

Governo global e diversidade cultural

*Fred Dallmayr**

Resumo. O artigo promove a discussão sobre o entrelaçamento ou a interpenetração do globalismo com a diversidade cultural. Na primeira parte, examina a noção de governança global, nas perspectivas “idealista” e “realista”. Na seguinte, o enfoque ressalta a dimensão da diversidade cultural, examinando a questão de se o “culturalismo” contraria ou talvez auxilie na busca do globalismo. Na conclusão, o artigo concentra-se em mostrar algumas características proeminentes da “sociedade civil” global emergente.

Palavras-chave: Globalização, multiculturalismo, governabilidade e sociedade civil.

“Existe esperança”, escreveu Immanuel Kant a certa altura, “de que após muitas revoluções e transformações, o mais sublime objetivo da natureza, nomeadamente, uma condição cosmopolita universal, finalmente surgirá como a sementeira que permita o desdobramento de todas as qualidades humanas”. A expressão aparece em “Idéia para uma História Geral com Intenção Cosmopolita”, de Kant (de 1784). Em seu ensaio, o filósofo não está, de maneira alguma, inconsciente das dificuldades e dos obstáculos que obstruem o caminho que leva ao “mais sublime objetivo da natureza”. O principal obstáculo reside em certa “esperteza” da própria natureza, sua tendência a seguir objetivos somente por meio de voltas: particularmente por meio das voltas da “sociabilidade insociável” dos seres humanos cuja luta por objetivos egoístas produz benefícios sociais só indiretamente ou aparentemente por acidente. Por isso, a civilidade e o governo justo são feitos heróicos que requerem o endireitamento da “tortuosidade intrínseca da humanidade”^{**}. De maneira mais aguda, o pro-

* Professor do Departamento de Ciência Política e pesquisador da Universidade de Notre Dame (EUA)

** Em inglês “the crooked timber of humanity”.

blema surge em nível global ou cosmopolita. Aqui novamente, a esperteza da natureza usa a insociabilidade humana, evidente nas relações entre sociedades e estados, como um meio de alcançar “uma condição de paz e segurança por intermédio do inevitável antagonismo dessas relações”; assim, por meio de incessantes armamentos, guerras e devastações de todos os tipos, a natureza guia a humanidade ao seu objetivo: sair da condição sem lei de selvagens e entrar em uma “liga de nações” (*Völkerbund*) global, governada por leis comuns. Apesar de o último passo ser a tarefa mais difícil que o gênio humano encara, Kant declara ser um empreendimento filosófico instrutivo e plausível “retratar a história mundial geral de acordo com um plano da natureza que almeje a perfeita comunidade cosmopolita da espécie humana”.¹

A visão de Kant de um governo global ou universal é surpreendente e atraente – apesar de sua realização ser talvez mais remota do que o seu ensaio sugere. Considerando-se o curso providencial da natureza, nosso século (vinte) oferece testemunho completamente conflituoso. Guerras mundiais, holocausto, genocídio, limpeza étnica, “campos de extermínio” – todos fornecem provas severas à noção de Kant da “tortuosidade da humanidade”. Por outro lado, em parte como resposta a essas experiências assombrosas, esforços têm sido feitos – pela primeira vez na história – para que se caminhe rumo a um “elo” verdadeiramente cosmopolita de nações (*Völkerbund*), e esses esforços têm conseguido estabelecer formas no mínimo rudimentares de governo global. É claro que, tanto em termos de procedimento quanto substantivamente, esta governança está ainda muito longe da comunidade global vislumbrada na “Idéia”. Por um lado, a maioria das instituições e acordos globais foi criada por governos nacionais – cuja competência para representar os povos ou as massas de espécie humana é frequentemente questionada. Mais importante, o desempenho efetivo das instituições globais tem sido, sob muitos pontos de vista, “seqüestrado” ou monopolizado por um número limitado de estados-nação ou poderes, especialmente pelos estados hegemônicos do hemisfério ocidental (ou norte-ocidental); no que se refere à essa questão, o próprio argumento de Kant é um tanto conflituoso ou ambivalente. Por um lado, ao expor a visão de uma liga universal de nações, enfatiza o aspecto do governo global por meio de leis comuns que se originem da vontade unificada de todos (*vereinigten Wille*). Por outro lado, ao refletir sobre a insociabilidade humana, salienta a necessidade de uma orientação e correção vigorosas – o fato (diz ele) é que os

¹ Immanuel Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, em *Ausgewählte kleine Schriften* (Leipzig: Meiner, 1914), pp. 23-28. Para uma tradução para o inglês ver Hans Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, traduzido por H. B. Nisbet (Cambridge: at the University Press, 1970), pp. 41-53 (acima, tal tradução está levemente alterada).

humanos são “criaturas que, quando vivendo entre sua espécie, requerem um senhor”. Este senhor, no entanto, é também humano e por isso sujeito a abusar de sua liberdade ou vontade. O mesmo problema ocorre novamente em nível global: pois lá, a liderança supostamente deve inaugurar um reino de liberdade e justiça universais – sem deixar de ser humano, sujeito às fragilidades humanas. Assim, o governo global está perante um dilema – permitindo, no melhor dos casos, uma “aproximação”.²

Na nossa conjuntura contemporânea, governo global está suspenso precariamente entre a cruz e a espada desse dilema. Impelido pelos mecanismos de mercado e avanços da ciência e tecnologia, o ser humano apressa-se impetuosamente em direção à globalização ou ao estabelecimento da “aldeia global”. Movidos pelas experiências austeras de perseguição e exploração que marcam nossa era, todos os povos sentem a ânsia de justiça universal, segurança e paz. Ao mesmo tempo, no entanto, os estados-nação mais eloquentes em esposar idéias globais e mais instrumentais em moldar instituições globais, freqüentemente expõem suas tão humanas “tortuosidades”: ao misturarem cosmopolitismo com interesses egoístas nacionais (ou regionais) e com a cobiça por riqueza e poder. Afrontados por pressões hegemônicas massivas, os anseios das “sub-castas” globais por justiça e igualdade são severamente postos à prova, algumas vezes incitando-os a abraçar a xenofobia (ou fobia pelo ocidente).³ O que essas considerações trazem à luz é que a visão de um governo global não pode ser somente um estratagema político nem um projeto filosófico, mas tem de ser endossado pelas massas de seres humanos de todo o globo. Dito de outra forma: justiça global e o significado de “povo comum” ou de normas globais comuns não podem ser determinados somente em Washington ou em Königsberg, mas requerem atenção ao vasto patrimônio de seres humanos manifesto na grande diversidade de culturas, tradições e aspirações. A discussão a seguir procura explorar o entrelaçamento ou a interpenetração de globalismo e diversidade cultural. A primeira seção examina a noção de governo ou governança global como esta aparece nas perspectivas “idealista” e “realista”. Na parte seguinte, o enfoque se volta à dimensão da diversidade cultural, examinado a questão de se “culturalismo” contraria ou talvez auxilie na busca do globalismo. Como forma de conclusão, tenta-se mostrar a correlação de globalismo e diversidade ao concentrar-se em algumas características proeminentes da “sociedade civil” global emergente.

