# PARA ALÉM DA TOLERÂNCIA, A INTERCULTURALIDADE CRÍTICA: A HERMENÊUTICA DIATÓPICA COMO MÉTODO DE RESSIGNIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA

## *BEYOND TOLERANCE, CRITICAL INTERCULTURALITY: DIATOPICAL HERMENEUTICS AS A METHOD FOR THE RESIGNIFICATION OF HUMAN RIGHTS IN LATIN AMERICA*

Paulo Cesar Velho Steccanella[1]

Débora Ferrazzo [2]

## RESUMO

O presente artigo analisa criticamente os limites do multiculturalismo liberal na efetivação dos Direitos Humanos na América Latina, argumentando que a mera política de reconhecimento não tem sido capaz de enfrentar a persistente colonialidade do poder, do saber e do ser. O objetivo central é demonstrar que a interculturalidade crítica, concebida como projeto político e epistêmico, constitui um paradigma mais transformador para a construção de sociedades plurais e emancipatórias. Para tanto, adota-se como metodologia a hermenêutica diatópica, formulada por Raimon Panikkar e desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos, compreendida como método dialógico capaz de promover encontros entre *topoi* culturais distintos. A pesquisa se apoia em revisão bibliográfica crítica e análise teórico-comparativa entre as categorias de multiculturalismo e interculturalidade, mobilizando autores como Catherine Walsh, Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Os resultados apontam que a hermenêutica diatópica potencializa a interculturalidade crítica ao favorecer um diálogo descolonial entre os direitos humanos ocidentais e as cosmovisões dos povos originários e afrodescendentes, contribuindo para a formulação de uma concepção plural, heterodoxa e contra-hegemônica da dignidade humana.

**Palavras-chave:** América Latina; Descolonialidade; Direitos Humanos; Hermenêutica Diatópica; Interculturalidade Crítica.

[1] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Correio eletrônico: paulosteccanella@icloud.com.

[2] Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), docente no Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Correio eletrônico: debora@unesc.net.

***ABSTRACT***

This article critically analyzes the limits of liberal multiculturalism in the realization of Human Rights in Latin America, arguing that a mere politics of recognition has been unable to confront the persistent coloniality of power, knowledge, and being. The main objective is to demonstrate that critical interculturality, conceived as a political and epistemic project, constitutes a more transformative paradigm for building plural and emancipatory societies. To this end, it adopts diatopical hermeneutics as its methodology, formulated by Raimon Panikkar and developed by Boaventura de Sousa Santos, understood as a dialogical method capable of promoting encounters between distinct cultural *topoi*. The research is based on a critical bibliographic review and a theoretical-comparative analysis between the categories of multiculturalism and interculturality, mobilizing authors such as Catherine Walsh, Aníbal Quijano, and Enrique Dussel. The results indicate that diatopical hermeneutics enhances critical interculturality by fostering a decolonial dialogue between Western human rights and the cosmological worldviews of indigenous peoples and Afro-descendants, contributing to the formulation of a plural, heterodox, and counter-hegemonic conception of human dignity.

**Keywords:** Critical Interculturality; Decoloniality; Diatopical Hermeneutics; Human Rights; Latin America.

## 1 INTRODUÇÃO

O discurso hegemônico dos direitos humanos, embora postulado como universal, revela limites profundos quando confrontado com as realidades plurais da América Latina, espaço marcado pela persistente colonialidade do poder, do saber e do ser, nos termos formulados por Aníbal Quijano (1992; 2005). A matriz liberal-individualista, forjada no Ocidente moderno, conforme explica Wolkmer (2015), se apoia nos pressupostos da dogmática do monismo jurídico, quais sejam: a estatalidade, a unicidade, a positivação e a racionalização. Como partes constitutivas do estatuto epistemológico do Direito moderno, são pressupostos interdependentes que visam reduzir até a completa identificação, as múltiplas juridicidades, ou juridicidades plurais, ao Direito positivado pelo Estado.

