

DIREITOS HUMANOS EM (RE) CONSTRUÇÃO: UM DEVER ÉTICO PARA COM O OUTRO

.....
Celiane Borges Cavalcante

Mestranda em Direitos Humanos no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos – PPGIDH da Universidade Federal de Goiás – UFG; Graduada em Direito; Especialista em Planejamento Urbano e Ambiental; Assessora Jurídica do Ministério Público do Estado de Goiás.

Helena Esser dos Reis

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP; Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ; Docente e Coordenadora do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos – PPGIDH da Universidade Federal de Goiás – UFG.

RESUMO

O presente artigo se propõe analisar o caráter universal do discurso hegemônico ocidental de direitos humanos e em que medida esse discurso contribui para subalternizar as culturas não ocidentais. Em que pese o Estado brasileiro ser signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e cuja Constituição vigente (1988) declarar a República Federativa brasileira como um Estado Democrático de Direito, cujos objetivos são uma sociedade justa e igualitária para todos, sem distinção de sexo, raça, cor, religião, entre outros, vê-se na prática que a positivação dos direitos humanos, por si só, não é suficiente para garantir igual dignidade a todos, fundamento maior dos direitos humanos. Assim, propõe-se no presente artigo repensar os direitos humanos a partir de um dever ético para com o outro, bem como mediante a reconstrução de valores e de novas sensibilidades, rejeitando práticas discriminatórias e adotando práticas interculturais, numa relação horizontal entre as diferentes culturas e os diferentes povos. Buscaremos apresentar elementos para construção de uma concepção de direitos humanos, como uma linguagem que se materializa em um contexto político-social e é consolidada mediante lutas históricas por reconhecimento e emancipação social e, portanto, não está pronta e acabada, mas em constante expansão e transformação.

Palavras chave

Direitos humanos; alteridade; interculturalidade.

ABSTRACT

This article proposes to analyze the universal character of the Western hegemonic discourse of human rights and to what extent this discourse contributes to subalternizing non-Western cultures. Although the Brazilian State is a signatory to the Universal Declaration of Human Rights of 1948 and whose current Constitution (1988) declares the Federative Republic of Brazil as a Democratic State of Right, whose objectives are a fair and egalitarian society for all, without distinction of sex, race, color, religion, among others, it is seen in practice that the positivization of human rights alone is not enough to guarantee equal dignity for all, a major foundation of human rights. Thus, it is proposed in this article to rethink human rights from an ethical duty towards the other and through the reconstruction of values and new sensitivities, rejecting discriminatory practices and adopting intercultural practices, in a horizontal relationship between different cultures and different peoples. We will seek to present elements for the construction of a conception of human rights, as a language that materializes in a political-social context and is consolidated through historical struggles for recognition and social emancipation and, therefore, is not ready and finished, but constantly expanding and transforming.

Keywords

Human rights; otherness; interculturality.

1. INTRODUÇÃO

Os direitos humanos têm sua base na modernidade e surgiram a partir de lutas históricas por reconhecimento de igual dignidade a todos os seres humanos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que teve como antecessoras as Declarações americana e francesa (1776 e 1789), certamente representa um marco para a história da humanidade. A partir dela, os direitos humanos se tornaram tema universal perante a comunidade internacional e vários Estados-Nações passaram a contemplar em suas Constituições os direitos fundamentais a todos os seres humanos, tendo como preceito maior a dignidade da pessoa humana.

No Brasil, a Constituição da República Federativa de 1988 representa um grande avanço na garantia dos direitos humanos no país, apresentando um capítulo exclusivamente para afirmar os direitos e garantias fundamentais, assegurados por cláusula pétrea. A Constituição de 1988 garantiu não somente os direitos individuais, mas também os direitos coletivos, como os direitos das populações tradicionais (quilombolas e povos indígenas), avançando na proteção dessas 'minorias' historicamente subalternizadas.

Entretanto, completados 70 anos da Declaração Universal de 1948 e 30 da Constituição brasileira de 1988, indagamos se a positivação dos direitos humanos por si só é suficiente para garantir efetividade à proteção da dignidade humana (fundamento maior dos direitos humanos), sem exclusão por raça, cor, sexo, orientação sexual, crença, origem nacional ou qualquer outra forma de discriminação. E já antecipando, a nossa resposta para essa indagação é negativa.

Diante de tantas e tamanhas violações históricas (e ainda vigentes na atualidade), aos direitos que deveriam ser para todos os seres humanos, quando milhares de pessoas que saem de seus países em busca de abrigo em outros países são renegadas e mandadas de volta; quando pessoas são espancadas e até mortas em razão da sua orientação sexual; quando povos indígenas ainda são expulsos de suas terras e exterminados; quando mulheres continuam sendo discriminadas em uma sociedade eminentemente machista, recebendo salários menores que os homens, mesmo possuindo escolaridade maior que estes (situação que se

agrava quando se trata de mulheres negras¹); quando a população negra é a maioria nos presídios e entre as vítimas de homicídios²; ante todas essas injustiças e muitas outras desigualdades por raça/cor/gênero/religião/origem, que caracterizam violações de direitos, fica claro que a positivação dos direitos humanos, por si só, não se mostra suficiente para garantir efetividade à proteção da igual dignidade de todos os seres humanos, não desmerecendo, contudo, a importância dos atos declaratórios e da Constituição, sem os quais, talvez sequer existissem direitos humanos.

Desse modo, o presente artigo buscará analisar, à luz dos eventos contemporâneos, o caráter universal do discurso hegemônico ocidental de direitos humanos, propugnados a partir das Declarações americana e francesa (1776 e 1789) e pela Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, e em que medida esse discurso contribui para uma homogeneidade cultural e étnica e para inferiorizar as culturas não ocidentais. O nosso propósito será investigar como (e se) é possível alcançar a efetividade na proteção dos direitos de todos os seres humanos a partir de um dever ético para com o outro, ou seja, a partir do respeito às singularidades dos indivíduos e dos povos, bem como através do reconhecimento da importância das diferenças e da coexistência de sociedades plurais.

