

Multiculturalismo e Agir Comunicativo: o diálogo intercultural como alternativa à crise da racionalidade

Multiculturalism and
Communicative Action:
intercultural dialogue as an
alternative to the crisis of
rationality

Rodrigo Avila Colla

rodrigo.a.colla@gmail.com

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo

O presente artigo contextualiza brevemente a multiplicidade interpretativa do tempo pós-moderno. Aponta, num segundo momento, para as discussões em torno de uma possível crise da racionalidade no âmbito da ciência. Sugere o diálogo entre diferentes culturas como uma alternativa interessante para contornar a crise mencionada e considera a Educação como o campo que pode atuar na linha de frente dessa mudança de postura. Mapeia a noção de multiculturalismo sob o ponto de vista dos Estudos Culturais buscando demonstrar suas derivações enquanto movimento de inclusão cultural. Por meio de uma revisão bibliográfica, busca tecer uma postura multicultural que contribua com o diálogo intercultural, denominada no texto como *multiculturalismo comunicativo*. Respalda-se em autores como Nadja Hermann (2005), Charles Taylor (1993), Jürgen Habermas (1996, 2004, 2006), Wolfgang Welsch (2007) e Hans-Georg Gadamer (1999). Dentre os conceitos que contribuem na forja do argumento estão a noção de horizonte interpretativo de Gadamer, a proposição de uma fusão desses horizontes empreendida por Taylor e a busca por uma racionalidade comunicativa tão exaustivamente trabalhada por Habermas. Por fim, sugere que essa noção de multiculturalismo pode transcender a simples condição de vertente política e filosófica de inclusão, ascendendo ao patamar de possível parâmetro inicial para uma racionalidade comunicativa multicultural que contribua com a legitimação e valoração das diferentes culturas, servindo, além disso, como racionalidade alternativa no que tange ao conhecimento.

Palavras-chave: Agir Comunicativo; Diálogo Intercultural; Multiculturalismo.

Abstract

This article briefly contextualizes the interpretive multiplicity of postmodern. Secondly, it turns to discussions around a possible crisis of rationality in science. A suggestion is given that dialogue between different cultures is an interesting alternative to solve the mentioned crisis, and education as the field that can act on the frontline of this change is considered. The notion of multiculturalism is mapped from the point of view of Cultural Studies seeking to demonstrate its derivations as a movement for cultural inclusion. Through a literature review, it is possible to weave a multicultural approach that contributes to intercultural dialogue, referred to in the text as communicative multiculturalism. It draws upon authors such as Nadja Hermann (2005), Charles Taylor (1993), Jürgen Habermas (1996, 2004, 2006), Wolfgang Welsch (2007) and Hans-Georg Gadamer (1999). Among the concepts that contribute to the forging of the argument is Gadamer's notion of interpretative horizon, the proposition of a fusion of these horizons undertaken by Taylor and the search for a communicative rationality as thoroughly crafted by Habermas. Finally, it suggests that this notion of multiculturalism can transcend the simple condition of political and philosophical view of inclusion, ascending to the level of possible initial parameter to a multicultural communicative rationality that contributes to the legitimacy and valuation of different cultures, serving, furthermore, as an alternative rationality with respect to knowledge.

Keywords: Communicative Action; Multiculturalism; Communicative Rationality.

A apresentação

Sistematizar informações precisas acerca da realidade; estabelecer um arcabouço do conhecimento respaldado por uma série de enunciados considerados verdadeiros, os chamados fatos cientificamente comprovados; buscar a razão pura e se utilizar sempre que possível do artifício de matematização do mundo para otimizar a forja de axiomas, de provas e conclusões cabais e de enumerações e mensurações capazes de ordenar de algum modo a rebelde natureza – a realidade viscosa que escorre entre os dedos quando tentamos agarrá-la. Todas essas pretensões (que tem o tom quase de mandamentos) podem nos parecer, sob certo aspecto, ambiciosas e até utópicas, mas, ao mesmo tempo, é impossível negar o quão extremamente familiares soam a nossos ouvidos.

No entanto, de uns tempos para cá se fala exaustivamente em crise da racionalidade científica, relativiza-se verdades antes incontestáveis e autossuficientes e com frequência se aborda a razão de modo inextricável à emoção e à estética. Uns falarão disso em termos de uma transmutação paradigmática – indo na esteira de Kuhn (2004) –, outros se atrelarão ao pós-modernismo que açambarca um híbrido de abordagens, desde as ultrarrelativistas às desconstrutivistas. Outros ainda se aferrarão à metafísica ocidental defendendo a ciência (moderna) nos moldes em que se erigiu.

Quanto ao contexto em que se dão esses embates, tratar-se-ia de uma *hipermodernidade* (LIPOVETSKY, 2004), de uma *modernidade líquida* ou *período líquido-moderno* (BAUMAN, 2001), ou poderíamos simplesmente denominar a época atual de pós-moderna? Não se pretende aqui abordar de modo aprofundado esse tema ou defender a terminologia que parece mais apropriada para identificar a contemporaneidade, cabe, no entanto, chamar atenção para a intuição desses autores acerca de que as relações que se dão, seja atentando para as redes e mediações de conhecimento, seja para as relações intersubjetivas ou ainda as que caracterizam o mercado consumidor, estão mudando radicalmente.

Poder-se-ia dizer, de certo modo, que as escolhas terminológicas supracitadas são tão múltiplas quanto as (in)certezas metodológicas e epistemológicas que vêm ganhando corpo e alimentando acaloradas discussões no âmbito da comunidade científica. Essas incertezas acabam por incidir no âmbito educacional e torna-se imprescindível valorizar e resgatar conhecimentos e culturas suprimidos do rol dos conhecimentos formais, mas nem por isso menos “racionais” ou plausíveis. Faz-se necessário, assim, pôr as culturas e os sujeitos em diálogo e buscar certas lógicas na diversidade que é capaz de confluir para uma demanda mais ou menos categorizável de conhecimento, uma *logia* alternativa criada a partir do diálogo. A Educação parece ser a instância capaz de atuar na linha de frente dessa abertura epistemológica que implica numa mudança de prática.

