

DIREITOS HUMANOS E HEGEMONIA: ORIGENS E ALTERNATIVAS AO UNIVERSALISMO

*HUMAN RIGHTS AND HEGEMONY: ORIGINS AND AL-
TERNATIVES TO UNIVERSALISM*

*Gabriela Schneider*¹

UFSM/RS

*Igor Castellano da Silva*²

UFSM/RS

Resumo

O presente estudo se propõe a colaborar com a discussão interdisciplinar sobre as origens da concepção de direitos humanos e busca alternativas e possibilidades para a reconstrução de suas concepções dominantes. O argumento sustentado, informado pela teoria neogramsciana das Relações Internacionais, é que a concepção ocidental de direitos humanos, individualista e pretensamente

¹ Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestra em Direito (2014) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Especialista em Direito Penal e Processual Penal (2011) e bacharela em Direito (2009), pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Pesquisadora Associada do Grupo de Estudos em Capacidade Estatal, Segurança e Defesa (GECAP), da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Integrante do Grupo de Pesquisa Comunicação, Identidades e Fronteiras, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Contato: schd.gabriela@gmail.com

² Professor Adjunto do Departamento de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI) e do Pós-Graduação em Economia e Desenvolvimento (PPGE&D), ambos da UFSM. Doutor em Estudos Estratégicos Internacionais (2015) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenador do Grupo de Estudos em Capacidade Estatal, Segurança e Defesa (GECAP) da UFSM. Contato: igor.castellano@gmail.com

universal, predominou internacionalmente mediante um processo de construção hegemônica composto da configuração de ideias, instituições e poder.

Palavras-chave

Direitos Humanos. Hegemonia. Relações Internacionais. Ubuntu.

Abstract

The present study proposes to collaborate with the interdisciplinary discussion on the origins of the conception of Human Rights and looks for alternatives and possibilities for the reconstruction of its dominant conceptions. The sustained argument, informed by the neo-Gramscian theory of International Relations, is that the Western conception of Human Rights, individualistic and supposedly universal, predominated internationally through a process of hegemonic construction composed of the configuration of ideas, institutions and power.

Keywords

Human Rights. Hegemony. International Relations. Ubuntu.

INTRODUÇÃO

O debate sobre direitos humanos na atualidade se estende, de forma recorrente, a diferentes áreas do conhecimento, entre elas o Direito, as Relações Internacionais, a Ciência Política, a Sociologia, a Filosofia e a Antropologia. A riqueza da discussão acaba reforçada quando ela se torna interdisciplinar e, conseqüentemente, complexa. Mediante o conhecimento interdisciplinar, questões e problemáticas ganham amplitude e passam a ser visualizadas de forma crítica. Especificamente, o debate interdisciplinar permite que se conheça mais claramente qual é a cultura dominante dos direitos humanos e por qual razão ela assim se tornou. Nesta perspectiva, a crítica à concepção ocidental universalizante de direitos humanos é cada vez mais corrente na literatura que engloba Direito e Relações Internacionais. O conceito de hegemonia, inclusive, tem sido adotado de forma cada vez mais ampla para definir a preponderância da cultura ocidental sobre instituições internacionais e sociedades não-ocidentais (SANTOS, 1997; MIGNOLO, 2008; BRAGATO, 2014).

Embora tais esforços iniciais de interdisciplinaridade sejam louváveis, é ainda escasso o diálogo dessas iniciativas com literaturas mais aprofundadas da disciplina de Relações Internacionais, vinculadas à vertente da Ciência Política. Como consequência se desperdiçam as contribuições que delas podem surgir para a compreensão, por exemplo, sobre como o processo de construção hegemônica é construído, do que ele é composto, os aspectos da dinâmica internacional a ele vinculados e o papel de ideias, instituições e do poder neste processo. Talvez como resultado desse distanciamento ainda existente das origens teóricas de alguns conceitos como hegemonia e hegemonia internacional, ainda é escassa na literatura da área a descrição de culturas sobre a humanidade de perfil contra hegemônico. Faltam perspectivas mais claras e teoricamente informadas sobre a possibilidade de conformação de novo bloco histórico, dentre diferentes cenários possíveis.

Este artigo busca contribuir para a superação dessas lacunas, mediante a busca de respostas às seguintes problemáticas: por que a concepção ocidental de direitos humanos é predominante na ordem internacional contemporânea, existem outras visões correntes sobre direitos humanos e quais as possibilidades de reconstrução das concepções dominantes? O argumento sustentado, informado pela teoria neogramsciana das Relações Internacionais, é que a concepção ocidental de direitos humanos, individualista e pretensamente universal, predominou internacionalmente mediante um processo de construção hegemônica composto da configuração particular de ideias, instituições e poder. Tal estrutura e superestrutura hegemônica coexiste, contudo, com culturas contra hegemônicas. Entre elas, destacamos a visão coletivista da solidariedade humana africana, concebida no conceito de Ubuntu. Além disso, existem potenciais soluções para a dialética hegemônica e a estruturação de um novo bloco histórico internacional (COX, 1993, 1996a, 1996b). Em pontos extremos opostos situam-se a expansão do universalismo (pautado no humanitarismo militarista) e o relativismo do descompromisso. Já em uma via média, de síntese, vislumbra-se a

possibilidade de construção de uma cultura da diversidade, possivelmente pautada no diálogo intercultural (EBERHADT, 2004) e na ascensão de novos polos de poder no sistema internacional.

A primeira seção do artigo oferece o aporte teórico-conceitual para o estudo. Vale-se da herança da teoria política de Antonio Gramsci para as Relações Internacionais, a qual possibilita a compreensão mais clara de por que e como ocorrem os processos de formação, conservação, contestação e transformação de ordens hegemônicas e de seus blocos históricos estruturais e superestruturais de sustentação. A segunda seção aplica a teoria na tentativa de compreender como ocorre a transformação de um conceito particular e localizado de humanidade em uma concepção dominante e pretensamente universal, com base na construção de ideias, instituições e poderes ocidentais hegemônicos. A terceira seção demonstra empiricamente a dialética sempre presente nas ordens hegemônicas de dominação e contestação. Avaliamos a existência de culturas contra hegemônicas de humanidade, especificamente a cultura do Ubuntu, fundada na solidariedade humana e no coletivismo africano. Tal perspectiva, no entanto, coexiste de forma instável e ambivalente com instituições globais e regionais que reproduzem ideias hegemônicas de direitos humanos. Por fim, a última seção sintetiza o estudo e realiza esforço crítico prospectivo sobre as diferentes possibilidades de solução da contradição entre cultura hegemônica e cultura contra hegemônica em um novo bloco histórico. Vislumbra-se a potencialidade de novo bloco histórico se constituir a partir de três cenários concorrentes, a ressignificação da hegemonia corrente, o predomínio do relativismo cultural e o estabelecimento de uma cultura da diversidade sob o escopo do diálogo intercultural.

1. HEGEMONIA, CONTRA HEGEMONIA E BLOCO HISTÓRICO

Para a discussão das razões de o Ocidente ter se tornado tão influente na cultura dos direitos humanos predominante na

ordem internacional contemporânea é importante retomar conceitos que podem ser melhor compreendidos com suporte do campo das Relações Internacionais, especificamente aquele mais vinculado à vertente da Ciência Política. São eles, os conceitos de hegemonia, contra hegemonia e bloco histórico.

O conceito de hegemonia é trabalhado por diversos teóricos, mas no presente trabalho ressalta-se as proposições de Antonio Gramsci (1999, 2002), influenciada por Nicolau Maquiavel (1994, 1998) e Vladimir Lenin (1987), e bem posteriormente resgatada por Robert Cox no âmbito da teoria das Relações Internacionais. O intuito é compreender como as ideias ocidentais de direitos humanos tornaram-se dominantes na ordem internacional e quais mecanismos políticos foram articulados para que isso ocorresse. Hegemonia etimologicamente deriva do grego *eghestai*, que significa conduzir, ser guia, ser líder. Trata-se de um termo militar, pois na Grécia antiga *eghemonia* era o termo utilizado para definir a direção suprema do exército. A cidade que dirigia a aliança das cidades gregas nas lutas entre si, na época das guerras do Peloponeso, era denominada de cidade hegemônica (GRUPPI, 1980).

