



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO SOCIOECONÔMICO  
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Susan Giovanella

**Direitos humanos na China: Algumas Chaves para uma Perspectiva Intercultural**

Florianópolis

2023

Susan Giovanella

**Direitos humanos na China: Algumas Chaves para uma Perspectiva Intercultural**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de Relações Internacionais do Centro Socioeconômico da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Raúl Burgos

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Giovanella, Susan

Direitos humanos na China: :Algumas Chaves para uma  
Perspectivas Interculturais / Susan Giovanella ; orientador,  
Raúl Burgos, 2023.

81 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade  
Federal de Santa Catarina, Centro Socioeconômico, Graduação em  
Relações Internacionais, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Relações Internacionais. 2. Direitos Humanos. 3. China. 4.  
Interculturalidade. I. Burgos, Raúl. II. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Graduação em Relações Internacionais. III.  
Título.

Susan Giovanella

**Direitos humanos na China: Algumas Chaves para uma Perspectivas Interculturais**

Florianópolis, 05 de dezembro de 2023.

O presente Trabalho de Conclusão de Curso foi avaliado e aprovado pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Raúl Burgos  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Sandra Regina Leal  
Universidade Federal de Santa Catarina (USFC)

Dra. Rita Matos Coitinho  
Universidade Federal de Santa Catarina

Certifico que esta é a **versão original e final** do Trabalho de Conclusão de Curso que foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais por mim e pelos demais membros da banca examinadora.

---

Prof. Dr. Raúl Burgos  
Orientador

Florianópolis, 2023.

Este trabalho é dedicado à minha família.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de expressar minha profunda gratidão aos meus pais, Mara e Alvino, que compartilharam este sonho comigo desde o início. Meu pai, em especial, foi meu maior incentivador e esperou este momento até mais do que eu mesma.

Aos amigos que preencheram estes anos com momentos incríveis e estiveram ao meu lado nos momentos difíceis. Em especial, ao Decker, Isa, Luis e Maia, que fizeram parte também para que este Trabalho de Conclusão de Curso se finalizasse.

Aos professores que fizeram parte desta jornada e à Universidade Federal de Santa Catarina, pela educação pública e de qualidade que me presenteou com inúmeras oportunidades, entre elas, o emprego que sempre sonhei.

Ao meu orientador, Professor Raul, agradeço por ter aceitado este desafio, pela dedicação e paciência, que acompanho desde a coordenação do ICHIN.

*O método da interculturalidade é o diálogo que Panikkar define como dialogal e duologal: 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)*

## RESUMO

Este estudo tem como propósito realizar uma introdução ao estudo da problemática dos direitos humanos na China, compreendendo os valores que direcionam as suas ações e contrastando-os com a concepção universal dos direitos humanos, onde os fundamentos desses direitos têm sua origem na Europa. Contudo, a tentativa de universalizar esses princípios e aplicá-los a outras nações que não partilham dessa visão individualista tem enfrentado um impasse persistente desde o século passado, já que cada cultura possui uma perspectiva única sobre o que constitui um direito fundamental para sua sociedade. Assim, por meio de uma revisão bibliográfica, busca-se investigar a viabilidade de conciliar a universalização dos direitos humanos com o pluralismo cultural por meio do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica, dentro do campo da filosofia intercultural.

**Palavras-chave:** Direitos humanos; China; Filosofia Intercultural.

## ABSTRACT

This study aims to introduce the issue of human rights in China, encompassing the values that guide their actions and contrasting them with the universal conception of human rights, whose foundations originate in Europe. However, the attempt to universalize these principles and apply them to other nations that do not share this individualistic view has faced a persistent impasse since the last century, as each culture has a unique perspective on what constitutes a fundamental right for its society. Therefore, through a bibliographic review, the aim is to investigate the feasibility of reconciling the universalization of human rights with cultural pluralism through intercultural dialogue and diatopic hermeneutics within the field of intercultural philosophy.