Feitos esses comentários a título de prólogo, cabe anunciarmos a que nos dedicaremos neste artigo. Objetivamos, na verdade, sob uma perspectiva multicultural, sugerir o diálogo intercultural como alternativa a esse momento histórico marcado por incertezas, o qual no âmbito da ciência muitos optam por chamar de crise da racionalidade científica. Alternativa, essa, válida também para a Educação: problematizar a forja do conhecimento formal é, afinal, trabalhar a autonomia de indivíduos para buscarem conhecer por si sós e desde o seu saber produzir saberes alternativos cotejando-os com aqueles instituídos. Esse assunto não é inédito. Pelo contrário, ele vem sendo abordado com recorrência no meio acadêmico. Pretendemos aqui, portanto, fazer uma espécie de mapeamento de alguns pontos-chaves passíveis de servirem como potenciadores do argumento favorável a esse tipo de diálogo.

A alternativa do diálogo intercultural poderia ser considerada por muitos demasiado pragmática, quiçá até insustentável do ponto de vista científico, no entanto, parece-nos que um dos motivos da presente crise é a relativa perda de conexão entre ciência e sociedade e a filiação da ciência a um modelo único de desenvolvimento, uma cultura dominante centrada numa óptica ocidental, calcada na cisão entre sujeito e objeto, cultura e natureza. Desse modo, alguns saberes foram, ao longo dos tempos, marginalizados, e nos parece que um dos pontos de reconexão reside no resgate desses saberes numa dinâmica dialogal.

Nessa perspectiva que ganha força a questão da cultura. Entenderemos por *cultura* aqui o “resultado da construção social, contingente às condições materiais, sociais e espirituais que dominam um espaço e um tempo.” (PÉREZ GÓMEZ, 2001, p.17). Uma cultura tanto dependerá do ecossistema em que sua população se desenvolve quanto de hibridizações e intercâmbios interculturais anteriores, além de ser condicionada no presente e no futuro pela sua própria historicidade, ou seja, pela arqueologia particular de seu desenvolvimento.

Antes de adentrarmos numa discussão mais focada no âmbito cultural é conveniente contextualizarmos brevemente a problemática da racionalidade e como, no seu âmago, surge a discussão acerca do multiculturalismo.

A Crise da Racionalidade e a Questão do Multiculturalismo: uma breve síntese

Como salienta John Searle (1999), as discussões em curso sobre tradição acadêmica da ciência e, de modo mais amplo, do conhecimento, têm como um dos principais focos de debate, e como principal alvo de críticas, a metafísica ocidental.

De modo bastante sintético, pode-se dizer que a metafísica ocidental se erige a partir da crença de que há uma realidade independente (o chamado *realismo*) e, fundando-se nessa perspectiva, busca, sob a forma de teorias precisas, alcançar um conjunto de enunciados verdadeiros passíveis de serem comprovados. No polo oposto dos defensores da metafísica ocidental e da objetividade da razão, surgirão correntes de pensadores que defenderão que a verdade só poderá existir no âmbito subjetivo da linguagem, já outros estudiosos estudarão os fenômenos da percepção e chamarão a atenção para a verdade do fenômeno, nunca do objeto independente. Os mais radicais reduzirão tudo à impossibilidade de verdade, à não-verdade. Cabe apontar, no entanto, apoiando-nos em Searle, que muitos desses debates acadêmicos em torno do tema do conhecimento têm sido orientados por

[...] fins políticos explicitamente de esquerda e procuram atingir objetivos explícitos. Além disso, e o que é mais interessante, põem em causa muitas vezes não apenas o conteúdo do plano de estudos, mas as próprias concepções de racionalidade, verdade, objetividade e realidade que foram dadas como garantidas no ensino superior, tal

como têm sido dadas como garantidas em geral na nossa civilização (1999, p.03).

Isso se dá principalmente em virtude desses pressupostos terem sido construídos a partir de uma perspectiva eurocêntrica (e cabe acrescentar: antropocêntrica) e respaldados por um modelo de racionalidade norteado pela busca da razão pura. Entretanto, esse modelo tanto poderia ter essa natureza como outra qualquer outra cujo fulcro poderia ser, por exemplo, a lógica do modo de vida dos povos ameríndios ou da África subsaariana e, conseqüentemente, esse modelo carregaria dada sistemática e uma noção de pensar-certo inerente à cultura desses povos.

No âmbito da crítica à racionalidade, muitos autores defendem que a própria noção de *verdade* deve ser relativizada. Hargreaves (1996 *apud* PÉREZ GÓMEZ, 2001) atentarão para o fato de que quando caem por terra as certezas científicas e morais, resta crer na inteligibilidade da linguagem, do texto, do discurso e da imagem. Nesse sentido, para dizer o mínimo, muitos autores pós-modernos empenharam-se no desconstrutivismo e na defesa de uma verdade construída e relativa a determinado contexto. Dedicaram-se, assim, muito mais à análise da cultura (expressa pelos símbolos, valores, sentimentos, etc.) do que à da realidade propriamente dita (a realidade externa da metafísica ocidental).

É no bojo desse debate que surge a questão do *multiculturalismo* reforçada ainda por uma onda favorável de reconhecimento da diferença e da alteridade que ganha corpo principalmente nos argumentos dos teóricos pós-modernos e, na Educação, nos Estudos Culturais. O mundo desencantado com as verdades universais prometidas pelo acordo moderno da ciência, pelo menos teoricamente, parece tender, então, do ponto de vista social pragmático, a uma inclinação para reconhecer na alteridade um outro-possível e não necessariamente a contrariedade do eu, o inimigo.

Ora, numa época de globalização e encurtamento das distâncias por meio de uma compressão espaço-temporal, no sentido em que David Harvey (1993) emprega a expressão – e eis aqui outro autor que reflete a pós-modernidade em termos distintos daqueles já referenciados –, é preciso refletir a necessidade de convivência em uma comunidade global, ou, para utilizar o célebre termo de

Marshall McLuhan (1972), em uma *aldeia global*. O próprio Harvey (1993) admite ter sido McLuhan um de seus antecessores e reconhece no autor um grande visionário no que diz respeito à ideia de compressão espaço-temporal. O fenômeno da *globalização*, facilitado pela compressão espaço-temporal, é certamente outro fator que exerce influência na racionalidade em mutação e faz deflagrar com mais vigor o tema do multiculturalismo. Quem (que cultura) terá o direito de ser global? À custa de quê ou de quem? Nota-se que a globalização não parece ser capaz de propiciar a democratização da cultura nem de difundir equitativamente as culturas.