Ao final, procuraremos apresentar elementos para uma concepção de direitos humanos, como um discurso que adquire materialidade em um contexto político-social e é consolidado mediante lutas históricas por reconhecimento e emancipação social, podendo desse modo, se transformar ao longo dos tempos e expandir para novos rumos, construindo novos valores e alcançando novos sujeitos de direito, novas reivindicações.

2. O CARÁTER UNIVERSAL E, PARADOXALMENTE, EXCLUDENTE DO DISCURSO HEGEMÔNICO OCIDENTAL DE DIREITOS HUMANOS

Os direitos humanos, surgidos a partir dos ideais iluministas do Ocidente em oposição aos privilégios do absolutismo e às injustiças sociais, foram proclamados pela Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776) e pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (França-1789) como fundamento

maior para uma sociedade civilizada, emanados diretamente da natureza do homem e, portanto, emancipados do comando de Deus e da herança histórica.

Os “direitos do homem”³, segundo a corrente de pensamento dominante no século XVIII, o Iluminismo – cujos principais idealizadores são John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) e Rousseau (1712-1778)⁴, derivam da razão e da natureza dos próprios seres humanos.

Segundo Locke, “o indivíduo moderno é pensado como uma natureza isolada que, em estado puro, existe por si e em si e como tal portadora de todos os direitos naturais. Esta concepção moderna de indivíduo ficou filosoficamente recolhida no conceito de ‘estado de natureza’. Entretanto foi Hobbes “quem de forma mais aguda formulou filosoficamente, ainda no século XVII, a tese do ‘estado de natureza do homem’ como uma essência individual do sujeito” (RUIZ *in* FERREIRA, 2010, p. 193).

A partir dessa nova construção filosófica do “estado de natureza do homem”, o sujeito sai de seu “estado de menoridade” (expressão criada por Kant-1774), no qual ele aceitava com naturalidade sua condição de obediência servil e entendia como naturais os privilégios da nobreza e passa a ser concebido, como um cidadão livre, autônomo, capaz de dirigir a si mesmo – é a nova era da razão segundo Kant (RUIZ *in* FERREIRA, 2010, p. 190).

Surge, então, a partir dos ideais iluministas imbuídos das Revoluções liberais (americana e francesa), uma nova concepção do sujeito, como ‘pessoa ou ser moral’ dotada de liberdade, responsabilidade e dignidade, apta a ser titular de direitos subjetivos e objetivos (sujeito de direitos), bem como a se submeter às obrigações prescritas na forma da lei. Reconhece-se o papel do indivíduo na organização da sociedade (PEQUENO *in* FERREIRA, 2010, p. 160).

Marconi Pequeno (*in* FERREIRA, 2010, p. 161) nos ensina que:

Segundo Kant, todo ser humano é dotado de dignidade em virtude de sua natureza racional, ou seja, cada ser humano tem um valor primordial independentemente de seu caráter individual ou de sua posição social. Eis por que o homem é tomado como um fim em si mesmo. Esta ideia é anunciada na segunda fórmula do imperativo categórico que manda que cada sujeito ‘jamais se trate

a si mesmo ou aos outros simplesmente como meio, mas sempre simultaneamente como fins em si’ (KANT, 1980, p. 139).

As Declarações americana e francesa (1776 e 1789) renunciaram, pois, os princípios gerais para todo governo e a construção de uma nova soberania, cujos direitos constituíssem a base do novo governo. Tais atos declaratórios representam, portanto, uma ruptura do Estado Absoluto (onde o poder absoluto e ilimitado concentrava-se nas mãos do rei e era fruto da vontade divina) e o surgimento do Estado Democrático Moderno, cuja base fundamental é a condição originária do homem como indivíduo livre e igual em direitos, e tem como princípios norteadores a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

O Estado passa então a ser concebido como ente político que deve respeitar a liberdade e a igualdade do indivíduo e proteger os direitos naturais deste, intervindo minimamente nas relações sociais.

A democracia moderna, nascida dessa nova concepção de sociedade, repousa na soberania não do povo (concepção abstrata de corpo coletivo), mas dos cidadãos, ou seja, dos indivíduos que tem capacidade de autodeterminar suas leis e direito de participar livremente na tomada de decisões que obrigam toda a coletividade (BOBBIO, 2004, p. 51).

Segundo Castor Bartolomé Ruiz (2010, p.194), sem dúvida esse “artifício filosófico do estado de natureza”, propiciou a derrubada das sociedades aristocráticas e a formação da base da cidadania moderna, contribuindo sobremaneira com a desconstrução das amarras do sujeito pré-moderno da sociedade estamental, que legitimavam as desigualdades das pessoas pelo nascimento e a subjugação do servo a vontade do senhor, relação denominada por Kant como ‘heteronomia servil’. Entretanto, segundo o autor, essa metáfora filosófica do ‘estado de natureza’ vinculou de modo inextricável os direitos humanos com a natureza do indivíduo; o sujeito ficou preso nas ‘malhas do individualismo’, ficou ‘encurralado no eu’, o que não lhe permite enxergar (e respeitar) o outro, “percebido como um complemento útil para o desenvolvimento da natureza individual” (RUIZ *in* FERREIRA, 2010, p. 192).

De acordo com a crítica marxista, o tripé que forma os direitos humanos: “igualdade,

liberdade e propriedade”, longe de serem naturais, ‘são meras construções ideológicas a serviço dos interesses da classe burguesa’; um ‘artifício antropológico’ cujo objetivo é “legitimar, como direito natural, a acumulação ilimitada da propriedade nas mãos de uns poucos, enquanto a desigualdade em que outros se encontram, despossuídos do mínimo necessário para viver, é tematizada como consequência natural das diferenças individuais” (RUIZ *in* FERREIRA, 2010, p. 200).

Segundo Marx (1973), o Estado não instaura a igualdade, apenas cria a ficção desses direitos, sendo, em verdade, a estrutura que permite a consolidação da classe burguesa, reforçando e legitimando as desigualdades (NASCIMENTO *in* FERREIRA, 2010, p. 131).