² Kant, “Idee”, pp. 29-38; *Kant's Political Writings*, pp. 46-48.

³ Apesar de politicamente compreensível, a fuga para um “relativismo” ou etnocentrismo fracassa por si mesmo, uma vez que rouba das pessoas marginalizadas e oprimidas sua reivindicação pela justiça e igualdade.

I

O objetivo do governo global – de algum tipo de “vínculo” entre países e povos – tem sido uma aspiração humana há muito tempo. Além de Kant, o objetivo tem sido articulado e praticamente promovido por uma multidão de intelectuais e estadistas, desde o Abade de Saint-Pierre a Woodrow Wilson e mais além. Deve-se notar que “governança global” neste sentido necessariamente significa um governo global desenhado no modelo do estado-nação, isto é, um estado em larga escala ou um império global. Consciente das armadilhas de um império – evidentes na longa história de imperialismo desde os tempos remotos até a modernidade – a maioria dos proponentes do vínculo global (*Bund*) relutam em endossar a construção de um super-estado que acumularia ou reuniria todos os poderes que tradicionalmente cabem aos estados individuais. Tipicamente, as articulações de governança global ocupam assim um leque que vai da tradicional “anarquia dos estados”, por um lado, passando por várias formas de associações e federações até chegar ao governo global na outra ponta. Mais importante, os proponentes do vínculo global estão em geral menos preocupados com estruturas governamentais formais ou com o controle político “de cima para baixo”, do que com as interações laterais entre sociedades e pessoas, isto é, com a fomentação de uma “sociedade civil” global (como pré-condição de governo político). Mais um fator deve ser levado em conta: as discussões acerca de governo global tendem a oscilar entre considerações normativas e considerações empírico-descritivas, isto é, entre considerações que tratam tal governo como uma medida (talvez) que guie os desenvolvimentos futuros e considerações que descrevem (e talvez endosse) um estado de coisas predominante. Apesar das delimitações obscuras e das freqüentes sobreposições entre as abordagens, a literatura das relações internacionais tende a distinguir, neste ponto, entre perspectivas normativas ou “idealistas” e empíricas ou “realistas”.⁴

⁴ Um exemplo aqui é o trabalho de Martin Wight que distinguiu os “realistas” dos “racionalistas” (ou idealistas abstratos). Acrescentando a nova categoria de “revolucionistas”. Ver Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight and Brian Porter (New York: Holmes & Meier, 1992), especialmente p. 7: “Os Realistas são aqueles que enfatizam e se concentram no elemento de anarquia internacional, os Racionalistas, aqueles que enfatizam e se concentram no elemento de relação internacional [legal], e os Revolucionistas são aqueles que enfatizam e se concentram no elemento da sociedade de estados ou da sociedade internacional”. Com respeito a história dos projetos globais ou cosmopolitas, comparar S.J. Hemleben, *Plans for World Peace through Six Centuries* (Chicago: University of Chicago Press, 1943); F.H. Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace* (Cambridge: at the University Press, 1963).

Entre os filósofos contemporâneos, uma visão fortemente normativa e orientada para o futuro de governança global – embora não desconectada dos desenvolvimentos passados – tem sido desenvolvida por Stephen Toulmin. Nas considerações de Toulmin, a expectativa de governo global, ou o que ele chama de “cosmopolis”, tem na verdade sido o anseio secreto ou a “agenda escondida” da modernidade ocidental, um anseio que pode servir de placa sinalizadora no milênio vindouro. Como ele descreve, as crenças que moldam nossa previsão histórica representam (o que os filósofos alemães chamam de “nosso *Erwartungshorizont* ou horizonte de expectativa”); tais horizontes delimitam nosso “campo de ação” em que, atualmente, vemos como possível ou praticável “mudar as questões humanas, e então decidir quais dos nossos mais apreciados objetivos práticos podem ser realizados”. Ao entrarmos no terceiro milênio, um horizonte razoável de expectativa – razoável à luz de todas as experiências que contemplam o futuro da modernidade – é do fortalecimento e constante desdobramento das instituições cosmopolitas – contanto que não recuemos dessa incumbência “por apreensão” ou por nostalgia. Se estamos prontos a ir adiante, poderemos acolher o novo milênio como uma arena que oferece “novas possibilidades” mas que também demanda “novas idéias e instituições mais adaptativas”; sem negligenciar as dificuldades adiante, podemos considerar o futuro como o sinal de esperança que nos desafia a nos tornarmos mais claros quanto às oportunidades e perigos envolvidos “em um mundo de filosofia prática, de ciências multidisciplinares, e de instituições transnacionais ou subnacionais”. Para Toulmin, a estrada a nossa frente requer transformações normativas e o desenvolvimento de uma nova visão moral e de prática política:

De agora em diante, a principal preocupação dos administradores e políticos não pode mais ser a de aumentar o alcance, o poder e a glória daquelas instituições nacionais centralizadas que tomaram forma e funcionaram irrestritamente no apogeu do estado-nação, quando a soberania era sua própria recompensa. Em vez disso, precisamos dispersar a autoridade e adaptá-la com mais discernimento e precisão: por um lado, às necessidades das áreas e comunidades locais, e por outra, funções transnacionais mais amplas.⁵

Ao contrário dos horizontes de expectativas normativas de Toulmin, alguns outros pensadores contemporâneos consideram a cosmópolis como um *fait accompli* (fato consumado). Assim, para Francis Fukuyama a agenda da

⁵ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1992), pp. 1, 3, 203, 206.

modernidade ocidental não requer flutuações futuras, mas está basicamente concluída ou completada em nossos tempos: nomeadamente, através da ascensão triunfante da “democracia liberal” ocidental e da aceitação mundial dos princípios de mercado capitalista liberal. Como escreve em *The End of History and the Last Man (O Fim da História e o Último Homem)*, o colapso do comunismo e de outros regimes “totalitários” ou não liberais trouxe um “fim” virtual dos desenvolvimentos e aspirações históricos no sentido tradicional, introduzindo uma era de governança global sob os auspícios liberais ocidentais. Não intimidado pelas críticas ao capitalismo que apontam um fosso crescente entre ricos e pobres, entre Norte e Sul, Fukuyama arrisca a opinião de que o sistema econômico e político mundial predominante está “discutivelmente livre de contradições internas fundamentais” e por isso autoperpetuador. Do ponto de vista das aspirações políticas e sociais, seu livro apresenta o nosso tempo como o término virtual ou o “ponto final da evolução ideológica da humanidade” demonstrado pelo “notável consenso acerca da legitimidade da democracia liberal” por todo o globo.⁶ Em sua linguagem triunfal, deve-se ressaltar que *O Fim da História e o Último Homem* não é de modo algum um fenômeno isolado, mas é parte integrante de uma disposição mais ampla que domina muitos intelectuais ocidentais depois do fim da Guerra Fria. A disposição é particularmente forte entre os economistas neoliberais que vêem o governo global em termos de fluxos de capital e mercados de corporações internacionais. Assim, alguns economistas falam do surgimento de um “mundo sem fronteiras” governado ou guiado pelo poder do mercado global “interligado”, enquanto outros anunciam o do capitalismo global “sem amarras” como precursor de um sistema mundial direcionado pelos princípios de mercado neoliberais.⁷