Nessa óptica, a noção de multiculturalismo, poder-se-ia dizer, extrapola fronteiras regionais, ganhando proporções globais e, em certo sentido, singrando na contracorrente da globalização. Cabe, assim, a indagação: não estaria rumando o planeta para um novo contexto em que haja a predominância do multiculturalismo? Há, é claro, os argumentos que defenderão que, ao contrário, com a globalização, vem ocorrendo muito mais uma homogeneização cultural em virtude da participação e disseminação desiguais das culturas nesse processo de propagação intercultural global. A globalização seria, assim, apenas uma via de intensificação e legitimação num âmbito planetário do estabelecimento de uma cultura dominante ocidental e expressaria a hegemonia histórica de determinadas culturas.

No entanto, é inegável reconhecer que, independente desse argumento ser procedente – o que é bastante plausível – há, concomitantemente à universalização de certos elementos culturais ocidentais, um movimento de busca e reafirmação das identidades culturais locais. Nessa mesma perspectiva, é importante aduzir o fato de que, para o bem ou para o mal, o convívio intercultural vem se dando com mais frequência nos diversos redutos do mundo globalizado: dos cafés e auditórios cosmopolitas onde se reúnem intelectuais às periferias das modernas megalópoles acima da linha do Equador “poluídas” de imigrantes terceiro-mundistas. Isso nos permite pensar que, em grande medida, a aldeia global vem se tornando multicultural.

Para Luiz Carlos Bombassaro, ao pensar o multiculturalismo, temos de “introduzir como elementos explicativos os conceitos de mistura, miscigenação e hibridismo cultural” (2010, p.22). De todo modo, se ainda não completamente miscigenado, o mundo, como dissemos, vem tendo de conviver com os choques e

diálogos interculturais decorrentes de encontros intersubjetivos que se dão no dia a dia e que, se não são capazes de ditar aos sujeitos envolvidos verdades universais ou a seguranças e certezas de uma razão mantenedora da ordem, parecem enriquecer sua experiência e, mais do que isso, abastecer gradativamente o indivíduo de suporte experiencial para o mundo contemporâneo tipicamente híbrido, edificando uma espécie de arsenal de engenhosos modos de ser no encontro e na convivência.

Multiculturalismo Comunicativo

Em primeiro lugar, conforme vimos argumentando, é importante salientar que consideraremos o *multiculturalismo* aqui como uma expressão cujo sentido estará para além de uma vertente político-filosófica de integração e reconhecimento das diferenças, mas como uma característica fundamental de certas identidades nacionais ou culturais de modo que as culturas, com raríssimas exceções, são essencialmente multiculturais. Isto é, elas tendem a agregar elementos de outras culturas. Sob esse espectro, na acepção em que tomaremos o termo, o multiculturalismo reúne os elementos explicativos evidenciados por Bombassaro (2010) e agrega o requisito da transculturalidade, uma base comum na diferença, a própria pendência para o hibridismo cultural.

O multiculturalismo é uma realidade nas sociedades pós-industriais e parece quase inevitável sua interpenetração no campo do conhecimento. É justamente a colocação das culturas em diálogo contínuo o que aqui defendemos como uma alternativa interessante para contornar a racionalidade posta em crítica e, em certa medida, desacreditada. Postura, essa, que, como dissemos, parece encontrar terreno fértil no campo da Educação.

Segundo Tomaz Tadeu da Silva, sob a óptica educacional, o multiculturalismo é um “movimento que, fundamentalmente, argumenta em favor de um currículo que seja culturalmente inclusivo, incorporando as tradições culturais dos diferentes grupos culturais e sociais.” (2000, p.81). Trata-se de um movimento que pode ser analisado tanto como advindo de reivindicações de grupos excluídos quanto sob a óptica de estratégia dominante “em países metropolitanos da antiga ordem colonial,

para manter e controlar demandas dos grupos de imigrantes das antigas colônias.” (SILVA, 2000, p.81). Eis aqui uma problemática que já havíamos levantado quando nos referimos à multiculturalização nos países ditos de primeiro mundo: suas periferias se hibridizam de imigrantes que de algum modo urgem ser incluídos na sociedade.

A fim de assentar o termo dentro do universo polissêmico em que pode ser considerado, nos valeremos da classificação de Stuart Hall (2006). O autor aponta seis tipos de multiculturalismo. Apresentando de modo bastante simplificado, são os seguintes:

- *Conservador*: a cultura dominante assimila as diferenças;
- *Liberal*: integra as diferenças, mas tolera suas práticas apenas na esfera privada;
- *Pluralista*: reconhece diferenças, mas concede tratamento diferente a cada grupo;
- *Comercial*: vê no consumo privado a fonte de resolução dos conflitos interculturais;
- *Corporativo*: administra as diferenças culturais das minorias de acordo com o interesse da maioria;
- *Crítico*: tem como enfoque esclarecer e desvelar as relações de poder e a hierarquia entre as culturas.

Feito esse panorama, cabe explicitar melhor onde nos situaremos nesse amplo universo de posicionamentos políticos intrínsecos ao termo. Buscamos, assim, uma perspectiva multiculturalista crítica em relação ao *multiculturalismo crítico*, visando a um *multiculturalismo comunicativo*. Ou seja, um multiculturalismo crítico que transcenda a simples redução de todas as relações ao poder coercitivo, buscando se orientar por um lastro comum transversal às diferenças amparado pela noção de hibridismo cultural – pois a cultura dominante, em essência, tende ao hibridismo. Tanto Silva (2000) quanto Hall (2006) deixam clara a existência dessas relações de domínio e subjugação, porém acreditamos que “hoje se faz necessário um entendimento de cultura não separatista e excludente”, como salienta Wolfgang Welsch, “mas múltiplo e inclusivo – ou seja, o trabalho em uma cultura cuja realização pragmática não consista em exclusão, mas em capacidade de conexão e

de transição. ” (WELSCH, 2007, p.253). Embora Welsch não mencione o tema do hibridismo, ao referir-se ao problema da cultura reconhece a necessidade de entendimento múltiplo e inclusivo e deixa clara sua crença de que se deve dar um passo a frente no que concerne à noção de relação intercultural centrada na ideia de poder, coerção e exclusão.

