

**EM BUSCA DA DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA E DA
DIVERSIDADE CULTURAL – A NOÇÃO DE HERMENÊUTICA
DIATÓPICA**

**IN SEARCH OF EPISTEMOLOGICAL DIVERSITY AND
CULTURAL DIVERSITY - THE NOTION OF DIATOPICAL
HERMENEUTICS**

Filipe Abraão Martins do Couto

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e, Timor-Leste

Universidade do Minho, Portugal

RESUMO: Pretende-se, através deste artigo, determinar em que consiste a hermenêutica diatópica e de como esta noção será enriquecida se se apoiar em algumas premissas basilares das epistemologias do Sul. Numa primeira fase, far-se-á uma incursão através de conceitos fundamentais, como o pensamento abissal, o pensamento pós-abissal, a ecologia de saberes e os direitos humanos multiculturais. Numa segunda fase, enquadrar-se-á a noção de hermenêutica diatópica à luz destes conceitos, estabelecendo-se a sua importância para as questões da multiculturalidade, interculturalidade e diversidade epistemológica.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento Abissal; Pensamento Pós-abissal; Ecologia de Saberes; Multiculturalidade; Hermenêutica Diatópica.

ABSTRACT: It is intended, through this article, to determine what the diatopical hermeneutics consists of and how this notion will be enriched if it is based on some basic

premises of the epistemologies of the South. In a first phase, it will be made an incursion through fundamental concepts, such as abyssal thinking, post-abyssal thinking, the ecology of knowledge and multicultural human rights. In a second phase, the notion of diatopical hermeneutics will be framed in the light of these concepts, establishing its importance for the issues of multiculturalism, interculturality and epistemological diversity.

KEYWORDS: Abyssal Thinking; Post-abyssal Thinking; Ecology of Knowledge; Multiculturalism; Diatopical Hermeneutics.

1. Introdução

É possível desenvolver um diálogo intercultural fecundo que vá ao encontro da diversidade cultural e epistemológica no mundo, através do conceito de hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos. Esta noção será enriquecida se se apoiar em algumas premissas basilares das epistemologias do Sul, como o pensamento pós-abissal, a ecologia de saberes e os direitos humanos multiculturais. Pretende-se enveredar por estas premissas fundamentais por forma a compreender como a hermenêutica diatópica assume particular importância como um procedimento intercultural que visa não só compreender diferentes paisagens epistemológicas que ainda são desconhecidas, como, também, a diversidade cultural e as diferentes versões da dignidade humana, a uma escala mundial.

Desta forma, enveredar-se-á, em primeiro lugar, pela forma como o pensamento abissal se solidificou através da ciência e do direito desde a época colonial até à contemporaneidade. Em segundo lugar, partindo das cartografias metafóricas das linhas abissais, desenvolver-se-á os conceitos de pensamento pós-abissal, ecologia de saberes e o problema da incomensurabilidade entre saberes. De seguida, abordar-se-á a necessidade da conceção dos direitos humanos multiculturais, que advêm de cinco premissas fundamentais da multiculturalidade. Por fim, enquadrar-se-á a noção de hermenêutica diatópica nas premissas estabelecidas ao longo do trabalho, fundamentando a sua natureza e finalidade para as questões sensíveis da multiculturalidade e interculturalidade.

2. Em Busca das Diferentes Epistemologias

Para Boaventura de Sousa Santos, “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” (2009, p. 23). O pensamento abissal pode ser caracterizado pela ostracização das formas de pensamento não-ocidental que “têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental”, ou seja, a marginalização e/ou a exclusão das formas de pensamento que não respeitam os “cânones” do pensamento hegemónico ocidental (2009, p. 23). Aqui, o autor não aborda tanto as versões do pensamento ocidental que se opõem ao pensamento neoliberal global, preferindo estabelecer uma dicotomia entre o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. Deste modo, tudo aquilo que se encontra no universo “do outro lado da linha” é invisível, inexistente, incompreensível e irrelevante. O universo “deste lado da linha” é “o campo onde se esgota toda a “realidade relevante”. Neste sentido, o pensamento abissal caracteriza-se pela “impossibilidade da copresença dos dois lados da linha” (2009, p. 24).