Hegemonias são formadas pela conformação de estruturas históricas particulares que envolvem a interação de capacidades materiais (potencialidade de produzir e de destruir), ideias (significados intersubjetivos e imagens coletivas da ordem social) e instituições (forma de estabilizar e perpetuar uma ordem particular) articuladas nas ordens mundiais, nos Estados e nas forças sociais (COX, 1996b, pp. 98–99). Trata-se da combinação adequada pelas elites políticas dominantes, no ambiente nacional, ou pelas grandes potências estatais, no ambiente internacional, de estruturas de dominação (coerção e meios de pagamento) e direção (liderança).

Esta relação existe em toda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre

vanguardas e corpos de exército. Toda relação de “hegemonia” é necessariamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais. (GRAMSCI, 1999, p. 399).

No ambiente internacional, potências hegemônicas fundamentam ordens globais não apenas nas capacidades materiais, mas igualmente pela articulação de ideias e estruturas institucionais (COX, 1996b, p. 99–103). De acordo com Robert Cox,

Na medida em que o aspecto consensual do poder está na linha de frente, a hegemonia prevalece. A coerção é sempre latente, mas só é aplicada em casos marginais e desviantes. A hegemonia é suficiente para garantir a conformidade do comportamento na maior parte do tempo. (COX, 1996a, p.127. Tradução nossa)

O conceito de hegemonia apresentado por Robert Cox (1993) permite verificar a necessidade de uma hegemonia mundial ter que arquitetar uma estrutura social, econômica e política para repassar ideias ao resto do mundo, por meio de normas universais, com apoio de suas instituições (como forma de estabilizar e perpetuar uma ordem particular).

[...] A hegemonia mundial, além disso, é expressa em normas universais, instituições e mecanismos que estabelecem regras gerais de conduta para os Estados e para as forças da sociedade civil que atuam além das fronteiras nacionais – regras que apoiam o modo de produção dominante. (COX, 1993, p. 62. Tradução nossa.)

A composição hegemônica simbiótica, e historicamente situada, entre forças materiais e ideologias, em que “[...] *as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma [...]*” é o que Gramsci

define como bloco histórico (GRAMSCI, 1999, p. 238). Esta configuração do “*conjunto complexo e contraditório das superestruturas e o reflexo do conjunto das relações sociais de produção*” carrega a sua própria contradição (GRAMSCI, 1999, pp. 250-251). Assim, a existência da ordem hegemônica estável não implica a sua aceitação por todas os atores do sistema, uma vez que ela regula a distribuição de custos e benefícios de forma diferente para diferentes Estados, sociedades e indivíduos (ORGANSKI; KUGLER, 1989, p. 173). A estabilidade do sistema carece mais da conformidade da ordem aos interesses das potências mais capazes. Assim, em ordens mundiais estáveis é esperada a existência de ideias, instituições e poderes contra hegemônicos contestatórios. Na visão gramsciana da cultura é inerente o caráter de heterogeneidade, mutabilidade e conflitividade - um *bricolage* (ou colcha de retalhos) de valores dominantes e subalternos (GRUPPI, 1980, p. 85).

Embora surgidas como resultado da correlação de forças, as normas e instituições derivadas das ordens hegemônicas podem absorver ideias contra hegemônicas necessárias para a sua própria sobrevivência (COX, 1996a, pp. 137-140). Geralmente, em momentos de crise hegemônica, valores subalternos tornam-se mais importantes por duas razões principais. Primeiro, por este ser o momento reconhecido por Gramsci (GRUPPI, 1980) no qual grupos dominados podem, a partir de uma manobra de movimento, tornarem-se dominantes. Segundo, pelo expediente de cooperação empregado pela própria elite dirigente, que utiliza esses valores para a sua manutenção no poder. Segundo Gramsci,

O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu

fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica. (GRAMSCI, 2002, p. 48).

Esta relação dialética, própria do confronto indireto de cooptação e reconfiguração interna (guerra de movimento), pode ser responsável pela construção de uma nova conformação de estruturas hegemônicas. Nesta, vozes contra-hegemônicas podem, por um lado, serem absorvidas em uma reforma do *status quo*, ou, por outro, revolucionarem a ordem vigente por meio de novas ideias e instituições, sustentadas em novos poderes emergentes. A configuração de um ou outro resultado dependerá em grande medida da capacidade de rearticulação de forças das potências tradicionais e da viabilidade e capacidade das respostas dadas por poderes contestatórios.

A perspectiva teórica gramsciana e seus conceitos de hegemonia, contra hegemonia e bloco histórico servirão de base para a interpretação empírica deste artigo. Tais ideias sustentarão a leitura sobre a predominância histórica moderna da concepção ocidental, e pretensamente universal, de direitos humanos. Também servirão de recurso analítico para a observação de seus contrapontos contra-hegemônicos, especificamente da concepção africana da solidariedade humana do Ubuntu, além das possibilidades correntes de construção de novas sínteses reorganizadoras do bloco histórico.

2. A CONSTRUÇÃO HEGEMÔNICA: O PSEUDO-UNIVERSALISMO DOS DIREITOS HUMANOS

A cultura dominante dos direitos humanos, surgida a partir da ideia ocidental de individualismo, faz parte de uma tradição que impôs um conceito a todos, como se universal fosse. A pretensão universal foi base de uma composição particular de ideias, instituições e poder, que sustentaram a construção de uma ordem hegemônica internacional, que internacionalizava concepções particulares do direito.

O discurso dominante dos direitos humanos é notoriamente aquele apresentado pelo Ocidente (BRAGATO, 2013, s/p). Nele, o indivíduo aparece como o centro das atenções. Esse discurso traz a ideia de um indivíduo “*possuidor de direitos e legitimado a reclamá-los e a exercê-los contra quem quer que seja*” (BARRETO e BRAGATO, 2013, p. 268). Ou seja, a liberdade que é atribuída ao indivíduo é infinita “*e torna o mundo uma matéria inerte sempre à disposição do sujeito para a realização de seus interesses e desejos*” (DOUZINAS, 2009, p. 244). Tal ideia está intimamente ligada a uma “*tradição dominante na modernidade – o liberalismo*” (BARRETO e BRAGATO, 2013, p. 268). Esta conexão, inclusive, levou Bobbio a afirmar que sem individualismo não há liberalismo (BOBBIO, 1998, pp. 15-6).

O ideário liberal estabelece uma visão na qual o Estado é reduzido ao mínimo necessário à preservação do indivíduo e a ação social e a política direta é desaconselhada, deixando que a sociedade se regule através das ações econômicas (MINGHELLI, 2005, p. 19). O Estado Liberal, dessa forma, centra-se no indivíduo como sujeito de direitos individuais. Chandra Muzaffar explica que os direitos humanos, em sua concepção convencional, podem ser vistos como sinônimos de direitos individuais civis e políticos (MUZAFFAR, 1999, p. 25).

Os direitos civis e políticos têm uma clara prioridade sobre os sociais e econômicos. Historicamente, eles foram os primeiros a entrar na cena mundial e são superiores em virtude de seu caráter negativo e individualista. Seu objetivo é estabelecer limites em torno das atividades do Estado, abrindo, assim, áreas livres de interferência política e legal, onde indivíduos podem exercer suas iniciativas sem proibições ou controle excessivo. Para antigos liberais, essa concepção de liberdade negativa, liberdade como a falta de limite ou imposição do Estado, é o coração da autonomia humana e dos direitos. (DOUZINAS, 2009, p. 177)

Observando a história de modo geral, as políticas de direitos humanos estiveram em grande parte a serviço dos interesses dos Estados capitalistas hegemônicos (SANTOS, 1997, p. 112). Fernanda Bragato e Natália Castilho afirmam que a “*conquista de hegemonia do sistema capitalista como um sistema mundial [...] definiu em grande parte a concepção de direitos humanos tradicional, igualmente tomada como universal*”. (BRAGATO e CASTILHO, 2012, p. 5).