Por outro lado, é bem verdade que também seria uma ingenuidade simplesmente desabonarmos a questão da hegemonia inerente à problemática das culturas. Contudo, o reconhecimento e a crítica aos fatores culturais hegemônicos são imprescindíveis para que possamos apresentar, ainda que não uma solução cabal, pelo menos um princípio de racionalidade comunicativa que permita o entendimento intercultural.

Nesse sentido, é interessante ressaltar a hermenêutica da *fusão de horizontes*, proposta por Charles Taylor (1993). Inspirada na teoria de Gadamer (1999), ela ajudaria, segundo Taylor (1993), a desvelar os pretensos impulsos etnocêntricos das nossas imposições dialógicas, sejam na forma de perguntas ou argumentações, diante do desafio que representa a interação intercultural.

Horizonte, segundo Gadamer (1999, p.452), é “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto”. Para ele, esse termo carrega ao mesmo tempo a noção de amplitude e de finitude. Ter um horizonte significa vislumbrar um caminho e nele estabelecer certas metas e objetivos, mas ao mesmo tempo estar aberto ao outro e a vias de compreensão que transcendem os limites metodológicos da ciência moderna, podendo estas inclusive retroagir sobre as próprias metas preestabelecidas. Horizonte é “algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho” (GADAMER, 1999, p.455). Nota-se com isso que não se trata de um caminho estanque, mas passível de recondução na medida em que o intérprete se lança à tarefa da compreensão. Com base nessa, dentre outras premissas, é que o autor apostará na prática do diálogo como fundamento da compreensão, assunto que abordaremos mais pormenorizadamente a seguir.

Uma vez que para Taylor (1993) não basta que se permita a sobrevivência das culturas, mas se reconheça seus valores intrínsecos, ele defenderá uma fusão de horizontes no sentido em que Gadamer (1999) dá ao termo. Nessa fusão seria possível aprimorar os critérios de comparação das culturas, elucidando seus

contrastes e equiparando seus graus de valoração, pois se trabalharia com um horizonte mais vasto que recoloca o problema da validade dos princípios culturais. Em sua teoria a prática dialógica, como em Gadamer (1999), será de extrema importância. A noção de fusão de horizontes trata-se de um postulado interessante que em si carrega a problemática do multiculturalismo e que vai ao encontro do que propomos.

De qualquer modo, acreditamos que partindo da noção de multiculturalismo que aqui empregamos é possível quiçá inculcar um descentramento no hábito de olhar para o outro sob um enfoque orientado por uma suposta (e descabida) pureza étnica, cultural ou identitária, pois numa acepção de *multiculturalismo comunicativo* – ainda que um tanto generalizante –, para utilizar um princípio da complexidade, não há parte completamente discernível da lógica do todo, cuja cisão só poderia produzir uma impressão de pureza fabricada pela omissão do que é comum ou do que, neste caso, tende para uma comunidade de caráter híbrido e multifacetado.

Parece ser pertinente neste ponto fazer um breve parêntese que exemplifica categoricamente a questão da inevitabilidade do hibridismo no âmbito global, uma vez que o mundo se tornou pequeno, comprimiu-se espaço-temporalmente e proliferam-se as vias de comunicação, nesse contexto o entrecruzamento e a coalescência das culturas torna-se consequente.

Multiculturalismo na América Latina

Se o fenômeno da multiculturalização pode ser notado com clareza em todas as grandes cidades, onde o cosmopolitismo e o hibridismo cultural são marcas registradas, a América Latina, desde os primórdios do seu processo de colonização/civilização, mostrou-se uma espécie de laboratório do multiculturalismo.

O antropólogo argentino Néstor García Canclini (1997) se vale de uma metrópole latino-americana como exemplo para articular seu argumento. Trata-se da Cidade do México. Ele vai ao encontro dessa visão das grandes cidades como mosaicos culturais quando opina que vagar por elas é como participar de um videoclipe, pois é o mesmo que se lançar num universo de ritmos, de visões

passageiras, de híbridos culturais simbólicos. Para Canclini (1997), esse contexto contribui com o declínio das metanarrativas históricas que, sobretudo nas grandes urbes, se manifesta com mais clareza. Isso quer dizer que a utopia de que haverá um desenvolvimento humano ao longo do tempo cai por terra.

Nessa ideia de *desenvolvimento humano* jaz implícita uma relação de poder onde certas epistemologias e cosmovisões são entendidas como passíveis de prover maior desenvolvimento que outras. Não obstante, a ruína do mito do *desenvolvimento* é um convite para um diálogo intercultural de saberes, para um *envolvimento* significativo com o outro.

Por outro lado, os Estudos Pós-coloniais contribuem com a investigação sobre as culturas herdeiras da fase áurea do imperialismo. O próprio autor considerado um dos precursores dessa corrente, Edward Said (1995), sustenta que a o imperialismo em dimensão global selou definitivamente a mescla quase inevitável entre os povos e suas culturas. Consolidado no fim da década de 1970, inicialmente como teoria crítica literária e mais tarde abrangendo outros campos, o pós-colonialismo visa a compreender a cultura de colônias e ex-colônias europeias no que diz respeito a uma série de aspectos como: influências idiomáticas e tecnológicas, mecanismos de resistência ao domínio das metrópoles, relações de gênero e étnicas, relações de poder entre colonizados e colonizadores e, sobretudo, quais são os rastros encontrados nessas culturas hibridizadas e como foram assimilados e sintetizados os embates entre as culturas pré-coloniais.

Para Alejandro Serrano Caldera (2010), toda cultura pode ser considerada uma síntese. A cultura latino-americana, entretanto, advém de descontinuidades e de uma história de rupturas. Cultura, ao invés de somatório, é entendida como a integração das “partes” constituintes do modo de vida de um determinado grupo ou população. O problema de Caldera (2010) é entender como é constituída a identidade latino-americana e identificar certa unidade no híbrido de elementos interculturais que constituem essa identidade. Para ele, há um processo de formação de identidade latino-americana em fluxo nas artes e na literatura, mas, o âmbito jurídico e político-social, onde considera ser mais contraditória a divisão entre mundo real e institucional, mantém-se alheio a esse processo de identitarização. Em outras palavras, o que o autor quer dizer é que em vez das instâncias político-social

e jurídica buscarem uma adequação ao insurgente ideário de latinidade, acabam por copiar padrões de fora já instituídos e utopicamente considerados universais e universalizáveis (CALDERA, 2010).