Disso decorre que o sistema jurídico estatal frequentemente se apresenta mais como mecanismo de hierarquização e exclusão do que como instrumento emancipatório, ao deslegitimar cosmovisões, identidades e saberes não alinhados ao

seu racionalismo abstrato. Esse quadro impõe a necessidade de repensar criticamente os fundamentos dos direitos humanos, questionando sua pretensa neutralidade a partir das experiências históricas de povos originários e demais grupos subalternizados.

Diante da coexistência de múltiplos grupos sociais que compõem um mosaico demográfico de significativa diversidade, a reflexão teórica passou a debruçar-se sobre a elaboração de categorias capazes de interpretar essa realidade e suas demandas. Nesse contexto, emergem os termos “multicultural”, como adjetivo para qualificar as sociedades, e “multiculturalismo”, como substantivo. Embora ambos ensejem acalorados debates, o primeiro tem sido empregado de modo mais descritivo, ao passo que o segundo consolidou-se como um campo de estratégias associadas a projetos de governabilidade (Damázio, 2008). É precisamente sobre as contradições deste último que o presente estudo se debruça.

No interior desses debates, o multiculturalismo liberal emergiu como proposta de gestão da diversidade, assentada em políticas de reconhecimento e tolerância. Todavia, conforme destacam teóricos da descolonialidade (Walsh, 2012; Tubino, 2002), tal modelo revela-se insuficiente por não enfrentar as estruturas assimétricas de poder que sustentam a colonialidade. A mera tolerância, ainda que avance em relação ao assimilacionismo, não elimina a lógica hierárquica que mantém populações inteiras em condição de subalternidade. Desse impasse emerge o problema que norteia esta pesquisa: de que forma é possível conceber um paradigma de direitos humanos que supere a lógica da simples tolerância e contribua para o desmantelamento efetivo das estruturas coloniais na América Latina?

A hipótese que se sustenta é a de que uma resposta consistente a essa questão exige a articulação entre um projeto político-epistêmico e um método filosófico adequados. Nesse sentido, propõe-se a interculturalidade crítica como projeto capaz de refundar as relações sociais em bases simétricas, reconhecendo a incompletude mútua das culturas e abrindo espaço para novos horizontes emancipatórios. Para instrumentalizar esse projeto, adota-se a hermenêutica diatópica, formulada por Raimon Panikkar e aprofundada por Boaventura de Sousa Santos (2003), como método dialógico que possibilita o encontro fecundo entre *topoi*

culturais distintos, viabilizando um diálogo descolonial entre o discurso ocidental e as cosmovisões latino-americanas.

O objetivo geral deste artigo, portanto, é demonstrar como a hermenêutica diatópica pode fundamentar e potencializar a interculturalidade crítica, superando os limites do multiculturalismo liberal. Para tanto, a pesquisa adota metodologia qualitativa, baseada em revisão bibliográfica crítica e análise teórico-comparativa, com ênfase em autores como Quijano, Walsh, Tubino, Panikkar e Santos. A estrutura do trabalho organiza-se em três seções: na primeira, examinam-se os limites do multiculturalismo liberal; na segunda, desenvolve-se o conceito de interculturalidade crítica; por fim, na terceira, analisa-se a hermenêutica diatópica como método para instrumentalizar esse projeto, contribuindo para uma concepção plural e contra-hegemônica da dignidade humana.

## 2 OS LIMITES DO MULTICULTURALISMO LIBERAL E A PERSISTÊNCIA DA COLONIALIDADE

O multiculturalismo, em sua vertente liberal, consolidou-se no debate acadêmico do Norte Global como uma sofisticada resposta às insuficiências do universalismo abstrato, que se mostrava cego às demandas por reconhecimento de grupos culturais minoritários. Teóricos como Charles Taylor (1998) e Will Kymlicka (2010) desenvolveram argumentos robustos em favor de uma "política de reconhecimento" e de "direitos diferenciados em função do grupo", buscando compatibilizar a proteção das identidades coletivas com os princípios da democracia liberal. A premissa de tal projeto é a de que a neutralidade estatal é um mito e que a justiça requer medidas específicas para garantir que culturas minoritárias não sejam aniquiladas pela cultura hegemônica (Taylor, 1998).

