanidade em geral, uma capacidade humana neutra de grupo, que deixaria a si mesma fazendo crescer a individualidade, garantindo que cada indivíduo seria diferente. Mas não existe um ponto de vista neutro do grupo.

A situação e a experiência dos grupos dominantes tendem a definir as normas desta humanidade em geral. Contra o ideal humanista supostamente neutro, somente os grupos oprimidos passam a ser marcados com particularidade; eles, e não os grupos privilegiados, são marcados, objetivados como os “Outros”.

E esse descrédito de grupos que se desviam de um padrão supostamente neutro geralmente produz uma desvalorização internalizada pelos próprios membros desses grupos. “O desejo de assimilação ajuda a produzir a aversão a si mesmo e a dupla consciência características da opressão” (Young, 1990, p. 165, tradução nossa).<sup>22</sup>

Neste contexto, Garzón Valdés (2000, p. 158) faz uma espécie de alerta. A partir do momento que um grupo social considera que suas normas de comportamento são legítimas, ou seja, adota um ponto de vista interno, não quer dizer que possua legitimidade. Não pelo fato de não podermos concordar com o que se acredita, mas por razões lógicas.

Isso porque, para superar a falácia da passagem do ser ao dever ser, sugerindo que deveria ser o que as pessoas em uma determinada comunidade acham que deveria ser, se avança de uma maneira muito perigosa, como ocorreu, por exemplo, com as crenças nazistas e os partidários do *apartheid*.

Como observa Gray (2000a, p. 83), não podemos saber quais são as exigências dos direitos a menos que saibamos o que implicam as várias estruturas de direitos para o bem-estar humano.

Também não podemos resolver conflitos entre reivindicações levantadas por diferentes direitos, a menos que possamos classificar os interesses que eles protegem e promovem.

Quando as noções sobre os interesses humanos divergem radicalmente, ou quando os expoentes da mesma noção de interesses humanos as classificam de forma diferente, os argumentos sobre os direitos tornam-se inerentemente inconclusivos (Gray, 2000a, p. 83, tradução nossa).<sup>23</sup>

Apenas com a Declaração de Viena, adotada em 25 de junho de 1993, houve o reconhecimento da importância de se reconhecer a diversidade cultural – ainda que marcada por um forte universalismo e um fraco relativismo – ao preceituar em seu item 5:

5. Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. **Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos**, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais formem seus sistemas políticos, econômicos e culturais. (ONU, 1993, grifo nosso).

Neste sentido, é necessário considerar, como pondera Rockefeller (1994, p. 110), que, embora a maneira democrática signifique respeito e abertura a todas as culturas, ao mesmo tempo ela desafia todas as culturas a abandonar os valores intelectuais e morais inconsistentes com os ideais de liberdade, igualdade e a procura “contínua, cooperante e experimental da verdade e do bem-estar”.

21 Blindness to difference perpetuates cultural imperialism by allowing norms expressing the point of view and experience of privileged groups to appear neutral and universal.

22 The aspiration to assimilate helps produce the self-loathing and double consciousness characteristic of oppression

23 Cuando las nociones acerca de los intereses humanos difieren radicalmente, o cuando los exponentes de una misma noción de los intereses humanos los jerarquizan de modo diferente, los argumentos en torno a los derechos se tornan inherentemente inconclusivos.

Há, ainda, o que Gray (2000a, p. 91-92) chama de *modus vivendi*, que não pode ser especificado universalmente. Partindo de um pluralismo de valor considerado como teoria ética, em que a afirmação do bem humano abriga perfeições rivais, nenhum modo particular de vida esgota as possibilidades do florescimento humano. Existe uma diversidade de modos de vida que são bons porque há muitos tipos de vida que os seres humanos consideram dignos de serem vividos. Uma sociedade que contém diferentes tipos de vida é boa, pois nenhum modo de vida pode conter os numerosos tipos de vida que os seres humanos consideram dignos de serem vividos.

Por todos estes motivos, Piovesan (2009, p. 109-110) defende uma concepção multicultural dos direitos humanos inspirada no diálogo entre culturas a compor um multiculturalismo emancipatório, assim como Boaventura de Sousa Santos (2003). “Portanto fugiríamos aqui de um localismo globalizado ou mesmo de um globalismo localizado. Defendo aqui o universalismo de confluência, de ponto de chegada e não de ponto de partida”. É o que Bhikhu Parekh (2000) chama de “universalismo pluralista não etnocêntrico”, baseado no diálogo entre as culturas e que inclui o respeito à diversidade.