Nessa senda, é bastante pertinente trazermos à tona a sugestão de Marco Raúl Mejía Jiménez (2006). Ao se referir ao tema da formação humana (e o que é o multiculturalismo senão via formativa inevitável e em crescimento?) na América Latina, ele defende a promoção de uma “construção educativa aberta ao mundo, mas desde nossa especificidade” (MEJÍA JIMÉNEZ, 2006, p. 264). Educativa porque, a exemplo dos campos jurídico e político-social apontados por Caldera (2010), o campo da Educação também vem apresentando historicamente a transposição do teórico para o prático como um desafio a ser vencido, haja vista a preocupação de Paulo Freire (1980) no tocante ao desejo de alcançar uma consciência capaz de servir de respaldo para a sua tão sonhada transformação social por meio de uma formação para a práxis revolucionária.

Não obstante, se é patente a existência de uma série de limitações no que diz respeito à construção de uma identidade latino-americana substancialmente reconhecida enquanto tal, há um caractere identitário que é praticamente consenso entre os estudiosos da área: o caráter multicultural da latinidade.

Se somos, latino-americanos, em grande medida cidadãos e cidadãs educados pelos valores ocidentais dominantes de nossos colonizadores, somos ao mesmo tempo imensamente influenciados pela cultura dos povos ameríndios que nos interligam com as raízes dos nossos antepassados americanos autóctones, guardiões das terras que hoje habitamos e cultivamos. Fomos ainda o principal porto de chegada dos africanos arrancados de sua cultura e que obstinada e felizmente teimaram em dar continuidade a suas práticas na América. Fomos também, sobretudo no século passado, a confluência do encontro de uma nova leva de europeus, dessa vez até mais heterogênea, mas com eles vieram também japoneses, chineses, coreanos, sírios, libaneses, etc., isso se nos ativermos apenas aos imigrantes aportados no Brasil. Vivemos, assim, de fusões culturais descontínuas e, historicamente, afluímos enquanto sujeitos híbridos ao encontro de nós mesmos na diversidade do que somos: um pouco de todas essas culturas, seja pela descendência, seja pelo embate dialógico intercultural que inegavelmente é

uma potência formativa, seja pelos produtos subjetivantes (direta ou indiretamente importados) que consumimos no dia-a-dia.

Diante dessa conjuntura é essencial que se pense o caráter multicultural enquanto potencialmente produtor de possíveis vias de formação, de construção de alternativas coletivas, intersubjetivas e interculturais, para vencer os absolutismos com os quais nos deparamos frente à dita crise da racionalidade ocidental, afinal, nunca fomos (e não somos) tão só e estritamente ocidentais.

Multiculturalismo como Horizonte Possível para o Diálogo: a utopia de um consenso mínimo por meio da racionalidade comunicativa

Jürgen Habermas (2004) aposta na ideia de que é possível um diálogo entre diferentes “jogos de linguagem”. Tenta, com isso, fazer avanços em relação ao diagnóstico de Wittgenstein (1996). Para Habermas (2004), há uma espinha dorsal capaz de sustentar a razão e retê-la, salvaguardando-a de uma temida diluição total do sentido universal da convivência e possibilitando uma verdade (ou consenso) mínima(o). Esse fio condutor é o *entendimento* e a proposta apresentada pelo autor para que ele seja alcançado é a *racionalidade comunicativa*. Num debate horizontalizado em que os sujeitos estão predispostos a buscar o entendimento será verdadeiro “aquilo que pode ser racionalmente aceito em circunstâncias ideais” (HABERMAS, 2004, p.251), mas que também, transcendendo fronteiras espaciais e temporais, se torne passível de convencimento em qualquer contexto, o que se aplica também a sua justificação. As circunstâncias ideais, por outro lado, dizem respeito ao próprio processo de horizontalização das posições dos sujeitos imbuídos do desafio da busca do consenso mínimo dialogal. Habermas (1996) defende que, para que as normas se tornem válidas, deveriam ser acordadas por todos aqueles que por elas venham a ser afetados, acordo esse que se daria calcado num discurso racional onde todos esses agentes atuassem como protagonistas. Acerca da relativa diversidade de acepções oriundas do coletivo em diálogo, ele argumenta que a pluralidade dos pontos de vista pode confluir para um consenso na unidade da razão e, desse modo, a justificação de um enunciado mesmo quando submetida às “exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de

refutação.” (HABERMAS, 2004, p.254). Em outras palavras, uma vez que a justificação é plausível e justificável, pois construída racionalmente, torna-se inegável objeto da negociação – pelo menos até que os próprios critérios de racionalidade e aceitação racional do grupo sejam redimensionados.

Todavia, retraduzidas opinativamente no âmbito das justificações, as “certezas da ação” inerentes ao “mundo da vida” – a esfera das práticas cotidianas ora desproblematizadas, mas passíveis de problematização e retradução –, reincidem sobre o universo cotidiano orientado pela práxis, ou seja, o próprio mundo da vida. Não obstante, essa retradução só se torna possível desde que seja mantida a orientação pela verdade, do contrário a simples funcionalidade da ação seria suficiente e a justificação discursiva inútil (HABERMAS, 2004).

Segundo a argumentação de Habermas (1996, 2004), sob a óptica da racionalidade comunicativa, crer num ideal de verdade orienta aprimoramento tanto da ação entendida do ponto de vista pragmático (e moral) quanto do agir comunicativo. Por outro lado, “a racionalidade comunicativa”, explica Nadja Hermann (2005, p.43), “reconhece a interdependência das várias formas de argumentação, que inclui a verdade do mundo objetivo, o moralmente prático e o esteticamente expressivo.”. A crença numa *verdade comunicativa* (e na possibilidade de se a atingir), nesse sentido, é a espinha dorsal do entendimento. *Verdade* que se abre à criação sem desconsiderar a necessidade de entendimento e plausibilidade. *Verdade* que, antes de negar o outro e a sua verdade, busca a compreensão e levanta possibilidades de aplicabilidade das propostas dos mais variados argumentos.