Entretanto, já em suas primeiras aplicações no âmbito de políticas públicas o conceito se mostrou controverso. Em 1971 o Canadá foi um dos primeiros países a encampar o multiculturalismo como "política oficial", seguindo o caminho aberto pela *Real Comisión sobre el Bilingiiismo y Biculturalismo*, criada em 1963 para gerir o pluralismo cultural no país, com ênfase em direitos linguísticos e educativos, o que culminou no reconhecimento de dois idiomas oficiais no país — inglês e francês. O

objetivo era superar as divisões étnico-raciais e construir uma identidade em torno da ideia de “cidadania” (Vallescar Palanca, 2000).

Com a polarização teórica do termo, frequentemente atribuídas ao **multiculturalismo liberal** e ao **multiculturalismo comunitarista**, duas premissas foram compartilhadas (a importância da cultura e o dever do Estado em protegê-la), assim como severas críticas ao longo dos anos. Para os liberais, a cultura era importante como referencial para as escolhas individuais; para os comunitaristas essa importância repousa na comunidade, que tem precedência ontológica sobre o próprio indivíduo. Do debate entre ambas e da interpelação da teoria crítica, restou inevitável a percepção de limites importantes, como o caráter frequentemente descritivo e apolítico que não considerou as relações de poder e opressões estabelecidas nas sociedades multiculturais. Ou ainda, a postura de “tolerância” e reafirmação de superioridade da cultura hegemônica em relação às demais, mesmo nos contextos em que o multiculturalismo foi assumido como política de Estado, como apontam diversos autores que reputam a esse projeto uma ação estratégica de recondução dos conflitos sociais ao modelo hegemônico do Estado-nação e, como tal, o “reconhecimento” da diversidade cultural tem como limite as expressões compatíveis com noções como soberania, propriedade e outros valores da racionalidade moderna hegemônica (Damázio, 2008).

Ferrazzo e Wolkmer (2021) elaboram uma crítica ana-dialética ao comunitarismo e ao debate entre comunitaristas e liberais. Segundo a análise, pode-se conjecturar alguns fatores decisivos no que se refere às contradições do multiculturalismo. Isso porque, se dos teóricos liberais é de se esperar a reprodução da racionalidade moderna-liberal-burguesa, individualista e mercantilista, cânones do eurocentrismo, dos comunitaristas poderia advir uma abertura a outras racionalidades, já que entre os estandartes do movimento teórico, se destacavam a crítica ao liberalismo e falta de sentido ao “eu próprio” o ser concreto e vivente. Em oposição a isso, postulavam pela defesa e valorização das comunidades e de suas tradições, como “remédios” ao vazio de sentido enfrentado pelo individuo abstrato.

O problema da crítica comunitarista – não superado no multiculturalismo comunitarista – é que mesmo esse movimento reproduz uma ética material,

prescrevendo um mínimo inviolável contraditório em si: “Ao indicar ideias fundamentais como “cidadania” e “direitos individuais” como mínimos invioláveis pelo relativismo cultural, o [movimento] teórico acaba universalizando uma cultura específica: a moderna eurocêntrica” (Ferrazzo; Wolkmer, 2021, p. 182). E a interpelação ana-dialética consiste precisamente em questionar – não a validade desse mínimo inviolável – mas sua suficiência, ou validade como modelo absoluto e universal, para representar os múltiplos modos de realidade que reclamam o direito de produzir e reproduzir sua vida.

Na transposição desse modelo para a América Latina, ficam igualmente evidentes seus profundos limites, uma vez que ele não foi desenhado para confrontar a questão central que marca a região: a persistência da colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005). Conforme adverte Catherine Walsh (2012), o multiculturalismo, ao ser incorporado pelo Estado, assume um caráter “funcional”, tornando-se uma estratégia de administração da diversidade que a torna inofensiva ao sistema. Ele promove a inclusão do “outro” de forma subordinada, reconhecendo traços culturais folclorizados, mas sem alterar as estruturas assimétricas de poder ou a matriz epistêmica eurocêntrica que continua a definir o que é conhecimento válido e quem são os sujeitos legítimos do direito (Walsh, 2012).