A tradição dominante dos direitos humanos, conforme sustenta Bragato (2013), apresenta duas concepções que são influentes para a sua fundamentação. Acredita-se que tais concepções podem também ser interpretadas como considerações basilares para a concepção ocidental ter se tornado dominante:

[...] do ponto de vista histórico-geográfico, sustenta-se que os direitos humanos são direitos que nasceram das lutas políticas europeias e de suas respectivas reivindicações: parlamentarismo inglês, revolução francesa e independência americana. Presume-se, assim, que o Ocidente foi o único responsável pela consolidação de um sistema de pretensões e de valores morais que se tornaram categorias jurídicas centrais a partir da segunda metade do século XX. Na perspectiva filosófico-antropológica, são direitos resultantes da concepção de indivíduo racional e autossuficiente. (BRAGATO, 2013, s/p)

Vislumbra-se, dessa forma, que uma das principais razões para a concepção ocidental de direitos humanos ter se tornado dominante é a influente repercussão das principais lutas europeias pelo resto do mundo (BRAGATO, 2011, p. 14). A marca de tal ideia e a sua capacidade de transformar-se em um dos sentidos de uma ordem internacional mais ampla foi a sua crescente institucionalização no Ocidente e, posteriormente, em instituições de escopo global.

Tal processo pode ser verificado na maneira como é contextualizada a história da “evolução” dos direitos humanos, estritamente limitada à experiência ocidental. É importante ressaltar que não se quer negar a importância histórica dessas revoluções e

declarações, muito menos colocá-las em descrédito. Apenas quer-se chamar atenção para o fato de como é perpassada a construção dominante de direitos humanos – de cunho individualista, sem sequer mencionar o que acontecia em demais localidades, como por exemplo, na África, Ásia e América Latina. Fábio Konder Comparato (2013), por exemplo, expõe o nascedouro dos direitos humanos como sendo: (i) a Inglaterra, com a Carta Magna (1215), com a Lei de Habeas Corpus (1679), e com o *Bill of Rights* (1689); (ii) os Estados Unidos, com a Declaração de Independência (1776) e com a Constituição dos Estados Unidos da América do Norte (1787); e (iii) a França, com as declarações da Revolução Francesa (1789). Estes fatos são comumente apresentados como se nada mais estivesse acontecendo no mundo nestas mesmas épocas, ignorando qualquer outra ideia, instituição ou episódio que não seja o ocidental dominante.

A dominância e expansão institucional resta claramente visível quando em 10 de dezembro de 1948 surge a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Segundo Flávia Piovesan, a Declaração Universal pode ser vista como um marco de reconstrução dos direitos humanos que tem como objetivo “*delinear uma ordem pública mundial fundada no respeito à dignidade humana, ao consagrar valores básicos universais*” (PIOVESAN, 2004, p. 48). A autora sustenta que a formação de um sistema normativo internacional de direitos humanos foi possível por meio do processo de universalização. E, por essa razão, a Declaração foi o marco de internacionalização dos direitos humanos, o que caracterizou a universalidade (a condição de pessoa é o requisito único para a dignidade e titularidade de direitos) e indivisibilidade destes direitos (a garantia de direitos civis e políticos é condição para observância dos direitos sociais, econômicos e culturais, conjugando valor de liberdade ao de igualdade) (PIOVENSAN, 2004, pp. 48-9).

As bases da Declaração Universal foram as conquistas burguesas ocidentais que defendiam a dignidade do indivíduo frente à sociedade. Raimundo Panikkar adverte que a Declaração Universal foi claramente articulada com as tendências históricas do

Ocidente e que teve como fundamento o humanismo individualista (PANIKKAR, 2004, p. 216). Para Boaventura de Souza Santos (1997), a Declaração Universal de 1948 é uma marca ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos, pois foi elaborada “para todos” sem a participação da maioria dos povos do mundo, reconhecendo quase que exclusivamente direitos individuais e priorizando direitos civis e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais (SANTOS, 1997, p. 113).

Partindo do pressuposto que instituições detinham papel importante e decisivo para propagar a ideia pretensamente universal, importa ressaltar que os direitos individuais expostos nessas declarações foram basicamente fundados em estruturas de poder. Quer dizer, a concepção dominante dos direitos humanos que teve como base as declarações burguesas já referidas aparece nos países que detiveram o poder hegemônico nas relações internacionais neste período histórico.

Diversos estudos macro históricos sobre a conformação de poder no centro do sistema internacional demonstram a existência de períodos de predominância material de potências ocidentais desde pelo menos o século XV. Correntes teóricas das Relações Internacionais vinculadas ao estudo da hegemonia internacional convergem nesta interpretação. Estudos sobre transição de poder e ciclos sistêmicos de acumulação apresentam, com diferentes nuances e particularidades, a conformação de ordens hegemônicas fundadas em considerável assimetria de poder. Karen Rasler e William R. Thompson (2000) constataam a predominância de potências ocidentais em termos de capacidades militares de projeção de poder, fundadas no que A.F.K. Organski (1980) considerou como extrapolação das instituições domésticas derivadas do crescimento econômico. Robert Gilpin (1981) destaca no sistema internacional contemporâneo a conformação de ordens hegemônicas fundadas em hierarquia de prestígio situada no sistema europeu pós-westfaliano. Giovanni Arrighi (1990, 1996) e Joachim Rennisch (2008) incorporam elementos da teoria modelskiana (MO-DELSKI, 1987) e percebem o predomínio de Estados europeus nos ciclos de acumulação capitalista com base na aliança de deten-

tores de poder político, capital e inovação tecnológica e institucional. De forma semelhante, Cox (1996b) observa a consolidação de períodos de ordens mundial nos últimos séculos a partir da articulação da capacidade material, ideias e instituições de potências europeias, na qual projeta-se a predominância europeia em termos de capacidades materiais no período concomitante aos esforços de universalização das instituições europeias liberais, como mencionado acima.

Um aspecto marcante da predominância do poder de potências ocidentais foi a concomitante construção de um sistema de proporções globais, por meio das referidas instituições ocidentais e da expansão do capitalismo, a dita Economia Mundo (BRAUDEL, 1996). A ordem mundial constituída por potências dominantes acabou expandindo seus espaços de penetração por meio do processo de globalização, pretensamente universalizante. A globalização, na concepção de Santos (1997, p. 108), seria todo o processo pelo qual “*determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo, e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival?*”. Este processo é integrante dos mecanismos de construção da hegemonia internacional, o qual se baseia em recorrentes revoluções organizacionais que angariam a sustentação de liderança interestatal (ARRIGHI, 1996, pp. 14-15, 27-29). A relevância da liderança intelectual e moral, em termos gramscianos, implica que

Um Estado dominante exerce uma função hegemônica quando lidera o sistema de Estados numa direção desejada e, com isso, é percebido como buscando um interesse geral. É esse tipo de liderança que torna hegemônico o Estado dominante. (ARRIGHI, 1996, p. 29)

Como resultado, a concepção dominante de direitos humanos tem sido aquela sustentada pelas grandes potências ocidentais, as quais defendem essa ideia e as reproduzem nomeadamente nas suas instituições. Este foi o caso do estabelecimento da

Organização das Nações Unidas (ONU), sob a égide da hegemonia norte-americana. A Carta das Nações de 1945 apresentou as liberdades individuais como concepção dominante dos direitos humanos (COMPARATO, 2013, p. 228) e, posteriormente, a mesma lógica foi exposta na Declaração Universal de 1948, que influenciou diversos documentos internacionais e regionais posteriores, submetidos à ordem internacional vigente. Ademais, Kissinger (1999) observa, na atuação internacional dos Estados Unidos, ao final da Guerra Fria, pela terceira vez no século XX, a intenção de construção de uma ordem mundial fundada na aplicação universal de valores internos:

E, pela terceira vez, os EUA pareciam destacar-se de forma absoluta, no palco internacional. Em 1918, Wilson dominou a Conferência de Paz de Paris, na qual os aliados da América estavam por demais dependentes dela, para poderem insistir em expressar seus receios. Próximo ao fim da Segunda Guerra Mundial, Franklin Delano Roosevelt e Truman pareciam em posição de refazer o mundo ao modelo americano. (...) O fim da Guerra Fria foi uma tentativa ainda maior de remodelar o ambiente internacional à imagem dos Estados Unidos. (...) No mundo pós-Guerra Fria, os Estados Unidos são a única superpotência restante, com capacidade de intervir em qualquer ponto do globo. (KISSINGER, 1999, p. 882)

Há, portanto, clara associação entre ideias e instituições dominantes e as preferências e interesses das grandes potências que estruturam a ordem internacional, produzindo justamente a configuração hegemônica. É por isso que, para Santos, os direitos humanos enquanto universais serão sempre instrumentos do “choque de civilizações” tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo (SANTOS, 1997, pp. 108-111).