Com efeito, na perceção de Boaventura de Sousa Santos, o conhecimento e o direito modernos constituem-se como “as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal” (2009, pp. 24). No que se refere ao conhecimento, o “pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia” (2009, pp. 24-25). A filosofia e a teologia constituem-se como campos alternativos que não encaixam nos parâmetros de validação científica (método científico) e que reclamam outras formas de conhecimento não-científicas da verdade. Embora sejam visíveis a controvérsia epistemológica moderna e a tensão atual que existe entre as “formas científicas e não científicas da verdade”, tal não significa que o debate dos métodos e verdades da ciência, da filosofia e da teologia não sejam visíveis e não estejam deste lado da linha. Por outras palavras, prevalece uma disputa entre estas formas de conhecimento, por um lado, a verdade filosófica, por outro lado, a verdade religiosa, e a incompatibilidade destas verdades com o método científico, debate este que está bem demarcado deste lado da linha.

Contudo, o conhecimento ou conjunto de conhecimentos do outro lado da linha situam-se para além do verdadeiro e do falso. O conhecimento “real” não existe. As verdades do outro lado da linha permanecem invisíveis e não encaixam nas formas de conhecimento deste lado da linha; do outro lado da linha, existem “crenças”, “opiniões”,

“magia”, “idolatria”, superstições ou entendimentos subjetivos que, quanto muito, “podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica” (2009, p. 25). Assim, no lado visível, aparece a ciência em disputa com as verdades filosóficas e religiosas; do outro lado da linha, prevalece uma “linha abissal invisível” que toma os conhecimentos como incomensuráveis e incompreensíveis, porque estes não obedecem a qualquer parâmetro epistemológico, quer da ciência, quer da filosofia ou da teologia.

No que respeita ao direito, “este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional” (2009, p. 26). O direito determina aquilo que é “legal” e “ilegal” e, por isso, “a distinção entre ambos é uma distinção universal” (2009, p. 26). Assim, de uma forma geral, os territórios que se encontram do outro lado da linha são territórios “sem lei”, “fora da lei, o “território do a-legal”.

Na percepção de Boaventura de Sousa Santos, tanto a ciência como o direito “são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha” (2009, p. 26). Isto é, prevalece uma “negação radical da copresença”, que “separa o verdadeiro do falso”, o “legal do ilegal”.

De facto, este território social da opinião, da crença, da superstição, do ilegal existiu e correspondeu, segundo o pensador, aos territórios coloniais. Com efeito, a criação do pensamento abissal deve-se, em primeiro lugar, ao desenvolvimento do direito moderno e, posteriormente, ao aparecimento da ciência. No seu entender, “foi a linha global que separava o Velho Mundo do Novo Mundo que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno” (2009, p. 27). O autor atribui o surgimento das linhas abissais ao Tratado de Tordesilhas e, sobretudo, mais tarde, com as *amity lines*¹. É aqui que o colonizado representará “o sem lei”, de um ponto de vista cartográfico e jurídico, que irá influenciar, mais tarde, as conceções de conhecimento e de direito do contrato social nos séculos XVII e XVIII. É importante recordar que as teorias do contrato social contemplam a saída do homem moderno do estado na natureza para o homem civilizado, para formarem a sociedade civil. Na perspetiva de Boaventura de Sousa Santos, ignorando as consequências que o contrato social iria produzir no outro lado da linha, o mesmo acabou por silenciar “uma vasta

¹ Como refere o autor, as *amity lines* (linhas de amizade) “abandonaram a ideia de uma ordem comum global e estabeleceram uma dualidade abissal entre os territórios deste lado da linha e os territórios do outro lado da linha. Deste lado da linha, vigoram a verdade, a paz e a amizade; do outro lado da linha, a lei do mais forte, a violência e a pilhagem. O que quer que ocorra do outro lado da linha não está sujeito aos mesmos princípios éticos e jurídicos que se aplicam deste lado” (2009, pp. 27-28).

região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil” (2009, p. 28). É neste contexto que o “olhar hegemónico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não existente o estado da natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha” (2009, p. 28).

No que concerne ao conhecimento moderno, o território colonial correspondeu ao universo das crenças e idolatrias, situando-se, como já foi referido, para além do verdadeiro e do falso. As práticas e comportamentos dos habitantes dos territórios sem lei são considerados sub-humanos, de um ponto vista das conceções de dignidade e humanidade ocidentais. É neste sentido que o autor irá defender que desde sempre prevaleceu uma distinção (invisível) entre as “sociedades metropolitanas” e os “territórios coloniais”. A modernidade ocidental tem como base a “regulação social” e a “emancipação social”², que não se aplica aos territórios coloniais. Por seu lado, aos territórios coloniais tem-se aplicado a dicotomia “apropriação/violência”³, impraticável deste lado da linha.