Nessa mesma linha crítica, Fidel Tubino (2002) distingue o multiculturalismo da interculturalidade ao apontar que o primeiro se fundamenta no princípio da tolerância, ao passo que o segundo exige o diálogo. A tolerância, embora pareça uma virtude democrática, mantém uma relação hierárquica: um grupo dominante “tolera” a existência de um grupo subalterno, sem que haja uma disposição para a transformação mútua. A interculturalidade, por outro lado, parte da premissa de um encontro simétrico que visa à reconfiguração das próprias estruturas sociais (Tubino, 2002). A política multicultural, portanto, falha ao não promover o questionamento das regras do jogo, sendo compatível com a lógica liberal-individualista que perpetua a exclusão (Bragato; Barretto; Silveira Filho, 2017).

Em última análise, a insuficiência do multiculturalismo liberal reside em sua incapacidade de romper com o paradigma da modernidade ocidental, do qual é, simultaneamente, crítico e herdeiro. Ao não desmantelar a lógica da colonialidade —

que, segundo Aníbal Quijano (2005), é o lado obscuro e constitutivo da modernidade —, o modelo se restringe a gerir os efeitos da dominação, sem atacar suas causas. Para a realidade latino-americana, onde as identidades foram forjadas sob a violência da classificação racial e da subalternização epistêmica, a mera coexistência tolerante é insuficiente. Torna-se imperativa a busca por um paradigma que não apenas reconheça, mas que descolonize, e é nesse ponto que a interculturalidade crítica se apresenta como um projeto mais radical e promissor.

## 3 A INTERCULTURALIDADE CRÍTICA COMO PROJETO POLÍTICO E EPISTÊMICO

Em oposição à lógica funcional do multiculturalismo, a interculturalidade crítica emerge no pensamento latino-americano não como uma mera descrição da diversidade existente, mas como um projeto ético-político de transformação radical das estruturas sociais. Catherine Walsh (2012), uma de suas principais teóricas, sublinha que seu ponto nevrálgico é o problema estrutural-colonial-racial, compreendendo que as desigualdades contemporâneas são o resultado direto da colonialidade do poder. Diferentemente de uma interculturalidade meramente relacional, que se limitaria a constatar o contato entre culturas, a perspectiva crítica questiona as condições em que esse contato se dá, visando implodir, a partir da diferença, as estruturas que perpetuam a subalternização (Walsh, 2012).

O caráter político da interculturalidade crítica manifesta-se em sua proposta de refundar o Estado e a democracia. Não se trata de incorporar o “outro” a uma estrutura preexistente, mas de construir um novo ordenamento social a partir de um diálogo equitativo entre lógicas, práticas e modos de vida diversos (Walsh, 2008). Esse projeto, portanto, transcende a esfera estatal e se enraíza nos movimentos sociais, que o concebem como um caminho para a construção de sociedades plurais onde o exercício da cidadania não esteja condicionado à assimilação cultural. A interculturalidade, nesse sentido, é performativa e insurgente, um caminho em permanente construção que desafia a hegemonia e busca novas formas de convivência e solidariedade (Bragato; Barretto; Silveira Filho, 2017).

Indissociável de sua dimensão política, a interculturalidade crítica é também um projeto epistêmico de descolonização do saber. Ela parte do

reconhecimento de que a modernidade/colonialidade impôs o eurocentrismo como a única perspectiva válida de conhecimento, descartando outras racionalidades e saberes como primitivos ou míticos (Quijano, 2005). A proposta intercultural, portanto, luta contra esse epistemicídio, promovendo a valorização e o diálogo entre diferentes saberes, sejam eles científicos, ancestrais, populares ou artísticos. Trata-se de gerar um conhecimento "outro", que emerge da diferença colonial e que tem a capacidade de afetar e descolonizar os paradigmas dominantes que sustentam o conhecimento "universal" do Ocidente (Walsh, 2007).