Desse modo, as desigualdades que outrora eram estamentais, passaram a ser concebidas como algo natural; novas técnicas de dominação surgiram e, por conseguinte, novas formas de injustiças se fizeram inerentes à ordem moderna.

Castor Bartolomé Ruiz afirma que:

O paradoxo desta situação é que esta nova ordem fez dos direitos naturais do indivíduo o escopo de sua legitimação, ao ponto de fazer coexistir dentro da mesma ordem a defesa dos direitos naturais e a permanência da desigualdade, a proclamação formal dos direitos humanos fundamentais com a negação real das necessidades fundamentais da vida digna. (RUIZ *in* FERREIRA, 2010, p. 195)

Assim, apesar das Declarações de 1776 e 1789 anunciarem os direitos originários de todos os seres humanos, anteriores ao Estado, imprescritíveis e irrenunciáveis, as práticas colonialistas e eurocêntricas da época (e de certo modo ainda vigentes nos dias atuais) aliadas à ausência de leis positivas que obrigassem os Estados a garantir os direitos proclamados nos referidos atos declaratórios, contribuíram para que as pessoas historicamente subalternizadas – as ‘minorias’ desfavorecidas e oprimidas em razão de raça, cor, gênero e classe, como os escravos, as mulheres e os povos indígenas – não fossem contempladas na prática por tais direitos, fortalecendo a manutenção das desigualdades e da opressão.

Os Estados-nações, originários desse período que se denominou Modernidade (Século XVI-XVIII) – fundados a partir dos ideais

iluministas da razão e do liberalismo – sob a bandeira dos direitos humanos universais, defendiam (e em certo ponto ainda defendem) uma ‘homogeneidade étnica’ (uma única cultura, uma única língua, uma única religião) por meio da qual aqueles que não se enquadram como civilizados são excluídos e não tem sequer direito a ter direitos; eles deixam de ser cidadãos.

Segundo Hannah Arendt (2012), os diferentes, seja por terem “nascidos na raça errada”, ou por não serem capazes de dominar a natureza e de se inserirem em uma comunidade organizada, despertam “ódio, desconfiança e discriminação” e, portanto, tendem a ser destruídos. A autora afirma que:

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O ‘estranho’ é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir. (ARENDR, 2012, p. 262)

De acordo com Aníbal Quijano (2005, p. 117), a modernidade surgiu junto com a colonialidade, com o capitalismo e com a ideia de raça. Para o autor, os colonizadores (os brancos, ou do Século XVIII em diante, os europeus ou ocidentais), se consideravam como sendo a raça superior (dominante) e exerciam sobre os colonizados (os não-europeus ou não-ocidentais) toda a forma de controle e de exploração do trabalho, dos seus recursos e produtos como forma de assegurar a nova estrutura global de relação de produção baseada no capital e no mercado mundial (o capitalismo). Para o autor, esse critério de ‘classificação social racista’, imposto a toda população mundial em escala global, contribuiu não somente para o controle do trabalho pelos europeus em torno do capital, mas também no controle da subjetividade, da cultura, do conhecimento e em especial da

produção do conhecimento. A esse fenômeno o autor denomina de “colonialidade do poder”.

Quijano (2005, p. 121) explica que:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

Desse modo, os europeus não somente se imaginaram serem os portadores exclusivos da modernidade como também foram capazes de difundir e de estabelecer ao resto do mundo “essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder” (QUIJANO, 2005, p.122).

Neste ponto, insta esclarecer que a hegemonia cultural, segundo o pensamento gramsciano⁵, diferentemente da dominação (a qual utiliza da força física para impor a ordem a uma situação), consiste na imposição de poder por uma determinada classe social dominante ou hegemônica, no decurso de um período, sobre outra classe social ou conjunto de classes sociais, para convencê-las como algo natural o modo de conceber a realidade pela classe dominante, neutralizando desse modo a capacidade revolucionária das classes dominadas. Para tanto são utilizados mecanismos de imposição (que não a violência física) através dos sistemas da educação, religião e meios de comunicação. Contudo, para Gramsci essa hegemonia não é um processo pronto e acabado, admite rupturas e conflitos (lutas) por parte das classes dominadas.

Assim, a era Moderna, adotando a proposta iluminista etnocêntrica da razão, foi marcada pela exclusão e segregação de classes. Os tão

proclamados direitos humanos, que deveriam ser usados para proteger o homem, passaram a ser instrumentos de dominação deste, fato que gerou sérias inquietações que redundaram no surgimento de um movimento contra hegemônico global e da tradição crítica aos direitos humanos no período que se denomina Pós-Modernidade.

É no final do século XIX, sobretudo durante o século XX (em especial após a Segunda Guerra Mundial), que surge uma forte resistência à perspectiva eurocêntrica hegemônica do ocidente de que os europeus são os únicos portadores de ‘modernidade’, passando-se a sustentar que a ‘modernidade’ ou ‘modernização’ não implica necessariamente a ‘ocidentalização das sociedades e das culturas não-europeias’ (QUIJANO, 2005, p. 122).

É também após o fim da Segunda Guerra Mundial, quando a humanidade assistiu às maiores violações aos direitos do homem praticadas pelo próprio Estado (quem deveria garantir os direitos humanos), onde vários povos foram perseguidos e aniquilados, que surge uma forte necessidade da comunidade internacional em elaborar um documento de âmbito mundial, que impedisse que tamanhas atrocidades voltassem a ocorrer, garantindo dignidade a todos os seres humanos e limitando de certa forma o poder soberano dos Estados.

Desse modo, sob a aspiração ético-política de “socialismo-liberal”⁶ do pós-Segunda Guerra Mundial, o tema direitos humanos, passa a ser inserido na agenda internacional com a assinatura da Carta das Nações Unidas em 1945, documento que constituiu a Organização das Nações Unidas – ONU e concedeu à Assembleia Geral competência para realizar estudos e recomendações voltados a favorecer o pleno gozo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais por parte de todos os povos, sem distinção de raça, língua ou religião (art. 13, §1, b) e criar condições para o respeito universal e efetivo dos direitos humanos (art. 55, c).