Nesta linha de ideias, a “cartografia jurídica” e a “cartografia epistemológica” têm-se constituído como formas de pensamento abissal que concebem, deste lado da linha, a humanidade e, do outro da linha, a sub-humanidade. O pensamento abissal estatui-se, deste ponto de vista, como “formas de negação radical” que não permitem qualquer consideração de candidatos sub-humanos à “inclusão social”. É importante referir que Boaventura de Sousa Santos considera que a “humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna”. Sacrificar uma parte da humanidade,

² Segundo Boaventura de Sousa Santos, “o pilar da regulação social é constituído pelo princípio de Estado, princípio da comunidade e princípio de mercado”. O pilar da emancipação social consiste na “racionalidade estético-expressiva das artes e literatura”; a “racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito” (1995, p. 2).

³ A apropriação, no domínio do conhecimento, “vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimónias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade”. A violência, também no domínio do conhecimento, “é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial”. Em relação ao direito, a apropriação e violência ficou registada, quer “no tráfico de escravos e trabalho forçado”, quer na manipulação da população em geral através do governo indireto, na “pilhagem de recursos naturais”, “deslocação maciça de populações”, “guerras e tratados desiguais”, “assimilação forçada”, entre outros (Santos, 2009, pp. 29-30).

condenando-a e negando-a, “constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (2009, pp. 30-31).

3. A Cartografia Metafórica das Linhas Abissais

O ponto central da tese do autor é a de que “esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial” (2009, p. 31). Isto é, de uma forma geral, o pensamento moderno ocidental constitui-se como uma forma de pensamento abissal que separa a humanidade da sub-humanidade, e que as ex-colônias “representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais, tal como aconteceu no ciclo colonial” (2009, p. 31)⁴. Prevalece uma “cartografia metafórica” das linhas globais que sobreviveu “à cartografia literal das *amity lines* que separavam o Velho do Novo Mundo” que promove uma “injustiça social global” estreitamente ligada à “injustiça cognitiva global” (2009, p. 31).

É importante mencionar que as linhas globais, presentes numa cartografia metafórica, na opinião do autor, não se mantiveram fixas, pelo contrário. Os movimentos de independência dos países colonizados representaram o primeiro “abalo tectónico” destas linhas. O segundo abalo tectónico ainda está a decorrer desde os anos setenta, “de uma forma tal que o outro lado da linha parece estar a expandir-se, enquanto este lado da linha parece estar a encolher” (2009, pp. 31-32). Este último abalo é constituído por dois movimentos: o “movimento principal de regresso do colonial e do colonizador” e um contramovimento, a que o autor designa por “cosmopolitismo subalterno”.

O primeiro movimento considera o regresso do colonial que “assume três formas principais: o terrorista, o imigrante indocumentado e o refugiado” (2009, p. 32), que tem vindo a transgredir as linhas globais para entrar nas sociedades metropolitanas, com uma mobilidade superior “à mobilidade dos escravos em fuga”. Com isto, a divisão clara entre o Velho e Novo Mundo desabou, e com ela surgiu a necessidade de serem traçadas novas linhas abissais por forma a garantir a segurança nas metrópoles (novas disposições, como

⁴ O autor fornece alguns exemplos de pensamento abissal. Guantánamo, por exemplo, representa um “não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da democracia”. Porém, existem imensos Guantánamos, “desde o Iraque à Palestina e a Darfur”, e nas “discriminações sexuais e raciais” que ocorrem na esfera pública e privada, nos “guetos”, nas “prisões, nas novas formas de escravatura, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil e na exploração da prostituição” (Santos, 2009, p. 31).

o desenvolvimento de legislação antiterrorista, legislação imigrante, entre outras, que obedecem a uma “lógica reguladora do paradigma da apropriação/violência”). O território deste lado da linha tornou-se, assim, um território “confuso”, com uma “cartografia confusa”, logo com “práticas confusas”. A regulação/emancipação, própria das sociedades metropolitanas, tem vindo a ser “desfigurada pela presença e crescente pressão da apropriação/violência no seu interior” (2009, p. 35). Constatam-se, nas sociedades metropolitanas, uma reconfiguração das linhas abissais, que se tornam visíveis na divisão entre zonas de segurança e conforto e zonas de selvajaria e prisão.