Não é preciso dizer que o globalismo de Fukuyama não satisfaz a visão de cosmopolis colocada por Toulmin e outros. Assim como sua celebração da democracia liberal de estilo ocidental (e a economia neoliberal) não está à altura do objetivo de uma “democracia cosmopolita” como formulada por David Held e outros. Para David Held, democracia na arena global (ou “com uma intenção cosmopolita”) tem de envolver uma participação muito maior dos povos – especialmente das massas de seres humanos desprivilegiados – do que a participação que existe no sistema mundial contemporâneo; em ou-

⁶ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), pp. ix-x

⁷ Ver, exemplo, Kenichi Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (New York: Harper, 1990); e Lowell Bryan e Diana Farrell, *Market Unbound: Unleashing Global Capitalism* (New York: John Wiley, 1996).

tras palavras, a democracia – tanto domesticamente quanto globalmente – tem de ser basicamente um empreendimento “de baixo para cima” que transgrida os estreitos limites de governo representativo liberal endêmicos nos países ocidentais. Como escreve Held, hoje a democracia só pode ser totalmente sustentada por meio de agências que “formam um elemento das e no entanto atravessam as fronteiras territoriais do estado-nação” (de acordo com o modelo europeu). Isso significa que as instituições e práticas democráticas devem estar ligadas a uma “estrutura em expansão” de sociedades e agências, isto é, a um “modelo cosmopolita de democracia” que envolva um “sistema de governo que se origine de, e seja adaptado às diversas condições e interconexões de povos e nações diferentes”. Apoiado por seu associado Daniele Archibugi, Held preconiza que o termo “cosmopolita” (na frase democracia cosmopolita) objetiva indicar um arranjo político no qual “cidadãos, onde quer que estejam localizados no mundo, tenham voz, representação política, e participação em acontecimentos internacionais, paralela e independentemente de seus próprios governos”. Como corolário, o termo “democracia” aponta para um processo substantivo mais que para regras puramente formais: “Pois a característica distintiva da democracia, em nosso juízo, não é somente um conjunto particular de procedimentos (por mais importante que isso seja), mas também a busca de valores democráticos que envolvam a extensão da participação popular no processo político”.⁸

Ao proporem sua estrutura global, Held e seus associados não estão de forma alguma inconscientes dos formidáveis obstáculos que se encontram no caminho da democracia cosmopolita. Com respeito a isso, *O Fim da História* de Fukuyama pode ser repreendido não somente por seu “déficit” democrático (sua concepção insuficiente de democracia), mas também por seu insuficiente “realismo”: sua negligência quanto às profundas fissuras que marcam o governo global contemporâneo. Em contraste com o “notável consenso” (sob

* Ver “Editors’ Introduction”, em Daniele Archibugi e David Held, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), p. 13; e David Held, “Democracy and the International Order”, no mesmo volume, p. 106. Em seu ensaio, Held explicitamente critica Fukuyama pelo seu triunfalismo e a noção de que “a democracia [liberal] contemporânea seja a ordem política benévola e final” (p. 97). Comparar também Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1995) e Held, ed., *Prospects for Democracy: North, South, East, West* (Cambridge: Polity Press, 1993). Para as críticas às deficiências da democracia liberal ocidental ver, por exemplo, e.g., Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996); C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977). Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (Boston: Little, Brown & Co., 1967).

auspícios liberais ocidentais) enfatizado por Fukuyama, observadores mais realistas detectam uma discordância difusa que divide a comunidade global em linhas étnicas, culturais e religiosas. Assim, em seu famoso ou notório ensaio (de 1993), Samuel Huntington descreveu o fim da Guerra Fria não como o portão da harmonia global, mas como o início de um ameaçador ou iminente “conflito de civilizações”. Na descrição de Huntington, esse conflito não era um prospecto acidental ou fortuito, mas sim o resultado (previsível) de uma severa divisão que aflige a comunidade global: nomeadamente, a ruptura entre “o Oeste (o ocidente) e o Resto”, entre o ocidente como o centro hegemônico mundial e as sociedades não ocidentais empurradas para a periferia. Nas palavras do ensaísta, a civilização ocidental está agora “em um extraordinário pico de poder em relação às outras civilizações; seu oponente superpotente desapareceu do mapa”. Como resultado dessa situação, a política global testemunha um contraponto, ou reação violenta: isto é, um “fenômeno de volta às raízes” nas culturas não-ocidentais que têm, cada vez mais, “o desejo, a vontade e os recursos para modelar o mundo de maneiras não ocidentais”. De acordo com Huntington, esse desejo está presente em todas as sociedades não ocidentais individualmente, mas ele às vezes surge também coletivamente. Ameaçados por poderes tecnológicos e militares hegemônicos, alguns países entraram em movimentos ou alianças regionais, uma estratégia destinada a fomentar os “atributos civilizacionais comuns” (de acordo com a “síndrome país-irmão”). O que é notável sobre a análise de Huntington não é apenas sua ampla perspectiva intercultural, mas também a franqueza “realista” evidente em sua descrição da hegemonia ocidental. O ocidente, nos é dito (em uma declaração memorável)

domina instituições de segurança e política internacionais e, com o Japão, as instituições econômicas internacionais. Questões de segurança e políticas globais são efetivamente estabelecidas por uma direção dos Estados Unidos, Inglaterra e França; questões de economia mundial, por uma direção dos Estados Unidos, Alemanha e Japão, todos dos quais mantêm relações extraordinariamente íntimas entre si excluindo países menores e não-ocidentais... A própria expressão “a comunidade mundial” tornou-se o substantivo coletivo eufemístico (que substituí “o mundo livre”) para dar legitimidade global às ações que refletem os interesses dos Estados Unidos e de outros poderes ocidentais.⁹