Assim, em 1948 (um século e meio depois da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789), foi adotada a Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas – ONU, resultado do trabalho realizado por uma Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas. Os direitos do homem, fundados na dignidade e no valor da pessoa humana,

inerentes a todas as pessoas e anteriores ao Estado, passaram a ser considerados, a partir de então, como sendo universais, inalienáveis, invioláveis, indivisíveis e absolutos.

Sem dúvida, a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 representa um marco fundamental para a história da humanidade e um avanço de patamares civilizatórios a nível global. A Declaração Universal de 1948 inaugurou uma visão mundial de direitos humanos universais, na qual foram reconhecidos valores como dignidade, liberdade, igualdade, não discriminação, solidariedade e justiça social.

Segundo Celso Lafer (*In* MONTENEGRO, 2006, p. 30) referida Declaração traçou a *vis directiva* de uma política global e universal de positivação dos direitos humanos no plano internacional, da qual se seguiram vários documentos de viés universalista em defesa dos direitos humanos, a exemplo da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio de 1948; do Estatuto dos Refugiados de 1951; do Estatuto dos Apátridas de 1954 e da Convenção para a Redução dos Apátridas de 1961; da Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial de 1965 e dos Pactos Internacionais de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e dos Direitos Civis e Políticos, ambos de 1966.

Também no sistema interno dos Estados, a partir da Declaração da ONU de 1948 vários países consagraram em suas Constituições os direitos que assegurassem dignidade a todos os seres humanos e a proteção desses contra o arbítrio do poder estatal.

De acordo com Ingo Wolfgang Sarlet (2015a, p. 47), apesar de não ser ainda universal, é uma tendência, e também uma esperança, que todos os países consagrem o princípio da dignidade da pessoa humana na ordem constitucional. Para o autor, já se firmou a consagração de “dignidade da pessoa humana” como valor fundamental da ordem jurídica para um expressivo número de Constituições, “pelo menos para as que nutrem a pretensão de constituírem um Estado democrático de Direito”.

Insta salientar que, segundo Sarlet (2015a, p. 50), em razão do pluralismo e da divergência de valores que se manifestam nas sociedades democráticas contemporâneas há uma dificuldade em apresentar uma conceituação global de “dignidade da pessoa humana”. Para o autor, o conceito de dignidade da pessoa humana

está em permanente processo de construção e desenvolvimento.

Entretanto, sem aprofundarmos no tema, em razão da sua complexidade e dos limites do presente artigo, entendemos que o conceito trazido por João Cardoso Rosas (2013, p. 186) de que dignidade é “igualdade moral de base” e “respeito igual pelo outro”, em que pese o seu conteúdo mínimo, é o que mais se associa à luta histórica de defesa dos direitos humanos e da democracia.

No Brasil, a proteção aos direitos humanos nas Constituições é marcada por avanços e retrocessos (mormente durante o regime ditatorial), entretanto a Constituição em vigência (de 1988), conhecida como “Constituição Cidadã”, expressamente prevê como fundamentos da República Federativa do Brasil a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político (art. 1º) e estabelece que todas as pessoas são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se a todos os residentes no País (brasileiros ou estrangeiros) a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (art. 5º).

Além de trazer em seu bojo a proteção aos direitos individuais, a Constituição Brasileira de 1988 também elenca um vasto rol de direitos coletivos, políticos, sociais, econômicos e culturais e ainda aos direitos de solidariedade e fraternidade.

Atenta à pluralidade de culturas existentes em nosso território e à importância da diversidade cultural, a Constituição Federal de 1988 incumbiu ao Estado o dever de proteção das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, bem como das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, e ainda, atribuiu-lhe o dever de fomentar a valorização e a difusão de tais manifestações culturais (art. 215).

A Constituição de 1988 também reconheceu aos povos indígenas sua forma de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como os direitos originários destes sobre as terras que ocupam (art. 231), concedendo a estes povos capacidade para ingressarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses. Pela primeira vez, reconheceu-se aos povos indígenas no Brasil o direito à diferença, ou seja, o direito de serem e de permanecerem como tal, abandonando a

ideia assimilacionista, pautada pelos princípios da integração à comunhão nacional e da tutela, que entendia os 'índios' como categoria social transitória, fadada ao desaparecimento.

Entretanto, completados 30 anos da Constituição Brasileira e 70 da Declaração Universal da ONU, indagamos se os direitos humanos – surgidos na modernidade visando atender aos anseios dos cidadãos em resguardar seus direitos contra as ingerências do Estado (e seus agentes) e contra os excessos de poder, garantindo dignidade e igualdade a todos os seres humanos – são mesmo universais e até que ponto esse discurso universalizante contribui para manter as desigualdades e para que os saberes das populações tradicionais continuem sendo silenciados e subjugados.

Como visto anteriormente, o discurso hegemônico ocidental de que os direitos humanos são universais é eminentemente colonial e eurocêntrico. O Ocidente, utilizando-se da 'hegemonia cultural' e tendo como pano de fundo a garantia do modo de produção capitalista ocidental e do instrumento utilitarista do consumo, pretendeu (e de certo modo ainda pretende) impor aos países não ocidentais (os países colonizados) a sua forma de ver e viver o mundo, ditando padrões de cultura, religião, conhecimento, inferiorizando as culturas, crenças e saberes não-ocidentais.

Portanto, se aplicado com rigor o princípio da universalidade dos direitos humanos estará se impondo a outros povos, valores tidos como universais, em detrimentos dos seus próprios valores, ferindo direitos como a liberdade e integridade. Desse modo, o discurso hegemônico do Ocidente de que os direitos humanos são universais, exige que se ignorem as diferentes culturas e a singularidade dos indivíduos e dos povos.