Por outro lado, neste movimento também se verifica o regresso do “colonizador”, que implica “o ressuscitar de formas de governo colonial, tanto nas sociedades metropolitanas, agora incidindo sobre a vida dos cidadãos europeus, como nas sociedades anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu” (2009, p. 36). Assentando numa nova forma de “governo indireto”, semelhante ao sistema político de governo indireto das ex-colónias, o colonizador “emerge quando o Estado se retira da regulação social e os serviços públicos são privatizados” (2009, p. 36), o que originou um conjunto poderoso de “atores não-estatais” que adquiriram “o controlo sobre as vidas e o bem-estar de vastas populações, quer seja o controlo dos cuidados de saúde, da terra, da água potável, das sementes, das florestas ou da qualidade ambiental” (2009, pp. 36-37)⁵.

O cosmopolitismo subalterno, como já foi referido, aparece como um contramovimento à globalização capitalista neoliberal, que “consiste num vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão económica, social, política e cultural, gerada pela mais recente incarnação do capitalismo global” (2009, p. 42)⁶. Na leitura de Boaventura de Sousa Santos, o cosmopolitismo subalterno denuncia as atrocidades do capitalismo global, com base num princípio da igualdade e no princípio do reconhecimento da diferença. Será através destes movimentos contra-hegemónicos, sobretudo dos movimentos indígenas, que Boaventura de Sousa Santos se

⁵ É opinião convicta de Boaventura de Sousa Santos que o Estado constitucional moderno “está a ser substituído por obrigações contratuais privadas e despolitizadas nas quais a parte mais fraca se encontra mais ou menos à mercê da parte mais forte”. Defende, portanto, que o estado democrático coexiste com o fascismo social, contendo pelo menos três formas de fascismo social: o fascismo do *apartheid* social, que consiste “na segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas”; o fascismo contratual, que ocorre quando a “parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam” (2009, p. 37). Por fim, o fascismo territorial, que ocorre quando “atores sociais com forte capital patrimonial retiram ao Estado o controlo do território onde atuam (...) exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses” (2009, p. 38).

⁶ Como, por exemplo, o Fórum Social Mundial.

inspirará para a elaboração do conceito de pensamento “pós-abissal”. Com efeito, o cosmopolitismo subalterno, em primeiro lugar, ampara-se na premissa de “que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo”; em segundo lugar, defende que “quantas mais compreensões não-ocidentais forem identificadas, mais evidente se tornará o facto que muitas outras continuam por identificar” (2009, p. 43).

4. O Pensamento Pós-Abissal e a Ecologia de Saberes

O pensamento pós-abissal segue, portanto, o rumo delineado pelo cosmopolitismo subalterno, partindo da “ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada”. Vincula-se, por isso, a uma premissa fundamental: a de que “a diversidade epistemológica do mundo continua por construir” (2009, p. 43). Ao não se reconhecer a existência do pensamento abissal, “o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti abissal que se autoproclame” (2009, pp. 43-44). O pensamento pós-abissal pressupõe uma rutura radical⁷ com as formas de pensamento ocidental, situando as perspetivas epistemológicas a partir do outro lado da linha, aprendendo com o “Sul” e usando uma “epistemologia do Sul”⁸. Apoiar-se numa ecologia de saberes, “porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogéneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia” (2009, pp. 44-45). Por outras palavras, o pensamento pós-abissal reconhece a existência de uma variedade de formas de conhecimento para além do conhecimento científico⁹. Isto é, pressupõe não só o

⁷ Por radical, entendemos o despreendimento das linhas canónicas que regem o pensamento abissal atendendo à premissa de que existem outros saberes e epistemologias no mundo.

⁸ Epistemologia do Sul significa, para Boaventura de Sousa Santos, diversidade epistemológica. Mas, mais profundo do que isso, o Sul é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (Santos, 2009, p. 43). Esta conceção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com a exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte Global (Europa e América do Norte).

⁹ A “epistemologia pós-abissal” de maneira alguma retira a credibilidade à ciência, a sua produtividade tecnológica, e a sua superioridade em relação a muitas formas de conhecimento. Apenas considera que a ciência não representa a única visão do mundo e a única verdade no mundo.

reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo, como também o reconhecimento da diversidade cultural do mundo.