Dessa forma, a interculturalidade crítica oferece um arcabouço teórico e político mais robusto para a efetivação dos direitos humanos na América Latina, pois atua precisamente nas causas da exclusão. Ao invés de se limitar a uma política de reconhecimento que mantém intactas as hierarquias, ela propõe uma reconfiguração profunda do poder, do saber e do ser. Ao promover diálogos humanizantes e reconhecer os grupos historicamente marginalizados como sujeitos ativos na produção de conhecimento e na reivindicação de direitos, a interculturalidade aponta para a construção de um novo horizonte normativo, fundado no pluralismo, na justiça social e no reconhecimento simétrico da dignidade de todos os povos (Bragato; Barretto; Silveira Filho, 2017).

No campo do direito, especialmente na teoria crítica, a interculturalidade tem cumprido papel relevante, cujo reconhecimento pela comunidade acadêmica vem se consolidando progressivamente. Para Wolkmer (2012), a teoria crítica jurídica é condição de consciência, organização e luta por emancipação de sujeitos historicamente oprimidos pela normatividade estatal. Na América Latina, a interculturalidade tem convergido com os esforços da crítica descolonial, pelo que tem representado não apenas uma luta por emancipação do proletariado, mas do próprio povo. Daí que o jurista reconhece a interculturalidade como uma das marcas distintivas do "constitucionalismo andino" ou (novo) constitucionalismo latino-americano, cujas Constituições são definidas pelo autor como:

> [...] ruptura com a antiga matriz eurocêntrica de pensar o Direito e o Estado para o continente, voltando-se, agora, para a refundação das instituições, a transformação das ideias e dos instrumentos jurídicos em favor dos interesses e das culturas encobertas e abruptamente apagadas de sua própria história (Wolkmer, 2015, p. 243).

Como resultado de lutas populares e condição para o estabelecimento de novos paradigmas jurídicos, o constitucionalismo latino-americano tem demonstrado a possibilidade de juridicização de outros modos de realidade, de sociabilidades coletivas – indígenas, afrodescendentes e outras – e, como bem destacado pelo autor, tem sido espaço estratégico para expressões culturais pautadas na diversidade e interculturalidade.

### 3.1 O Novo Constitucionalismo Latino-Americano como Práxis Intercultural

A materialização mais expressiva do projeto político da interculturalidade crítica pode ser observada no fenômeno do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, notadamente nos processos constituintes que resultaram nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Esses textos representam uma ruptura paradigmática com o constitucionalismo liberal clássico, ao incorporarem saberes, demandas e cosmovisões dos movimentos indígenas e populares como elementos centrais da refundação do Estado. Esse movimento não se limita a adicionar direitos a grupos específicos, mas busca transformar a própria concepção de Estado, direito e democracia a partir de uma base epistêmica plural.

Um dos pilares dessa transformação é a consagração do Estado Plurinacional, que supera o modelo de Estado-nação monocultural, historicamente imposto na região. O Estado Plurinacional reconhece a existência de múltiplas nações e povos dentro de um mesmo pacto estatal, garantindo-lhes não apenas direitos culturais, mas também autonomia, autogoverno e sistemas de justiça próprios (Bolívia, 2009, art. 1º; Equador, 2008, art. 1º). Essa reconfiguração ataca diretamente a colonialidade do poder, ao desmantelar a ficção de uma identidade nacional homogênea e ao legitimar formas de organização política que foram sistematicamente marginalizadas pelo direito estatal de matriz ocidental (Leonel Junior, 2012).

Além da plurinacionalidade, o Novo Constitucionalismo introduz uma ruptura epistêmica ao positivar o Bem Viver (*Sumak Kawsay* em quéchua, ou *Suma Qamaña* em aymara) como um princípio orientador da vida em sociedade. Conforme explica Alberto Acosta (2016), um de seus principais teóricos, o Bem Viver não se confunde com o conceito ocidental de desenvolvimento, baseado no crescimento

econômico ilimitado e no consumismo. Trata-se de uma concepção de vida em plenitude, que busca a harmonia entre os seres humanos, a comunidade e, fundamentalmente, com a Natureza, a *Pachamama*, que passa a ser reconhecida como sujeito de direitos (Equador, 2008, art. 71).

