

CONTORNOS DE UM COSMOPOLITISMO INTERCULTURAL

Gabriel Pedro Dassoler Damasceno¹

Recebido em: 01/11/2023

Aprovado em: 20/12/2023

Resumo: A partir de um referencial teórico primordialmente descolonial, o presente texto tem o objetivo de responder ao problema: como é possível pensar em um cosmopolitismo para além das perspectivas europeias? Para tanto buscou-se responder ao problema por meio de uma abordagem dialética a partir da compreensão qualitativa dos estudos de matriz cosmopolita. Quanto à análise de objetivos, esta foi realizada de forma exploratória. Foram utilizadas como procedimentos as ferramentas bibliográfica e documental. Oferecer-se-á um novo projeto, uma nova opção: um cosmopolitismo intercultural.

Palavras-chave: Direito. Cosmopolitismo. Interculturalidade. Kant.

CONTOURS OF AN INTERCULTURAL COSMOPOLITANISM

Abstract: From a primarily decolonial theoretical framework, this text aims to answer the problem: how is it possible to think of a cosmopolitanism beyond European perspectives? Therefore, we sought to respond to the problem through a dialectical approach based on the qualitative understanding of studies with a cosmopolitan matrix. As for the analysis of objectives, this was carried out in an exploratory way. Bibliographic and documentary tools were used as procedures. A new project will be offered, a new option: an intercultural cosmopolitanism.

Keywords: Law. Cosmopolitanism. Interculturality. Kant.

INTRODUÇÃO

O termo “cosmopolitismo” data pelo menos dos cínicos do século IV aC, que cunharam a expressão cosmopolita, “cidadão do cosmos”. A formulação pretendia ser paradoxal e refletia o ceticismo cínico geral em relação ao costume e à tradição. Um cidadão - polites - pertencia a uma determinada polis, uma cidade à qual devia lealdade (APPIAH, 2007). O cosmos se referia ao mundo, mas não se limitando no

¹ Estágio Pós-doutoral em andamento na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutor em Direito Público pela UNISINOS. Mestre em Direito Internacional Contemporâneo pela UFMG. Especialista em Direito Internacional pelo CEDIN. Atualmente é professor de Direito Internacional e Direito Empresarial na UNIFIPMoc. Co-coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa Direito Internacional Crítico (DICRÍ/UFU). E-mail: gpmdamasceno@hotmail.com. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7742-3891>.

sentido da terra em si. Cosmos se referia ao universo. Então, originalmente, falar em cosmopolitismo sinalizou uma rejeição da visão convencional de que toda pessoa civilizada pertencia a uma comunidade entre comunidades. Abre-se espaço para pensar em uma política – ou abordagem moral da política – centrada na humanidade que compartilhamos, e não nas marcas de origem local, status, classe e gênero que nos dividem (APPIAH, 2007).

Apesar da citada origem cínica do termo, as ideias cosmopolitas não são exclusivas da sociedade ocidental, pelo contrário, é possível encontrá-las em diversas tradições em todo o mundo, ressaltando a existência do pensamento cosmopolita nas diversas obras antigas de numerosos egípcios, hebreus, chineses, etíopes, assírios e persas. Nesse sentido, a partir de um referencial teórico primordialmente descolonial, o presente texto tem o objetivo de responder ao problema: como é possível pensar em um cosmopolitismo para além das perspectivas europeias? Para tanto buscou-se responder ao problema por meio de uma abordagem dialética a partir da compreensão qualitativa dos estudos de matriz cosmopolita. Quanto à análise de objetivos, esta foi realizada de forma exploratória. Foram utilizadas como procedimentos as ferramentas bibliográfica e documental.

Neste primeiro momento se apresentará pontos importantes da teoria cosmopolita kantiana, em especial o seu projeto para a paz. Sendo este um trabalho jurídico, o pensamento kantiano se destaca, pois Kant inaugura (mas não finaliza) um projeto cosmopolita jurídico.

Em seguida, o presente estudo irá trazer ao debate reflexões cosmopolitas de autores descoloniais. Por fim, partindo-se da reflexão de que o cosmopolitismo deve ser considerado inteiramente aberto – e não pré-determinado ou excluído pela definição de qualquer sociedade ou discurso em particular (POLLOCK, 2002) - apresentar-se-á as contribuições que a interculturalidade pode trazer aos cosmopolitismos. Oferecer-se-á

AS INSUFICIÊNCIAS DO COSMOPOLITISMO KANTIANO

Os três principais textos kantianos que abordam a temática do cosmopolitismo são Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita; Sobre a

expressão concorrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática; e À Paz Perpétua: um projeto filosófico.

Na primeira delas, Kant (1986) entende que as ações humanas são determinadas por leis naturais. Assim, ao longo da história humana, estaríamos nos direcionando rumo à uma cidadania mundial. A cidadania mundial e o cosmopolitismo são, assim, pontos de chegada, algo a se alcançar.

Nesse aspecto, a principal conclusão kantiana dessa obra está em sua nona e última proposição. Kant (1986) entende que é possível elaborar estudos que explicam a história mundial segundo esse plano natural que objetiva a perfeita associação civil do gênero humano sob a regência de um direito mundial. Ademais, Kant acredita que esses estudos possuem a capacidade de desenvolver o cosmopolitismo.

Em Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria mas nada vale na prática, Kant (s.d.) repete a ideia de que o cosmopolitismo se trata da busca pelo bem do gênero humano em seu conjunto, devendo ser alcançado através do progresso das gerações de todos os tempos futuros.

Para Kant (s.d.), a miséria resultante das guerras permanentes entre os Estados os levará, ainda que contra vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita, um estado jurídico de federação, segundo um direito das gentes comuns. Nesse sentido afirma: Em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade.

A vontade de se subjugarem uns aos outros ou de empequenecerem o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar. Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter (KANT, s.d., p. 45-46).

Importante, ainda, fazer menção à ideia de cosmopolitismo prevista em *Anthropology from a pragmatic point of view*: O caráter da espécie, como é bem conhecido pela experiência de todos os tempos e todas as nações, é a seguinte. A raça humana considerada coletivamente (como toda a espécie humana) é um grande

número de pessoas vivendo sucessivamente e simultaneamente. Eles não podem viver sem uma coexistência pacífica e, ainda assim, não podem evitar desentendimentos contínuos entre si.

Consequentemente, eles se sentem destinados pela natureza a se desenvolver, por meio da compulsão mútua e das leis escritas por eles, em uma sociedade cosmopolita (*cosmopolitismus*) que é constantemente ameaçada pela dissensão, mas geralmente progride em direção a uma coalizão. A sociedade cosmopolita é em si mesma uma ideia inalcançável, mas não é um princípio constitutivo (que espera a paz entre as ações e reações mais vigorosas dos homens). É apenas um princípio regulador que exige que nos rendamos generosamente à sociedade cosmopolita como destino da raça humana; e isso não sem bases razoáveis para supor que haja uma inclinação natural nessa direção (KANT, 1996. p. 249).

Na obra “Para a paz perpétua”, Kant (2006) estabelece condições importantes ao Direito Cosmopolita: este não se trata de mera filantropia; e hospitalidade significa que o estrangeiro não deve ser tratado de forma hostil, apenas por encontrar-se em território alheio. Para Kant a existência de um Direito Cosmopolita não se trata de uma representação fantástica nem extravagante. Em realidade, o Direito Cosmopolita completa o Direito Político e do Direito de Gentes em um Direito Público da Humanidade, “(...) sendo um complemento da paz perpétua, ao constituir-se em condição para uma contínua aproximação a ela” (KANT, 2006, p. 82).