Na ecologia de saberes, o interconhecimento realiza-se quando se aprende outros “conhecimentos sem esquecer os próprios” (2009, p. 46)¹⁰. A ecologia de saberes pressupõe que nenhuma forma de conhecimento no mundo é completa, e é com base nesta incompletude que “convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes” (2009, p. 47). O que está em questão, com a ecologia de saberes, é a “vigilância epistemológica”, que “transforma o pensamento pós-abissal num profundo exercício de autorreflexividade” (2009, p. 57), capaz de promover a interação e a correlação entre os saberes científicos e saberes não científicos. Esta interação ou correlação levada a cabo por uma ecologia de saberes não pressupõe um relativismo epistemológico; exige, porém, análises e interpretações mais complexas dos diferentes tipos de produção de conhecimento.

5. A Incomensurabilidade Entre Saberes

O conceito de ecologia de saberes implica considerar que muitas experiências cognitivas no mundo têm sido desperdiçadas e desvalorizadas. Contudo, a questão que se levanta com este conceito é a de saber se “as profundas diferenças entre saberes levantam a questão da incomensurabilidade” (2009, p. 52). Diferentes tipos de epistemologias serão “traduzíveis”? Será que diferentes tipos de conhecimento poderão ser benéficos para todos? Segundo Boaventura de Sousa Santos, é possível recorrer à “tradução intercultural”, para “identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis” (2009, p. 53). A tradução intercultural constitui-se como uma ferramenta ao serviço de uma epistemologia pós-abissal que opera, sobretudo, nos planos linguístico e cultural. É convicção firme do autor que a “tradução cultural será uma das tarefas mais desafiantes que se apresenta a filósofos, cientistas sociais e ativistas no século XXI” (2009, p. 53).

¹⁰ É importante sublinhar que Boaventura de Sousa Santos também refere, a propósito de uma ecologia de saberes, que se cruzam “conhecimentos e, portanto, também ignorâncias”. Neste caso, a “ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece” (2009, p. 46).

No entanto, como já foi referido, esta posição não deve descurar problemas e complexidades com que se irá deparar de incomensurabilidade, ininteligibilidade e incompatibilidade recíprocas¹¹, bem como de “contradições inultrapassáveis”. De um ponto de vista da língua, da cultura e do pensamento, muitos conceitos revelam-se extraordinariamente difíceis de traduzir, pois não existem “palavras ou termos específicos para eles”, o que não invalida que se utilize “estratagemas, a escolher e a seleccionar palavras de forma a atingir, na medida do possível, os significados que tencionamos passar aos outros, independentemente do meio que utilizamos” (Masolo, 2009, p. 579).

6. Direitos Humanos Multiculturais

É possível afirmar que os direitos humanos multiculturais surgem entrelaçados com as premissas do pensamento pós-abissal e da ecologia de saberes, constituindo-se como uma sequência lógica do reconhecimento da diversidade cultural e da diversidade epistemológica do mundo. Com efeito, Boaventura de Sousa Santos considera que, enquanto se conceber os direitos humanos como universais, continuar-se-á a operar uma forma de globalização hegemónica (localismo globalizado)¹², com impactos irreversíveis noutras civilizações e culturas. O autor critica severamente o discurso hegemónico de “marca ocidental-liberal” dos direitos humanos, que pode ser encontrada, por exemplo, na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, documento de 1948 – cuja elaboração não contou com a participação da maior parte dos países do mundo – onde, importa

¹¹ Boaventura de Sousa Santos fornece um exemplo de incompatibilidade e incomensurabilidade que é muito relevante para esta investigação: “o filósofo ganiano Kwasi Wiredu afirma que na cultura e língua *Akan*, do Gana, não é possível traduzir o preceito cartesiano ‘cogito ergo sum’. A razão é que não há palavras para exprimir tal ideia. ‘Pensar’, em *Akan*, significa ‘medir algo’, o que não faz sentido quando acoplado à ideia de ser. Mais ainda, o ‘ser’ de ‘sum’ é igualmente muito difícil de exprimir porque o equivalente mais próximo é algo semelhante a ‘estou aí’. Segundo Wiredu, o locativo ‘aí’ ‘seria suicida tanto do ponto de vista da epistemologia como da metafísica do cogito’. Ou seja, a língua permite exprimir certas ideias e não outras. Isto não significa, contudo, que a relação entre a filosofia africana e a filosofia ocidental tenha de ficar por aqui. Como Wiredu tenta demonstrar, é possível desenvolver argumentos autónomos com base na filosofia africana, não só sobre o porquê de esta não poder exprimir o ‘cogito ergo sum’, mas também sobre as muitas ideias alternativas que ela pode exprimir e que a filosofia ocidental não pode” (2009, p. 53).