Boaventura de Souza Santos (1997, pp. 18-19) afirma que o discurso universalista dos direitos humanos é 'uma arma do Ocidente contra o resto do mundo' que permitiu atrocidades indescritíveis, uma forma de 'globalização de cima-para-baixo' através da qual, culturas não ocidentais são inferiorizadas e subjugadas. Contra o universalismo, Boaventura aponta o multiculturalismo como pré-condição de uma relação equilibrada e propõe diálogos interculturais de direitos humanos ('hermenêutica diatópica'), através dos quais há uma troca não somente entre

diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas. Para o autor, o reconhecimento da incompletude mútua entre diferentes culturas "é condição *sene qua non* de um diálogo intercultural" (SANTOS, 1997, p. 26).

Segundo Luís Roberto Barroso (2016, p. 74) "o multiculturalismo implica em respeito e apreço pela diversidade étnica, religiosa e cultural". E acrescenta: "as minorias têm direito às suas identidades e diferenças, bem como o direito de serem reconhecidas".

Joaquim Herrera Flores (2002, p. 23), por sua vez, ao enfrentar o tema direitos humanos no mundo contemporâneo, propõe uma prática nem universalista, nem multicultural, mas intercultural. Este é o entendimento com o qual coadunamos. A interculturalidade, segundo explica Flores, não se limita ao necessário reconhecimento do outro, mas também transferir poder, 'empoderar' aos excluídos dos processos de construção de hegemonias. "E assim, trabalhar para a criação de mediações políticas, institucionais e jurídicas que garantam dito reconhecimento e dita transferência de poder" (FLORES, 2002, p. 28).

Segundo Flores (2002, pp. 15-16), devemos superar as visões abstrata (aparentemente neutra e cujas práticas são universalistas) e localista (cujo foco é o reconhecimento de diferentes culturas e cujas práticas são particularistas) de direitos humanos, passando a adotar uma visão complexa, situada não no centro, mas nas periferias, onde existem múltiplas vozes e cujas práticas primam pelo diálogo, pela participação e tomada de decisões coletivamente, ou seja, pela interculturalidade. Para o autor, o universalismo não deve ser o ponto de partida, mas aonde se quer chegar (FLORES, 2002, p. 21).

Assim entendemos que a universalidade dos direitos humanos, da forma como é colocada, mostra-se inexequível, principalmente nos países multiculturais como o Brasil. Entretanto, o caráter universal que se pretende conferir aos direitos humanos não é de todo mau, desde que haja o devido respeito às diferenças (individuais e do grupo) e, principalmente, o reconhecimento da importância dessas diferenças e da necessidade de uma convivência harmoniosa entre diferentes culturas, mediante diálogos interculturais, democráticos e participativos, numa relação horizontal, partindo do pressuposto de que não somos todos iguais, mas sim indivíduos

dotados de identidade e singularidades próprias e, contudo, dignos de respeito.

Desse modo, entendemos que para que seja possível alcançar efetividade dos direitos humanos é necessário que haja por parte de todos, seja do indivíduo, da sociedade ou do Estado, o reconhecimento e o respeito à dignidade do outro. É preciso desconstruir essa concepção individualista que fundou os direitos humanos e reconstruí-la a partir da ética da alteridade.

É importante destacar, que o caráter universal dos direitos humanos, deve ser compreendido não somente no foco da titularidade (no sentido de que todos os seres humanos são detentores de direitos), mas fundamentalmente quanto aos seus destinatários (a quem se destina), ou seja, todos tem o dever de respeitar o direito do outro. Portanto, se os direitos humanos são universais, isso implica reconhecer que todos (e não somente o Estado) possuem o dever de agir proativamente na garantia dos direitos humanos, onde a solidariedade baseada na caridade dá lugar a exigências éticas.

Atualmente, repensa-se a própria universalidade dos direitos humanos sob a ótica da legitimidade de provocação da tutela, a qual não mais se restringe ao domínio do Estado, mas se estende a todos os indivíduos, enquanto sujeitos constitucionais e de direito na seara internacional, perante os Estados-Nações (PIRES *in* SOARES; CUREAU, 2015, p. 69).

Assim, conforme afirma Douzinas (2009, p. 354), “se existe algo de verdadeiramente ‘universal’ no discurso dos direitos humanos, se algum traço metafísico sobrevive à sua desconstrução, isto talvez seja o reconhecimento da absoluta singularidade da outra pessoa e do meu dever moral de salvá-la e protegê-la”.

3. OS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA ÉTICA DA ALTERIDADE

Partilhamos do entendimento de Norberto Bobbio (2004, p. 9) de que:

[...] os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas.

Os direitos humanos decorrem, pois, de constantes e históricas lutas por emancipação social, por reconhecimento de igualdade, dignidade e respeito. Os direitos humanos possuem força moral forte, caráter urgente e prioritário e, segundo afirma Antonio Pérez Luño (*Apud* SILVA *in* BUCCI, *et al*, 2012, p. 71), não necessitam estar positivados na Constituição – característica principal que os difere dos direitos fundamentais, entretanto, quando positivados no texto constitucional, adquirem *status* de Direito Fundamental, gozando de uma ‘tutela reforçada’.

No entanto, não desmerecendo a importância do reconhecimento e da positivação dos direitos humanos no texto constitucional, bem como nas declarações, tratados e pactos, vemos na prática, que a positivação dos direitos humanos, por si só, não alcança efetividade para garantir os direitos a todos os seres humanos, visto que as ‘minorias’ oprimidas em razão de raça, cor, gênero, orientação sexual, nacionalidade, crença, ainda hoje são excluídas e tem seus direitos violados.

Entretanto, conforme salientou Joaquim Herrera Flores (2002, p.10), tratar do tema direitos humanos na atualidade, consiste em enfrentarmos desafios diferentes dos enfrentados pelos redatores da Declaração Universal de 1948. Enquanto nas décadas que se seguiram à Declaração da ONU almejava-se uma política de inclusão assentada nas bases do Estado de Bem-Estar Social, vivemos no mundo contemporâneo uma política de exclusão e de privatizações das funções estatais, onde é o mercado quem dita as normas, permitindo, inclusive, que as grandes corporações transnacionais superem os obstáculos que os direitos e as instituições democráticas opõem ao desenvolvimento global do mercado capitalista.