Alguns apontamentos são necessários acerca da referida obra kantiana. O primeiro deles se refere à proximidade com a ideia de soberania absoluta da época, que, atualmente, parece estar superada. Tal entendimento se dá em razão da própria existência do direito internacional contemporâneo, que possui mecanismos de exigir o cumprimento das normas internacionais. Alguma parcela dessa soberania se encontra protegida, todavia, através de princípios gerais do direito internacional como a não intervenção em assuntos internos e a autodeterminação. Contudo, mesmo esses princípios se contrastam, por exemplo, com a atuação das empresas transnacionais, que desafiam as fronteiras estatais, quando não interferem nos interesses dos próprios Estados.

É também importante ressaltar que, na contemporaneidade, em que pese a Carta da ONU não proíba a existência de exércitos permanentes, em seu Artigo 2

estabelece que seus membros deverão resolver suas controvérsias internacionais por meios pacíficos, devendo evitar em suas relações internacionais a ameaça ou o uso da força, permitida, todavia, em casos de legítima defesa, conforme o Artigo 51.

Outrossim, ressalta-se que a limitação dos meios utilizáveis durante a guerra é, contemporaneamente, regulada pelo jus in bellum, o Direito Internacional Humanitário – DIH. Conforme apontado pelo Comitê Internacional da Cruz Vermelha – CICV (s.d.), o DIH tem fins genuinamente humanitários, objetivando limitar o sofrimento causado pela guerra, “independe de questões sobre a justificativa ou os motivos para a guerra, ou a prevenção da mesma - áreas cobertas pelo jus ad bellum”.

No que se refere aos três artigos definitivos pensados por Kant para alcançar a paz perpétua, Galindo (2014, p. 82) afirma que estes exigem esforços a serem empreendidos em três dimensões jurídicas: (...) o direito interno (Primeiro Artigo: “A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”), o direito internacional (“Segundo Artigo: O direito internacional deve fundar-se em um federalismo de Estados livres”), e o chamado direito cosmopolita (“Terceiro Artigo: O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal”). O não cumprimento de qualquer um dos três dispositivos põe certamente em perigo a instauração de uma paz perpétua.

Assim, identifica-se que a proposta kantiana para se alcançar a paz não é apenas interna, por meio da instauração de repúblicas. O seu pensamento alcança o relacionamento entre Estados e indivíduos para além das fronteiras do Estado (GALINDO, 2014). Nesse aspecto, Kant realiza uma projeção do direito interno para que o direito internacional e o direito cosmopolita sejam locais de promoção da paz. Já no que se refere ao direito cosmopolita, que se aplica nos limites da hospitalidade universal, este é dependente do direito interno e do direito internacional (um complemento necessário). De tal modo, “a aplicabilidade do direito cosmopolita pressupõe um modelo de organização do poder fundado no Estado. Sem ele (o Estado), o direito cosmopolita não conseguirá ser operado” (GALINDO, 2014, p. 83).

Galindo (2014, p. 83) aponta que, ainda que Kant tenha rejeitado de forma expressa a existência de um Estado mundial, ele lança mão de uma analogia doméstica: “(...) Estados precisam se unir em uma federação assim como os indivíduos se uniram para formar um Estado (que deve evoluir para a forma republicana). A

federação de Estados kantiana, embora não seja de imposição obrigatória – os Estados decidiram se nela entrariam ou mesmo dela saíam – teria o condão de repelir a guerra, estipulando uma ordem coercitiva para os inimigos da paz”.

Arango (2017) aponta que a categoria de direito cosmopolita é uma das inovações mais importantes de Kant, uma vez que o autor deixa claro que este é um artigo se trata de direito, não mera filantropia. De tal modo, evidencia-se que Kant coloca os esforços para estabelecer a paz no direito, não apenas na moral.

Por outro lado, Arango (2017) também aponta que limitar o cosmopolitismo ao tratamento hospitaleiro não parece ser suficiente para regular a interdependência dos seres humanos em um mundo cada vez mais conectado. Tampouco o dever de hospitalidade parece satisfazer as exigências dos princípios republicanos sobre os quais o próprio Kant funda a paz entre os povos.

Conforme apontado por Mignolo (2010), a ideia e o horizonte de uma sociedade cosmopolita kantiana são preconizados com fundamento na relação entre a autoridade, a liberdade e o direito. Considera-se, assim, quatro combinações possíveis: direito e liberdade sem autoridade (anarquia); direito e autoridade sem liberdade (despotismo); autoridade sem liberdade e direito (barbárie); e autoridade, com liberdade e direito (república). Kant privilegia a última. Assim, os ideais cosmopolitas pressupõem a organização republicana da sociedade em que a autoridade anda de mãos dadas com a liberdade e o direito.

É importante ressaltar que por volta de 1700, as relações sociais (hierarquia) dentro dos estados-nação eram definidas horizontalmente com base na superordenação e subordinação das relações de classe (MIGNOLO, 2010). O modelo planetário de sociedade era baseado nas relações hierárquicas dentro dos estados-nação e era explicitamente cosmopolítico (uma vez que apresentava um projeto global). Através das justificativas fornecidas por Kant a imposição de hierarquia nas "classes inferiores" pela "melhor espécie" de pessoas seria arbitrária e egoísta. Como a hierarquia espelhava a estrutura da natureza, a autoridade europeia era autoexplicativa, autojustificadora e aparentemente racional (MIGNOLO, 2010).

Assim, a crença filosófica de que a natureza obedece a "leis" matemáticas que garantirão sua estabilidade fornece o fundamento de que o hegemônico está hierarquicamente superior ao subalternizado porque aquele que domina está em

situação mais evoluída (MIGNOLO, 2010). Desse modo, se por um lado Kant estava convencido de que o aperfeiçoamento moral da humanidade levaria ao cosmopolitismo, sua visão se limita a crer que há apenas um caminho, uma história, um progresso, um cosmopolitismo.

Se aqui se aponta a insuficiência do cosmopolitismo kantiano, é importante ressaltar que não se acredita que esta deve ser abandonada, tampouco rejeitada em sua totalidade. Conforme exposto por Appiah (2007), a noção de cosmopolitismo carrega dois principais valores. O primeiro corresponde à ideia de que temos obrigações com os outros, obrigações que ultrapassam aquelas com quem nos relacionamos pelos laços de amizade e de espécie, ou mesmo os laços mais formais de uma cidadania compartilhada.

O segundo corresponde ao reconhecimento da importância da vida. Não apenas a vida humana, mas de vidas humanas particulares, o que significa ter interesse nas práticas e crenças que lhes conferem significado. O cosmopolitismo reconhece que as pessoas são diferentes e que há muito a aprender com nossas diferenças. O pensamento compartilhado entre os cosmopolitas é que nenhuma lealdade local poderia justificar o esquecimento de que cada ser humano tem responsabilidades para com os outros. Nesse sentido, afirma: “(...) Por haver tantas possibilidades humanas que valem a pena explorar, não esperamos nem desejamos que todas as pessoas ou todas as sociedades convirjam para um único modo de vida. Quaisquer que sejam nossas obrigações para com os outros (ou as deles para conosco), eles geralmente têm o direito de seguir seu próprio caminho” (APPIAH, 2007. p. XV).