Uma vez que não há *verdade* unicultural ou monocultural (parece não haver uma cultura que dê conta, com seus instrumentos, técnicas e epistemologias, de se aproximar mais que todas as outras, e em todo e qualquer contexto/experimento, da *realidade*), a noção de multiculturalismo surge como possibilidade para um diálogo que parte de uma *verdade* mínima, mas se mantém permanentemente aberto à criatividade e à gradativa inclusão de perspectivas enriquecedoras da ação comunicativa compartilhada e dos argumentos que nela são forjados. Uma verdade mínima cuja veracidade reside na consideração da legitimidade de múltiplas

verdades e no reconhecimento de uma pluralidade de significações possíveis para aquilo que se quer defender como verdadeiro.

O verdadeiro diálogo, nessa perspectiva, deve levar em conta que “o sentido do perguntar consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade” (GADAMER, 1999, p.535). Assim, o objetivo do diálogo não é vencer o debate, mas desvelar a si e ao outro mediante a experiência dialógica num processo mutuamente formativo e originador de *verdades* plausíveis coarranjadas, acordadas, compreendidas na reciprocidade do diálogo ou cofabricadas na própria dinâmica dialogal. O que faz sentido para mim na *verdade* do outro é passível de reforçar minha própria *verdade*. Nas palavras de Gadamer (1999, p.556), o acordo numa conversação “não é uma mera representação” nem a imposição do próprio ponto de vista, “mas uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que era.”. O caráter comunicativo multicultural pressupõe essa *verdade* ininterruptamente instituinte. Entretanto, para que se possa identificar a coerência do argumento do outro, as perguntas devem ser colocadas como impulsos para obtenção de possibilidades, abertas à compreensão expansiva. Como afirma Gadamer (1999, p.547), devemos experimentar “o curso das coisas como algo que nos obriga continuamente a alterar nossos planos e expectativas”.

A experiência dialógica intercultural urge por uma arte maiêutica (o verdadeiro diálogo) que fomente a multiplicação de perguntas que não venham a ser somente indagações acerca do ser ou do saber do outro, mas do ser e do saber sobre si e sobre a própria experiência de dialogar e conviver. Em última análise, também se trata de perguntar-se sobre a própria experiência de vir a ser e de vir a saber em convivência dialógica.

O multiculturalismo, calcando-se *a priori* numa tolerância e respeito à alteridade, desse modo, é entendido comumente como uma perspectiva que pode contribuir com projetos que visem a inculcar a *consciência coletiva* e a *transformação social* – tomando esses termos não em suas acepções dialético-materialista, mas numa perspectiva da busca da civilidade e de um consenso mínimo pela comunicabilidade e pelo entendimento.

Mais do que isso, no entanto, um *multiculturalismo comunicativo* rompe com as amarras de intencionalidades apriorísticas e se abre a uma hermenêutica da

experiência dialógica cujo processo de mover-se pela interpelação é mais importante do que uma meta predefinida. O cunho processual desse ato dialógico é o que o aproxima da hibridicidade, da incompletude e da abertura ao devir típicas do multiculturalismo. Este, por seu turno, apresenta um argumento intrínseco que sugere o diálogo intercultural: sua própria gênese num campo de disputas marcado pela interculturalidade, uma *verdade* mínima, esta sim, *a priori*. Não tolerar o outro é, em outras palavras, não tolerar a si mesmo e a sua própria história individual e/ou cultural.

Peter McLaren (2000) reforçará a ideia de que uma pedagogia multicultural pressupõe a aceitação não forçada do outro. Trata-se, assim, de “uma pedagogia que rejeita a construção social das imagens que desumanizam o ‘outro’, uma pedagogia da esperança que aponta para o fato de que, em nossa construção do “outro”, tornamo-nos intimamente ligados a ele” (McLAREN, 2000, p.300) e, mais do que isso, uma pedagogia dialógica no que tange sua multiculturalidade estaria concomitantemente nos ensinando “que através da desumanização do ‘outro’, desumanizamos a nós mesmos” (*Idem*). O argumento de McLaren (2000) se torna ainda mais evidente se tomarmos como exemplo o caráter multicultural da população latino-americana, conforme ressaltamos anteriormente. Parece que mais do que em muitos outros contextos, na América Latina, desumanizar o “outro” é literalmente desumanizar a si mesmo, dada a instância de aculturação híbrida que constitui a identidade latino-americana. O diálogo intercultural, nesse caso, mais do que percurso formativo, constitui um elemento imprescindível ao pleno entendimento da identidade latino-americana.

Por outro lado, as culturas notadamente híbridas – como, de modo geral, pode ser caracterizada a latino-americana – se alicerçam em simbologias e valores que também se expressam de modo mestiço, difuso e sincrético. Estabeleceram-se enquanto culturas num ambiente de retradução e redimensionamento das ações do mundo da vida muito provavelmente em maior medida que as culturas mais *puras* (menos hibridizados e com menos influência de outras culturas). Devido a isso, parecem afigurarem-se a boas vias para se buscar alternativas de criar pontes comunicantes entre diferentes “jogos de linguagem”, seja pelo próprio exemplo de fusão, seja por seu caráter plural, multifacetado e multielementar. Ludwig

Wittgenstein em certo ponto admite que o termo “jogos de linguagem” deve também remeter ao fato do “falar da linguagem” se referir a “uma parte de uma atividade ou uma forma de vida” (1996, p.35). A linguagem e o modo de linguajar de um determinado grupo se constituem, assim, em práticas tipicamente culturais. Nesse sentido, Wolfgang Welsch (2007, p.251), por sua vez, salienta que

Wittgenstein analisou a estrutura da racionalidade de modo a atribuí-la, via de regra, ao terreno de uma cultura. Estruturas da racionalidade são sempre associadas com práticas culturalmente compartilhadas e, inversamente, culturas (não importa quão amplas ou estreitas sejam suas fronteiras) podem ser concebidas como formas de racionalidade. Nesse sentido, culturas são um caso corrente daquilo que modernamente se divisa sob o rótulo de “formas de racionalidade” ou “paradigmas de racionalidade”.