**Keywords:** Human Rights; China; Intercultural Philosophy.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>A HERMENÊUTICA DIATÓPICA DE RAIMON PANIKKAR E BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS NOS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA INTERCULTURAL .....</b>	<b>15</b>
2.1	DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	16
2.1.2	<b>Símbolo e conceito, mythos e o logos.....</b>	<b>20</b>
2.2	A HERMENÊUTICA DIATÓPICA COMO FORMA DE DIÁLOGO ENTRE AS NAÇÕES.....	23
<b>3</b>	<b>A CONCEPÇÃO HEGEMÔNICA DOS DIREITOS HUMANOS E SUA CONSTRUÇÃO NA ORIGEM EUROPEIA .....</b>	<b>34</b>
3.1	CONTEXTUALIZAÇÃO IDEOLÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	35
3.2	UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL E A DECLARAÇÃO DE BANGKOK DE 1993.....	39
3.2	EXPLORANDO OS DIREITOS HUMANOS POR UM CONTEXTO CULTURAL E A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA DO “OUTRO” .....	44
<b>4</b>	<b>A CONCEPÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA CHINESA .....</b>	<b>55</b>
4.1	VALORES CHINESES .....	56
4.2	DIREITOS HUMANOS NA CHINA .....	61
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>70</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>73</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O ato de problematizar vai além do óbvio. Esta ação implica em mover-se para além do familiar, questionando o que é considerado comum, visando o estranhamento e a quebra do status quo. Ao abandonarmos nossas convicções absolutas, adentramos em territórios que demandam sensibilidade para identificar o que é peculiar e desconfortável. É dessa perspectiva que o presente estudo pretende abordar a questão da interculturalidade como um método que desafia o universalismo, servindo como uma ferramenta essencial para compreender os direitos humanos na China, um país frequentemente alvo de críticas internacionais por suas práticas.

O trabalho diante do leitor é resultado de uma intensa reflexão motivada por duas preocupações fundamentais. Em primeiro lugar, reside na participação no Instituto de Estudos sobre a China (ICHIN), na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), desenvolvendo uma aproximação nos estudos sobre a China. Por conseguinte, a pesquisa realizada, no âmbito dos Direitos humanos e no contexto dos estudos das Relações Internacionais, conduziu-me a explorar essa complexa e problemática contemporânea onde se testemunha a emergência da China como uma potência mundial, sujeita a questionamentos por parte das atuais forças hegemônicas, em que os Direitos humanos se tornaram uma questão crítica e contínua.

Diante de um tema tão abrangente e controverso, o desafio crucial reside na formulação de um marco teórico apropriado capaz de se adaptar a uma realidade que ainda não se compreende completamente, em um contexto cultural que frequentemente atribui a essa realidade uma série de críticas e estigmas daquele campo. Portanto, torna-se fundamental, para essa investigação mais aprofundada, uma base sólida neste referencial teórico para imergir na complexidade da problemática. Por isso, essa tarefa assumiu um papel central neste trabalho de conclusão de curso, representando uma fase propedêutica crucial em nossa análise progressiva do problema.

A atual pesquisa, embora restrita em sua abordagem dentro do escopo deste trabalho, serve como uma introdução preliminar a um tema extenso e complexo, que é fundamental para futuros estudos. Este trabalho representa um ponto de partida

para uma exploração mais abrangente e detalhada dos intrincados caminhos e nuances deste campo, demonstrando um contínuo e comprometido interesse em investigações acadêmicas mais profundas.

Partindo do problema de como a abordagem intercultural pode contribuir para uma aplicação mais efetiva e inclusiva dos direitos humanos, considerando a diversidade cultural e as particularidades da China, este trabalho se inicia com a exploração do objetivo da pesquisa sobre a aplicação desses princípios e conceitos da filosofia intercultural na análise da cultura chinesa e sua interação com os valores euro-estadunidenses no contexto dos direitos humanos.

O estudo busca compreender como esses fundamentos interculturais podem oferecer um olhar aprofundado sobre essa interação, destacando os desafios e possíveis pontes para a compreensão e promoção dos direitos humanos em um contexto tão diverso e complexo. Além disso, procura-se investigar a origem histórica dos fundamentos dos direitos humanos e seu processo de evolução ao longo do tempo, assim como analisar como a cultura chinesa influenciou e moldou os direitos humanos na China.

Há uma complexidade inerente ao problema, uma vez que lidamos com um país que está rapidamente ascendendo como uma potência disputando uma posição proeminente no cenário internacional. Diante disso, as potências hegemônicas da atualidade estão engajadas em uma luta ideológica. Nosso objetivo é desenvolver uma visão crítica dessa conjuntura, incorporando elementos que nos permitam analisar de forma aprofundada o tema no campo das Relações Internacionais.

A problemática do trabalho é atravessada pela hipótese de uma influência marcante dos valores europeus, moldados ao longo da história e posteriormente adotados pelas Nações Unidas (ONU), sob a tutela dos Estados Unidos, que os impõem globalmente como universais. Este paradigma, no entanto, desconsidera a rica diversidade cultural e negligência as nuances inerentes às diferentes culturas. À medida que a Europa desempenhou um papel central na formação dos direitos humanos atuais, tornando-se uma força primordial na construção do Direito Internacional dos Direitos humanos, esse processo evolutivo expandiu-se além de suas fronteiras locais, adentrando a esfera internacional. O desfecho desse movimento foi a disseminação global da visão europeia sobre soberania, dignidade humana e bem-estar social, amplamente difundida por meio da atuação da ONU.