Desse modo, em tempos de “exclusão generalizada”, com assim denomina Flores (2002, p. 10), partimos do pressuposto que um Estado Democrático de Direito deve primar pelo respeito à diversidade cultural e pela participação de todos na tomada de decisões, onde todos os indivíduos tenham direito de se expressar, de contestar, lutar e resistir. Para tanto, é necessário que haja um dever ético por parte de todos (inclusive do Estado) e uma capacidade de se sensibilizar com a dor do outro e de não aceitar a ocorrência de injustiças e de violações de direitos, mesmo que amparadas por leis.

Portanto, mais importante que a existência das leis é a capacidade do indivíduo de reconhecer normas e práticas discriminatórias e rejeitá-las, editando novas leis, mudando valores e construindo novas práticas que promovam a inclusão e a igual dignidade de todos.

Importante destacar que dentre as metas globais estabelecidas na Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, firmada em 2015 na Organização das Nações Unidas e que contou com a adesão de vários chefes de Estado, inclusive do Brasil, estão: i) a promoção do Estado de Direito, em nível nacional e internacional, garantindo-se a igualdade de acesso à justiça a todos e construindo-se instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis; e ii) a valorização da diversidade cultural e a contribuição da cultura para o desenvolvimento sustentável, garantindo-se a igualdade de oportunidades e reduzindo-se as desigualdades de resultado, inclusive por meio da eliminação de leis, políticas e práticas discriminatórias e a promoção de novas leis, políticas e ações adequadas a esse respeito⁷.

Portanto, conforme salienta Rita Laura Segato (2006, p. 220), não basta existir a lei. Para a sua eficácia plena, a lei depende da divulgação do seu discurso, o que por sua vez faz-se necessário instalar novas sensibilidades e introduzir mudanças na moral vigente. Segundo a autora, “mais que nos tribunais internacionais, é pelo caminho da transformação da sensibilidade que os direitos humanos correm o mundo e apropriam-se de uma época”.

Segato (2006, pp. 221-222) sugere a incorporação de um terceiro princípio de justiça, que não seja nem a moral e nem a lei, mas o “impulso ético” que nos possibilita “contestarmos a lei e nos voltarmos reflexivamente sobre os códigos morais que nos regem para nos estranharmos e os considerarmos inadequados e inaceitáveis”. A autora compara esse sentimento que desencadeia a “pulsão ética”, a uma desativação do *chip* que nos foi implantado pela cultura, pelos valores morais e pelos códigos, o que nos permite fazer uma avaliação crítica com relação às leis e valores morais vigentes, contestando-os e refutando-os.

Citando Drucilla Cornell (1995), Segato (2006, p. 225) salienta que ética “não é um sistema de regras de comportamento nem um sistema de padrões positivos a partir dos quais é possível justificar a desaprovação dos outros.

É, sobretudo, uma atitude com relação ao que é alheio”. Para a autora, é no discurso filosófico de Emmanuel Lévinas que a ideia de ética, ora proposta, alcança a sua realização mais plena. Segato explica que, segundo Lévinas, o Outro, diferentemente do modelo lacaniano,

[...] não instala o sujeito com sua violência fundadora, mas o desloca, torna-o mais humilde e o infiltra com dúvidas: convida-o a desconhecer-se e a abandonar suas certezas, entre elas a de sua superioridade moral. Lévinas introduz, portanto, o valor ético daquilo que nos desconfirma, ou seja, o valor ético da alteridade. (SEGATO, 2006, p. 227)

Portanto, para Segato (2006, p. 229), “o anseio ético é o princípio que promove a expansão dos direitos em seu movimento universal”.

Sobre a importância da (re) criação de novas sensibilidades na (re) construção dos direitos humanos, César Augusto Baldi (pp. 14-15) afirma que:

[...] é preciso que os sentidos (visão, olfato, paladar, tato e audição), sejam sentidos (enquanto “*sentire*”), de forma a darem novos sentidos (enquanto direções) para entendimento de direitos humanos. E isso vale para repensar conhecimentos a partir de outras comunidades de intérpretes.

Baldi nos apresenta a ideia de ‘justiça cognitiva’ proposta pelo indiano Shiv Visvanathan, segundo o qual, consiste no “direito de diferentes formas de conhecimento coexistirem sem serem marginalizadas pelas formas de conhecimento oficiais, patrocinados pelo Estado” e propõe uma reinvenção da ‘imaginação jurídica’ mediante a abertura para novas perspectivas de conhecimento, acolhendo-se um “pluralismo de concepções, diálogos interculturais e novos exercícios de resolução das questões” (pp. 16-17).

Os direitos humanos clamam, pois, por um dever ético para com o outro, e, portanto, pelo “direito a não ser discriminado, excluído”; pelo “direito a ser escutado”⁸. Dessa forma, garantir a dignidade humana implica reconhecer e respeitar as diferenças de cada indivíduo e dos grupos sociais, seus modos de vida, suas visões do mundo e a maneira de expressar-se nele. Faz-se necessário garantir voz aos indivíduos e aos povos historicamente excluídos, escutar seus anseios, respeitar suas visões do mundo.

Contudo, isso somente poderá ser possível quando compreendermos e respeitarmos as suas diferenças, enfim, quando passarmos a colocar em prática “o respeito do outro em sua plenitude”⁹.

Desse modo, em que pese a importância das normas de afirmação e reconhecimento dos direitos humanos, entendemos que estes adquirem outra luz quando interpretados a partir da ética da alteridade, ou seja, a partir do respeito ao outro e da adoção de práticas interculturais, numa relação horizontalizada entre os diferentes indivíduos e as diferentes culturas.