Essa inovação radical, ao conceder direitos à Natureza, representa a mais clara manifestação da interculturalidade como projeto epistêmico. Ela incorpora ao ordenamento jurídico uma cosmovisão não-antropocêntrica, que compreende a interdependência de todas as formas de vida e desafia a dicotomia moderna entre sujeito e objeto, cultura e natureza (Acosta, 2016). Portanto, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano não é apenas uma reforma jurídica; é a práxis da interculturalidade crítica, demonstrando ser possível construir um novo pacto social que, em vez de apenas tolerar a diferença, a assume como a base para a construção de um futuro descolonizado e mais justo.

## 4 A HERMENÊUTICA DIATÓPICA COMO MÉTODO PARA O DIÁLOGO DESCOLONIAL

Se a interculturalidade crítica se apresenta como projeto político-epistêmico para a reinvenção dos direitos humanos na América Latina, a hermenêutica diatópica constitui o método indispensável para sua efetivação. Formulada por Raimon Panikkar e aprimorada por Boaventura de Sousa Santos, essa proposta filosófica busca superar o impasse entre o universalismo abstrato e o relativismo cultural. Como observa Sousa Santos (2003), o debate entre universalismo e relativismo revela-se um “falso dilema”: o primeiro, ao pretender expandir valores locais — no caso, ocidentais — como se fossem globais, incorre em imperialismo cultural; o segundo, ao sustentar a incomensurabilidade absoluta entre culturas, pode legitimar práticas opressivas e inviabilizar a crítica. A hermenêutica diatópica oferece, assim, uma alternativa de inteligibilidade transcultural.

Seu pressuposto fundamental reside na ideia de que todas as culturas são incompletas, e que essa incompletude só se torna visível quando observada a partir da exterioridade, ou seja, do olhar de outra cultura (Panikkar, 2004). O método opera, portanto, no trânsito entre os *topoi* — os lugares comuns retóricos e categorias de sentido de cada tradição cultural —, propondo que o intérprete “argumente com um

pé em cada cultura" (Santos, 2003), sem jamais pertencer integralmente a nenhuma delas. Não se trata de buscar uma completude inalcançável, mas de ampliar a consciência da incompletude mútua, criando condições para um aprendizado recíproco. Para Panikkar, o objetivo não é a transliteração de conceitos, mas a busca por um "equivalente homeomórfico", que ele explica da seguinte forma:

> Dessa forma, não buscamos transliterar os direitos humanos para outras linguagens culturais, nem devemos procurar simples analogias; tentamos, ao invés disso, buscar o equivalente homeomórfico. Se, por exemplo, os direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana, devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente o que só pode ser feito uma vez que tenham sido construídas bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas. (Panikkar, 2004, p. 209).

Sob tal perspectiva, Panikkar (2004) ilustra esse procedimento ao cotejar o *topos* dos direitos humanos, característico da tradição ocidental moderna, e o *topos* do *dharma*, próprio da tradição hindu. Vistos a partir do *dharma*, os direitos humanos revelam-se incompletos por seu excessivo foco no indivíduo e em seus direitos subjetivos, desconsiderando os deveres em relação à ordem cósmica e social. Do ponto de vista dos direitos humanos, por sua vez, o dharma mostra-se incompleto ao priorizar a harmonia coletiva, podendo encobrir injustiças e insuficiências na proteção do indivíduo contra arbitrariedades. O exercício diatópico não visa estabelecer a superioridade de um sobre o outro, mas explicitar as limitações e potencialidades de ambos, fomentando uma hermenêutica de enriquecimento mútuo.