Por outro lado, na China, a dinâmica dessa construção se inverte, onde a importação dos direitos humanos no molde europeu confronta-se diretamente com os valores historicamente enraizados, tornando-se um conflito entre a ideologia euro-estadunidense e a identidade local. Dessa forma, reconhecendo a importância de estabelecer bases mínimas para a proteção dos seres humanos, é essencial buscar meios entre diversas visões jurídicas, econômicas, sociais e culturais dos conceitos e conteúdo que abarcam a busca pela efetivação universal do Direito Internacional dos Direitos humanos.

A abordagem metodológica adotada na pesquisa foi fundamentada no método descritivo e analítico. Isso possibilitou a exploração, análise e definição das categorias essenciais para o desenvolvimento dos temas em estudo. Além disso, esta pesquisa se baseia em uma ampla revisão bibliográfica que explora a interseção entre direitos humanos, interculturalidade e os valores culturais como componentes definidores da identidade nacional. Seu propósito primordial é ressaltar a importância desses valores como uma via crucial para compreender sua complexidade. A revisão bibliográfica foi conduzida com base na análise dos principais documentos sobre a temática proposta, incluindo documentos oficiais como as Declarações da ONU e o Livro Branco da República da China. Esse levantamento bibliográfico ofereceu os fundamentos teóricos necessários para o desenvolvimento do trabalho.

Dessa maneira, busca-se compreender as motivações que impulsionaram a China na elaboração de seus direitos humanos, promovendo, assim, o diálogo entre a cultura euro-estadunidense predominante e a cultura chinesa. O objetivo não se limita apenas à coexistência pacífica, mas também visa ao aprimoramento dos direitos que influenciam positivamente a qualidade de vida dos cidadãos.

Além disso, as ideias que serão expostas procuram evitar adotar posições como definitivas ou universais, pois essa é, na verdade, a questão essencial que motiva o trabalho. Ao lidarmos com o campo das Relações Internacionais, é importante admitir que grande parte do que é produzido circula abstratamente em um espaço de constante construção, típico do pensamento social humano.

Para explorar essa problemática, o segundo capítulo aborda a filosofia intercultural de Raimon Panikkar, que propõe a hermenêutica diatópica como uma metodologia para o diálogo intercultural. Esta abordagem enfatiza a consideração de diferentes perspectivas culturais, geográficas e históricas na interpretação de

sistemas de crenças e valores, visando um entendimento mais profundo entre culturas distintas. Boaventura de Sousa Santos compartilha dessa visão, defendendo que o diálogo intercultural sobre Direitos humanos deve seguir a hermenêutica diatópica, buscando a compreensão mútua dos diversos significados culturais envolvidos no diálogo.

O terceiro capítulo examina a trajetória histórica dos direitos humanos desde sua origem até a formação da ONU, destacando o contexto histórico, incluindo períodos coloniais e violência contra grupos marginalizados. Compreender a estrutura conceitual e histórica dos direitos humanos é crucial para analisar seu discurso dominante. Apesar da Declaração Universal dos Direitos humanos de 1948 proclamar a igualdade e direitos inerentes a todos, observa-se a violação sistemática desses princípios pelos próprios formuladores. Os eventos em Gaza são exemplos recentes dessa série de violações que questionam a integridade desse sistema jurídico.

A teoria predominante dos direitos humanos tem raízes em duas concepções centrais. Sob a perspectiva histórico-geográfica, esses direitos surgiram das lutas políticas na Europa, derivadas do Parlamentarismo Inglês, Revolução Francesa e Independência dos EUA. Filosoficamente, são vistos como resultado da visão do indivíduo racional e autossuficiente, cada premissa tendo implicações significativas para a justificação prática e teórica dos direitos humanos.

A crença na hierarquização entre povos e civilizações está enraizada na modernidade europeia, parte de um projeto de poder global que permeia as estruturas do sistema internacional. Essa hierarquização, baseada no pensamento europeu, encontrou respaldo nas instituições globais, como a ONU. Historicamente, a ONU fortaleceu e promoveu os interesses da Europa e EUA, refletindo os valores ocidentais e a continuidade da modernidade europeia. Os EUA, herdeiros da hegemonia britânica, perpetuam essa estrutura colonial, mantendo-se como sucessores dessa ideologia.