¹² O localismo globalizado consiste no “processo pelo qual determinado fenómeno local é globalizado com sucesso”, como, por exemplo, uma atividade de uma multinacional que se espalha pelo globo, a globalização de produtos locais que se popularizam mundialmente, como as cadeias Norte-Americanas de *fast food*, o cinema de *Hollywood*, entre outras marcas e produtos. Pressupõe uma atividade ou fenómeno local que se internacionaliza e se expande um pouco por todo o mundo, fenómeno que é característico dos países capitalistas centrais (Santos, 1997, p. 16).

assinalar, é atribuída uma maior importância dos direitos cívicos e políticos em relação aos direitos sociais e culturais.

Contra a perspectiva ocidental e imperialista dos direitos humanos e tendo consciência da importância do diálogo intercultural em torno dos direitos humanos, Boaventura de Sousa Santos propõe uma reconceptualização dos direitos humanos compreendidos como direitos humanos multiculturais¹³, que surge enquanto projeto de emancipação cosmopolita.

Afinal, o olhar sobre a dignidade humana deve caber a todos os povos do mundo e, neste sentido, os direitos humanos podem e devem ser concebidos como uma concepção “mestiça”¹⁴ ou multicultural. O autor é apologista de que se conceda a voz aos grupos sociais discriminados com vista a reatar o diálogo com “outras concepções da dignidade humana e outras práticas em sua defesa” (Santos, 2013, p. 24).

Para que se possa vislumbrar os direitos humanos enquanto direitos humanos multiculturais, Boaventura de Sousa Santos propõe cinco premissas para esta transformação.

Em primeiro lugar, sugere a superação do debate sobre universalismo cultural e relativismo cultural¹⁵: “Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais

¹³ A este propósito, o autor compreende o multiculturalismo como a “pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemónica de direitos humanos no nosso tempo” (1997, pp. 18-19).

¹⁴ O termo “mestiço”, tal como o termo “hibridismo” são conceitos recorrentes em várias áreas do saber, como os estudos interculturais, estudos africanos, sociologia, antropologia, entre outros. Tendo em conta o trabalho dialógico que se pretende desenvolver com outras epistemologias e formas de estar, não se tem a certeza que estes termos sejam consistentes e mesmo convincentes para este propósito. João Maria André faz questão em salientar que o conceito de mestiçagem é um dos conceitos mais armadilhados, não só “pela sua génese histórica no contexto de processos de colonização forçada sob o peso, a força e o poder da cruz, das correntes, do chicote, da pólvora e da violação, quer pela possibilidade da sua contaminação pelo confronto com a noção de pureza a que aparece como contraponto, contaminando maniqueisticamente com o sentido de impuro aquilo a que se refere, quer pelo primado que o biológico tem na sua origem com contextualizações num discurso racial (...)”. Já o termo hibridismo reúne mais consensos (por exemplo, como defende a autora Garcia Canclini). Inspirado por esta autora, João Maria André caracteriza o hibridismo como “os processos de misturas interculturais que se verificam atualmente, mas que, simultaneamente, se caracterizam também pela incorporação dos efeitos de histórias e memórias diversificadas”. No entanto, é necessário ter em conta, como refere João Maria André, a “raiz igualmente biológica do conceito, e, por outro, a sua derivação do conceito grego de *hybris* (insolência, desmesura) que poderá dar uma conotação demasiado agonística ao diálogo intercultural que ele não tem sempre necessariamente” (André, 2012, pp. 95-96). Considera-se prudente evitar a utilização dos termos “mestiço” e “hibridismo” ao longo deste trabalho.

¹⁵ Para melhor se compreender a distinção entre universalismo e relativismo cultural, veja-se a definição de João Maria André: o universalismo procura “estender a todos os povos um determinado ideal de homem que, queira-se ou não, é sempre forjado numa tradição específica e numa cultura concretamente situada”. Por outro lado, “o particularismo incorre facilmente no relativismo, uma vez que do reconhecimento do carácter diferenciado de cada cultura pode decorrer a legitimidade própria de valores, usos e costumes no interior dessa mesma cultura, por mais opostos que sejam aos de outras culturas, sem possibilidade de

sobre preocupações isomórficas”. No caso do relativismo cultural, “há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação” (Santos, 2006, p. 412).