Cabe ainda ponderar que tal hierarquia de poder no sistema internacional, baseada na desigualdade de recursos e divisão

internacional do trabalho (WALLERSTEIN, 1974), se sustenta e reproduz pela manutenção de assimetria entre elites e subalternos, e a exclusão relativa dos últimos, inclusive nas ideias e instituições. Declarações originárias dos direitos humanos, que se intitulavam universalistas, na realidade eram exemplos do liberalismo com a ideologia da burguesia que buscava a ascensão política da classe capitalista paralela a sua ascensão socioeconômica. Não abarcavam todos os seres humanos, mas sim e tão somente os brancos, ricos e proprietários – o que se reproduzia em perspectiva internacional. Mulheres, negros, escravos, e os “não ocidentais”, por exemplo, foram excluídos desse rol de indivíduos, sendo considerados como “os outros”. Na obra “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente”, a crítica de Edward Said bem descreve aquilo que se quer afirmar acerca das exclusões:

Há ocidentais, e há orientais. Os primeiros dominam; os últimos devem ser dominados, o que geralmente significa ter suas terras ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro colocados à disposição de um ou outra potência ocidental. (...) O oriental é irracional, depravado, infantil, “diferente”; o europeu é racional, virtuoso, maduro, “normal”. (SAID, 2012, pp. 68-73)

O colonialismo formal, antes sustentado explicitamente pela Liga da Nações, primeira organização internacional de pretensão global e multidimensional, foi rompido pela Carta das Nações Unidas. Mas, se o sistema ONU democratizou muitas das instituições internacionais, o conceito de direitos humanos predominante permanece etnocêntrico. Ademais, a assimetria de poder permanece em diversos espaços da ordem internacional, inclusive em instituições que definem políticas centrais para a defesa dos direitos humanos globais, tais como, o Conselho de Segurança da ONU. No órgão, que define a legitimidade do uso da força nas relações internacionais, apenas cinco membros permanente pos-

suem poder de veto a qualquer decisão. Nenhum desses países provêm da África, América Latina, Oriente Médio, Ásia Central, Sul da Ásia, Sudeste Asiático, ou Balcãs – regiões sobre as quais se debruça quase a totalidade da pauta do Conselho e nas quais são têm sido conduzidas quase todas as missões de paz estabelecidas sob a égide da ordem internacional (WIHARTA, 2006; SIPRI, 2017). Tal estrutura da ordem internacional marginaliza a riqueza de visões, interesses e vozes sobre a humanidade, as quais permanecem como discursos contra hegemônicos situados na periferia do sistema. Entre eles, avalia-se a seguir a visão coletivista de solidariedade humana incorporada ao conceito de Ubuntu.

3. A VISÃO CONTRA HEGEMÔNICA: SOLIDARIEDADE HUMANA COLETIVISTA E O *UBUNTU*

As contradições presentes na cultura hegemônica são as bases para a contestação de sua imposição de viés universalizante. A elaboração de textos positivados de proteção dos direitos humanos nos mais diversos lugares do mundo é a prova de que a cultura ocidental sobrepujou os aspectos culturais de localidades distintas, como é, por exemplo, o caso da África. Entre outros tantos casos, o coletivismo africano e a filosofia *Ubuntu*, nessa perspectiva, se apresentam como contraponto à teoria dominante.

Apesar de a Europa ter construído e contribuído para o fortalecimento dos direitos do indivíduo, a concepção individualista europeia apresenta problemas desde sua origem, sobretudo a pretensão homogeneizante e expansionista. O individualismo é um produto do Iluminismo europeu e é a partir daí que se “observa a conformação da perspectiva universal dessa visão, [...] caracterizando o humanismo moderno como um projeto universal” (BRAGATO e CASTILHO, 2012, p. 5). Por isso, diversas localidades não ocidentais foram afetadas pela imposição dessa tradição.

A postura de superioridade do modo de viver do europeu fez com que o ser humano não ocidental fosse de certo modo desvalorizado e minimizado. Fato este que ficou visível nas decla-

rações promulgadas pelo Ocidente. Entre elas, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, uma das mais discutidas e influentes oriunda da Revolução Francesa, e que posteriormente influenciou o texto da Declaração Universal de 1948.

A noção de humanidade em seu sentido mais corrente, o do homem eterno em sua existência, é construída e repassada como um fenômeno universal, um processo contínuo (e evolutivo) de assimilação e erudição de pensamento erigidas a partir dos cânones e da história do povo europeu. (...) A categoria universal de compreensão dos direitos humanos se tornou essa, válida para ser aplicada em qualquer realidade, porque traduz “proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta”. (BRAGATO e CASTILHO, 2012, p. 3)

Em contraposição ao discurso das declarações dos séculos XVIII e XIX, como as provenientes da Revolução Francesa, aparecem as reflexões de Edmund Burke e Karl Marx (este último principalmente com a obra “A questão Judaica”) como base de algumas das principais críticas. O ensaio de Burke, “Reflexões sobre a Revolução Francesa”, de 1790, é considerado a primeira crítica fundamentada sobre a teoria dos direitos do homem. Burke acreditava, de acordo com Costas Douzinas (2009), que os filósofos da Revolução Francesa “tinham por objetivo derrubar o *ancient regime* em toda a sua força institucional e moral e redesenhar completamente o mapa da nação e do Estado, seguindo prescrições e receitas filosóficas”. A crítica contundente de Burke estava na ideia de que cada sociedade cria o seu próprio tipo de pessoa e, portanto, não existem direitos gerais do homem. Para ele, havia uma abstração nos direitos proclamados na Declaração Francesa, o que os tornavam inacessíveis a todos e, portanto, abstratos. Além disso, a ideia de que existam direitos tão absolutos ignoram que diferentes sociedades podem conduzir a diferentes arranjos institucionais

(DOUZINAS, 2009, pp. 159-167), como se houvesse um padrão a ser seguido por todos.

A imagem individual universalizada pelo europeu – leia-se homem, branco, burguês e proprietário – e perpetuada através das suas declarações acabou por tornar todos aqueles que não fossem possuidores de tais características como sujeitos sem plenos direitos, o que legitimou ao longo dos tempos ações discriminatórias e uma ordenação sobre a valorização dos seres humanos. Muzaffar cita como exemplos, na época colonial, duas das maiores tragédias e desigualdades ocorridas por violação dos direitos humanos: a eliminação das populações nativas das Américas e da Austrália e a escravidão de milhões de africanos durante o tráfico de escravos europeu (MUZAFFAR, 1999, p. 26). Barretto e Bragato (2012, p. 269), conduzidos pela crítica de Rorty, explicam que “a história mostra que os atributos definidores da ideia de humanidade, segundo a filosofia racionalista, sempre foram negados ao outro não europeu”.