O quarto capítulo aborda os valores chineses, especialmente o confucionismo, e sua influência nos direitos humanos na China. Onde a dignidade humana e o bem-estar social são entendidos de uma forma particular que exploraremos no trabalho. Essa diferença de concepção gera tensões no debate sobre direitos humanos entre os dois lados, Europa e EUA, contra a China e uma série de países que também não seguem os valores impostos como universais. A

China, por sua vez, rejeita as críticas como interferência em assuntos internos, defendendo seu modelo de desenvolvimento centrado nos direitos à subsistência de sua população. Essa questão se torna um desafio central para o diálogo e a cooperação entre as partes envolvidas.

Nesse contexto, o diálogo intercultural emerge como uma ferramenta fundamental para promover a compreensão mútua entre diferentes culturas, estabelecendo confiança e respeito entre as comunidades. Seu propósito é incentivar uma colaboração internacional baseada no respeito e na apreciação da diversidade cultural, fomentando um diálogo sobre direitos humanos embasado na multiplicidade e na consideração recíproca.

Defende-se que a interculturalidade, fundamentada na hermenêutica diatópica e no respeito pelas distintas culturas, representa a maneira mais eficaz de promover os direitos humanos sem gerar conflitos desnecessários, sendo a diplomacia cultural um instrumento valioso para atingir esse objetivo.

Através da lente da interculturalidade, foi possível desmistificar a ideia de antagonismo da China em relação aos direitos humanos, revelando que o verdadeiro embate reside na falta de políticas que considerem e respeitem seu pluralismo. Este estudo oferece uma base sólida e provocativa para futuras investigações, destacando a importância de um diálogo intercultural para promover uma compreensão mais profunda e inclusiva dos direitos humanos em contextos culturalmente diversos e complexos.

## **2A HERMENÊUTICA DIATÓPICA DE RAIMON PANIKKAR E BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS NOS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA INTERCULTURAL**

A Filosofia Intercultural representa um campo de estudo que se concentra na interação e no diálogo entre as tradições filosóficas e culturais. Seu propósito central é o de investigar como diferentes culturas podem harmonizar-se e colaborar, mantendo o devido respeito às suas peculiaridades, enquanto buscam pontos de convergência (Alves; Courinho, 2019).

Dentro dessas filosofias estão as contribuições de Raimon Panikkar para o pensamento contemporâneo, o diálogo intercultural e a hermenêutica diatópica. O diálogo intercultural, transcende a simples tolerância passiva ou o respeito+

meramente formal, que muitas vezes encobre uma dinâmica de superioridade/\*-cultural e intransigência em relação àqueles que divergem de nós. Não se trata de uma meta estática a ser alcançada, mas sim de um processo em constante evolução, que possibilita a coexistência a partir do pluralismo, tornando-a não apenas viável, mas também enriquecedora (Oliveira, 2009).

Por outro lado, a hermenêutica diatópica, se configura como uma abordagem que reconhece a incompletude que permeia as distintas culturas. Sua missão não é alcançar uma completa compreensão, mas sim expandir, por meio de um diálogo coletivo, a conscientização dessa incompletude. Sob essa ótica, a hermenêutica diatópica se revela como um processo compartilhado, conduzido por diversas mãos (Leite, 2017).

## 2.1 DIÁLOGO INTERCULTURAL

Raimon Panikkar (1918-2010) emerge como um pioneiro na abordagem da discussão intercultural no âmbito dos direitos humanos (Silva, 2020, p. 14). No entanto, é importante contextualizar brevemente a vida do autor antes de explorar a questão da do diálogo intercultural e a hermenêutica diatópica que ele propõe, uma vez que se evidencia que o estudo destas abordagens hermenêuticas se desdobrou a partir de sua própria trajetória pessoal (Graci, 2019).

Sendo um pensador catalão e espanhol, embora relativamente desconhecido no Brasil, com apenas algumas de suas obras traduzidas para o português, Panikkar destaca-se como uma figura notável em nossa era (Pavan, 2018). Filho de um pai indiano praticante da religião hindu e de uma mãe catalã adepta da fé católica romana, Panikkar foi criado em um ambiente onde a influência de ambas as culturas se entrelaçam. Assim, se destaca como uma ponte entre as culturas do Ocidente e do Oriente, graças a sua completa formação intelectual, que também o permite incorporar em sua obra um diálogo filosófico que transcende as fronteiras de diferentes tradições, ideologias e crenças (Oliveira, 2009). Apesar da ascendência indiana, foi educado em um colégio dirigido por padres. Seu percurso acadêmico incluiu estudos de filosofia na Índia, onde ele se envolveu ativamente em diálogos hindu-cristãos (Ihu, 2017). A ideia da hermenêutica diatópica, que viria a ser uma peça central em suas reflexões, teve origem nesse contexto.