Haverá momentos em que esses dois valores – preocupação universal e respeito pela diferença – entrarão em conflito. Em certo sentido, como aponta Appiah (2007), cosmopolitismo é o nome não da solução, mas do desafio. Conforme apontado por de Menezes (2016), até o século XX o cosmopolitismo representava muito mais uma categoria filosófica kantiana, sendo constantemente associada a uma ideia de um futuro utópico. Segundo o autor, aparentemente não haveria um espaço fático e jurídico propício para o estudo do Direito Cosmopolita.

Há, entretanto, uma virada de chave estimulada por fatores como a aceleração do fenômeno da globalização e a formação de redes globais; a institucionalização da sociedade internacional; a percepção dos riscos à humanidade causadas pelas

pandemias e pelos desequilíbrios ambientais; e pelo ressurgimento do pluralismo jurídico. Essa virada de chave desenvolveu um espaço de discussão no âmbito acadêmico, o que permitiu, ao que parece, o amadurecimento dos pressupostos materiais necessários para que o cosmopolitismo seja reconhecido como um fenômeno jurídico e não apenas uma categoria filosófica (DE MENEZES, 2016). É o que se pretende abordar no próximo tópico.

Importantes pensadores contemporâneos têm contribuído para a elaboração de arcabouços teóricos que buscam revisitar Kant (SALDANHA, 2016), atualizando-o para um Direito Cosmopolita mais atual. Tais perspectivas não são necessariamente unânimes. Em realidade são múltiplas, permitindo-se compreendê-lo como cosmopolitismo filosófico, político, jurídico, sociológico, entre outros (MIGNOLO, 2010).

Para Mignolo (2010), o interesse no cosmopolitismo a partir da década de 1990 se dá em razão de quatro (principais) fatores: o primeiro se refere às preocupações e limites anteriores generalizados do nacionalismo. O nacionalismo era o que o cosmopolitismo estava tentando superar. Surgem propostas de diálogos interculturais e planetários como novos caminhos para o futuro, ao invés de se defender e delimitar as fronteiras das nações. A imigração contribuiu para o aumento do cosmopolitismo. Enquanto os nacionalistas percebiam a imigração como um problema, os cosmopolitas a viam como uma abertura para futuros globais.

O segundo é a necessidade de se construírem argumentações que se afastam do nacionalismo, mas que não se limitem à visão hegemônica de uma globalização neoliberal e econômica.

O terceiro fator, relacionado com os dois primeiros, é o desenvolvimento de perspectivas multiculturais de concepção liberal que concentravam o cosmopolitismo na figura do indivíduo, que era convidado a se ver como um cidadão do mundo, incorporando várias "identidades".

O quarto fator, também compatível com os dois primeiros, mas distinto do terceiro, foi a proposta legal de colocar na agenda internacional um “cosmopolitismo de baixo para cima” que acabou se conectando com a agenda do Fórum Social Mundial. Conforme apontado por Saldanha (2020a, p. 231), o reaparecimento do cosmopolitismo na academia alcança uma intensidade sem precedentes em razão da

emergência de uma nova era na história do capitalismo global “(...) que se posiciona na confluência entre a idade da informação e da comunicação, ou seja, a do desenvolvimento extraordinário da técnica e a do modelo econômico neoliberal”.

As construções teóricas sobre o cosmopolitismo e o direito cosmopolita se contextualizam em uma sociedade internacional repleta de tratados internacionais de direitos humanos, costumes e princípios gerais do direito internacional que também normatizam a proteção da pessoa humana e a sua valorização. Ademais, os estudos contemporâneos sobre esse direito cosmopolita acontecem na seara de um ordenamento jurídico internacional que reconhece a personalidade jurídica internacional do ser humano; e que estabeleceu cortes transnacionais de proteção a esses direitos (MENEZES, 2016).

De acordo com Saldanha e Mello (2017), a Sociedade Internacional contemporânea é caracterizada pela transnacionalidade, uma vez que a figura do Estado é marcada pela intensa permeabilidade e porosidade de suas fronteiras. Assim, o direito tradicionalmente produzido pelo Estado é marcadamente transformado pelo pluralismo normativo e pela internormatividade. De tal modo, identifica-se que os Estados e suas ordens jurídicas internas são atravessados por fluxos normativos diversos, não sendo mais capazes de controlá-los ou contê-los.

Nesse sentido, Mignolo (2000) tenta responder ao questionamento: de que forma o cosmopolitismo deve ser concebido em relação à globalização, capitalismo e modernidade? Para tanto, o autor entende que, se por um lado o imaginário geopolítico alimentado pelos termos e processos de globalização reivindica a homogeneidade do planeta de cima - econômica, política e culturalmente; por outro o termo “cosmopolitismo” tem sido utilizado como um contraponto à globalização, ainda que não necessariamente represente uma globalização a partir de baixo.

A globalização de baixo para cima, esclarece, invoca as reações à globalização daquelas populações e áreas geo-históricas do planeta que sofrem as consequências da economia global (MIGNOLO, 2000). Ou seja, existem histórias locais que planejam e projetam designs globais (provindas do Norte Global) e outras que são obrigadas a conviver com eles (o Sul Global). O cosmopolitismo não se alinha facilmente a nenhum dos lados da globalização, embora o próprio termo implique um projeto global. Assim,

propõe-se entender o cosmopolitismo em relação às alternativas provindas do Sul Global.

De tal modo, Ramón Grosfoguel (2014) questiona a possibilidade de se formular um cosmopolitismo crítico que extrapole o nacionalismo e o colonialismo. Para tanto, é imperativo um cosmopolitismo que reconheça as diferenças da sociedade mundial, por meio da alteridade. É necessário que se proponha uma conceptualização cosmopolita descolonial alternativa do sistema-mundo. Surge, então, a transmodernidade como projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etecetera (DUSSEL, 2000).

Neste sentido, Grosfoguel (2014, p. 403-404) entende que: “(...) a transmodernidade de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projeto novecentista da descolonização da América Latina. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo. (...) A transmodernidade seria equivalente à ‘diversalidade enquanto projeto universal’, que é o resultado do “pensamento crítico de fronteira” enquanto intervenção epistêmica dos diversos subalternos (Mignolo, 2000). As epistemologias subalternas poderiam fornecer (...) uma ‘diversalidade’ de respostas para os problemas da modernidade, conduzindo à ‘transmodernidade’”.

Neste mesmo caminho, Santos (2019, p. 26-27) apresenta um cosmopolitismo subalterno, da base para o topo, que objetive a promoção da pluriversalidade, consubstanciando-se em um pensamento “(...) que promove a descolonização potenciadora de pluralismos articulados e formas de hibridação libertas do impulso colonizador que no passado lhes presidiu, tais como a criouliização e a mestiçagem”.

Ainda, Mignolo (2011) apresenta o cosmopolitismo crítico ou descolonial, que, para ele, deve ser pensado como localismo cosmopolita. Segundo o autor, se uma ordem mundial cosmopolita é pensável e desejável, ela não pode ser universal, mas deve ser pluriversal.