É possível afirmar, portanto, que o padrão de vida europeu e a dita irracionalidade dos povos que não compactuam a mesma forma de viver e pensar são bases da cultura dominante dos direitos humanos (BARRETTO e BRAGATO, 2013, p. 269), o que faz com que existam diferenças na ideia do que é o ser humano. A partir dessa visão, os seres humanos não são iguais e as ações discriminatórias comprovam a teoria. A influência do pensamento ocidental ficou bastante enraizada, sobretudo nas suas colônias, fazendo com que grande parte da história local (não ocidental) ficasse no esquecimento ou, então, não fosse publicizada e conhecida pelo resto do mundo. Quer dizer, buscou-se apenas na trajetória ocidental explicar o que seriam os direitos humanos e por essa razão não foram levadas em consideração diversas concepções, inclusive do próprio ser humano, que poderiam contribuir para a formação de uma cultura completamente diferenciada desses direitos.

No contraponto à concepção hegemônica de direitos humanos é possível constatar a existência de diferentes tipos de posicionamentos contra hegemônicas (e muitas vezes, descoloniais)

sobre os seres humanos, bem como sobre o papel da sociedade. Entre esses posicionamentos cita-se como exemplo o coletivismo africano. A visão de mundo individualista normalmente torna invisível o significado de práticas sociais e internacionais e experiências africanas que se inclinam, sobretudo, para uma visão coletivista (TIEKU, 2012, p. 36). A tradição coletivista africana pode ser reconhecida, por exemplo, no plano da filosofia por meio do termo *Ubuntu*, que apresenta diversas definições e características complexas. Para Bas'Iléle Malomalo, filósofo e teólogo congolês, o termo *Ubuntu*, na atualidade, independente de ser considerado uma filosofia, uma ética ou uma visão de mundo, pode ser compreendido como: “*Eu só existo porque nós existimos*” (MALOMALO, 2010, on-line. Grifo nosso.).

Além dos ensinamentos da tradição oral (meio fundamental de transmissão do conhecimento na maioria das sociedades africanas), Christian Gade explica que o termo *Ubuntu* já aparece em escritos desde 1846. Entretanto, com o tempo, o termo foi sofrendo mudanças de significados. Parece que anteriormente a 1950 *Ubuntu* sempre era referido como uma qualidade humana e, posteriormente, alguns autores começaram a defini-lo como uma filosofia, ou, então, uma ética ou uma visão de mundo. Em meados da década de 1970, a filosofia *Ubuntu* passou a ser um objeto de especial interesse e consideração, sobretudo durante os períodos políticos de transição do regime democrático no Zimbábue e na África do Sul (GADE, 2011). Contudo, Malomalo (2010) afirma que somente após a posse de Nelson Mandela à presidência da África do Sul, em 1994, é que *Ubuntu* passou a ser conhecido e popularizado por outros países africanos.

Mandela tornou-se um dos grandes mensageiros dessa filosofia que é tão importante para a própria concepção de ser humano vista em alguns países africanos. De acordo com Eze, *Ubuntu* pode ser definido como uma filosofia da humanidade, quer dizer, uma filosofia que não contempla um indivíduo isolado, mas sim o “outro e eu”. Em outras palavras, a humanidade é uma qualidade que devemos uns aos outros. Ou, ainda: a filosofia apresenta a ideia

de que criamos um ao outro e precisamos sustentar esta criação de alteridade (EZE, 2010, pp. 190-91).

Em uma entrevista concedida no ano de 2006, Mandela explicou que na filosofia *Ubuntu* não significa que uma pessoa não se preocupe com o seu progresso pessoal, o problema está em saber se o progresso pessoal está a serviço do progresso da comunidade na qual tal indivíduo se insere (MANDELA, 2006). Ou seja,

a pessoa ou instituição que pratica Ubuntu reconhece que existe por que outras pessoas existem. Reconhece, portanto, que existem formas singulares de expressão de humanidade, e que as singularidades, como tais, têm igual valor. (NASCIMENTO, 2013, p. 30).

Desmond Tutu, arcebispo da Igreja Anglicana na África do Sul, Nobel da Paz pela sua luta contra o *Apartheid*, afirmou que a partir dessa filosofia uma pessoa se torna capaz de compreender que é parte de algo maior e que, dessa forma, consegue sentir-se também diminuída quando outros são humilhados, discriminados, torturados ou oprimidos (TUTU, 1999). Este parece ser o ponto chave para a compreensão do *Ubuntu*, bem como, de modo geral, para a concepção africana de mundo. Como refere Simone Rodrigues Pinto, a “definição de *Ubuntu*, desenvolvida por Tutu, está ligada à busca por harmonia social” (PINTO, 2007, p. 405). Malomalo afirma que, diferentemente do sentido absolutista da filosofia iluminista ocidental, a concepção africana de mundo faz parte de um antropocentrismo relativista; ou seja,

o ser humano africano sabe que nem tudo depende da sua vontade. Esta depende também da vontade dos ancestrais, dos orixás. (...) o antropocentrismo africano entende que uma boa prática religiosa só existe naquela que traz a felicidade para o ser humano. Como este não pode ser concebido fora das relações sociais, na África, a felicidade é concebida como aquilo que faz bem a toda coletividade ou ao outro. Os outros são meus orixás, ancestrais, minha família, minha aldeia, os elementos não humanos e

não divinos, como a nossa roça, nossos rios, nossas florestas, nossas rochas. (MALOMALO, 2010, online)

Portanto, verifica-se que a visão coletivista apresentada pela filosofia *Ubuntu* pode instigar o pensamento sobre outras diversas tradições contra hegemônicas existentes distintas da ocidental individualista dominante. A partir disso, é possível concordar com Panikkar (2004, p. 216) sobre o fato de que o conceito dominante de direitos humanos não é de fato universal como fez e quer fazer crer o modelo ocidental, uma vez que a validade do conceito depende do local onde ele foi concebido. A história africana é um claro exemplo de que o individualismo naquela localidade, ao menos no plano filosófico, não prosperou como cultura dominante. Ou seja, com o exemplo do coletivismo africano é possível pensar na hipótese de que os fundamentos e conceito dos direitos humanos na África possuem um caráter diferente do individualista europeu, em razão da própria história e filosofia dos povos.

Contudo, importa ressaltar que, apesar de no plano filosófico o reconhecimento do coletivismo ser tão importante para o povo africano, a influência ocidental se manteve presente até mesmo no perfil das instituições do continente. Tal realidade retrata a coexistência sempre contraditória de ideias, instituições e poderes hegemônicos e de suas contrapartes hegemônicas. É o que se verifica, por exemplo, na Carta Africana dos Direitos Humanos e Direitos dos Povos, aprovada em 1981, no Quênia. Embora a Carta Africana possua um aspecto peculiar que a difere de outros instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, principalmente por conferir atenção às tradições históricas e aos valores da civilização africana, tais como o combate ao colonialismo e neocolonialismo e o combate aos mais diversos tipos de discriminação (PIOVESAN, 2006), há uma concepção individualista dos direitos do homem naturalmente presente na letra e no espírito de suas normas, por influência especialmente da Declaração Universal de 1948 (PIRES, 1999). Não é à toa que tal ambiguidade prevalece na aplicação sempre limitada dos princípios do direito internacional no

continente. Na África, a despeito da norma positivada, a solidariedade política regional prevalece muitas vezes sobre decisões de instituições internacionais, como é o caso dos julgamentos da Corte Penal Internacional que recebem oposição de elites políticas locais aliadas (TLADI, 2009).

Em síntese, a filosofia *Ubuntu*, na sua essência notadamente coletivista, possuidora de uma ideia totalmente diferenciada sobre o ser humano, mostra que a concepção dominante individualista dos direitos humanos não pode ser, em essência, considerada universal. Porém, por outro lado, como visto, o texto positivado (exemplo da Carta Africana), nesta mesma localidade, apresenta uma relação contraditória entre as instituições representativas das ideias hegemônicas e os preceitos filosóficos e comportamentos contra hegemônicos, de viés descolonial. Nesse ponto, parece ser importante compreender como entendimentos locais, calcados, sobretudo, na solidariedade humana e que divergem do modelo ocidental dominante de direitos humanos teriam a capacidade de articular transformações em direção a uma nova cultura internacional sobre o humano.