⁹ Samuel Huntington, “The Clash of Civilization?” *Foreign Affairs*, vol. 72 (Verão de 1993), pp. 26, 35, 39. Ver também Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Apesar de expresso em linguagem incitante, a consideração anterior não é preocupante para Huntington (nem para muitos outros realistas globais); como analista de política estratégica, sua preocupação é basicamente a preservação e promoção dos interesses hegemônicos ocidentais e não sua crítica (a favor de um governo global mais equitativo). Esse aspecto coloca em foco uma divisão no campo dos “realistas”. Confrontados pela evidência da “tortuosidade” da humanidade, alguns analistas preferem se prender à noção de “tortuosidade” vista como um destino, pré-determinado e inelutável, enquanto outros tomam a mesma característica como uma convocação à luta política e moral (sem necessariamente esperar um resultado bem sucedido de seus esforços). Assim, em seu *Culture and Imperialism (Cultura e Imperialismo)*, Edward Said parte do mesmo cenário global descrito por Huntington – mas o apresenta como uma acusação política comovente: uma acusação da dominação e iniquidade globais. Como Said observa naquele estudo, a dominação imperial não foi abolida com o desmantelamento dos “impérios [europeus] clássicos”; ao contrário, o surgimento dos Estados Unidos como a última superpotência sugere “que um novo conjunto de linhas de força estruturarão o mundo”. Enquanto impérios tradicionais incitavam os europeus contra um número limitado de sociedades não-europeias, as “linhas de força” hoje tornaram-se globais em extensão. Com a “ascendência americana” à hegemonia, testemunhamos um confronto global entre desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre norte e sul, ricos e pobres. O que é distintivo do período atual, de domínio “Americano” ou ocidental não é somente a extensão geográfica do controle, mas sua intensidade qualitativa. Nas considerações de Said, avanços na tecnologia de mídia levaram a um “salto quântico no alcance da autoridade cultural”, manifesto no fato de que raramente antes na história da humanidade poder-se-ia encontrar “uma intervenção de forças e idéias tão massivas de uma cultura a outra como existe hoje da América para o resto do mundo”. Em face dessa hegemonia global (ou forma de governo global hegemônico), *Cultura e Imperialismo* aconselha um contra-movimento ou um tipo de contra-globalismo por parte das sociedades e povos não hegemônicos – mas um movimento que deve ficar afastado de xenofobia ou fundamentalismo nativo.

Se você é parte de um movimento de oposição filipino, palestino ou brasileiro, você deve lidar com as exigências táticas e logísticas da luta diária. Não obstante, eu realmente acho que esforços desse tipo estão desenvolvendo, se não uma teoria geral, então uma disposição discursiva comum ou, dito territorialmente, um mapa mundial subjacente. Talvez possamos começar a falar desse ânimo de oposição de algum modo fugidio, e de suas estratégias

emergentes, como uma contra-articulação internacionalista.¹⁰

II

Os argumentos de Huntington e Said podem, e pretendem, abalar ilusões globais. Apesar de procederem de perspectivas diferentes, ou mesmo opostas, suas considerações acerca do cenário global coincidem em seu efeito: ao tornar suspeita a suposição de uma cosmópolis placidamente harmoniosa ou um “universalismo” destituído de conflito ou contestação. Em seu discurso de contra-globalismo, Said aprova a noção de Immanuel Wallerstein de “movimentos antisistêmicos” desenvolvida por este em uma série de textos. Apesar do significado daquele termo ter sido inicialmente restringido principalmente aos movimentos econômicos que resistem ao movimento das forças capitalistas globais, Wallerstein mais recentemente ampliou seu escopo para abarcar culturas não hegemônicas ou contra-culturas, assim ressaltando o papel da diversidade cultural como um recurso na luta contra a uniformidade global. Mesmo antes do surgimento do artigo de Huntington, seu *Geopolitics and Geoculture* (*Geopolítica e Geocultura*) apontou a crescente importância de cultura ou culturas como o “campo de batalha intelectual” no emergente sistema global. Contrário à tendência “essencializadora” de Huntington, Wallerstein apresentou as culturas como padrões de significados fluídos, historicamente sedimentados, mas abertos, inclinados a resistir ao duplo engodo de absorção global e isolamento local. Na literatura sobre globalização, Wallerstein notou que a cultura ocidental é frequentemente identificada com universalismo e progresso, enquanto culturas não-ocidentais representam particularismo e estagnação – uma oposição que faz parte da metafísica binária moderna e que é desbancada velha colusão entre universalismo e estratégias de poder particulares (evidente, por exemplo, na “*mission civilisatrice*” francesa e, mais recentemente, no “*American Century*” [Século Americano]). Na visão de Wallerstein, o

¹⁰ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), pp. 282, 291, 311, 319. Criticando a tentação do “nativismo” ou essencialismo cultural, ele acrescenta (p. 311): “Os mulçumanos, africanos, indianos ou japoneses em suas expressões e a partir de suas localizações ameaçadas, atacam o ocidente, ou americanização, ou imperialismo, com pouca atenção a detalhes, diferenciações críticas, discriminação e a distinção do que tem sido dissipado com relação a eles pelo ocidente... Isso é enfim uma dinâmica insensata”. Comparar também Anthony Smith, *The Geopolitics of Information: How Western Culture Dominates the World* (New York: Oxford University Press, 1980), e John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1991).

universalismo é sempre “caro ao coração ocidental”, encontrando suas raízes tanto na religião monoteísta quanto no “paradigma newton-baconiano” da ciência moderna; em séculos recentes, tornou-se parte integrante da agenda liberal ocidental com sua ênfase na modernização global (como forma de ocidentalização). Nos nossos dias, no entanto, essa agenda está sob ataque: tanto por sua fé indiscriminada na ciência e na tecnologia quanto por sua estratégia cultural imperialista. Juntamente com Said, Wallerstein enfatiza a necessidade de “articulação” cultural ou contra-cultural – novamente não como uma jogada para sancionar o paroquialismo ou a miopia cultural, mas como uma via que encoraja um encontro crítico entre “o Oeste (ocidente) e o Resto,” e também como uma contestação mútua (dialética) entre universalismo e particularismo.¹¹

A importância do ressurgimento da resistência culturais ou contra-culturais é também enfatizada – talvez até mais eloquentemente – por vozes que emanam de cenários culturais não hegemônicos. Assim, Chandra Muzaffer, o intelectual mulçumano da Malásia, lamenta a divisão de nosso globo em norte e sul (regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas) e suas consequências basicamente não democráticas. O que tem surgido em décadas recentes, observa, é um sistema global “no qual os pobres e destituídos de poder que constituem a esmagadora maioria da raça humana têm tido muito pouco a dizer sobre seu próprio destino”; mas um sistema que “virtualmente desprivilegia” a maioria a humanidade “não pode ser democrático”. A dominação econômica e político-militar do norte (ou ocidente) é acompanhada e agravada pela hegemonia cultural e por um processo implacável de assimilação global. Esse processo atinge profundamente as culturas não hegemônicas. Nas palavras de Muzaffer: “Por meio dos meios de massa, especialmente os meios eletrônicos, comidas ocidentais, moda ocidental, música ocidental e filmes ocidentais têm sido popularizados em extensão que em muitos casos eles têm substituído formas e práticas culturais indígenas”. Dito de outra forma: o que tem ocorrido é “uma maciça ‘transferência de gosto’ do ocidente para civilizações não ocidentais – uma transferência de gosto sem precedente na história humana, tanto em termos de sua magnitude quanto de seu impacto”. Como resultado dessa transferência, culturas não-ocidentais estão literalmente sítiadas e algumas vezes quase apagadas. Apesar de não existir problema com a aprendizagem transcultural, a situação é diferente quando a “aprendizagem” é forçada e é via de mão

¹¹ Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: at the University Press, 1991), pp. 158, 189, 194-194, 216-230. Ver também Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (London and New York: Verso, 1989).