O que essas propostas têm em comum é o entendimento de que o cosmopolitismo não pode ser uma ordem global de cima para baixo, nem pode

permitir as atuais hierarquias coloniais/raciais globais. Repensam, assim, o mundo colonial/imperial/moderno a partir da diferença colonial. Essa pluriversidade negada pela história relatada pelo pensamento hegemônico é a seiva dos cosmopolitismos provindos do Sul Global e ilustram que é possível imaginar alternativas distintas ao pensamento hegemônico neoliberal, estimulando um processo sem precedentes de reformas legais e novos regimes jurídicos internacionais de baixo para cima.

Assim sendo, conforme apontado por Saldanha (2018) a fundamentação jurídica do cosmopolitismo está baseada nas normas internacionais, transnacionais e regionais de direitos humanos e na cooperação, que é necessária para a concretização dos valores comuns da humanidade. E a cooperação pressupõe que seja a solidariedade repaginada para expressar não apenas os interesses coletivos com a preservação do planeta e das gerações futuras, mas que, fundamentalmente, transforme-se em um dever.

A POSSIBILIDADE DE PENSAR UM COSMOPOLITISMO NÃO-KANTIANO

Para que os ideais cosmopolitas possam ser mantidos na contemporaneidade, é preciso que se reconheça que a sua própria fundação como idealizado por Kant estava em cumplicidade com a formação das potências imperiais europeias e de expansão europeia na América, África e Ásia, bem como com a continuação da Europa nos Estados Unidos. Ou seja, para manter ideais cosmopolitas, é preciso descolonizar o cosmopolitismo, o que significa caminhar em direção a uma ordem cosmopolita descolonial não mais modelada na lei da natureza descoberta pela narrativa científica.

Assim aponta Mignolo (2010. p. 117), “(...) o cosmopolitismo descolonial será o devir de uma ordem mundial universal construída sobre e residindo nas fronteiras globais da modernidade/colonialidade (...)”. No presente tópico, pretende-se dar alguns passos para compreender de que forma o cosmopolitismo pode superar a agenda oculta da modernidade.

Propondo que a globalização pode ser compreendida enquanto um conjunto de projetos para administrar o mundo, enquanto o cosmopolitismo se trataria de um conjunto de projetos voltados para o convívio planetário, Mignolo (2000) entende que o primeiro desenho global do mundo moderno foi o cristianismo, causa e consequência

da incorporação das Américas à visão global de um orbis christianus. Este desenho global fez parte do Renascimento europeu e constituiu a modernidade e seu lado sombrio, a colonialidade.

Em seguida, o desenho global é o da missão civilizadora, que parte do Iluminismo europeu e de uma nova configuração da relação modernidade/colonialidade (2000). Possuía o objetivo de civilizar o mundo segundo o modelo dos modernos Estados-nação europeus.

Os dois desenhos representam projetos cosmopolitas que estiveram em ação nos dois momentos da modernidade, ainda que com diferenças – visto que o primeiro foi um projeto religioso e o segundo era secular (2000). Os dois, todavia, estavam ligados à colonialidade e ao surgimento do mundo moderno/colonial, o que, mais uma vez, demonstra que a colonialidade é a face oculta da modernidade e sua própria condição de possibilidade.

“(A colonização das Américas nos séculos XVI e XVII, e da África e Ásia nos séculos XIX e XX, consolidou uma ideia de Ocidente: uma imagem geopolítica que exhibe movimento cronológico. Três macronarrativas sobrepostas emergem desta imagem. Na primeira narrativa, o Ocidente se origina temporariamente na Grécia e se move do noroeste do Mediterrâneo para o Atlântico Norte. Na segunda narrativa, o Ocidente é definido pelo mundo moderno que se originou com o Renascimento e com a expansão do capitalismo pelo circuito comercial atlântico. Na terceira narrativa, a modernidade ocidental está localizada no norte da Europa, onde carrega a marca distintiva do Iluminismo e da Revolução Francesa. Enquanto a primeira narrativa enfatiza o marco geográfico Ocidente como a palavra-chave de sua formação ideológica, a segunda e a terceira vinculam mais fortemente o Ocidente à modernidade (...)” (MIGNOLO, 2000, p. 722).

Nesse sentido, a colonialidade como lado constitutivo da modernidade surge dessas duas últimas narrativas, que, em consequência, vinculam o cosmopolitismo intrinsecamente à colonialidade. Mignolo (2000), todavia, esclarece que isso não significa que seja impróprio conceber e analisar projetos cosmopolitas além desses parâmetros. Veja-se: “(...) As narrativas de orientação cosmopolita podem ser gerenciais (o que chamo de projetos globais - como no cristianismo, imperialismo do século XIX ou globalização neoliberal do final do século XX) ou emancipatórias (o que

chamo de cosmopolitismo - como em Vitória, Kant ou Karl Marx, deixando de lado as diferenças de cada um desses projetos), mesmo que alheios ao dizer do povo que se supõe que sejam emancipados. A necessidade de um cosmopolitismo crítico surge das deficiências de ambos” (MIGNOLO, 2000. p. 722-723).

Se, por um lado, o discurso dominante enaltece ideias de cristianização, civilização, progresso, modernização e desenvolvimento, por outro ele esconde que para que tudo isso aconteça são necessários violência, barbárie, atraso e subdesenvolvimento. Desde o século XVI, modernidade e colonialidade andam juntas: não há modernidade sem colonialidade, embora os discursos proferidos na perspectiva da modernidade apresentem a colonialidade não como um fenômeno constitutivo, mas um derivado. Nesse sentido Mignolo (2005, p. 139) afirma que: “(...) a grande mentira (ou talvez o grande erro e a grande ignorância, se preferir) é fazer de conta (ou acredite) que a modernidade vai superar a colonialidade quando, na verdade, a modernidade precisa da colonialidade para se estabelecer, construir e sobreviver. Não houve, não existe e não haverá modernidade sem colonialidade (...)”.

Por isso, Mignolo (2005) afirma ser necessário imaginar outro futuro e não mais a plenitude do projeto incompleto da modernidade, nascido de um cosmopolitismo não-kantiano, emergente do pensamento de fronteira e não da ordem "natural" dos Estados-nação. Assim, a integração das diferenças em vez da marginalização do outro lado das fronteiras é posta como uma possibilidade, uma outra opção, um “paradigma outro”.

A partir da obra de Mignolo (2005), é possível compreender o cosmopolitismo crítico como um projeto global que busque a integração das diferenças e a socialização do poder e não a defesa dos territórios estatais; emergente do diálogo cujo objetivo é a "libertação" dos laços impostos pela diferença colonial, pela tirania do moderno pensamento e pós-moderno, alcançando-se uma “comunidade em liberdade”.

“A ‘comunidade em liberdade’ surge da necessidade vital de pensar ‘nas e das bordas’ em que sinto que vivo, mas que não são minhas (pelo contrário, são as bordas que me fazem e não pertencem mim) nem são recentes; foram constituídas ao longo da formação e configuração do mundo moderno / colonial (do século XV até à data) (...)” (MIGNOLO, 2005, p. 144).

Nesse viés, um “paradigma outro” é capaz de designar o espaço desordenado e potente onde se possibilita realizar um projeto inacabado da modernidade a partir da colonialidade, como processo permanente de descolonização. Um “paradigma outro” nos leva a um “cosmopolitismo crítico” que está se construindo nas bordas onde o pensamento liminar surge tanto da subalternidade quanto da hegemonia atenta, consciente e aberta à colonialidade (MIGNOLO, 2005). Assim, o pensamento de fronteira é um dos caminhos possíveis para o cosmopolitismo crítico e para uma utopia que nos ajuda a construir um mundo onde muitos mundos se encaixam (MIGNOLO, 2005).