4. DA CONTRA HEGEMONIA À NOVA HEGEMONIA: PERSPECTIVAS DE UM NOVO BLOCO HISTÓRICO

O reconhecimento de culturas de direitos humanos contra-hegemônicas, tais como o coletivismo africano, instiga a prospecção de novas configurações hegemônicas, que representem a constituição de um novo bloco histórico. Em um momento de transição hegemônica como o que vivemos (LAYNE, 2012) ao menos três cenários distintos disputam a sua predominância na ordem internacional.

De um lado, concebemos a rearticulação da ordem internacional com a renovação hegemônica ocidental, mediante o aprofundamento de seu excepcionalismo. Um dos indícios deste cenário aparece com o reforço do humanismo militarista e intervencionista na última década. Suas bases têm se tornado cada

mais institucionalizadas (por exemplo com a adoção do conceito de Responsabilidade de Proteger pelas instituições internacionais), mas os resultados são amplamente contestados (PUREZA, 2012; UN, 2011).

O desafio desta alternativa será convencer as visões concorrentes. Aqui situa-se justamente a maior fragilidade do universalismo: a sua pretensão de homogeneidade a qualquer custo e o não respeito à diversidade. Caso o convencimento ideacional e institucional não ocorra, o esforço de compensação em termos de capacidades materiais terá de ser redobrado para sustentar um projeto ilegítimo. E isto é algo a ser visto por parte da política e economia ocidentais em crise.

Do outro extremo do espectro de possibilidades está o relativismo. Trata-se de uma perspectiva radical de desconstrução total do conceito de Direitos Humanos e a permissividade de práticas diversas, que estejam ou não firmadas no respeito à dignidade humana. A visão universal tradicional dos direitos humanos, envolvidos pela hegemonia ocidental, apesar das dificuldades de superação, já há algum tempo é debatida e contestada pela literatura. A temática universalismo/relativismo é um dos principais expoentes que aborda esse problema. A grande diversidade de moralidade e de sistemas jurídicos são dois dos principais argumentos favoráveis para contestar a tese de que os direitos humanos não são universais (BARRETO, 2004, p. 282). O relativismo cultural, por exemplo, desafia a crença tradicional na objetividade e na universalidade dos direitos.

Para os relativistas, não existe uma verdade universal, mas sim vários códigos morais, cada um construído de acordo com a sua localidade. Para a melhor compreensão, James Rachels (2004, pp. 36-7) apresenta seis afirmativas sustentadas pelos relativistas culturais como sendo respostas às questões sobre os direitos universais, a saber: (i) sociedades diferentes têm códigos morais diferentes; (ii) o código moral de uma sociedade determina o que é correto no seio dessa sociedade; (iii) não há qualquer padrão objetivo que se possa usar para ajuizar um código social melhor do

que outro; (iv) o código moral de nossa sociedade é apenas um entre muitos; (v) não há uma verdade universal em ética, ou seja, não há verdades aceitas por todos os povos em todos os tempos; e (vi) é mera arrogância tentar julgar a conduta de outros povos, ou seja, dever-se-ia adotar uma postura de tolerância.

Entretanto, tais posições relativistas tem potencial limitado de convencimento, mesmo que sustentada por potências internacionais contestatórias. O enraizamento da cultura ocidental de direitos humanos torna difícil o empreendimento de tornar o relativismo uma ideia institucionalizada. Isto, pois, neste caso, a tolerância tornar-se despreocupação com o humano, inação e retrocesso. Rachels argumenta que se houvesse a aceitação de que não existe um padrão mínimo para dizer que alguma coisa é melhor que outra, e de que não é possível fazer qualquer juízo de valor sobre qualquer conduta de outra sociedade ou de nossa própria sociedade, deveríamos aceitar, por exemplo, um retorno à escravidão caso determinada localidade resolvesse relembrar épocas (nem tão) antigas. Nesse sentido, muitos pensadores rejeitam o relativismo cultural com a afirmação de que atualmente, em pleno século XXI, por exemplo, faz sentido condenar práticas como a da escravidão (RACHELS, 2004, pp. 42-3).

Uma via média para o dilema universalismo/relativismo pode se situar na conformação de uma cultura da diversidade. Ou seja, na preocupação com o humano, mas em perspectivas que respeitem as localidades e suas prioridades (fome e miséria para países em desenvolvimento; respeito à identidade do estrangeiro e inclusão cultural em nações fechadas, prioridades vinculadas às realidades locais/regionais). É nesse contexto da dicotomia universalismo/relativismo que surge o diálogo intercultural que parece apresentar novos desafios e uma possibilidade para a ruptura da concepção universal individualista conduzida pelo Ocidente.

O foco da reconstrução dos direitos humanos e a solidariedade humana seria a busca por para o bem-estar ‘dos’ e ‘para os’ seres humanos, portanto, poderia centrar-se na dignidade humana e no respeito mútuo. Isso, pois, “direitos humanos fazem

sentido quando indistintamente reconhecidos a todos os seres humanos” e não apenas para alguns poucos; bem como direitos civis e políticos não são per si suficientes, “a proteção da vida humana exige mais que isso” (BARRETO e BRAGATO, 2013, p. 273). É por isso, também, que se torna importante destacar que os direitos sociais têm sido gradualmente inseridos no debate dos direitos humanos (FLORES, 2009). O argumento levantado é de que os direitos sociais inserem-se na categoria de direitos humanos em torno da ideia de responsabilidade social do Estado (dimensão definidora do Estado Democrático de Direito) – fato que se encontra consagrado em alguns textos constitucionais através do princípio da solidariedade (BARRETO, 2002, pp. 597-599).

No entanto, o fundamento para o estabelecimento de uma sociedade sedimentada nos laços da solidariedade passa pela necessidade da defesa da diversidade e heterogeneidade. Isso poderia ocorrer através de um diálogo intercultural (BARRETO, 2004, p. 284), o que implica “confiança mútua numa aventura comum em direção ao desconhecido e aspiração à concórdia discorde, e leva a descobrir o outro não como estrangeiro, senão como companheiro, não como um ele, senão como um tu no eu” (TAMAYO, 2010, s/p).

Para tanto, como já mencionado anteriormente, o diálogo intercultural poderia partir da noção de dignidade humana (BRAGATO, 2010, pp. 87-88), além do conseqüente respeito mútuo. Nesse sentido, Santos propõe algumas premissas sobre o diálogo intercultural da dignidade humana que poderiam, eventualmente, levar a uma concepção "mestiça" de direitos humanos. Entre elas, destacam-se a ideia de que (i) é importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas, uma vez que todas as culturas possuem concepção de dignidade humana, mas nem todas concebem o termo Direitos Humanos; (ii) é importante perceber que todas as culturas apresentam incompletudes nas suas concepções de dignidade humana e que é preciso reconhecê-las; e (iii) há em diversas culturas diferentes concepções sobre a dignidade humana, umas mais amplas que

outras (SANTOS, 1997, pp. 115-16). Não cabe aqui elencar os diferentes tipos de dignidade e as diferentes culturas, mas é importante ressaltar que é a partir desse debate, sabendo da premissa de que o conceito de dignidade é complexo, mas que pode encontrar um ponto de equilíbrio para o bem-estar ‘dos’ e ‘para todos’ os seres humanos.

Além disso, parece não existir fundamentos teóricos comuns para os direitos humanos, mas há sim uma concordância sobre os critérios mínimos "que abarcam diferentes posições ideológicas e que são formalmente aceitos em diferentes sistemas jurídicos nacionais" (BARRETO, 2002, p. 582), como, por exemplo, direitos que já parecem “incontestáveis, tais como a proibição de tortura e de escravidão ou mesmo certas liberdades” (BARRETO e BRAGATO, 2013, p. 272). Na posição de Maria Benevides, os direitos humanos poderiam, no plano das ideias, aderir

a um campo comum de valores que — independentemente de quaisquer variáveis, individuais ou coletivas, decorrentes de sexo, raça, etnia, nacionalidade, religião, nível de instrução, julgamento moral, opção política e classe social — *definem a humanidade, a dignidade de todo ser humano*. Tais valores transcendem, hoje, o quadro histórico do anticolonialismo e do anti-racismo (embora os incorporem, é evidente), além dos direitos e das liberdades já consagradas no liberalismo clássico, para abranger o direito à paz, ao desenvolvimento, à cultura, à postulação de uma nova ordem política e econômica mais solidária. (BENEVIDES, 1994, s/p).