única. Quando hábitos e práticas locais válidos e viáveis são destruídos simplesmente por causa da pressão externa e da “subserviência psicológica do dominado”, então há amplos motivos “para defender o direito de culturas indígenas de sobreviverem” (sem se abster de críticas internas quando necessárias). O que está em risco aqui, no entanto, não é somente a sobrevivência de tradições locais, mas a preservação da diversidade cultural global e, por implicação, a *vibrato* da democracia:

A eliminação do que é bom e valioso nas culturas não ocidentais poderia levar eventualmente à destruição da diversidade e variedade cultural que tem sempre sido um dos mais valiosos atributos da civilização humana. A cultura ocidental mascarada como cultura global pode então *sobrepôr* um tipo de homogeneidade cultural à diversidade cultural em detrimento das sociedades não ocidentais... Essa é mais uma razão porque a dominação cultural ocidental é um perigo à democracia cultural e aos direitos humanos.¹²

Da mesma forma, falando de um ponto de vista confuciano-asiático, Tu Weiming critica o desequilíbrio nas relações entre norte e sul (ou ocidente e oriente) em nosso mundo contemporâneo. Como Muzaffer, ele nota uma contínua “transferência de gosto” – evidente na “receptividade da juventude leste-asiática à cultura popular americana e na susceptibilidade do público leste-asiático em geral ao consumismo americano” – tendências que validam as denúncias sobre hegemonia cultural e ocidentalização. Embora essas tendências também tragam avanços inquestionáveis em alguns domínios (tais como liberdade política, direitos humanos e processo legal), seus benefícios são compensados pelos notáveis prejuízos na cultura ocidental moderna: especialmente a ênfase no individualismo egoísta e uma interpretação da vida pública meramente contratual. Na avaliação de Tu, o pensamento político ocidental moderno está “tão exclusivamente concentrado no relacionamento entre o indivíduo e o estado” que todas as outras formas de relacionalidade humanas são “relegadas a segundo plano”; acima de tudo, a noção de “fraternidade” – um equivalente funcional de polis ou comunidade pública – “recebeu pouca atenção no pensamento social, político e econômico ocidental moderno”. Com respeito a isso, os legados confuciano-asiáticos, com suas ênfases na relacio-

¹² Chandra Muzaffer, *Human Rights and the World Order* (Penang: Just World Trust, 1993), pp. 15, 23-24. Comparar também Muzaffer, ed., *Human Wrongs: Reflections on Western Global Dominance and Its Impact Upon Human Rights* (Penang: Just World Trust, 1996); e Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Newbury Park, Ca: Sage Publications, 1990).

nalidade social e responsabilidade/responsividade mútuos, podem produzir um antídoto ou corretivo necessário. Para Tu Weiming, a questão não é descartar a modernidade ocidental em favor do “nativismo” leste-asiático, mas sim promover um processo de aprendizagem e contestação mutuamente benéfico. Recuperar os legados confucianos, escreve, não pode corresponder a endossar “representações fundamentalistas de idéias nativistas”; mais propriamente, a questão é como os intelectuais asiáticos podem ser “enriquecidos e dotados de poder por suas próprias raízes culturais em suas respostas críticas” à modernidade ocidental – um enriquecimento que se espera recíproco. O resultado poderia ser uma transmutação do modelo de modernização-como-ocidentalização. Pois, uma vez que

apreciarmos a interação frutífera entre consenso de grupo e independência pessoal, construirmos idéias de sociedade civil baseada em categorias indígenas e aplicarmos novos aparatos conceituais como capitalismo de rede para entendermos um tipo de dinâmica econômica diferente, estaremos bem a caminho de uma visão alternativa de modernidade.¹³

Deve-se notar que as réplicas críticas à hegemonia cultural são movidas (nos casos acima) não em oposição à democracia, mas sim como um desejo de reforçá-la, tanto domesticamente quanto em nível global ao trazer a política ao alcance das pessoas comuns. Esse último aspecto é reconhecido e plenamente apreciado pelos defensores de um governo global no sentido de uma “democracia cosmopolita”. Assim, partindo do ponto de vista das aspirações democráticas globais, David Held enfatiza o significado da diversidade cultural para a política global. Como descreve, a comunidade cosmopolita imaginada “não requer integração cultural e política na forma de um consenso sobre um amplo leque de crenças, valores e normas” – a razão principal sendo que parte da atração exercida pela democracia encontra-se precisamente na sua recusa em aceitar “qualquer concepção do benefício político que não aquele gerado pelas próprias pessoas” (e essas pessoas estão espalhadas em uma variedade de cenários culturais em torno do globo). Como resultado, acrescenta, “identidades sociais, culturais, étnicas e nacionais distintas são parte da própria base do sentido de se estar no mundo”, proporcionando “conforto profundamente enraizado e localizações sociais distintas para as comunidades que estejam

¹³ Ver sua “Introduction” a Tu Weiming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 7, 9; também seu “Epilogue” a Wm. Theodore de Bary e Tu Weiming, eds., *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1988), pp. 300, 303.

procurando um lugar ‘em casa’ nessa terra”. De certo, as identidades locais não podem ou não devem ser interpretadas em um sentido essencialista ou “nativista”, mas sim como padrões de significados historicamente contingentes, abertos a múltiplas experiências de aprendizagem – o que aponta a necessidade de diálogo e reconhecimento mútuo: “Para que uma pluralidade de identidades persista e se sustente através dos tempos, cada uma deve reconhecer a outra como uma presença legítima, com a qual alguma harmonização deve ocorrer”. Por sua parte, Daniele Archibugi invoca a existência da diversidade cultural para desafiar a idéia de um “estado federal mundial” – precisamente devido a seu intrínseco déficit democrático. Para a maioria dos povos do mundo, escreve,

as normas de tal estado pareceriam estranhas às suas tradições culturais e históricas particulares, e seriam consideradas como imposições autoritárias. A criação de um estado mundial, mesmo em um futuro remoto, pode apenas imperfeitamente levar em conta as peculiaridades culturais, históricas e, no sentido mais amplo antropológicas dos habitantes de nosso planeta... Por essa razão, um estado federal mundial torna-se uma aspiração que põe a democracia em risco.¹⁴

Acrescentando uma aresta política a essas considerações, Richard Falk percebe a esperança de uma democracia cosmopolita ou global na ativação das iniciativas dos povos que atraiam uma variedade de recursos culturais e contra-culturais. Segundo a avaliação de Falk, um tipo de governo global já está colocado: deriva-se de um processo que ele descreve como “a globalização de cima para baixo”. “Existem fortes tendências dirigidas pelo mercado”, observa, “para constituir um efetivo sistema de dimensões globais que opere para promover o comércio e o investimento mundiais, e que proteja os fluxos de recursos estratégicos do sul para o norte e que resguarda o norte das ameaças levantadas pelo sul”. Pode-se demonstrar que essas tendências operam em várias áreas: desde as respostas ocidentais às ameaças contra as reservas de petrolíferas estratégicas no Oriente Médio, até a retenção da imigração e de fluxo de refugiados do sul para o norte, até a criminalização de todas as formas de insurgência como basicamente “terroristas”. Confiando no poder