No campo dos direitos humanos latino-americanos, essa abordagem tem efeitos particularmente fecundos. Ao articular-se à proposta de "tradução intercultural" (Santos, 2006), a hermenêutica diatópica permite um diálogo entre o *topos* ocidental dos direitos humanos e as cosmovisões de povos originários, afrodescendentes e camponeses. Ainda, importante destacar que todos os direitos consolidados na Constituição boliviana aos povos originários, aplicam-se aos povos afrobolivianos por expressa previsão da norma. Tal exercício evita tanto a imposição de categorias jurídicas eurocêntricas quanto o relativismo que poderia naturalizar hierarquias tradicionais. Como destaca Bragato (2014), trata-se de abrir espaço para uma concepção plural e contra-hegemônica da dignidade humana, em que diferentes tradições epistêmicas contribuam, em pé de igualdade, para a redefinição dos direitos.

Em acréscimo, um exemplo prático de sua aplicação pode ser vislumbrado no conflito entre o *topos* da propriedade privada individual, central no direito ocidental, e o *topos* do território coletivo, fundamental para muitos povos indígenas. Para o direito liberal, a propriedade é um direito subjetivo, exclusivo e alienável, que confere ao indivíduo poder sobre uma coisa (Souza Filho, 2000). Para as cosmovisões indígenas, o território é um espaço de vida coletiva, sagrado e inalienável, condição para a reprodução física e cultural da comunidade, onde a relação não é de posse, mas de pertencimento (Souza Filho, 2000). A hermenêutica diatópica permite ir além da simples oposição entre esses dois universos de sentido.

Visto a partir do *topos* do território coletivo, o conceito de propriedade privada revela-se incompleto por sua incapacidade de compreender as dimensões espirituais e existenciais da relação com a terra, reduzindo-a a um mero bem econômico e abstraindo-a das relações sociais que nela se tecem. Inversamente, a partir do *topos* da propriedade privada, a noção de território coletivo pode ser vista como incompleta por, em certas leituras, não oferecer mecanismos claros para a proteção de dissidências individuais dentro da comunidade ou para a circulação de riquezas. O exercício diatópico não busca anular um em favor do outro, mas criar um espaço de inteligibilidade que possibilite o reconhecimento de formas plurais de posse e uso da terra, como já se vislumbra, ainda que de forma incipiente, em alguns ordenamentos jurídicos da região.

Assim sendo, a hermenêutica diatópica não é apenas uma proposta teórica, mas um instrumento político-epistemológico de resistência às formas de exclusão impostas pela colonialidade. Ela fornece os meios para a construção de uma "concepção mestiça de direitos humanos" (Santos, 2003), entendida como uma constelação plural de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, que, em vez de recorrer a universalismos artificiais, organiza-se como rede normativa policêntrica, enraizada nas realidades concretas da América Latina. Em conjunto com a interculturalidade crítica, a hermenêutica diatópica oferece os fundamentos para um projeto descolonial de direitos humanos sustentado pela justiça cognitiva, pelo reconhecimento da incompletude cultural e pelo diálogo simétrico entre saberes.

## 5 CONCLUSÃO

O percurso argumentativo deste artigo permitiu demonstrar que a efetivação dos direitos humanos na América Latina transcende a mera questão de implementação normativa, exigindo uma profunda descolonização do pensamento jurídico e político. A análise evidenciou a insuficiência do multiculturalismo liberal, cuja lógica de tolerância e reconhecimento formal, ao não confrontar os alicerces da modernidade/colonialidade, acaba por ser funcional à manutenção das estruturas de poder que perpetuam a subalternização. A tolerância, como se viu, pode operar como um sofisticado mecanismo de neutralização da diferença, ao passo que a justiça social e cognitiva demanda uma transformação radical das relações entre culturas.

Nesse sentido, a pesquisa confirmou a hipótese de que a interculturalidade crítica se apresenta como o projeto político-epistêmico mais robusto para essa tarefa. Ao deslocar o foco da simples gestão da diversidade para a reconfiguração das estruturas de poder, a interculturalidade propõe um novo pacto social, fundado no diálogo simétrico e na valorização de saberes historicamente marginalizados. Contudo, um projeto de tal envergadura necessita de um método que o viabilize concretamente, e este foi identificado na hermenêutica diatópica, que oferece o caminho para a “tradução intercultural”, permitindo que diferentes universos de sentido se encontrem sem que um anule o outro.