Na visão de Santos e Nunes (2003, p. 55-56), os direitos humanos poderão, então, ser apropriados para uma política de emancipação que considere o reconhecimento da diversidade cultural e, ao mesmo tempo, a afirmação comum da dignidade humana.

A partir daí, tem-se condições para uma concepção de direitos humanos que, ao invés de postular um “falso universalismo”, baseia-se numa “constelação de ideias distintas de dignidade humana, tornadas mutuamente inteligíveis e mutuamente capacitantes por intermédio de um diálogo intercultural”. É o que chama de “hermenêutica diatópica”.

Esta prática, prosseguem Santos e Nunes (2003, p. 56), consiste na interpretação e tradução, entre culturas, do diálogo entre culturas por meio do qual se amplia a consciência da “incompletude de cada cultura envolvida no diálogo”, criando a disponibilidade para se construir “formas híbridas de dignidade humana mais ricas e mais amplamente partilhadas”. “O conhecimento resultante será coletivo, interativo, intersubjetivo e reticular.”

Não se trata, como destaca Eberhard (2002, p. 256), de desconstruir a visão ocidental, negando sua universalidade, mas enriquecer esta abordagem por meio de diferentes perspectivas culturais, abordando progressivamente uma prática intercultural de direitos humanos, bem como a abertura de novos horizontes para uma vida melhor de todos os seres humanos.

## A transformação passa pelo diálogo intercultural

Para que o multiculturalismo não seja transformado em uma manifestação política reacionária, é preciso que se escolha a versão que representa o círculo mais amplo de reciprocidade dentro dessa cultura. Além disso, “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; Nunes, 2003, p. 56).

Seguindo esta linha, Piovesan (2009, p. 110) reforça a ideia de Amartya Sen, para quem nós temos que transitar do lema do pós-11 de Setembro, considerado um choque civilizatório – *crash of civilization* – para a ideia do “diálogo civilizatório” – *dialogue among civilization*. Por fim, cita Hans-Georg Gadamer, que vê no diálogo, quando exitoso, uma forma de nos tocar, de mexer conosco, deixando algo em nós. E por isso o diálogo exitoso tem uma força transformadora.

Como analisa Tubino (2015, p. 221), também baseado no pensamento de Gadamer e Taylor, no diálogo há uma “fusão de horizontes” na medida em que os interlocutores estão dispostos a deixar seus horizontes de compreensão e se mover para os horizontes de compreensão do outro.

Por esta razão, devemos pensar sobre o diálogo intercultural a partir do modelo de conversas amigáveis e enfatizar a ideia de que, embora seja uma fusão de racionalidades, é antes de tudo um encontro de sensibilidades.

O diálogo, portanto, faz parte da própria liberdade de expressão. Nas palavras de Cortina (2005, p. 195), é um “caminho que compromete totalmente a pessoa de todos os que o empreendem porque, enquanto se introduzem nele, deixam de ser meros espectadores, para se converter em protagonistas de uma tarefa compartilhada” na busca do verdadeiro e do justo, solucionando de forma justa os conflitos.

Mas esse diálogo, que em princípio afeta pessoas concretas, exige ao mesmo tempo a compreensão das diferentes bagagens culturais dos interlocutores, na medida em que constituem signos de sua identidade. [...] Só do diálogo intercultural, só da compreensão profunda dos interesses de pessoas com diferentes bagagens culturais podem surgir os materiais para construir uma sociedade justa (Cortina, 2005, p. 168).

Existe, porém, uma ressalva feita por Rockefeller (1994, p. 110) e que merece reflexão. Ao se ter o valor de um diálogo cultural-transcendente que transforme o entendimento humano, conduzindo a esta “fusão de horizontes”,



é improvável que uma sociedade se abra a tal transformação se sua preocupação é com a proteção de uma cultura específica ao ponto de permitir que o governo mantenha essa cultura à custa da liberdade individual.

Nada impede, todavia, que haja uma transformação que mantenha suas próprias raízes culturais. Pode parecer incoerente em um primeiro momento, mas o próprio Rockefeller (1994, p. 107) responde a esta questão considerando o respeito às liberdades individuais: “As culturas podem passar por mudanças intelectuais, sociais, morais e religiosas significativas, enquanto mantêm continuidade com o seu passado”. Ou seja, se falamos em democracia, não há como pressupor este sacrifício da liberdade individual.