A questão do diálogo intercultural que de certo modo era inatingível para Wittgenstein (1996) apresenta-se, nesse sentido, como uma racionalidade alternativa possível (ainda que repleta de entraves) desde centrada numa base comum multicultural que parece vir ganhando corpo na contemporaneidade. As culturas, em seu desenvolvimento histórico vêm hibridizando-se e ganhando, senão uma multiculturalidade intrínseca, um caráter multicultural no que diz respeito à capacidade de trânsito e à compreensão da necessidade de entendimento. Não por acaso, nessa mesma torrente, as *diferenças*¹ (e em dada medida elas trazem consigo culturas) e o direito a vivê-las enquanto estilo e opção de vida, tem obtido legitimidade e reconhecimento.

Nesse viés, o multiculturalismo se apresenta como um ponto de partida profícuo ao entendimento, finalidade do agir comunicativo. Ele já se encontra arranjado em um jogo de linguagem em certa medida homogêneo – cujo pano de fundo comum é o mundo da vida –, pois inteligível dentro daquele contexto, embora também em parte hibridizado, portanto, ao que nos parece: aberto, coalescente, demandante do agir comunicativo e hospitaleiro a ele.

Uma vez que estamos tratando aqui do multiculturalismo (independente de o considerarmos enquanto fenômeno ou enquanto caractere identitário) como elemento passível de contribuir na instauração de uma via comunicante entre jogos

¹ Faz-se referência aqui aos mais diversos grupos que vêm conquistando espaço na sociedade que convivem numa mesma *cultura* e que, reivindicando direitos e reconhecimento, contribuem com a própria transformação da cultura dominante.

de linguagem e, portanto, entre culturas distintas, é importante destacar o problema da ambiguidade da comunicação. Ao mesmo tempo em que se expressa como meio de difusão e entendimento, a comunicação, não raro, funciona também como meio de convencimento e imposição de *verdades*. Nessa última perspectiva o argumento (do) mais forte persuade às vezes de modo inextinguível os dissensos (dissidentes) na (da) conversação fabricando uma espécie de consenso fictício. No entanto, para Habermas (2006), esse problema da violência simbólica no ato comunicativo não pode ser, por assim dizer, absolutizado nos levando a crer que o entendimento é impossível ou improvável. Ele acredita, ao invés, que determinada proposição, para que afigure o estatuto de verdade, deve ser reconhecida em qualquer contexto por meio do que chama de “aceitabilidade racional” no ato comunicativo, em circunstâncias nas quais sejam suspensas as relações de poder, instaurando um “horizonte interpretativo comum” e uma equidade participativa não hierárquica, porém plural. Isso implica que o reconhecimento dos sujeitos deve se ancorar numa aceitação da legitimidade do argumento por sua coerência racional e não numa mera conversão por convencimento que seria uma anuência relativamente forçada. Assim, diz Habermas,

quando se usa esta descrição [da violência simbólica] para ontologizar a comunicação, quando não se vê nela “nada além” de violência, não se reconhece o essencial: que nossa força crítica para romper com a violência sem reproduzi-la sob outra forma é intrínseca ao *télos* do entendimento – e à nossa orientação para esse fim. (HABERMAS, 2006, p.25)

Ou seja, se nos prestamos a engajarmo-nos em uma discussão, a encetar um diálogo, é porque de algum modo temos a finalidade de sermos entendidos e a convicção ou esperança de que o podemos ser. Do mesmo modo, o diálogo verdadeiro pressupõe o duplo reconhecimento e a dupla participação (do contrário seria um monólogo) e sua prática pressupõe a disposição intrínseca a compreender o outro. À medida que o processo dialógico sofre algum tipo de obstrução por intervenção de poder, dá vazão ao esvaecimento do *télos comunicacional*, perdendo-se, assim, o próprio sentido do diálogo que, por coerção à aceitabilidade do argumento ou por resignação participativa, adquire um acabamento construtivo contraproducente ao seu próprio fim. Aqui cabe citar Gadamer (1999), uma vez que a finalidade do diálogo é compreender, não convencer ou impor. Ao defender que

“quando se pergunta, deixam-se abertas possibilidades de sentido, de maneira que aquilo que tem sentido possa ser introduzido na própria opinião” (GADAMER, 1999, p.552), o autor dá ênfase à qualidade compreensiva do diálogo. Sem essa disposição para a compreensão não há diálogo. Logo, não haverá também aprendizado por meio dele nem um legítimo motivo para a comunicação. O diálogo requer, assim, a suspensão de preconceitos – na acepção em que os entendemos no senso comum –, em prol da busca pela compreensão sem, no entanto, desconsiderar os *preconceitos* (os pré-conceitos, conceitos que antecedem o ato dialógico) em sua historicidade, tirando proveito deles enquanto lastros que dão respaldo à compreensão dos sentidos possíveis emergentes no diálogo.

Para nos aproximarmos novamente da temática da cultura, sem, contudo, perdermos o foco do caráter compreensivo do diálogo vale citar Wolfgang Welsch (2007). Problematizando o próprio sentido que atribuímos ao termo cultura, Welsch salienta que:

Se nos disserem como o antigo conceito de cultura fez com que cultura tivesse que ser um evento de homogeneidade, então nós praticaremos as coerções e exclusões necessárias. [...] Se, pelo contrário, nos disserem que cultura agora também inclui algo desconhecido e tem que fazer justiça a componentes transculturais, então nos lançaremos a essa tarefa e os respectivos trabalhos de integração à estrutura real farão parte de nossa cultura (WELSCH, 2007, p.253).

Em outras palavras, nossos conceitos estão relacionados com a operacionalidade do nosso agir. O olhar que lançamos sobre nossas experiências respaldado numa linguagem e numa semântica históricas norteiam a própria mecânica da experiência em si. É nessa esteira que propomos pensar (ou repensar) o multiculturalismo como arcabouço do agir comunicativo e defendemos uma perspectiva reflexiva em relação ao multiculturalismo crítico, pois não se trata apenas de desvelar as relações de poder, mas de pensar as possibilidades de entendimento a partir da dinâmica multicultural intrínseca às culturas, de modo que se torne possível um *multiculturalismo comunicativo*, um diálogo que permita valorar os múltiplos elementos combinatórios das culturas numa perspectiva transversal e equitativa, buscando por meio das transculturalidades inerentes a elas uma abertura ao entendimento, o interesse comum da comunicação. Trata-se de buscar no âmbito do diálogo intercultural as motivações transculturais para o próprio diálogo. A

convocação a uma reunião das cúpulas das nações para se discutir os problemas ambientais, por exemplo, consiste numa preocupação patentemente transcultural (transnacional).