¹⁴ Ver Held. “Democracy and The New International Order”, em Archibugi e Held, ed., *Cosmopolitan Democracy*, pp. 115-116; e Archibugi, “From the United Nations to Cosmopolitan Democracy”, no mesmo volume, p. 133. Para Archibugi, uma razão futura para a indesejabilidade de um estado mundial é “a concentração de força maciça”, possível de acompanhar tal estado.

hegemônico, a globalização de cima para baixo estabelece uma rede de regras normativas globais – mas uma rede que está em disparidade com uma genuína “lei da humanidade” ou “lei dos povos” (*ius gentium*). Na visão de Falk, somente forças e movimentos sociais transnacionais ou internacionais podem fornecer o veículo para tal lei da humanidade: isto é, para uma estrutura normativa que seja “animada pelo desenvolvimento humano sustentável para todos os povos, de norte a sul, e que procure estruturar tais comprometimentos por via do governo global humano” – um governo “protetor da terra e de seus povos” que seja “democraticamente constituído tanto com relação à participação quanto com a responsabilidade” e também “responsivo quanto às necessidades dos vinte por cento mais pobres e dos mais vulneráveis, por exemplo, os povos indígenas”. Para este tipo de governo – aquele ainda não concluído mas normativamente projetado para o futuro – Falk faz uso da expressão “globalização-ascendente”, uma expressão que procura identificar (como ele observa) forças democráticas transculturais e transnacionais emergentes e sua dedicação à “criação de uma sociedade civil global que seja um cenário alternativo do futuro àquela economia política global que está sendo modelada por forças de mercado transnacionais”.¹⁵

III

O argumento de Falk ilumina um pormenor importante: para ser congruente com a diversidade de culturas e povos, o governo democrático global precisa ser construído “de baixo para cima” por meio de interações laterais e movimentos transculturais e transnacionais; na linguagem da filosofia política

¹⁵ Richard Falk, “The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: the role of Civil Society Institutions”, em Archibugi e Held, ed., *Cosmopolitum Democracy*, pp. 170-171. Como Falk acrescenta candidamente (p. 163): “A lei da humanidade está associada com o futuro; é mais uma questão de potencialidade que de história ou experiência... Sua realidade formal fora estabelecida através da principal força ativa dos estados e se qualifica como um domínio de lei inter-estatal. Mas a potência histórica da lei internacional dos direitos humanos é predominantemente uma consequência da sua implementação por meio da ativa sociedade civil”. Comparar também Falk, *On Human Governance: Towards a New Global Politics* (Cambridge: Polity Press, 1995); e seu “Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights” em Abdullahi Ahmed Na-Na’im, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), onde ele escreve (p.59): “Os direitos humanos, a renovação cultural e a democracia participativa estão implicadas, em quaisquer circunstâncias, em um destino comum”.

tradicional, tal governo deve ser ancorado em uma “sociedade civil” global viável como a base que alimenta as instituições públicas. O significado de “sociedade civil” neste contexto deve ser estendido para além das trocas de mercado para abarcar associações voluntárias, formações religiosas e culturais, assim como agências transnacionais (algumas vezes chamadas de “novos movimentos sociais”). No tratamento de Falk, o termo aponta principalmente para duas dimensões, ambas com implicações globais: primeiro, para as agências voluntárias não-governamentais, tais como Amnesty International (Anistia Internacional) e vários grupos de vigilância regionais, onde o enfoque esteja na proteção das liberdades e aspirações individuais; e segundo, para os mais amplos movimentos de povos que procuram sua emancipação de estruturas opressivas de governos (locais ou nacionais). A sociedade civil global, nessa perspectiva, aparece como uma complexa rede de agências e interações entrecruzadas, uma rede que, mesmo refletindo a influência persistente dos estados-nação, ainda exhibe também “os efeitos das associações voluntárias e dos movimentos sociais que são motivados pela lei de humanidade [*ius gentium*] e que estão situados na sociedade civil”. Em nosso cenário global contemporâneo – freqüentemente devastado ou manchado por guerras e limpezas étnicas – tal rede de agências é freqüentemente a única fonte de reparação em face das precárias estruturas governamentais. “Freqüentemente, somente as iniciativas da sociedade civil são úteis nesses cenários”, por exemplo, ao “proporcionar assistência humanitária diariamente e procurar identificar e fortalecer forças sociais reconciliadoras e democraticamente orientadas”.¹⁶

Ao comentar sobre o papel da sociedade civil internacional, Falk não se limita a vagas especulações, mas prossegue oferecendo uma série de recomendações concretas, destinadas a reforçar tanto a cooperação transcultural quanto a viabilidade de governo global. Algumas dessas recomendações são estruturais ou legais, outras são mais políticas e morais em caráter. No domínio estrutural, seu argumento aponta para o fraco embasamento popular – ou o déficit democrático – das instituições internacionais existentes, especialmente as Nações Unidas. O que é necessário aqui são esforços para dar “maior peso às perspectivas da sociedade civil global”, esforços que, ao restringirem as forças geopolíticas hegemônicas e de mercado, abririam espaço para uma maior participação “tanto dos países do sul quanto das forças sociais transnacionais” comprometidas com os direitos humanos e a democratização. A reforma estrutural é importante na composição e no funcionamento do Conselho de Segurança – tão freqüentemente dominado por estreitos interesses hege-

¹⁶ Falk, “The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity”, pp. 164, 168-169.

mônicos – e também para o projeto institucional de uma Assembléia Geral – atualmente demasiado ligado às agendas governamentais. No campo das iniciativas morais e políticas, Falk enfatiza especialmente a necessidade de se controlar as operações de mercado globais e de conceder prioridade maior aos assuntos ecológicos do que é atualmente outorgado. Com relação à primeira, ele esperançosamente observa que a sociedade civil está pelo menos “começando a despertar para suas responsabilidades”. Assim, a “Tribuna Permanente dos Povos” em sua sessão de 1988, em Berlim, investigou acusações de que os programas de ajuste estruturais do Fundo Monetário Internacional estavam “usurpando os direitos dos povos do Terceiro Mundo”, enquanto a Tribuna Nacional dos Povos para julgar os países do G7, que ocorreu em Tóquio em julho de 1993, emitiu um “indiciamento abrangente” quanto a maneira pela qual as forças de mercado operam atualmente. Com respeito aos assuntos ecológicos, a ECO de 1992 deu alguns passos hesitantes rumo à proteção ambiental (ampliada), passos que precisam ser reforçados por meio da confiança na globalização de baixo para cima. Todos esses esforços estão sujeitos a se depararem com acusações de irrealismo ou utopismo moral – acusações, no entanto, que não merecem muito crédito: “O desafio é certamente formidável, mas a oportunidade está presente a um grau historicamente sem precedentes”. Na verdade, nem o pessimismo nem o otimismo podem ser estritamente “validados” dado os níveis de conhecimento existentes, um fato “que faz com que a busca da visão que corresponda a nossos valores torne-se o curso mais sensato de ação”.¹⁷