Esse cosmopolitismo deve ser pensado a partir da experiência da colonialidade e não apenas a partir da experiência da modernidade. Assim, a colonialidade não é um ponto de chegada como a ideia de modernidade ainda é. Pelo contrário, é um ponto de partida de onde não se sabe ainda aonde chegar, mas que se quer urgentemente abandonar. Assim, ao contrário do cosmopolitismo Kantiano, o cosmopolitismo crítico proposto por um “pensamento outro” não apresentará o ponto de chegada, mas o ponto de partida, de onde se quer sair. O cosmopolitismo crítico proposto é um projeto para abandonar a violência colonial persistente no projeto neoliberal.

O cosmopolitismo crítico e dialógico caminha em direção à “diversalidade”, em vez de em direção a uma nova universalidade baseada no padrão eurocêntrico (MIGNOLO, 2000). A diversalidade epistêmica deve ser a base para projetos cosmopolitas, ou seja, a diversidade como projeto universal deve ser o objetivo, em vez de almejar um novo universal abstrato e ensaiar uma nova universalidade alicerçada no legado grego ou iluminista. De tal modo, a diversalidade como horizonte do cosmopolitismo crítico e dialógico pressupõe um pensamento de fronteira alicerçado na crítica de fundamentalismos e na fé na acumulação a qualquer custo que sustenta as organizações da economia capitalista (MIGNOLO, 2000).

A diversalidade (ou diversidade como projeto universal) surge da experiência da colonialidade do poder e da diferença colonial, devendo ser pensada como um “paradigma outro” de projetar e imaginar, ética, política, filosófica e juridicamente a partir de perspectivas subalternas. Deve ser capaz de deslocar os ideais cosmopolitas universais abstratos (cristãos, liberais, socialistas, neoliberais) que criaram e mantêm o sistema mundial moderno/colonial. Assim, a proposta do cosmopolitismo crítico é

pensar a partir das perspectivas de histórias locais que foram obrigadas a lidar com designs globais. A diversidade deve ser a sua prática, ao invés de um projeto de uma sociedade futura e ideal projetada do universal abstrato.

Essa visão, todavia, não é nova. É possível que seja trazido para a fronteira os pensamentos e cosmologias outras que não as europeias para um diálogo, a fim de buscar soluções para questões que enfrentamos hoje. Em meados do século XVI, por exemplo, muito antes de Immanuel Kant apresentar os seus textos acerca do cosmopolitismo, a necessidade de normas internacionais já havia emergido na consciência dos cristãos ocidentais, que buscavam resolver dois problemas inter-relacionados: em que medida os povos do continente invadido eram humanos e em que medida, como consequência, eles têm direitos de propriedade.

Conforme apontado por Mignolo (2010), não passava na mente do europeu pensar que os direitos de propriedade não eram universais, e que nas civilizações inca e asteca, assim como em outras comunidades existentes no Caribe, os nativos não se relacionam com a terra como propriedade, mas sim por Mãe Terra (Pachamama era o nome em Aymará e Quéchuá). Vivendo em uma era secular, Kant reformulou a palavra grega cosmopolis e deu-lhe um significado diferente. Ocorre que, conforme apontado por Mignolo (2010), os filósofos gregos não possuíam a mesma construção de conhecimento da ciência moderna, da guerra religiosa cristã e do colonialismo imperial moderno. O cosmopolitismo grego se aproxima mais do quechua-Aymara Tawantinsuyu (o mundo [cosmos e a cidade] organizado em quatro suyus ou partes) do que com o cosmopolitismo kantiano.

É possível pensar que Tawantinsuyu poderia ter servido igualmente bem para imaginar uma organização global e social da espécie humana (MIGNOLO, 2010). Essa era, inclusive, a proposta de Guaman Poma de Ayala (2009), um cronista de ascendência inca da época do Vice-Reino do Peru, que em 1516 – cerca de 250 anos antes de Kant – apresentou sua Nova Crônica e Bom Governo, propondo à Filipe III uma organização de coexistência mista do domínio inca e espanhol no vice-reinado do Peru e no Tawantinsuyu inca.

“(...) Guaman Poma conhecia sua própria história e a história do mundo que lia em autores espanhóis, principalmente aqueles que escreviam sobre o Novo Mundo. A organização interna de Tawantinsuyu ele resolveu dando um suyu para cada uma das

etnias existentes em sua época: espanhóis, índios, mouros e negros. Por outro lado, o mundo foi remapeado de acordo com Tawantinsuyu: ele desenhou um mapa e o dividiu em duas partes. Na parte superior, ele localizou Tawantinsuyu e na parte inferior, a Espanha. No entanto, os espanhóis não se viram abaixo de Tawantinsuyu e prevaleceram (...)” (MIGNOLO, 2010. p. 118.).

Prevalecer, esclarece Mignolo (2010), não quer dizer que as forças da história, conhecimentos e lutas foram mortas para sempre. As discussões ao redor de um estado plurinacional e o processo contemporâneo de reescrita a Constituição na Bolívia e no Equador representam continuação do problema que Guaman Poma viu emergir 500 anos atrás, quando o território de Incas e Aymaras se tornou uma mistura de etnias.

Ressalta-se que o tratado político descolonial de Guaman Poma não era uma proposta de coexistência com o inimigo. Em realidade, a própria ideia do inimigo não estava em sua mente. Nesse sentido, Mignolo aponta que um dos primeiros passos do cosmopolitismo crítico descolonial é livrar-se da ideia de amigos e inimigos, em que a política encontra sua razão de ser, onde a proposta de Carl Schmitt “(...) só faz sentido com a ‘teologia política’ europeia, isto é, na secularização da teologia cristã, na qual o mundo já estava dividido entre o cristianismo e ‘aqueles bárbaros que o odeiam e querem destruí-lo’ (...)” (MIGNOLO, 2010. p. 118.). É por isso que o presente trabalho propõe, no próximo tópico, a condição de um diálogo intercultural para o cosmopolitismo crítico proposto por Mignolo.

A INTERCULTURALIDADE COMO CONDIÇÃO PARA O DIÁLOGO

Segundo Walsh (2008), o pluricultural e o multicultural são termos descritivos que almejam indicar a existência de múltiplas culturas em um determinado espaço geográfico, provocando assim, o reconhecimento, a tolerância e o respeito à diversidade.

O termo “multicultural” possui suas raízes em Estados ocidentais e é de maior uso global, apontando para um conjunto de culturas singulares sem relação entre si e dentro de um quadro de uma cultura dominante, orientando as políticas de inclusão estatais e transnacionais dentro de um modelo neoliberal que busca a inclusão no

mercado, tendo sido introduzido no final dos anos 1980 e na década de 1990 e sendo utilizado até a contemporaneidade (WALSH, 2008). É caracterizado por um relativismo cultural que elimina a dimensão relacional e esconde a permanência das desigualdades sociais (WALSH, 2008).