A importância do diálogo intercultural se dá também para que o “eu” consiga enxergar-se no “outro” e vice-versa, apesar de todas as diferenças culturais. Esse seria o respeito mútuo. É por isso que se entende que poderia haver uma busca pelo equilíbrio entre universalismo/relativismo. Christoph Eberhard (2004, p. 161), de certa forma, anuncia o equilíbrio que aqui se

expõe, quando afirma que o diálogo intercultural dos direitos humanos não deve ser interpretado “como uma postura completamente relativista, ou como a negativa de qualquer universalidade ou de qualquer relevância dos direitos humanos”. A ideia do autor para a saída do impasse relativismo/universalismo seria a abordagem pluralista do direito e dos direitos humanos, para que “descubramos respectivamente aos outros e a nós mesmos, e que descubramos o passado e o presente de ambos, construindo juntos um futuro comum” (EBERHARD, 2004, p. 167). Mas isso implicaria em um respeito recíproco pela cultura, tradição, diversidade, etc.

Em realidade, todo e qualquer humano é sujeito ativo de direitos humanos, independentemente de raça, etnia, sexo, religião, tradição, etc. Os direitos humanos existem em função de um atributo humano de ordem moral que os precedem e os tornam exigíveis, a despeito de qualquer lei (BRAGATO, 2010). Parece existir, dessa forma, uma necessidade de reconstrução moral e social para identificar o que realmente significam os direitos humanos a partir da própria noção de ser humano. Os direitos humanos vão além do conjunto de normas nacionais ou internacionais que os reconhecem. E os seres humanos, para continuarem sendo seres dispostos a atuarem por si mesmos, quando asseguradas às condições sociais, políticas, econômicas e culturais, devem perseverar na luta pela dignidade (FLORES, 2009, p. 60).

Esse equilíbrio, como foco no ser humano enquanto seres humanos (a ideia de descobrir-nos nos outros e vice-versa) poderia, inclusive, auxiliar na reflexão sobre o diálogo entre diversas culturas poder ou não apresentar denominadores comuns mínimos para os direitos humanos, para que seja plausível demonstrar de maneira geral e minimamente universal o que eles realmente significam; sempre se respeitando, dentro desses limites mínimos, as culturas e tradições de cada localidade específica. Seria mais ou menos como seguir a lógica do *Ubuntu* e reconhecer que pode existir um vínculo universal de compartilhamento que conecta

toda a humanidade, no sentido do “humano” tornar-se “humano” apenas ser se for através de outro “ser humano” – ou seja, um conceito de humanidade para todos.

Todavia, para tal perspectiva de resolução do problema da ilegitimidade da visão ocidental dominante de Direitos Humanos obter sucesso necessitaria de novas bases materiais que a sustentasse. Se concordarmos com a perspectiva neogramsciana da hegemonia no sistema internacional, ideias e forças sociais contra-hegemônicas necessitam de capacidades materiais para a sua concretização. Trata-se do dilema oposto ao que se apresenta à alternativa do humanismo militarista, que possui poder, mas decrescente legitimidade. A perspectiva da cultura da diversidade dispõe de renovada legitimidade, mas carece claramente de poder para consolidá-la. A possibilidade de ascensão de novos polos de poder no sistema internacional, que defendem tal concepção autonomista, foi observada na última década, mas está longe de ser definitiva. Em fins da década de 2010, o otimismo da construção de um sistema multilateral marcado pela relevância de potências emergentes do chamado Segundo Mundo (KHANNA, 2008) tem perdido espaço em face de crise de projetos neo-desenvolvimentistas de fortalecimento de capacidades estatais. Pelo contrário, recorrentemente pressões de forças neoliberais articulada ao conservadorismo tem conseguido desestabilizar projetos de fortalecimento de polos autônomos de poder. Exceto pela ascensão da China, o momento das potências do Sul Global tem pouca possibilidade de sobrevivência. A mudança desta realidade haveria de surgir apenas caso forças desenvolvimentista e autonomista reassumas o compromisso com seus projetos nacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia repassada pelo Ocidente como dominante dos direitos humanos, de cunho individualista, é de que esses direitos seriam universais e, portanto, aplicáveis a todas as realidades mundanas. A hegemonia ocidental parece ter permitido que se chegasse a essa afirmação. Contudo, existe uma diversidade de percepções sobre os direitos humanos e/ou sobre os seres humanos que contradizem essa ocorrência.

A tradição dominante dos direitos humanos foi construída a partir da cultura individualista ocidental. Como referido no texto, as políticas de direitos humanos estiveram em grande parte a serviço dos interesses dos Estados capitalistas hegemônicos e a concepção sobre a valorização do ser humano em si foi distorcida pelos interesses de determinado grupo que buscava a ideia paradigmática de superioridade do modo de viver do europeu. Episódios que ficaram claros e expostos nas declarações liberais-burguesas de cunho individualistas que se propuseram como universais, tendo como maior exemplo a Declaração Universal de 1948.

No entanto, a crítica à universalidade dos direitos humanos da visão ocidental não refuta a ideia da busca de potenciais soluções para a dialética hegemônica e a estruturação de um novo bloco histórico internacional (COX, 1993, 1996a, 1996b). Vislumbrou-se, nesse sentido, a possibilidade de construção de uma cultura da diversidade, possivelmente pautada no diálogo intercultural e na ascensão de novos polos de poder no sistema internacional.

Parece existir a necessidade de um novo pensamento sobre os direitos humanos – a concepção individualista do ser humano precisa ceder lugar a outro conceito. O que poderia contribuir para esse novo pensamento seria o próprio reconhecimento de igualdade, por meio da dignidade, dos seres humanos. Nessa perspectiva, o diálogo intercultural se apresenta como uma possibilidade. O diálogo intercultural, conforme Douglas Cesar Lucas (2008), visa identificar “*nas diferentes culturas os traços de humanidade que dizem*

respeito à existência digna do homem, independentemente da cultura, nação, religião ou outro vínculo” (LUCAS, 2008, p. 214).

A ideia mínima de bem-estar poderia ser encontrada nos valores tidos como universais, entre eles a dignidade humana, o que, conseqüentemente, geraria um maior esforço na luta pelo respeito mútuo. Ou seja, o reconhecimento de que todos são iguais e de que deve existir um respeito pela diversidade e pela diferença poderia ser mais bem explorado nos diálogos entre as culturas. Haveria, assim, a tentativa de demonstrar aos seres humanos das mais diversas civilizações que, independente de raça, religião, tradição, opção sexual, etc., todos são possuidores da mesma dignidade e, dessa forma, um poderia enxergar-se no outro, quebrando preconceitos, abolindo discriminações, respeitando as diversidades, interagindo juntos em prol da solidariedade e compaixão, como, por exemplo, propõe a filosofia africana *Ubuntu*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIGHI, Giovanni. **O Longo Século XX**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ARRIGHI, Giovanni. “The Three Hegemonies of Historical Capitalism”. **Review (Fernand Braudel Center)**, [s. l.], v. 13, n. 3 (summer), p. 365–408, 1990.