É relevante ressaltar que, inicialmente, o foco de seu estudo estava voltado para a análise de relações "inter-religiosas", explorando as dinâmicas dentro de uma mesma tradição religiosa. Este enfoque foi inspirado por sua própria experiência familiar, onde a dualidade entre o hinduísmo e o catolicismo era evidente, e essa vivência foi amplamente utilizada na construção de seu pensamento (Júnior e Xavier, 2021, p. 1113). No entanto, crescendo imerso em "dois mundos" distintos, Panikkar desenvolveu uma perspectiva abrangente sobre as culturas, incorporando considerações sobre direitos humanos e a influência da colonização europeia no mundo (Ihu, 2017).

Essa experiência contribuiu para a postura de Panikkar em relação a definições. Sempre que alguém tentava categorizá-lo, ele escapava, tanto no âmbito teórico quanto no existencial. Como suas raízes estavam profundamente enraizadas no pluralismo graças ao seus pais, ele apreciava as pontes e desprezava os muros, concebendo o mundo como uma complexa rede de estradas interligadas e cruzadas (Ihu, 2010). Dessa forma, ele não estava vinculado a leituras dogmáticas ou ideológicas, ele discorria sobre um "Cristo desconhecido do hinduísmo" e uma realidade "cosmoteândrica", que representava uma ligação indissolúvel entre as três dimensões da realidade: a cósmica, a divina e a humana (Sureki, 2021). Ele sempre enfatizava que para compreender outras religiões, era necessário um ato de conversão, porque somente assim seria possível compreender a fonte divina que fluía ao longo dos caminhos espirituais de outras tradições (Panikkar, 2015, p. 51).

Foi no seu artigo "The intrareligious dialogue" (1999), que ele estabeleceu os fundamentos do diálogo como uma resposta aos fundamentalismos, dogmatismos, anátemas e intolerâncias que frequentemente permeiam as religiões e culturas dominantes. Além disso, enfatizou como o diálogo poderia servir como uma solução para transcender os monolinguismos, colonialismos e conflitos religiosos.

Dessa forma, propõe que o diálogo e interação intercultural leva à compreensão do outro não como alguém estranho ou distante, mas como um companheiro próximo. Ele não é visto como uma entidade separada ou distinta, mas como alguém que é reconhecido e incorporado dentro do nosso próprio eu, estabelecendo uma conexão profunda e significativa (Tamayo, 2010).

Nesse sentido, seu pensamento tem relevância ímpar nos estudos relacionados à sociedade e à humanidade. Ressalta a importância de adotar uma atitude pluralista diante da complexa realidade cultural da contemporaneidade. Sua

contribuição reside em estimular a reavaliação de suas epistemologias e promover um avanço significativo no diálogo com o diverso.

Assim, Panikkar demonstrou notável habilidade em articular teoria e prática, bem como em conectar o mundo Ocidental com o Oriental. A atitude pluralista seria o reconhecimento de que somos capazes de apreender, apenas, uma parte do mistério que envolve a realidade e aceitar que outras pessoas aprendem outros pedaços, outras nuances, sentem outras texturas e outros relevos (Grassi; Panasiewicz, 2018). De acordo com Panikkar (2009) o pluralismo não se limita à percepção da heterogeneidade e das realidades divergentes na sociedade. Dessa forma, segundo o autor:

Não haverá "a" religião, mas as religiões. Não um cristianismo, mas cristianismos. E mais ainda: não monismos, não dualismos. Somos sempre tentados a reduzir tudo a um (um único pensamento, um único sexo, uma única religião, uma única cultura ... a nossa, na maioria das vezes) ou corremos o risco de sermos dilacerados pelos dualismos: Deus vs homem, carne vs espírito, razão vs paixão, etc. Mas há uma terceira possibilidade, uma terceira força: misteriosamente me torno capaz de manter essas polaridades unidas, sem confusão e sem separação (Panikkar, 2009 *apud* ihu, 2019).

Ele destaca dois passos anteriores na compreensão desse pluralismo: o primeiro é a perspectiva, que sugere que a verdade, embora objetiva, é percebida de maneira única por cada indivíduo. O segundo passo é a relatividade, que reconhece que tudo depende das circunstâncias em que uma afirmação ou fato são expressos (Panikkar, 2016, p.16).

Conforme o autor, o principal desafio está na nossa presunção de sermos os únicos detentores do conhecimento sobre esse mistério. Seguindo essa linha de pensamento, o pluralismo não torna o erro absoluto, pois também não absolutiza a verdade (Panikkar, 1979, p. 102). Assim, adotar uma mentalidade pluralista implica reconhecer o outro meramente por ser diferente, sem rotular como melhor ou pior, superior ou inferior. A coexistência só é viável quando ambos optam por valorizar as diferenças e se comprometem com diálogos respeitosos (Panasiewicz; Balestrini; Neto, 2022).