As propostas de Falk são apoiadas e amplificadas por defensores da “democracia cosmopolita”. Assim, Held conjectura uma série de transformações possíveis no campo do governo global, algumas das quais objetivam a formação de um “parlamento global” (talvez bicameral e com capacidade limitada de levantar recursos), regionalização política aumentada e jurisdição compulsória perante o Tribunal de Justiça Internacional. Sugestões desse tipo são mais detalhadas e expandidas por Archibugi, tomando por foco principal a reforma estrutural de instituições globais. Moldada na “Campanha por uma Nações Unidas mais Democrática” (as assim chamadas conferências CAMDUN), uma das recomendações centrais de Archibugi concerne a criação de uma segunda assembléia das Nações Unidas, uma câmara que repre-

¹⁷ Falk, “The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity”, pp. 175-179. Ver também Falk, S. Kim, e Saul Mendlovitz, eds., *The United Nations And a Just World Order* (Boulder, CO: Westview, 1991); J. W. Müller, ed., *The Reform of the United Nations*, 2 vols. (New York: Oceania, 1992); Boutros Ghali, *An Agenda for Peace* (New York: United Nations, 1992).

sentaria povos ao invés de seus governos. Tal criação, escreve, implementaria um fórum institucional que permitiria aos “cidadãos do mundo ter voz ativa nas questões internacionais para complementar [e algumas vezes contestar] as ações de seus próprios governos”. A significação da segunda câmara seria mais ampliada se abrisse espaço para a representação não somente dos partidos majoritários mas também dos grupos de oposição, de minorias nacionais e de novos movimentos sociais. No todo, a interação de duas câmaras poderia estimular uma tensão produtiva e frutífera no governo global, com os delegados nacionais na primeira câmara sendo “mais inclinados a sustentar políticas centradas no estado” e representantes da assembléia dos povos tendo “uma maior propensão às políticas ‘globais’ ” (ou nos termos de Falk, rumo à “lei da humanidade”). Propostas de reforma estrutural também envolvem a atual composição e funções do Conselho de Segurança, com a enumeração de Archinugi de inovações prováveis, tais como a remoção do poder de veto, a expansão do número de membros do Conselho, e a inclusão de instituições da sociedade civil ou não estatais. Juntamente com Held, Archinugi também enfatiza a consolidação das capacidades judiciais internacionais – uma questão dramaticamente em evidência em nossos dias pelas massivas violações dos direitos humanos e pela proliferação de crimes de guerra e “crimes de genocídio contra a humanidade”. O desafio da democracia cosmopolita, ele conclui, não é aquela de “substituir um poder por outro”, mas o de “reduzir o papel do poder [de cima para baixo] no processo político enquanto aumenta a influência da participação democrática”.¹⁸

Não é necessário dizer que o cosmopolitismo e os interesses da sociedade civil global não podem progredir meramente através do remendo institucional e da reforma estrutural (por mais importante que esse último seja). As “chances” de democracia global – é plausível supor – podem ser genuinamente incrementadas somente pelas interações transculturais sustentáveis e pelos processos de aprendizagem recíprocos que envolvam muitas dimensões das vidas comuns ou concretas das pessoas. Exemplos de tais processos de aprendizagem são os diálogos entre crenças diversas (exemplificados pelo Parlamento da Religiões do Mundo e vários grupos e associações religiosas diversas), programas de intercâmbio transculturais envolvendo professores, alunos e trabalhadores, e movimentos sociais interativos preocupados com ecologia, a questão das mulheres e dos povos indígenas. Alguns desses últimos assuntos são vividamente tratados por Chandra Muzaffer sob o título de “crises glo-

¹⁸ Archibugi, “From the United Nations to Cosmopolitan Democracy”, pp. 137-158; Held, “Democracy and the New International Order”, pp. 111-112.

bais”. Uma dessas crises resulta da devastação de recursos naturais que coloca a ecologia global em risco. “A crise ambiental”, escreve, “talvez mais do que qualquer outro desafio enfrentado pela humanidade contemporânea, nos compele a buscar remédios a partir de uma perspectiva global”. Por não haver solução nacional a essa crise, “temos de pensar, sentir e agir universalmente, no mais verdadeiro sentido da palavra”. A ecologia, no entanto, é somente uma das crises que demandam remédios globais: “Há uma crescente compreensão agora de que questões como a AIDS, drogas, imigração e refugiados requerem soluções internacionais”; e é só uma “questão de tempo” até admitirmos “que a erradicação da pobreza, da doença e do analfabetismo não é possível a não ser que haja esforços massivos em nível global”. Para Muzaffer, tais esforços não podem simplesmente ser entregues aos cuidados do estado existente ou das estruturas internacionais – dado o fato de que o estado-nação é freqüentemente o “verdadeiro culpado” e causa original das crises globais; em vez disso, deve-se dar atenção à consciência e iniciativa dos povos na sociedade civil emergente. Dadas as pressões hegemônicas correntes, Muzaffer apela para os recursos de sociedades em desenvolvimento e sua ativação por meio da ampliada “cooperação de sul-sul” e da solidariedade. Há sinais que demonstram, Muzaffer observa, que após o choque inicial gerado pelo fim da Guerra Fria, algumas sociedades do sul estão “começando a compreender a magnitude da ameaça” representada pela hegemonia global unilateral; assim, a resposta dada pelo sul organizado na ECO 92 no Rio à intransigência americana sobre questões ambientais é um exemplo da “crescente tomada de consciência” das responsabilidades globais entre povos e sociedades não hegemônicas.¹⁹

A cooperação – tanto entre as sociedades do sul quanto entre povos do norte e do sul – não surge instantaneamente como uma benção repentina; como foi indicado antes, ela requer o cultivo por meio da aprendizagem sustentada, isto é, por meio de alguma forma de educação transcultural. Esse aspecto é o tema central do livro pioneiro de Elise Boulding intitulado *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World* (Constru-

¹⁹ Muzaffer, *Human Rights and the World Order*, pp. 16-17, 27-28. Como acrescenta (pp.28-29), os esforços dos povos no sul provavelmente não serão bem sucedidos a não ser que sejam assistidos por grupos de cidadãos no norte (isto é, pela América do Norte, Europa Ocidental e Japão) que, em suas próprias sociedades, deviam fazer campanha por “uma mudança total dos estilos de vida e padrões de consumo dos ricos em seu meio”. Pois “uma das forças motivadoras por trás da dominação é o controle sobre os recursos de outros povos, que, por sua vez, é freqüentemente compelido pelo desejo de sustentar um certo estilo de vida”, marcado pela “opulência e extravagância”.