No campo da liberdade de expressão, o diálogo proposto é ainda mais enfático. Mill (1991, p. 63) afirma que o homem é capaz de retificar seus enganos pela discussão e pela experiência, já que as opiniões e práticas erradas se submetem gradualmente ao fato e ao argumento, os quais para produzirem efeitos devem ser trazidos diante dele. E, para isso, o espírito deve estar sempre aberto às críticas de suas opiniões e da sua conduta, atendendo a tudo que se tenha dito ao contrário.

Para nós, esta conceituação se encaixaria nesta linha de diálogo civilizatório, contemplando de maneira natural o próprio multiculturalismo. Não é por acaso que Cortina (2005, p. 169) prega que cabe ao Estado garantir um espaço público autônomo para que os diferentes grupos culturais e associações estabeleçam um diálogo aberto.

Como diz Mill (1991, p. 64), a única maneira de o ser humano aproximar-se do conhecimento completo de um assunto é ouvir o que sobre ele digam representantes de cada variedade de opinião, considerando “todas as formas por que cada classe de espíritos o possa encarar”. “O hábito firme de corrigir e completar a própria opinião pelo confronto com a dos outros, muito ao contrário de causar dúvida e hesitação no levá-la à prática, constitui o único fundamento estável de uma justa confiança nela.”

## Conclusão

No multiculturalismo, a liberdade de expressão ganhará ainda mais relevância, buscando garantir que diferentes vozes tenham assegurado um direito inerente ao próprio ser humano de manifestar sua opinião, de criticar, de trazer à tona uma necessária reflexão sobre os problemas que afligem não apenas as minorias, mas todas as camadas sociais.

De igual modo, o exercício deste direito contribui para a participação das minorias na vida pública e nos debates, possibilitando a contestação das ortodoxias dominantes na sociedade, bem como a criação, a sustentação e o desenvolvimento de suas identidades. Traz o contraponto tão necessário para afastar o ódio e o preconceito, abrindo espaço para o diferente, para a tolerância e para o diálogo.

Evidentemente que a participação dos grupos minoritários nas discussões coletivas e nas tomadas de decisões, especialmente governamentais, não é tarefa fácil. Parece-nos preciso insistir no diálogo, buscar a inclusão e lutar pela conscientização. Apenas com um debate contínuo será possível transformar o atual quadro, fazendo com que as diferenças culturais sejam respeitadas, o que é fundamental para um pleno horizonte democrático.

Não há, numa democracia, como tornar o discurso uníssono, em nome de um universalismo que submete os indivíduos à mesma lógica social. Como diz Kelsen (2000, p. 355), “a tolerância, os direitos das minorias, a liberdade de expressão e a liberdade de pensamento, tão característicos da democracia, não têm lugar num sistema político baseado na crença em valores absolutos”.

Por isso a representatividade de um grupo, geralmente oprimido ou desfavorecido, pode tirar outros majoritários da zona de conforto, de modo que não haja como continuar a ser ignorado.

O processo de adaptação cultural é um desafio da sociedade moderna, mas que deve ser pautado pela tolerância e pelo respeito mútuos. Isso não exige renúncias ou apropriações culturais. A própria vida em sociedade pode levar a mudanças sensíveis, mas esse caminho não pode ser imposto. É preciso respeitar as diferenças e as particularidades de cada cultura, o que não significa que uma será reduzida ou até mesmo eliminada em detrimento de outra.

Pela garantia à liberdade de expressão é possível que estes grupos minoritários exponham suas particularidades e encarem possíveis achincalhamentos. Convicções internas fortemente enraizadas não se modificam de forma imediata, demandando tempo e, acima de tudo, perseverança para afastar preconceitos estruturais.

Os direitos humanos, nestes aspectos, serão o grande balizador para o exercício desta liberdade. O que pode – e deve – ocorrer é que suas premissas, mesmo sob uma perspectiva ocidental, não sejam violadas. Só assim poderíamos falar em uma “ética cívica comum” no seio das sociedades multiculturais. É vital, porém, que todo este processo se dê com a prática do diálogo intercultural.

A coexistência pacífica entre as culturas e, principalmente, a tolerância entre elas, sabendo ouvir a oposição às suas ideias da mesma forma que podem expressá-las, é que auxiliará na construção de uma sociedade pluralista, justa e de fato igualitária, em que crenças, raças, gêneros e opiniões distintas possam conviver e ser exercidas sem o receio do preconceito, da discriminação e do ódio.

Afinal, como afirma Cortina (2005, p. 159), uma sociedade justa protege os grupos culturais de agressões externas, especialmente a liberdade de seus cidadãos para decidir a qual grupo se identificam e querem pertencer.

O diálogo será possível se houver compreensão e vontade de entender o outro. E, da mesma forma, no debate constante de opiniões, será possível reduzir as consequências dos choques culturais, de haver incorporações e de conservar vivas as tradições mais elevadas.