Nesse sentido, apresenta três teses essenciais em relação à verdade: 1) a verdade está para além da unidade e da pluralidade: argumenta que a verdade transcende a dicotomia entre singularidade e multiplicidade, sugerindo que ela é uma realidade mais profunda que abrange ambos os aspectos. 2) A verdade não

tem centro: Panikkar rejeita a ideia de que a verdade possa ser centrada em uma única perspectiva ou ponto de vista. Ele defende que a verdade é descentralizada e aberta à diversidade de experiências e interpretações. 3) A verdade é polar: ele concebe a verdade como polar, implicando que ela é uma interação dinâmica entre opostos complementares, em vez de uma entidade estática (Panikkar, 2012 *apud* Coutinho, 2012). Nesse mesmo sentido, Panikkar (2018, p. 81) argumenta que:

[...] não somos pluralistas integrando tudo em uma visão do mundo 'pluralista'. Somos pluralistas se cremos que nenhum de nós possui a pedra filosofal, a chave do segredo do mundo, o acesso ao centro do universo, admitindo que ele exista; se nos abstermos de pensar tudo de um modo exaustivo para não destruir 'a coisa pensada' (das Gedacht, no der Gedanke [o pensamento]) e ao que pensa. Isto não é irracionalismo. É humildade intelectual e sentido comum. (Panikkar, 2018, p. 81)

Para ilustrar sua ideia, o Panikkar recorria a uma metáfora que conta a história do elefante em um quarto com seis cegos. Esta parábola, originalmente atribuída à cultura há dois séculos, tornou-se popular no poema do norte-americano John Godfrey Saxe. A história relata como sete sábios do Hindustão, antiga região histórica, discutiam sobre a verdade da vida e cada um deles tocava uma parte do elefante sem perceber a totalidade do animal. Assim, os cegos concluíram que o elefante se limita àquela parte específica que tocaram. Por exemplo, aquele que toca nos dentes acredita que está lidando com um objeto de marfim, enquanto aquele que toca na pata pensa que é um poste ou um tronco de árvore. Eventualmente, o sétimo sábio apareceu, desenhou um elefante no chão e explicou que todos estavam certos e errados ao mesmo tempo, pois cada um percebeu apenas uma parte do elefante. Ele enfatizou a importância de reunir as experiências de todos para compreender completamente o elefante, em vez de tentar provar quem estava certo (Sinner, 2005).

Essa parábola ilustra a relatividade da verdade e a importância do diálogo e da troca de informações na busca pelo conhecimento. Os sábios cegos expressam verdades parciais subjetivas, mas há uma realidade objetiva: o elefante. Para se aproximar do conhecimento, é essencial debater e trocar informações, mesmo que as opiniões sejam diferentes, assim como defende Panikkar, em que a abordagem pluralista não implica em renunciar às suas próprias perspectivas de mundo para adotar as dos outros, mas sim em admitir que sua visão não é a única verdade e

estar disposto a estabelecer relações com aqueles que têm pensamentos divergentes (Teixeira, 2003, p. 155-156). Para Prabhu:

Em nenhum outro lugar o conto do elefante e dos seis homens cegos aplica-se tão apropriadamente quanto no caso de Panikkar. Não somente haverá diversas interpretações, mas dificilmente qualquer pessoa, inclusive o próprio Panikkar, possa fornecer uma visão do 'elefante inteiro'. (Prabhu, 1996, p. 4 *apud* Grassi; Panasiewicz, 2018 p. 3).

Dentro desse contexto de pensamento pluralista e da importância de considerar diversas perspectivas na busca pelo conhecimento, em seu livro "Diálogo: Cultura e Interculturalidade", Panikkar (2006, p. 44), discute uma distinção fundamental entre duas abordagens na compreensão do mundo e na aquisição de conhecimento: o "conhecimento simbólico" do "conhecimento conceitual". Essas perspectivas únicas desempenham um papel significativo na maneira como percebemos e compreendemos a realidade que nos envolve.

### **2.1.2 Símbolo e conceito, mythos e o logos**

O conceito de "pensar com símbolos" implica o uso de símbolos, imagens e metáforas como veículos para interpretar o mundo. Essa abordagem está intimamente conectada às nossas experiências pessoais e culturais, proporcionando uma compreensão mais instintiva e emocional da realidade. Representa uma forma de conhecimento que valoriza as narrativas, mitos e histórias que dão forma à nossa visão de mundo. Por outro lado, o "pensar com conceitos" se baseia na aplicação de categorias intelectuais e estruturas conceituais para analisar e entender a realidade. É uma abordagem mais lógica e analítica, que depende de regras e estruturas abstratas para construir nosso entendimento. Essa maneira de adquirir conhecimento está frequentemente associada à ciência e à filosofia, onde a precisão e a clareza são altamente valorizadas (Panikkar, 2006, p. 44-45).