indo uma Cultura Cívica Global: Educação para um Mundo Interdependente). Como Elise Boulding descreve, o termo “cultura cívica” – embora polissêmico e difícil de definir – significa basicamente um padrão de “como compartilhamos um espaço comum, recursos comuns e oportunidades comuns e administramos a interdependência naquela ‘companhia de estranhos’ que constitui ‘o público’”. Os ingredientes da cultura cívica foram explorados e catalogados em vários estados-nação; no entanto, temos que ampliar nosso horizonte, pois há também uma companhia maior de estranhos – os cinco bilhões de residentes do planeta”. Embora a preocupação para com o planeta ou para com a “cidade global” pareça remota e desesperadamente utópica para muitos, há, na verdade, avanços nos nossos dias que preparam o campo para uma cultura cívica e para uma sociedade civil globais. No decorrer do nosso século, observa Boulding, as associações de pessoas ou cidadãos expandiram-se dramaticamente, abarcando quase todo o globo. Enquanto no início do século existiam menos que duzentas organizações não governamentais (ONGs), há atualmente umas 18.000 organizações desse tipo operando em todos os continentes e unindo lares, localidades e comunidades regionais e nacionais. Essas associações transculturais ou transnacionais “abrange todo o leque de interesses humanos”, incluindo (por exemplo) câmaras de comércio, clubes de assistência, igrejas, associações de fazendeiros, professores, atletas – qualquer espécie de grupo que procura relações com pessoas com propósitos afins através das fronteiras locais e nacionais. De certo, todas essas iniciativas podem ainda ser ridicularizadas como utópicas e “irrealistas” – mas só se estivermos prontos a declarar a educação e a própria aprendizagem como utópicas. Pois, a educação sempre envolve um tipo de aventura e transformação. Na visão de Boulding, a educação reflexiva é a chave para a humanização ou para o desdobramento da “pessoa plena” – que, por seu turno, é a chave para o desdobramento de potenciais mais amplos:

A destreza dos seres humanos de se tomarem o que são é fundamental para todas as outras incumbências – para a educação, para fazer a paz, para a criação da cultura cívica, para serem capazes de amar outros seres humanos... Na companhia de estranhos sempre podemos identificar aqueles que estão a caminho de se tornarem pessoas. Sem pressa, elas estão em casa no mundo de uma maneira especial, seja onde estiverem; presentes para aqueles à sua volta de forma especial. Já são parte da cultura cívica mundial sobre a qual tenho escrito... Sabem que vivemos em uma grande crise, e vêem quão inadequados são nossos instrumentos e compreensões para lidar com tal crise. Mas também sabem algo mais... Sabem que os seres humanos são inventivos, porque vêem e participam diariamente da

inventividade humana... A cultura cívica mundial, apesar de fragmentária, está pronta a ser nomeada e trabalhada. Podemos nos juntar à companhia dos que estão se tornando pessoas, esforçando-se para dar-lhe forma, ou podemos nos manter à margem nos lamentando”.²⁰

Os comentários de Boulding nos leva de volta, como forma de conclusão, à concepção de Kant da história humana com uma “intenção cosmopolita”. Como foi previamente indicado, Kant não estava de maneira alguma inconsciente dos sérios obstáculos ou empecilhos que obstruem o caminho rumo à cosmópolis, obstáculos que têm a ver principalmente com a “imperfeição” da matéria prima humana, mas tal não fora um parecer de desespero. Seus pontos de vista sobre o tópico foram levados adiante e elaborados em seu famoso “esboço filosófico” para uma “paz perpétua” (escrito uns dez anos após o ensaio anterior). Naquele, apesar de notar a indisposição de governos nacionais em formar uma *civitas gentium* ou uma polis global, Kant também enfatizou algumas tendências de compensação na busca da “intenção” global através de meios diferentes. “Os povos da terra”, escreveu, “entraram em graus diferentes, na comunidade universal, e esta se desenvolveu ao ponto onde a violação de direitos em uma parte do mundo é sentida em todos os lugares”. Por isso, a idéia de um código civil cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) “não é fantástica ou forçada demais”, mas é sim um “complemento necessário ao código doméstico de costumes e à lei internacional, transformando-o em um código publicamente sancionado da humanidade (*öffentliches Menschenrecht*)”. Sob a pressão desse sentido de “direito” cosmopolita ou global – Boulding talvez o chamasse de “cultura cívica global” – a tradicional anarquia de estados é subitamente transformada, no sentido de que “os estados se encontram impelidos a promoverem a causa nobre da paz, embora não exatamente por motivos de moralidade”. Assim, a natureza ou providência promove a meta da paz perpétua através do verdadeiro mecanismo de inclinações humanas (infestado pela tortuosidade). E Kant acrescenta: “Enquanto a probabilidade de ela ser atingida não é suficiente para nos possibilitar profetizar o futuro teoricamente, é suficiente para propósitos práticos. Isso faz com que seja nosso dever trabalhar o nosso caminho rumo a esta meta, que é mais que uma quimera vazia”. Para terminar essa discussão com um parecer não ocidental, lembremo-nos do grande filósofo e poeta indiano Rabindranath Tagore que escreveu:

²⁰ Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture: Education for na Independent World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), pp. Xix-xx, 35, 163-164. Comparar também Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder, CO: Westview, 1976); e *Women: The Fifth World* (New York: Foreign Policy Association, 1980).

Como a missão da rosa encontra-se no desdobrar de suas pétalas, o que implica distinção, assim a rosa da humanidade só será perfeita quando as diversas raças e nações tiverem desenvolvido suas características distintas até à perfeição, ainda continuando atadas à haste da humanidade pelo elo da fraternidade.²¹

Tradução de Cléria Maria Costa

Revisão de Maria Lúcia Maciel

ABSTRACTS

The author promotes the discussion about the intertwining or interpenetration of globalism and cultural diversity. The first section examines the notion of global governance as it appears both from "idealist" and "realist" perspectives. In the next part, the focus shifts to the dimension of cultural diversity, by examining the question whether "culturalism" thwarts or perhaps aids the pursuit of globalism. By way of conclusion, the article deals with the correlation of globalism and cultural diversity by concentrating on some salient features of the emerging global "civil society".

RESUMÉ

L'article fait une discussion sur l'entrelacement du globalisme avec la diversité culturelle. Au debut, il analyse la nation de gouvernement global, selon les points de vue "idealiste" et "realiste". Après, il relève la dimension de la diversité culturelle, en examinant si le culturalisme est en oposition au globalisme ou, au contraire, il contribue à la recherche du globalisme. En conclusion, l'article veut montrer des caracteristiques très importantes de la societé civile globale qui émerge.

²¹ Ver Kant, "Perpetual Peace": A Philosophical Sketch, "in Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, pp. 107-108, 114 (tradução levemente alterada). As passagens de Tagore são citadas de Sarvepalli Radhakrishnan, *Religion and Culture* (Delhi: Hind Pocket Books, 1968), p. 175.