A liberdade de expressão terá papel fundamental nesta tarefa, propondo que haja sempre abertura às diversidades coletivas ou individuais, tratando o multiculturalismo como um “dever/ser”, como uma maneira de se criar uma sociedade justa, que passa pela defesa intransigente destas experiências e que mantém a própria sociedade constantemente aberta a elas.

## Referências bibliográficas

- ABELLÁN; Joaquín. Los retos del multiculturalismo para el estado moderno. *In*: O'FARRELL, Pablo Badillo (coord.). **Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo**: reflexiones para un mundo plural. Madrid: Akal, 2003.
- ADAMS, Ian; DYSON, R. W.. **Cinquenta pensadores políticos essenciais**: da Grécia antiga aos dias atuais. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo**: para uma teoria da cidadania. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- DAHL, Robert A. **Sobre a democracia**. Trad. Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Trad. Nelson Boeira. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- EBERHARD, Christoph. Derechos humanos y diálogo intercultural. *In*: GARCÍA, Manuel Calvo (coord.). **Identidades culturales y derechos humanos**. Madrid: Dykinson, 2002. p. 255-289.
- EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. Grand Chamber. **Case of S.A.S. v. France**. Application n. 43835/11. 1º de julho de 2014. Disponível em: <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-145466>. Acesso em: 28 jun. 2024.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto. El sentido actual de la tolerancia. *In*: GIUSTI, Miguel. (Coord.). **Tolerancia**: sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015. p. 25-36.
- \_\_\_\_\_. El problema ético de las minorías étnicas. *In*: CARBONELL, Miguel; PARCERO, Juan A. Cruz; VÁZQUEZ, Rodolfo (Comp.). **Derechos sociales y derechos de las minorías**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 147-170.
- GHAÍ, Yash. Globalização, multiculturalismo e Direito. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos; v. 3). p. 555-614.
- GIUSTI, Miguel. (Coord.). **Tolerancia**: sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.
- GRAY, John. Pluralismo de valores y tolerancia liberal. **Estudios Públicos**, Chile, n. 80, p. 73-90, 2000a.
- \_\_\_\_\_. **Two faces of liberalism**. New York: New Press, 2000b.
- GUTMANN, Amy. Introdução. *In*: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. (Coleção Epistemologia e Sociedade). p. 21-43.
- HUME, Mick. **Direito a ofender**: a liberdade de expressão e o politicamente correcto. Trad. Rita Almeida Simões. Lisboa: Tinta-da-china, 2016.
- KELSEN, Hans. **A democracia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KYMLICKA, Will. **Estados, Naciones y Cultura**. Córdoba, ES: Almuzara, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Multicultural citizenship**: a liberal theory of minority rights. New York: Oxford University Press, 1995.
- MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Trad. Alberto da Rocha Barros. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. (Clássicos do pensamento político; v. 22).
- ONU. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. (A/CONF.157/23). Viena: ONU, 1993.
- PAREKH, Bhikhu. **Rethinking multiculturalism**: cultural diversity and political theory. Basingstoke: Macmillan Press, 2000.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o direito constitucional internacional**. 11. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010.
- POPPER, Karl Raimund. **Em busca de um mundo melhor**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Dialética).

- ROCKEFELLER, Steven C. Comentário. *In*: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. (Coleção Epistemologia e Sociedade). p. 105-115.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Clássicos).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. Razones y sinrazones de la tolerancia. *In*: GIUSTI, Miguel. (Coord.). **Tolerancia**: sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015. p. 17-24.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. \_\_\_\_\_ (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos; v. 3). p. 427-461.
- \_\_\_\_\_; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. *In*: \_\_\_\_\_ (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos; v. 3). p. 25-68.
- SARTOR, Vicente Volnei de Bona. **Justiça intergeracional e meio ambiente**. Florianópolis: Rocha, 2002.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- TAVARES, André Ramos. **Curso de direito constitucional**: princípio da igualdade. São Paulo: Saraiva, 2003.
- TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. (Coleção Epistemologia e Sociedade).
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. v. II. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TUBINO, Fidel. La formación de la razón pública en las democracias multiculturales. *In*: GIUSTI, Miguel. (Coord.). **Tolerancia**: sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015. p. 211-223.
- WALZER, Michael. **Política e paixão**: rumo a um igualitarismo mais igualitário. Trad. Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Tratado sobre la tolerancia**. Trad. Francisco Álvarez. Barcelona: Paidós, 1998.
- YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.