A segunda premissa é a de que “todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos”. Assim, a tarefa fundamental é a de “identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas” (1997, p. 21). A terceira premissa é que “todas as culturas são incompletas”. O motivo desta afirmação é a de que a “incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois, se cada cultura fosse tão completa como se julga, existiria apenas uma só cultura” (1997, p. 21). A quarta premissa, é de que “todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana” (1997, pp. 21). A quinta premissa refere que “todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica” (1997, pp. 21-22), seja através do princípio da igualdade (a hierarquia dos estratos socioeconómicos e do cidadão estrangeiro), ou do princípio da diferença (hierarquia entre raças, etnias, sexos, religiões, orientações sexuais).

7. A Hermenêutica diatópica

Para se levar avante um diálogo intercultural sobre a dignidade humana e sobre as preocupações isomórficas, torna-se necessário ter em consideração estas cinco premissas que assentam numa concepção multicultural dos direitos humanos, segundo Boaventura de Sousa Santos. Nesta visão, a hermenêutica diatópica consiste num procedimento hermenêutico que engloba em si todas as premissas previamente elencadas que são fundamentais num diálogo intercultural.

O conceito de hermenêutica diatópica, de Boaventura de Sousa Santos, diz respeito à capacidade de poder olhar para uma mesma realidade e uma mesma temática a partir de perspetivas culturais diferentes, estabelecendo, a partir daí, o respetivo diálogo intercultural/multicultural. Através da hermenêutica diatópica, é possível permanecer conectado aos valores culturais de origem e ir ao encontro de uma compreensão do ponto de vista do outro e dos seus valores culturais. Neste sentido, a hermenêutica diatópica

desenvolver uma consciência crítica no contexto de uma investigação e avaliação intercultural” (André, 2012, p. 122).

transforma-se em diálogo intercultural com a capacidade de ter “um pé numa cultura e outro pé, noutra” (1997, p. 23). Como refere Santos, “baseia-se na ideia de que os *topoi*¹⁶ de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem” (1997, p. 23).

A proposta para uma hermenêutica diatópica não tem como objetivo colmatar a “insuficiência cultural” ou “completar a incompletude das culturas”, mas tem como função “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola” (*Ibidem*), para, desta forma, se tentar atingir consensos e pontes de entendimento intercultural que se podem concretizar através da identificação de preocupações isomórficas e as diferentes respostas que fornecem para elas.

Desta forma, a hermenêutica diatópica pressupõe um diferente procedimento de “criação de conhecimento”, pois “exige uma produção de conhecimento coletiva, interativa, intersubjetiva e reticular” (*Ibidem*, p. 28) que, na opinião do Boaventura de Sousa Santos, oferece “um amplo campo de possibilidades para os debates” de assuntos atuais como multiculturalismo, pós-colonialismo, universalismo, relativismo, entre outros.

Como já foi referido, a hermenêutica diatópica surge na sequência de uma noção que se opõe a uma visão essencialista dos direitos humanos ocidentais (que tende a aplicar os valores e direitos humanos como sendo universais), uma vez que tem em consideração as diferentes paisagens epistemológicas e a diversidade cultural no mundo. Neste enquadramento, partindo-se do princípio de que será difícil para os direitos humanos ocidentais constituírem-se como uma linguagem universal da “dignidade humana”, a hermenêutica diatópica assume-se como um procedimento ao serviço da pluralidade de saberes, da multiculturalidade e interculturalidade, efetivando-se, desta forma, como um diálogo intercultural que procura tornar mutuamente inteligíveis e traduzíveis as diferentes versões da dignidade humana existentes no mundo.

Desta forma, a hermenêutica diatópica assenta no facto de todas as culturas possuírem igual valor e de acreditar que todos os países, culturas e pessoas, sobretudo as do Sul, têm o direito à voz e o direito de se pronunciarem. Considera-se que abraçar as premissas da hermenêutica diatópica é um compromisso sério e delicado, não só para se compreender melhor as várias *nuanças* da multiculturalidade e interculturalidade dos

¹⁶ *Topoi*: ponto comum de partida de uma argumentação. Consiste, segundo Boaventura de Sousa Santos, como “os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura”. Quando os *topoi* são usados numa cultura distinta, os *topoi* podem-se tornar altamente “vulneráveis e problemáticos”.