Panikkar argumenta a favor do equilíbrio entre duas formas de pensamento. Ele ressalta a necessidade de transcender a predominância do 'pensar com conceitos' em prol do 'pensar com símbolos' (Panikkar, 2006, p. 87). Isso implica enriquecer nossa capacidade racional ao incorporar experiências e símbolos que fazem parte do tecido de nossas vidas, ao invés de depender apenas de estruturas conceituais. Essa abordagem busca fomentar uma compreensão mais abrangente

do mundo, onde a experiência e a simbolização desempenham papéis fundamentais na construção do conhecimento.

Examinando como essa ideia se aplica à expressão "Direitos humanos". De acordo com o conceito de Panikkar, é considerada uma expressão simbólica, uma vez que, conforme suas palavras, "são polivalentes e polissêmicos por natureza" (Panikkar, 2004, p. 226), diferenciando-se de um simples conceito. Esses direitos representam um símbolo de validade universal, pois têm como fundamento outro símbolo universal: o "simples fato de ter nascido" como ser humano entre os seres humanos (Panikkar, 2004 p. 227).

Em um cenário de globalização, o maior desafio é estabelecer diálogos eficazes com culturas diversas. Os conceitos gerados dentro de nossa própria cultura muitas vezes não são adequados para essa tarefa. Em interações entre pessoas de diferentes culturas, nem sempre é possível atingir uma "comunhão conceitual" (Panikkar, 2004, p. 44). É por isso que o pensamento simbólico desempenha um papel de extrema importância, pois esse tipo de pensamento não é nem objetivo nem subjetivo, mas, acima de tudo, dialógico (Panikkar, 2004, p. 45).

Quando se trata de explicar pontos de vista entre falantes de culturas distintas, a compreensão mútua não pode ser alcançada por meio de conceitos, mas sim por meio de símbolos. Isso implica uma participação em um universo simbólico que transcende as fronteiras puramente epistemológicas (Panikkar, 2006 p. 46). Embora o pensamento científico seja altamente eficaz em seu contexto específico, ele pode destruir o universo simbólico de outras culturas quando é extrapolado para além de seus limites (Panikkar, 2006 p. 99).

A distinção entre "conceito" e "símbolo" tem uma equivalência na diferença entre logos e mythos. O mythos é transmitido por meio de símbolos, não conceitos. A consciência simbólica nos conecta ao mythos e nos permite perceber as coisas em nosso mundo de forma prévia ao entendimento lógico. Em contraste com a linguagem lógica, o mythos é polissêmico, admitindo várias interpretações, algumas delas potencialmente incompatíveis (Panikkar, 2006 p. 80).

No entanto, essa afirmação não sugere que os mitos sejam facilmente manipuláveis (Panikkar, 2006, p. 130). O mythos representa uma parte essencial da realidade humana e sua transformação implica uma mudança profunda na nossa compreensão da realidade, não se limitando apenas à alteração de ideias, como é comum no logos. Isso se deve ao fato de que os mythos se apresentam

intrinsecamente e são naturalmente aceitos por nós (Panikkar, 2006, p. 79). Segundo Panikkar (2006, p. 87), acreditamos neles de forma tão arraigada que para reconhecê-los, necessitamos do diálogo com interlocutores de outras culturas..

Dentro da perspectiva Panikkar, as culturas são abordadas a partir da perspectiva dos *mythos*, onde ele conceitua cada cultura como "uma galáxia que vive de seu próprio *mythos*" (Panikkar, 2006, p. 34). Ele defende que compreender genuinamente outra cultura não se resume a mergulhar apenas em seu *logos*, o raciocínio lógico; é também crucial participar ativamente do seu *mythos* (Panikkar, 2006, p. 82).

Nesse sentido, Panikkar explora a importância que essa visão tem em reconhecer tanto as influências mútuas entre culturas quanto às características pertencentes à condição humana para um diálogo intercultural significativo. Dessa forma, apresenta os conceitos de fronteiras, em que distingue as fronteiras culturais, indicando que as fronteiras horizontais entre culturas são moldadas pelas influências mútuas entre elas, enquanto as fronteiras verticais "provêm da própria condição humana" (Panikkar, 2006 p. 31). Assim, quando as fronteiras verticais de cada cultura não são levadas em consideração, o diálogo intercultural corre o risco de se transformar em um duelo horizontal, resultando na derrota do outro (Panikkar, 2006 p. 32).