Insta salientar que, de acordo com Costas Douzinas (2009, p. 354),

[...] o Outro não pode ser o ‘homem’ universal do liberalismo nem o ‘sujeito’ abstrato e formalista da lei. O Outro é sempre uma pessoa única, singular, que tem lugar e tempo, gênero e história, necessidades de desejos.

Para o autor, os direitos humanos são lutas históricas por reconhecimento, pela sensibilização com o sofrimento do outro e, portanto, são instrumentos da ética. Desse modo, os direitos existem somente em relação a outros direitos, sendo assim, as reivindicações de direitos envolvem o reconhecimento do outro e de seus direitos; reconhecimento mútuo e de compromissos. Assim, segundo Douzinas, os direitos humanos pós-modernos relacionam-se com um sentido individual e coletivo de interdependência no mundo, de responsabilidade para com o outro e de solidariedade. O autor afirma que “os direitos humanos se tornam a versão pós-moderna da ideia de justiça, ou melhor, a expressão do sentido de injustiça” (DOUZINAS, 2009, p. 359).

De acordo com Castor Bartolomé Ruiz, pensar os direitos humanos a partir do outro (vitimado ou injustiçado) consiste em considerar que o verdadeiro sentido de justiça não advém do sujeito que a ministra ou da formalidade da lei, mas com a restauração da injustiça cometida contra as vítimas. Segundo o autor, é necessário abandonar o hipotético estado de igualdade natural e focar-se na condição histórica dos sujeitos. Assim, para o autor, “a situação de injustiça em que se encontram as vítimas não permite colocar um véu de ignorância¹⁰ sobre o acontecimento que provocou tal violência. Não

se pode desconhecer a injustiça passada” (RUIZ in FERREIRA, 2010, p. 203).

Desse modo, a efetividade dos direitos humanos infere, além da existência da lei e de um Estado que os assegure, a existência de uma responsabilidade ética do ente estatal para com o indivíduo, e, sobretudo, uma responsabilidade ética do indivíduo para com o outro e não somente o outro que lhe seja semelhante, mas principalmente o outro que seja diferente, independente da cor, raça, origem, gênero e orientação sexual.

Para tanto, é preciso colocar em prática os princípios sobre tolerância preconizados pela Declaração aprovada pela Conferência Geral da UNESCO de 16 de novembro do ano de 1995 e ir além da aceitação, reconhecendo-se a importância do pluralismo cultural e respeitando-se a diversidade. Segundo afirmado na referida Declaração, tolerância é a harmonia na diferença e não só um dever de ordem ética, mas uma necessidade política e jurídica; tolerância não é condescendência, mas antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro.

O autor Alexandre de Moraes (2011, p. 48) salienta que o princípio fundamental da dignidade da pessoa humana no texto constitucional apresenta-se em duplo sentido: “primeiramente, prevê um direito individual protetivo, seja em relação ao próprio Estado seja em relação aos demais indivíduos. Em segundo lugar, estabelece verdadeiro dever fundamental de tratamento igualitário dos próprios semelhantes”. Segundo o autor, esse dever consiste na “obrigação do indivíduo respeitar a dignidade do seu semelhante assim como é obrigação constitucional que lhe seja respeitada a própria dignidade.”

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os direitos humanos consistem, portanto, em uma linguagem (ou discurso) que se materializa quando exercido politicamente em um contexto social. Desse modo, como a sociedade é dinâmica, bem como a política, os direitos humanos estão continuamente em construção, mudando suas reivindicações para novos horizontes e para novos tipos de sujeito. Os direitos humanos são, portanto, um *dever* e estão sempre em expansão e transformação.

Conforme já afirmara Douzinas (2009, p. 362) seria impossível definir, descrever ou delimitar uma sociedade de direitos humanos, uma vez que tal sociedade é sempre passível de “redefinições e reconceitualizações, novas possibilidades e subjetividades. O tempo de tais sociedades é o futuro, pois seu princípio está sempre ainda para ser declarado e alcançado”.

Entretanto, o postulado universal de que todos nascem livres e iguais em dignidade e direitos, sem distinção de raça, cor, sexo, origem e outras formas de discriminação, ainda é um discurso que não foi alcançado na prática por toda a humanidade, e nem é certo que um dia será. Assegurar o reconhecimento e respeito a todos os indivíduos e a todos os povos, ainda é uma luta que vem sendo historicamente travada. A declaração de igualdade de todas as pessoas perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, não basta ante as evidentes desigualdades racial, étnica, de gênero e tantas outras existentes.

Apesar da importância do reconhecimento e do dever de garantia dos direitos humanos expressos nas Declarações internacionais e nas Constituições dos Estados, vê-se na prática, que tal posituação por si só não tem o condão de efetivamente garantir o direito à dignidade de todos os seres humanos e impedir violações a esses direitos, o que somente pode ser possível de ser alcançado partindo-se de um dever ético universal para com o outro e a partir da construção de práticas interculturais que busquem a coesão e convivência harmoniosa entre os diferentes povos e as diferentes culturas.

Portanto, mostra-se imperioso repensar os direitos humanos, onde a subjetividade humana seja compreendida não sob a ótica individualista do sujeito, mas no campo da alteridade, onde o reconhecimento do outro seja a própria condição de existência do indivíduo. Nessa perspectiva, faz-se necessário que as diferenças étnicas e culturais sejam respeitadas e, portanto, a interculturalidade seja premissa na construção dos direitos. É preciso compreender que existem outras visões de mundo, diferentes da visão ocidental que pretende impor-se a todos e a todas, subalternizando as outras culturas. É preciso desconstruir práticas e ideias discriminatórias herdadas da colonização. Vale citar Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 444), que diz: “daí que uma política emancipatória de direitos humanos deva saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente”.