BARRETO, Vicente de Paulo. “Ética e Direitos Humanos: aporias preliminares”. In: TORRES, Ricardo Lobo [org.]. **Legitimação dos Diretos Humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

BARRETO, Vicente de Paulo. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BARRETO, Vicente de Paulo; BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Leituras de Filosofia do Direito**. Curitiba: Juruá, 2013.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. “Os direitos humanos como valor universal”. **Lua Nova**, São Paulo , n. 34, dez. de 1994. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000300011&lng=en&nrm=iso. Acesso em 28 jan. 2014.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. “A definição de pessoa e de dignidade humana e suas implicações práticas”. In: **Revista Direitos Fundamentais e Justiça**, nº 13, out/dez, 2010.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. “Contribuições teóricas latino-americanas para a universalização dos direitos humanos”. **Revista Jurídica da Presidência**, v. 13, pp. 11-31, 2011.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. “Para além do discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos”: contribuições da descolonialidade. In: **Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 1., 2014.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa”. A diversidade cultural negada pela modernidade. Entrevista especial com Fernanda Frizzo Bragato. Entrevista concedida em 03 nov. 2013. **Instituto Humanitas Unisinos**. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/525268-a-diversidade-cultural-negada-pela-modernidade-entrevista-especial-com-fernanda-frizzo-bragato>.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natália Martinuzzi. “O pensamento descolonial em Enrique Dussel e a crítica do paradigma eurocêntrico dos direitos humanos”. In: **Revista Direitos Culturais**, n° 13, dez de 2012. Disponível em: http://br.vlex.com/source/direitos-culturais-4991/issue_nbr/%2313..

BRAUDEL, Fernand. **Civilização Material, Economia e Capitalismo** – Séculos XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COMPARATO, Fabio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. VIII ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

COX, Robert W. “Gramsci, Hegemony and International Relations”: An Essay in Method. In: GILL, Stephen (ed.). **Gramsci, Historical Materialism and International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

COX, Robert W. Gramsci, hegemony, and international relations: an essay in method. In: COX, Robert W.; SINCLAIR, Timothy (Org.). **Approaches to world order**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996a. p. 124–143.

COX, Robert W. Social forces, states, and world orders: beyond international relations theory. In: COX, Robert W.; SINCLAIR, Tomothy J. (Org.). **Approaches to world order**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996b. p. 85–123.

DISKIN, Lia. “**Vamos Ubuntu? Um convite para cultivar a paz**”. Brasília: UNESCO, Fundação Vale, Fundação Palas Athena, 2008.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

EBERHARD, Cristoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. *In*: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

EZE, Michael Onyebuchi. **Intellectual history in contemporary South Africa**. Palgrave Macmillan, 2010.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GADE, Christian B.N. The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu. *S. Afr. J. Philos*, 2011. Disponível em http://pure.au.dk/portal/files/40165256/The_Historical_Development_of_the_Written_Discourses_on_Ubuntu.pdf. Acesso em 04 fev. de 2014.

GILPIN, Robert. **War and change in world politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 3, 2002.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol 1: **Introdução ao estudo da filosofia**. A filosofia de Benederro Croce. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

KISSINGER, Henry. “Revendo a Nova Ordem Mundial”. *In*: KISSINGER, Henry. **A Diplomacia das Grandes Potências**. 2ª ed. Tradução de Saul S. Gefter e Ann Mary Fighiera Perpétuo. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1999, pp. 881-917.

KHANNA, Parag. **O segundo mundo: impérios e influência na nova ordem global**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2008.

LAYNE, Christopher. **This Time It's Real: The End of Unipolarity and the Pax Americana**. *International Studies Quarterly*, [s. l.], v. 56, n. 1, p. 203–213, 2012.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo – Fase superior do capitalismo**. São Paulo: Global Editora, 1987.

LUCAS, Douglas Cesar. Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença. [**Tese de Doutorado**]. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2008. Disponível em <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/direitos%20humanos.pdf>. Acesso em 09 mar. de 2014.

MALOMALO, Bas’Ilele. “**Eu só existo porque nós existimos**”: a ética Ubuntu. Entrevista concedida a Moises Sbardelotto. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU On-line*. Edição 353, dez. de 2010. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3691&secao=353. Acesso em 24 jan. 2018.

MANDELA, Nelson. **Entrevista concedida para explicar o significado de Ubuntu**, 2006. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=ODQ4WiDsEBQ>. Acesso em 04 fev. de 2017.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discorsi - Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- MIGNOLO, Walter. **The idea of Latin America**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- MINGHELLI, Marcelo. **Orçamento participativo: uma leitura jurídico-política**. Porto Alegre: Editora Ulbra, 2005.
- MODELSKI, George. **Long Cycles in World Politics**. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- MUZAFFAR, Chandra. “From human rigths to human dignity”. In: VAN NESS, Peter. **Debating human rights: *critical essays from the United States and Asia***. London: Routldge, 1999.
- NASCIMENTO, Alexandre do. “Ubuntu, o comum e as ações afirmativas”. **Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**. UERJ, n. 41, set/dez, 2013.
- ORGANSKI, A. F. K. **The War Ledger**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- ORGANSKI, A.F.K.; KUGLER, Jacek. “**The Power Transition: A Retrospective and Prospective Evaluation**”. In: MIDLARSKY., Manus I. (Org.). **Handbook of War Studies**. Boston: Unwin Hyman, 1989. p. 171–194.
- PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PINTO, Simone Martins Rodrigues. “Justiça transicional na África do Sul: restaurando o passado, construindo o futuro”. In: **Contexto Internacional** [online]. 2007, vol.29, n.2, pp.393-421. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292007000200005&lng=en&nrm=iso. ISSN 0102-8529. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-85292007000200005>. Acesso em 24 jan. de 2018.

PIOVESAN, Flávia. “A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas”. In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PIOVESAN, Flávia. “Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos”. In: **Dicionário de Direitos Humanos**. Disponível em <http://escola.mpu.mp.br/dicionario/tiki-index.php?page=Carta+africana+dos+direitos+humanos+e+dos+povos>. Acesso em 05 fev. de 2014.

PIRES, Maria José Morais. **Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos**. In: **Documentação e Direito Comparado**, n°. 79/80, 1999. Disponível em <http://www.gddc.pt/atividade-editorial/pdfs-publicacoes/7980-b.pdf>. Acesso em 06 fev. de 2014.

PUREZA, José Manuel. “**As ambiguidades da responsabilidade de proteger**”: o caso da Líbia. *Carta Internacional*, [s. l.], v. 7, n. 1 (jan-jul), p. 3–19, 2012.

RACHELS, James. “**O desafio do relativismo cultural**”. In: *Elementos da Filosofia Moral*. Lisboa, 2004.

RASLER, Karen; THOMPSON, William R. Global War and the Political Economy of Structural Change. In: MIDLARSKY, Manus (Ed.). **Handbook of War Studies II**. Ann Arbor-MI: University of Michigan Press, 2000. p. 301–331.

RENNSTICH, Joachim K. The Making of a Digital World: **The Evolution of Technological Change and How It Shaped Our World**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 48, jun. de 1997.

TAMAYO, Juan José. **Raimon Panikkar: diálogo e interculturalidade**. Tradução de Benno Dischinger. Originalmente publicado pelo jornal El País, em 28 ago. de 2010. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/35786-raimon-panikkar-dialogo-e-interculturalidade>. Acesso em 06 fev. de 2018.

TIEKU, Thomas Kwasi. **Collectivist Worldview: its challenge to international relations**. In: **Africa and international relations in the 21st century**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

TLADI, Dire. “The African Union and the International Criminal Court: the battle for the soul of international law”. **South African Yearbook of International Law**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 57–69, 2009.

TUTU, Desmond. “**No Future Without Forgiveness**”. Doubleday, 1999.

UN. Responsibility while protecting: elements for the development and promotion of a concept. Letter dated 9 November 2011 from the Permanent Representative of Brazil to the United Nations addressed to the Secretary-General (A/66/551 - S/2011/701). New York: United Nations, 11 November, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System”: Concepts for Comparative Analysis. **Comparative Studies in Society and History**, v. 16, n. 4, p. 387–415, 1974.

WIHARTA, Sharon. “Peace-building: the new international focus on Africa”. In: SIPRI Yearbook 2006: **Armaments, Disarmament and International Security**. Stockholm: Stockholm International Peace Research Institute, 2006. p. 139–157.