Por outro lado, o próprio caráter multicultural das culturas, a miscigenação fisiológica ou simbólica que se estabelece no âmbito de suas genealogias, instila certa propensão para o diálogo e pode representar certo impulso unitarista na pluralidade. Os elementos culturais híbridos que se entrelaçam para forjar identidades culturais acabam por contribuir para certa abertura dos indivíduos tanto no tocante a sua formação quanto a seu processo de identitarização contínua atravessado pela questão do multiculturalismo. Pode-se dizer, nesse viés, que o multiculturalismo se apresenta como uma espécie de teia de formação e subjetivação dos sujeitos contemporâneos enquanto abertura às alternativas e modos de produção de subjetividade de um mundo globalizado e em vias de democratização. Em certa medida, fazemos ecoar aqui a noção de fusão de horizontes apregoada por Charles Taylor (1993) e já expressa anteriormente neste texto, pois o *multiculturalismo comunicativo* requer essa fusão. Em suma, a criação de uma esfera de diálogo que valorize e legitime as diferentes culturas, ainda que por vias argumentativas diversas, parece ser um ponto de convergência das ideias dos autores aqui abordados. Ademais, em termos epistemológicos, se atentamos para a questão da racionalidade é justamente porque, como defende Gadamer (1999), a verdade transcende o conhecimento obtido pelo método da moderna ciência e é nesse viés que se pode pensar no *multiculturalismo comunicativo* aqui postulado como uma espécie de racionalidade alternativa que se orienta pela compreensão e reconhecimento do outro.

Welsch (2007) chega a apontar para a impossibilidade de se tratar o tema das culturas na contemporaneidade sob uma óptica que as considere como internamente homogêneas e que parta de um princípio de unidade no que tange aos modos de vida de seus indivíduos. Mais do que isso, o autor salienta que as “sociedades modernas são tão altamente diferenciadas” (WELSCH, 2007, p.252) que sequer se pode falar determinadamente em separação entre culturas.

Cabe agora, a título de provocação, rematar este texto com um espirituoso excerto em tom de paródia do dramaturgo alemão Carl Zuckmayer, citado por Welsch, que expressa magistralmente o pendor humano para a hibridação cultural:

[...] imagine a sua linha genealógica – desde o nascimento de Cristo. Lá havia um capitão, um tipo moreno, pele da cor de uma azeitona madura, que ensinou latim para uma moça aloirada. Depois entrou um mercador de especiarias judeu na família, homem sério, converteu-se em cristão já antes do casamento e estabeleceu a tradição católica da casa. – E, então, vêm um médico grego, ou um legionário celta, um servo de Graubünden, um cavaleiro sueco, um soldado de Napoleão, um cossaco desertor, um *Flößer* da Floresta Negra, um aprendiz de moleiro itinerante vindo da Alsácia, um marinheiro holandês, um magyar, um pandur, um militar de Viena, um artista francês, um músico da Boêmia – todos viveram no vale do Reno, lá brigaram, se embebedaram, cantaram e tiveram filhos – e – e o Goethe, ele veio do mesmo caldeirão e também o Beethoven, e o Gutenberg, e o Matthias Grünewald, e – sei lá, olhe na enciclopédia! Os melhores, meu caro. Os melhores do mundo! E por quê? Porque os povos lá se miscigenaram. Miscigenação – como as águas de fontes e riachos e rios que se unem para formarem uma torrente grande, viva. (ZUCKMAYER, 1978 *apud* WELSCH, 2007, p.257).

“Os melhores do mundo” são rebentos dessa mestiçagem. São crias dessa força poética que todas as culturas disseminam e parecem fazer frutificar mais quanto maior for seu potencial comunicativo. Contudo, por que o que aqui chamamos de *multiculturalismo comunicativo* num contexto de crise da racionalidade se apresenta como alternativa à produção de conhecimento e à Educação? Uma vez que os métodos dominantes para a obtenção de verdades e as metanarrativas que visavam a explicar a realidade se mostram insuficientes, emerge a força das culturas, a riqueza cultural, artística e gnóstica que encerram. E se talvez não seja possível o desenvolvimento intermitente (e por vias irrefutáveis) do humano ao longo do tempo, abre-se o horizonte da possibilidade de entendimento e do enriquecimento de perspectivas por meio do diálogo e do convívio com outras culturas e visões de mundo.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Pensar a Latinidade como Experiência Multicultural. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; VIDAL, Silvína Paula (Org.). *Latinidade da América Latina: enfoques filosóficos e culturais*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2010.
- CALDERA, Alejandro Serrano. América Latina y El Tema de La Identidad: consideraciones y aproximaciones. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; VIDAL, Silvína Paula (Org.). *Latinidade da América Latina: enfoques filosóficos e culturais*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2010.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização – Teoria e Prática da Libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Editora Moraes, 1980.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: RJ: Vozes, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente Dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HARVEY, David. *A Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1993.
- HERMANN, Nadja. Estetização do Mundo da Vida e Sensibilização Moral. *Educação & Realidade*. Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, v. 30, n. 2, p.35-47, 2005.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- McLAREN, Peter. *Multiculturalismo Revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- McLUHAN, Herbert Marshall. *A Galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Universidade de São Paulo, 1972.
- MEJÍA JIMÉNEZ, Marco Raúl. *Educación(es) en la(s) globalización(es): entre el pensamiento único y la nueva crítica*. Bogotá: Ediciones desde Abajo, 2006.
- PÉREZ GÓMEZ, A. I. *A Cultura Escolar na Sociedade Neoliberal*. Porto Alegre: Artmed, 2001.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SEARLE, John R. Racionalidade e Realismo: O que está em causa? *Disputatio* 7. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, n.7, p.3-27, 1999.

TAYLOR, C. La política del reconocimiento. In: TAYLOR, C. *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p.43-107.

ELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões. *Revista Educação*. Porto Alegre: EdiPUCRS, ano XXX, n.2, maio/ago, p.237-258, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

Submetido em 24/10/2013, aprovado em 01/06/2015.