Assim, precisamos ter em mente que a linguagem dos direitos humanos não está relacionada tão somente com imposições ao Estado – apesar de ser fundamental a existência deste para que os assegure – mas principalmente com a capacidade dos indivíduos de se sensibilizarem com a dor do outro e de agirem transnacionalmente em sua defesa. Assim, a abertura à alteridade e a capacidade de sentimento ético para com o outro é o que move, ou pelo menos deveria mover, os direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- BALDI, César Augusto. *Descolonizando o Ensino de Direitos Humanos?* *Hendu – Revista Latino-Americana de Direitos Humanos*, [S.I.] v. 5, n. 1, pp. 8-18, nov. 2014. ISSN 2236-6334. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/1913/2302>>. Acesso em: 06 out. 2018. doi: <<http://dx.doi.org/10.18542/hendu.v5i1.1913>>
- BARROSO, Luís Roberto. *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo. A Construção de um Conceito Jurídico à Luz da Jurisprudência Mundial*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2016.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Editora Campus/Elsevier: Rio de Janeiro, 2004, 7ª reimpressão.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 30 nov. 2018.
- CAMPOS, Luiz; FRANÇA, Danilo & FERES JÚNIOR, João. *Relatório das Desigualdades de Raça, Gênero e Classe (GEMAA)*, n. 2, 2018. Disponível em: <<http://gemma.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/11/Relat%C3%B3rio-das-Desigualdades-2.pdf>>. Acesso em 08 dez. 2018.
- CERQUEIRA, Daniel (Coord). *Atlas da Violência 2018*. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2018. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432>. Acesso em 08.12.2018.
- DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. Tradução: Luzia Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
- FLORES, Joaquin Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos*, Florianópolis, pp. 9-30, jan. 2002. ISSN 2177-7055. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330>>. Acesso em: 30 nov. 2018. doi: <<https://doi.org/10.5007/%x>>
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. Rio de Janeiro: 1982.
- HUNT, Lynn. *A Invenção dos Direitos Humanos: uma história*. São Paulo: 2009.
- LAFER, Celso. *A Internacionalização dos Direitos Humanos: o desafio do direito a ter direitos*. In: MONTENEGRO, Maria Aparecida (Coord.). *Filosofia e Direitos Humanos*. Editora UFC, Fortaleza: 2006, pp. 13-32.
- MORAES, Alexandre de. *Direitos humanos fundamentais – Teoria Geral – Comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo: Editora Atlas, 2011.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *A Tradição Crítica dos Direitos Humanos*. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; PEQUENO, Marconi; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares (Orgs). *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010, pp. 119-149.
- OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades de. *A Teoria Crítica e Direitos da Alteridade na obra de Warat*. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=571e4d938fce895f>>. Acesso em 28 abr. 2018.
- PEQUENO, Marconi. *O Sujeito dos Direitos Humanos*. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; PEQUENO, Marconi; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares (Orgs). *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010, pp. 153-167.
- PIRES, Maria Coeli Simões. *A Proteção do Patrimônio Cultural como Contraponto à Desterritorialização*. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; CUREAU, Sandra (Orgs.). *Bens Culturais e Direitos Humanos*. São Paulo: Edições Sesc, 2015, pp. 59-71.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo na América Latina*. Buenos Aires: Editora CLASCO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/clasco/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em 30 nov. 2018.

- ROSAS, João Cardoso. *Dignidade, Direitos e Democracia*. In: COSTA, Marta Nunes (Org.). *Democracia, Direitos Humanos e Justiça Global*. Braga-Portugal: Húmus Editora, 2013, pp. 171-187.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 3. Ed. São Paulo: Cotez Editora, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 48, 1997, pp. 11-32.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade (da Pessoa) Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 10ª Edição. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015a.
- SARLET, Ingo Wolfgang; GOMES, Eduardo Biacchi; STRAPAZZON, Carlos Luiz (Orgs.). *Direitos Humanos e Fundamentais na América do Sul*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015b.
- SEGATO, Rita Laura. *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, pp. 207-236, abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 06. out. 2018. doi: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008>>
- SILVA, Chistiane Vieira de Mello e. *Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: Realidade e Herança da Humanidade*. In: BUCCI, Daniela; SALA, José Blanes; CAMPOS, José Ribeiro de (Coords). *Direitos Humanos: proteção e promoção*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- UNESCO. *Declaração de princípios sobre a tolerância*. 1995. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

NOTAS

1. Segundo dados do Relatório das Desigualdades de Raça, Gênero e Classe (GEMAA), n. 2, 2018.
2. Conforme “Atlas da Violência 2018”, publicado pelo IPEA e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
3. Expressão criada por Rousseau (HUNT, Lynn. 2009, p.127).
4. SILVA in BUCCI, 2012, p. 63.
5. Ver GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. Rio de Janeiro: 1982.
6. LAFER in MONTENEGRO (Coord.), 2006, pp. 21-22.
7. Conforme dados do “Atlas da Violência 2018”, publicado pelo IPEA e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432. pp. 82-86.
8. OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades de. *A Teoria Crítica e Direitos da Alteridade na obra de Warat*. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=571e4d938fce895f>. Acesso em 28.04.2018. p.13.
9. Ibidem. p. 10.
10. A proposta da teoria da justiça esquematizada por John Rawls “se inicia com uma situação hipotética denominada posição original. Na posição original as pessoas não têm o poder de identificar como será a vida, a que posição social pertencerá, qual será a cor da pele, visto que possuem uma característica em comum: estão acobertadas pelo véu da ignorância.” É a justiça como equidade proposta por Rawls. “O que Rawls pretendeu demonstrar, na análise de Dworkin (2007, pp. 235, 241), é que homens e mulheres racionais, na posição original, agindo em seu próprio interesse, escolheriam certos princípios capazes de garantir ampla liberdade política e física, e as desigualdades só existiriam na medida em que beneficiassem os membros em pior situação social. O que pressupõe é que, acobertados pelo ‘véu da ignorância’, inevitavelmente a escolha seria por princípios moderados, visto que seria a única escolha racional.” (SILVA, Rogério Luiz Nery da; MASSON, Daiane Garcia. *Os Princípios da Teoria da Justiça e os Direitos Fundamentais Sociais*. In SARLET, 2015b, p. 283).