tempos atuais, como também é um passo lógico e responsável para se resolver muitos conflitos de ordem nacional e internacional. Quando o conceito de tempo se tornou efêmero em sociedades altamente tecnológicas, informatizadas, burocratizadas e industrializadas, a noção de hermenêutica diatópica assume uma renovada importância, uma vez que nunca perde a consideração e o valor por outra cultura, nem nunca se esquece, sobretudo, da importância da voz do outro e daquilo que ele tem para dizer.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho, procurou-se ir ao encontro do que Boaventura de Sousa Santos compreende por pensamento abissal, que consiste nas diferentes versões do pensamento ocidental que se encontram deste lado da linha e que continuam a negligenciar o conjunto de conhecimentos (sabedoria), fenômenos culturais (cultura) e toda a realidade que predomina do outro lado da linha, antes e após o período colonial. As manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal são o direito e a ciência, que separam, entre as linhas do norte e do sul global, o legal do ilegal, o conhecimento real do conhecimento irreal.

O autor defende que, na contemporaneidade, ainda existe esta linha abissal, prevalecendo uma cartografia metafórica das linhas abissais, que dividem a humanidade da sub-humanidade, o centro da periferia, o legal do ilegal, o real do irreal.

Neste sentido, existe a necessidade de se ir ao encontro de outras perspectivas epistemológicas a partir do outro lado da linha, aprendendo com as epistemologias do Sul. Tendo em consideração a diversidade epistemológica do mundo ainda por descobrir, torna-se necessário o desenvolvimento de um pensamento pós-abissal, capaz de ultrapassar as limitações do pensamento abissal, uma vez que há diferentes versões da compreensão do mundo que vão para além da perspectiva ocidental, da mesma forma que se deve reconhecer uma ecologia de saberes, isto é, de que há uma pluralidade de conhecimentos heterogêneos que importa considerar de igual forma.

Mas, como refere Boaventura de Sousa Santos, o que se passa na esfera epistemológica também ocorre no campo cultural ou intercultural: “no caso de um diálogo cultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentidos diferentes e, em grande medida, incomensuráveis” (1997, p.23). Desta forma, o autor propõe que a concepção sobre a

dignidade humana deve caber a todos os povos do mundo, da mesma forma que diagnostica a necessidade de uma reconceptualização dos direitos humanos, tal como são compreendidos atualmente, para direitos humanos multiculturais. Para se ir ao encontro dos direitos humanos multiculturais, é necessário superar o debate do universalismo cultural e do relativismo cultural e considerar que, tal como nenhuma forma de conhecimento no mundo é completa, também nenhuma cultura é completa. Por fim, que todas as culturas têm diferentes concepções de dignidade humana.

A hermenêutica diatópica surge enquadrada neste contexto, isto é, como um procedimento intercultural que visa não só compreender diferentes paisagens epistemológicas, como também, e principalmente, a diversidade cultural e as diferentes versões desconhecidas da dignidade humana a uma escala mundial. Ou seja, a hermenêutica diatópica está previamente vinculada a um conjunto de premissas provenientes das epistemologias do Sul, nomeadamente o pensamento pós-abissal e a ecologia de saberes, por um lado, e a questão da multiculturalidade, por outro lado. No primeiro caso, considera que nenhuma forma de conhecimento no mundo é completa; no segundo caso, defende que nenhuma cultura no mundo é completa. É com base nestas premissas da incompletude que se principia e desenrola todo o diálogo intercultural que, por sua vez, deve ter em consideração a construção de autênticos princípios da dignidade humana multicultural, bem como a edificação da correlação da sabedoria do norte com a sabedoria do sul, dos conhecimentos científicos com os conhecimentos não-científicos, no sentido de se desenvolver uma sabedoria cabalmente universal.

Referências Bibliográficas

- ANDRÉ**, João Maria (2012). *Multiculturalidade, Identidades e Mestiçagem: o diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*. Coimbra: Editora Palimage.
- MASOLO**, Dismas (2009). “Filosofia e Conhecimento Indígena: Uma Perspetiva Africana”. *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.). Coimbra: Editora Almedina.
- SANTOS**, Boaventura de Sousa (2006). *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.

- _____ (2009). “Introdução”. *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.). Coimbra: Editora Almedina.
- _____ (2009). “Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes”. *Epistemologias do Sul*, SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.). Coimbra: Editora Almedina.
- _____ (1997). “Por uma conceção multicultural de direitos humanos”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 48, 11-32.
- _____ (2013). *Se Deus Fosse Um Ativista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Editora Almedina.
- _____ (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the paradigmatic Transition*. New York: Routledge.