A articulação entre a interculturalidade crítica (o projeto) e a hermenêutica diatópica (o método) oferece, portanto, um arcabouço teórico-prático potente para a reinvenção dos direitos humanos na América Latina. Tal sinergia permite superar a falsa dicotomia entre um universalismo imperialista, que impõe uma visão de mundo particular como se fosse a única válida, e um relativismo cultural paralisante, que, ao postular a incomensurabilidade total, pode acabar por legitimar a opressão. O diálogo diatópico, ao contrário, reconhece a incompletude mútua como condição para um aprendizado recíproco e para a construção de um cosmopolitismo subalterno.

Em última análise, o que se propõe é um deslocamento fundamental: da busca por uma declaração universal de direitos para a construção de uma rede pluriversal de concepções de dignidade. A formulação de um paradigma plural, heterodoxo e contra-hegemônico dos direitos humanos não é, assim, uma utopia

abstrata, mas um horizonte de possibilidade concreta, um projeto em permanente construção que se alimenta das lutas, dos saberes e das esperanças que emergem das realidades plurais do continente. Trata-se de um convite a levar a sério a diversidade do mundo, não como um problema a ser gerido, mas como a fonte de um futuro mais justo.

**REFERÊNCIAS**


ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: **uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.** 2007-2008. Disponível em: https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/nueva_constitucion_politica_del_estado.pdf. Acesso em: 17 ago. 2025.

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

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. **Revista Desenvolvimento em Questão**. Editora Unijuí. Ano 6. n. 12. jul./dez. 2008. p. 63-86. Disponível em: https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/desenvolvimentoemquestao/article/view/160 >. Acesso em: 17 ago. 2025.

EQUADOR. **Constitución Del Ecuador**. 2008. Disponível em: https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf. Acesso em: 17 out. 2025.

FERRAZZO, Débora; WOLKMER, Antonio Carlos. **Democracia comunitária e comunitarismo andino: aportes descoloniais desde a experiência latino-americana**. Revista Direitos Fundamentais & Democracia, v. 26, n. 2, p. 169–202, 2021. Disponível em: https://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/1790. Acesso em: 20 ago. 2025.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**: **Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Barcelona: Paidós, 2010.

LEONEL JUNIOR, Gladstone. **O Novo Constitucionalismo Latino-Americano**: **um estudo sobre a Bolívia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito. Curitiba**: Juruá, 2000.

PANIKKAR, Raimon. Seria a noção de direitos humanos uma concepção ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-238.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: **eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e Modernidade/Racionalidade. **Peru Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar**: **os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 427-461.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: **examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TUBINO, Fidel. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: mas allá de la discriminación positiva. In: FULLER, Norma (Ed.). **Interculturalidad y política**: **desafios y posibilidades**. Lima: Red para el Desarollo de las Ciencias Sociales en el Peru, 2002.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. **Hacia una racionalidad intercultural**: **cultura**, **multiculturalismo e interculturalidad**. 2000. 454f. Tese (Facultad de Filosofía) Universidad Complutense de Madrid, 2000. Disponível em: https://docta.ucm.es/entities/publication/3e9452c2-2c7d-4b98-ad20-727c7d8edf63. Acesso em: 17 ago. 2025.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Ed.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 47-62.

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

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y (de)colonialidad**: **perspectivas críticas y politicas**. Visão Global, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. 4 ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 8 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

## AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC), por meio da concessão de bolsa de estudos ao pesquisador. O trabalho integra o Programa de Fomento à Pós-Graduação em Instituições de Educação Superior da referida Fundação, cujo apoio foi determinante para a execução e o desenvolvimento das atividades acadêmicas que lhe deram origem. Além disso, esta pesquisa também integra projeto aprovado no Edital de Chamada Pública FAPESC N.º 51/2024, com o título: “Sistema Interamericano de Direitos Humanos no Brasil: diagnósticos sobre a efetividade de Medidas para garantia de não repetição”, sob coordenação da Prof. Dra. Débora Ferrazzo e em desenvolvimento no âmbito do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Cidadania (NUPEC).