Nesse sentido, o multiculturalismo é compreendido enquanto o reconhecimento da diversidade cultural por governos, Estados, Organizações Internacionais e Não-governamentais, efetuado por meio de uma política de inclusão que, na maioria das vezes, é vinculada aos interesses da ordem dominante, permanecendo dentro da lógica do neoliberalismo e de seu projeto para pacificar a resistência, fragmentar os movimentos e trazer os excluídos para a estrutura consumidora do capitalismo global (WALSH, 2008). O termo multiculturalismo “(...) instala e torna visível uma geopolítica do conhecimento que tende a fazer desaparecer e a obscurecer as histórias locais, além de autorizar um sentido ‘universal’ das sociedades multiculturais e do mundo multicultural” (WALSH, 2019, p. 21).

Ademais, conforme exposto por Bragato, Barreto e Silveira Filho (2017) o multiculturalismo expressa um discurso universalista dos direitos humanos de forma curta e insuficiente, uma vez que, apesar de assumir a diversidade cultural, não cede o padrão de superioridade moral das sociedades liberais-individualistas do Ocidente. Ademais, em razão de sua base liberal, o multiculturalismo não possui a capacidade de tingir as particularidades dos grupos subalternizados pelo mesmo liberalismo. De acordo com Bragato, Barreto e Silveira Filho (2017, p. 56): (...) tal discurso não se preocupa com as estruturas de poder que regem as relações entre um grupo e outro, o que torna ineficiente a política de reconhecimento que defende para combater o discurso moderno/colonial dos direitos humanos. Por isso, o respeito pleno aos direitos humanos não se pode efetivar por meio de políticas multiculturais que requerem a subordinação dos grupos tolerados. Sem dúvidas, é possível afirmar que nessas políticas persiste a ideia da inferioridade cultural e étnico-racial dos grupos diferenciados e tolerados e, por conseguinte, sua exclusão e opressão.

Por outro lado, o termo “pluricultural” é mais utilizado na América do Sul e busca refletir a particularidade e a realidade da região onde povos indígenas e negros conviveram e convivem com descendentes dos europeus colonizadores por séculos e onde a mestiçagem e a miscigenação racial desempenharam um papel significativo

(WALSH, 2008). O pluricultural indica uma coexistência de culturas no mesmo espaço territorial, embora sem uma profunda inter-relação equitativa (WALSH, 2008).

Noutro giro, a interculturalidade, conforme apontado por Walsh (2008) ainda não existe: é algo para construir. Nessa perspectiva, não é uma condição existente ou algo pronto e acabado. A interculturalidade vai além do pluri e do multiculturalismo, que acabam por indicar apenas a existência de “muitas” culturas em um determinado contexto ou espaço, enquanto a interculturalidade pressupõe relações mútuas (ALBO; GALINDO, 2012).

Segundo Walsh (2019) o conceito de interculturalidade surge na América Latina e assume, particularmente no Equador, um significado ligado a geopolíticas de lugar e espaço, compreendendo as resistências dos povos indígenas e dos negros, produzindo um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado em direção à descolonização e à transformação. A autora aponta que a interculturalidade vai além do respeito, tolerância e reconhecimento da diversidade; em realidade, por meio dela se aponta e se encoraja um processo e projeto político-social voltado para a construção de novas e diferentes sociedades, relacionamentos e condições de vida. Walsh (2008) ainda ressalta que não são apresentadas apenas novas condições econômicas, mas também as que dizem respeito à cosmologia da vida em geral, incluindo o conhecimento e o saber, a memória ancestral, a relação com a mãe natureza e a espiritualidade, entre outros. Aponta-se e se representa “(...) processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra (...)” (WALSH, 2019, p. 09), que são pensados por meio da práxis política. Em si, a interculturalidade faz parte do problema das relações e condições históricas e atuais, de dominação, exclusão, desigualdade e iniquidade, bem como do conflito que essas relações e condições engendram, ou seja, a "colonialidade".

Nesse sentido, Albó e Galindo (2012) afirmam que a interculturalidade possui a diversidade enquanto um ponto de partida que traz uma oportunidade – uma vez que uma perspectiva plural e ao mesmo tempo aberta ao diálogo costuma ser mais criativa do que uma imposição monolítica e unificadora – e não um obstáculo a ser superado – sem negar o risco de que isso também pode acontecer, ressaltando a necessidade de

se zelar para que espécies ou variantes aparentemente mais bem-sucedidas de um determinado ponto de vista sejam universalizadas em detrimento das demais.

É importante ressaltar que o projeto neoliberal começou, a partir dos anos 1990, a cooptar e utilizar o termo interculturalidade, principalmente em Estados onde o termo havia sido cunhado e empregado pelos movimentos indígenas enquanto um projeto contra-hegemônico de baixo para cima (WALSH, 2018). Desse modo, a interculturalidade começou a ser utilizada dentro da linguagem de Organizações Internacionais neoliberais como o Banco Mundial, especialmente em suas políticas relacionadas aos povos indígenas, bem como na linguagem de políticas de Estado e Constituições neoliberais (WALSH, 2018).

O uso do termo pelo projeto dominante não permite compreender a interculturalidade enquanto transformadora nem crítica da ordem social, política e econômica estabelecida (WALSH, 2018). Em realidade sua atuação passa a ser funcional para a essa ordem e para a lógica multicultural do capitalismo, que tem por objetivo a expansão do neoliberalismo e do mercado. Esta “interculturalidade funcional/utilitarista” se constituiu em um modo complexo de dominação, que é capaz de capturar, cooptar, pacificar, desmobilizar e dividir movimentos, coletivos e lideranças, além de impelir o individualismo a complacência e a indiferença, perpetuando de forma intensa e mais complexa o capitalismo e a colonialidade (WALSH, 2018).

Por outro lado, Walsh (2018) aponta que a visão descolonizadora crítica da interculturalidade contrasta com a visão funcional, exigindo uma mudança radical na ordem social hegemônica e em sua base fundamental capitalista e moderna/colonial. A interculturalidade crítica proposta por Walsh torna visíveis legados vividos e longos horizontes de dominação, opressão, exclusão e diferença colonial (ontológica, política, econômica, cultural, epistêmica, cosmológica e de existência) e as manifestações desses legados em estruturas e instituições sociais, incluindo o próprio Estado.

Desse modo, a interculturalidade que este trabalho propõe se trata da desta interculturalidade crítica e descolonial. O principal desafio é propor um projeto transformador capaz de reconceitualizar e refundar estruturas e instituições colocando diferentes lógicas culturais, práticas e formas de conhecer, pensar, agir, ser e viver em relações equitativas, ainda que conflitantes. Walsh (2018), nesse sentido, aponta que

interculturalidade propõe um processo transversal que não elimina a diferença, pelo contrário, as diferenças socioculturais, ancestrais, políticas, epistêmicas, linguísticas e existenciais são afirmadas enquanto termos coletivos e comunitários, e entendidas como contributivas para a criação de novas compreensões, coexistências, solidariedades e colaborações.

A interculturalidade, assim, tem suas bases na necessidade de uma transformação radical das estruturas, instituições e relações da sociedade. Sem a ocorrência dessa transformação radical, a interculturalidade é mantida unicamente no nível funcional e individual, sem afetar efetivamente a colonialidade da estruturação social e, portanto, o carácter monocultural, hegemônico e colonial do Estado (2008).

A proposta intercultural não corresponde ao mero reconhecimento, tolerância e incorporação do diferente em uma matriz e estrutura dominantes já estabelecidas; pelo contrário, ela implode a partir da diferença nas estruturas coloniais de poder como um projeto que tem por objetivo reconceituar e refundar as estruturas e trazer à tona lógicas, práticas e formas culturais distintas de pensar, agir e viver (WALSH, 2008). Desse modo, propõem-se um processo ativo e permanente de diálogo onde os grupos e indivíduos não percam suas diferenças, mas que, por meio de suas diferenças se cria novas compreensões, convivências e solidariedade.

De tal modo, é a partir da diferença colonial e da luta descolonial, da particularidade das histórias locais e dos lugares de enunciação políticos, éticos e epistêmicos, que a interculturalidade estende o seu projeto de uma lógica outra, uma transformação concebida e impulsionada por aqueles que habitam a zona colonial (WALSH, 2018).

Uma outra característica que diferencia a interculturalidade do multiculturalismo e do pluriculturalismo é que ela não se trata de uma criação acadêmica para análise de um caso específico. Em realidade, a interculturalidade surgiu das lutas dos povos indígenas do equador na década de 1990, provém, assim, de um movimento étnico-social mais do que de uma instituição acadêmica e, por isso mesmo, reflete uma lógica que não se baseia nos legados coloniais eurocêntricos e nem nas perspectivas da modernidade, contestando as discussões relativistas que se efetuam a partir da diferença cultural e do multiculturalismo (WALSH, 2019).

A primazia do Equador na formulação do conceito de interculturalidade se dá em razão da sua aplicação enquanto princípio-chave do projeto político do movimento indígena, questionando a realidade sociopolítica do neocolonialismo refletido nos modelos de Estado, democracia e nação (WALSH, 2019), conceitos, estes, chaves para o próprio Direito Internacional. Promove-se, de tal modo, a discussão sobre esses modelos, dentro de um processo de descolonização e transformação.

A interculturalidade, representa, assim, uma ruptura epistêmica fundamentada na dominação, exploração e marginalização, que são ao mesmo tempo constitutivas, como também consequências da colonialidade, se constrói desde uma lógica que parte da particularidade da diferença colonial, mas que não se fixa nela (WALSH, 2019). A lógica que a interculturalidade propõe trabalha para transgredir as fronteiras do que é hegemônico, interior e subalternizado. Em outras palavras: “(...) a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um "outro" conhecimento. Um pensamento “outro”, que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente” (WALSH, 2019, p. 15-16).

Ressalta-se que a interculturalidade não pode ser confundida com a mescla, hibridização e apropriação de formas de conhecimento, tampouco com a criação de um “melhor dos dois mundos”. Em realidade ela propõe a construção de um novo espaço que permita uma inter-relação epistemológica, uma lógica radicalmente distinta capaz de construir uma alternativa ao modelo hegemônico do Estado, possibilitando uma nova organização, sociedade, educação e governo, na qual a diferença não seja aditiva, mas constitutiva, permitindo se imaginar uma novo modelo de Estado (WALSH, 2019).

Acrescenta-se, ainda, conforme apontado por Walsh (2019), que a interculturalidade não pode se restringir às perspectivas indígenas, pois, desse modo, estar-se-ia diante de uma insuficiência no que concerne à subalternização de outras populações, como a própria população negra, devendo, portanto, reconhecer e

visibilizar os conflitos racializados entre distintos grupos, incluídos indígenas e negros. Evidencia-se, assim, que a colonialidade do poder não se trata de uma entidade homogênea que é igualmente experienciada por todos os grupos subalternizados, bem como que a interculturalidade não é um conceito isolado das sobreposições da diferença e das histórias locais. Portanto, “(...) a interculturalidade faz parte desse pensamento "outro" que é construído a partir do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos; um pensamento que contrasta com aquele que encerra o conceito de multiculturalismo, a lógica e a significação daquele que tende a sustentar os interesses hegemônicos” (WALSH, 2019, p. 20) .

Neste sentido, o professor Júlio Cesar de Tavares propõe uma abordagem que enfatiza uma identidade afrodescendente resultante da dinâmica intercultural das múltiplas experiências afrodiaspóricas. Tavares (2010) aponta que através da chamada Diáspora Africana se tem ampliado a discussão acerca da valorização e da inclusão social do negro, partindo do estabelecendo de uma nova agenda política presente em vários Estados, em especial, latino-americanos. Promove-se, assim, uma nova lógica que objetiva “(...) agregar o conjunto da população descendente de africanos que não reside no continente e torná-la consciente, em uma perspectiva comparada, da rede intercultural na qual se encontra enlaçada (...)” (TAVARES, 2010, p. 79).

Por fim, conforme apontam Bragato, Barreto e Silveira Filho (2017, p. 54) “(...) a interculturalidade nos indica um caminho (...)”. Este proposto deve ser de inclusão, de solidariedade com o diferente, possibilitando a sua aceitação e criando uma oportunidade de enriquecimento e transformação de todas as partes envolvidas. De tal modo, torna-se indispensável criticar os cânones da modernidade/colonialidade. O enfrentamento desses cânones significa “(...) denunciar as diferentes estruturas institucionais que seguem reproduzindo as relações assimétricas de poder, o racismo e o patriarcado, que tornam perenes as violações massivas de direitos humanos (...)” (BRAGATO; BARRETO; SILVEIRA FILHO, 2017, p. 56); bem como “(...) construir uma possibilidade intercultural que rompa precisamente com a lógica moderna/colonial excludente, pois defende essencialmente a humanidade do outro desprezada por essa lógica (...)” (BRAGATO; BARRETO; SILVEIRA FILHO, 2017, p. 56), objetivando, assim, um

diálogo horizontal e simétrico, em busca por uma sociedade livre, justa, solidária e em paz. É, nesse sentido, que se propõe, portanto, um cosmopolitismo intercultural.

O cosmopolitismo intercultural se trata de um projeto jurídico global de libertação, nascido na fronteira a partir de um diálogo qualificado, qual seja, um diálogo intercultural, que pressupõe relações mútuas.

Nesse viés, a opção pelo estabelecimento de um cosmopolitismo intercultural permitiria um diálogo não apenas com os Estados, mas também com os povos e os movimentos sociais provindos do Sul Global, gerando um espaço de discussão sem hierarquias, que não se limitaria aos espaços cognitivos do conhecimento hegemônico.

A partir da opção por adotar um cosmopolitismo intercultural pretende-se que as instituições internacionais se transformem em um local para encontro, transformação e aglomeração de saberes outros que foram anteriormente subalternizados pela colonialidade.

O diálogo promovido a partir do cosmopolitismo intercultural pode permitir o reconhecimento e respeito mútuo entre os grupos e sujeitos, rompendo com hierarquias criadas e mantidas pela colonialidade. De tal modo, as práticas concretas dos movimentos sociais e dos povos do Sul Global a partir da perspectiva da diferença colonial forneceria uma nova práxis, rejeitando-se a projeção como universal de particularidades geolocalizadas e rompendo com o ciclo colonial/imperial.

Por meio da interculturalidade, o cosmopolitismo se torna uma possível nova fundamentação para o direito internacional, avançando para a comunicação e para a superação dos problemas referentes às diferenças culturais entre os povos, de forma que um diálogo transversal entre as culturas que emerge dos movimentos sociais se mostra necessário para solucionar a interface do direito internacional, suplantando a ideia padronizada e hierarquizante ocidental e europeizada centrada na figura do Estado.

A partir dos desdobramentos do cosmopolitismo intercultural o próprio direito internacional deve ser remodelado no intuito de abranger e respeitar as incomensuráveis divergências entre os indivíduos e, conseqüentemente, haverá a sobrepujança da luta e da valorização dos pensamentos e histórias dos povos não ocidentais, em detrimento da decadência do discurso dominante da modernidade. Acredita-se, desta forma, que o cosmopolitismo intercultural fornece fundamentação

jurídica que deve ser capaz de promover mecanismos que permitam a proteção adequada aos direitos humanos de povos não dominantes do Sul Global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho apresentou-se os pontos importantes da teoria cosmopolita kantiana, em especial o seu projeto para a paz, que inaugura (mas não finaliza) um projeto cosmopolita jurídico. Buscando respeitar seu momento e espaço histórico, identificou-se insuficiências no projeto cosmopolita kantiano, que, por vezes se apoia na estrutura colonial, por outras, não é suficiente para romper com ela.

Contemporaneamente, diversos autores buscam revisitar as ideias cosmopolitas kantianas, fornecendo outras roupagens, dentre elas, a própria proposta do FSM, que pretendia um cosmopolitismo de baixo para cima. Nesse sentido, autores como Ramón Grosfoguel questionam a possibilidade de se pensar o cosmopolitismo de forma crítica, rompendo com as consequências da colonização, a possibilidade de um cosmopolitismo descolonial. É onde surge a ideia de Walter Mignolo, que propõe um cosmopolitismo crítico, que em outros escritos é denominado de cosmopolitismo descolonial.

O cosmopolitismo crítico proposto por Mignolo repensa o mundo colonial/imperial/moderno a partir da diferença colonial. Esse cosmopolitismo pode ser compreendido como um projeto global que objetive a integração das diferenças e a socialização do poder, emergente da fronteira, objetivando a libertação dos laços impostos pela diferença colonial, alcançando-se uma comunidade em liberdade, ou seja, uma comunidade sem hierarquizações.

O projeto cosmopolita crítico ou descolonial é um projeto de diversidade, ou seja, propõe a diversidade como projeto universal. Ocorre que não basta reconhecer a diversidade (multiculturalismo) ou que o reconhecimento de diversas culturas em um mesmo ambiente territorial (pluriculturalismo), é preciso que se reconheça, também, a diferença colonial e se busque romper com as hierarquizações por ela mantidas. Assim, o diálogo que surge do cosmopolitismo necessita ser um diálogo provindo das fronteiras, um diálogo intercultural.

A interculturalidade se trata de um projeto (não executado) capaz de reconceitualizar e refundar estruturas e instituições colocando diferentes lógicas culturais, práticas e formas de conhecer, pensar, agir, ser e viver em relações equitativas, mesmo que sejam, também, conflitantes. Ultrapassa as ideias do pluri e do multiculturalismo, que apenas indicam a existência de “muitas” culturas em um determinado contexto ou espaço. A interculturalidade pressupõe relações mútuas, rompendo com a dominação, a exclusão, a desigualdade e a iniquidade.

Assim, a presente tese apresenta o cosmopolitismo intercultural. O cosmopolitismo intercultural visa ir além do cosmopolitismo crítico ou descolonial proposto por Mignolo. Trata-se de uma proposta tanto cosmopolita, quanto descolonial e uma abordagem terceiro-mundista do direito internacional. Isso porque o cosmopolitismo intercultural se trata de um projeto, uma proposta jurídica que qualifica o tipo de diálogo que deve surgir na fronteira, ou seja, um diálogo intercultural que pressupõe relações mútuas e rompe com a colonialidade.

REFERÊNCIAS

ALBÓ, Xavier; GALINDO, J. Fernando. *Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible*. El caso de Bolivia. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2012.

APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*. New York, London: W. W. Norton & Company, 2007.

ARANGO, Rodolfo. Kant y el colonialismo. Hacia un cosmopolitismo republicano. Con-Textos Kantianos. *International Journal of Philosophy*, v. 1, n. 5, p. 316-343, 2017.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; BARRETTO, Vicente de Paulo; SILVEIRA FILHO, Alex Sandro da. A interculturalidade como possibilidade para a construção de uma visão de direitos humanos a partir das realidades plurais da América Latina. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, v. 62, n. 1, p. 33-59, 2017.

COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA – CICV. Jus in bello - Jus ad bellum. s/d. Disponível em: <<https://www.icrc.org/pt/guerra-e-o-direito/dih-e-outros-regimes-legais/jus-bello-jus-ad-bellum>>. Acesso em 14 de maio de 2022.

DE AYALA, Felipe Guaman Poma. *The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615*. University of Texas Press, 2009.

DE MENEZES, Rodrigo Ramos Lourega. *Direito Cosmopolita. Regime jurídico ou apenas filosofia?* Pressupostos e Sistematização. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. A paz (ainda) pela jurisdição compulsória?. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 57, p. 82-98, 2014. p. 82.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In. SANTOS, Boaventura de Sousa; PAULA, Meneses Maria. *Epistemologias do sul*. Cortez Editora, 2014.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente*: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. trad. Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press, [s.d.].

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Southern Illinois University Press, 1996.

KANT, Immanuel. *Para a paz perpétua*. Bárbara Kristensen (trad.). Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

MIGNOLO, Walter D. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture*, volume 12, issue 3, p. 721-748, 2000.

MIGNOLO, Walter D. " Un paradigma otro": colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo critico. *Dispositio*, v. 25, n. 52, p. 127-146, 2005.

MIGNOLO, Walter. Cosmopolitanism and the de-colonial option. *Studies in Philosophy and Education*, v. 29, n. 2, p. 111-127, 2010.

MIGNOLO, Walter D. *The darker side of western modernity*: Global futures, decolonial options. Duke University Press, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. *Carta das Nações Unidas*. Adotada e aberta à assinatura pela Conferência de São Francisco em 26 de junho de 1945. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em 16 de maio de 2020.

POLLOCK, Sheldon, et. al. Cosmopolitanisms. BHABHA, Homi K., BRECKENRIDGE, Carol, CHAKRABARTY, Dipesh, POLLOCK, Sheldon (Ed.). *Cosmopolitanism*. Durham, London: Duke University Press, 2002.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes; MELLO, Rafaela da Cruz. Um imaginário possível: rumo ao Cosmopolitismo Jurídico. In. *Rev. Fac. Direito UFMG*. n. 70, p. 435-460, 2017.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes. *Cosmopolitismo jurídico*: Teorias e práticas de um direito emergente entre a globalização e a mundialização. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes. Cosmopolitismo institucional: um anti-Diógenes? BRAGATO, Fernanda. STRECK, Lenio. ROCHA, Leonel Severo. *Anuário Programa de Pós-Graduação em Direito*. UNISINOS. São Leopoldo, 2020.

TAVARES, Julio Cesar de. Diáspora africana: a experiência negra de interculturalidade. *Cadernos PENESB*: discussões sobre o negro na contemporaneidade e suas demandas. Niterói, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, n. 9, p. 131-152, 2008.

WALSH, Catherine E. The Decolonial For Resurgences, Shifts, and Movements. In.: MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Pelotas*, v. 5, n. 1, 2019.