Panikkar conclui que, os *mythos* desempenham um papel fundamental na compreensão de qualquer situação específica. Eles constituem a base sobre a qual a inteligibilidade de uma situação se estabelece. São o contexto que dá significado às questões e oferece o horizonte dentro do qual precisamos enquadrar nossas ideias, convicções e atos de consciência para que possamos entendê-los. Dessa forma, estão além de qualquer definição e não podem ser fundamentados por argumentos posteriores. Enquanto o pensamento filosófico ou científico sempre depende de pressupostos, os *mythos* não. Portanto, qualquer tentativa de desmistificação inevitavelmente traz consigo uma remitização, porque os *mythos* são o ponto de partida da crença em algo, mesmo que o pensamento lógico precise depois discernir o valor dos símbolos que eles contêm (Panikkar, 2006, p. 130).

Apesar disso, Panikkar argumenta que é necessário equilibrar essas duas formas de compreensão. Se o "*mythos*" não for compensado pelo "*logos*" do diálogo intercultural, há um risco de que ele se torne fanático (Panikkar, 2006, p. 132). Isso significa que as crenças e símbolos culturais podem ser interpretados de maneira

extrema e inflexível, levando a conflitos e intolerância em relação a outras culturas e perspectivas. Além disso, o "mythos" não equilibrado pelo "logos" pode facilmente cair no subjetivismo, onde as interpretações individuais prevalecem sobre o entendimento compartilhado e objetivo. Ignorar o mythos seria eliminar cerca de 80% da experiência que a humanidade fez ao longo da história e recusar a logos seria cair no sentimentalismo, no irracionalismo (Palma, 2019).

A fim de amplificar essa busca por compreensão e respeito às diferentes perspectivas culturais, Panikkar propõe a hermenêutica diatópica como uma metodologia de diálogo intercultural. Essa abordagem vai além da simples aplicação de técnicas de interpretação, exigindo a capacidade de operar com distinções conceituais fundamentais, como conceito/símbolo, logos/mythos e multiculturalismo/interculturalidade. A exploração e a articulação adequada desses pares conceituais formam a base conceitual subentendida à hermenêutica diatópica, proporcionando uma sólida estrutura para o diálogo intercultural e a compreensão mútua (Arenhart, 2014).

## 2.2 A HERMENÊUTICA DIATÓPICA COMO FORMA DE DIÁLOGO ENTRE AS NAÇÕES

Panikkar introduz a teoria da "hermenêutica diatópica" como uma condição essencial para viabilizar o diálogo intercultural e como um possível caminho ou ponto de partida na busca da aplicabilidade universal dos direitos humanos na prática. Em relação a essa abordagem, Panikkar (2004, p. 205) destaca que o método da interculturalidade não deve se limitar à interpretação ou comparação de textos, pois isso implicaria uma análise baseada em contextos específicos. Dessa maneira, a expressão "hermenêutica diatópica" denota uma tarefa interpretativa realizada em diálogo com indivíduos de outra cultura.

Dessa forma, Panikkar (2004, p. 209) explica que o termo "hermenêutica" tem origem no verbo grego *hermeneuein*, significando declarar, enunciar, interpretar ou esclarecer. Já a palavra "diatópica" resulta da combinação de duas palavras gregas: *dia*, que significa através, e *topos*, que pode ser traduzida como lugar cultural comum. Portanto, a expressão "hermenêutica diatópica" carrega consigo a ideia de uma interpretação realizada por meio de um lugar cultural compartilhado. Assim, essa proposta incentiva o diálogo intercultural em torno de

preocupações isomórficas, ou seja, a procura por conceitos similares entre diferentes culturas (Panikkar, 200, p. 20).

O sociólogo português, Boaventura de Souza Santos, compartilha a perspectiva de Panikkar ao defender que o diálogo intercultural sobre os direitos humanos deve ser conduzido por meio da hermenêutica diatópica. Essa abordagem envolve a resolução da controvérsia que gira em torno do embate entre universalismo e relativismo cultural e se concentra na busca pela compreensão mútua dos diferentes universos de significado presentes nas culturas participantes do diálogo, também conhecidos como "topoi" (Santos, 2004). Para Santos (2006, p. 447) "os topoi são os lugares comuns retóricos, mas abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos".

Dessa forma, a base da hermenêutica diatópica reside na concepção de que os topos de uma cultura, não são completos (Santos, 1997, p. 23). Essa abordagem sustenta que uma cultura necessita da contribuição de outras para alcançar sua completude, sendo crucial ressaltar que tal interdependência não implica imposição por parte de qualquer cultura. Conforme a afirmação de Santos:

[...] os topoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo (Santos, 1997, p. 24.)

Santos (1997, p. 446), apresenta que essa a lacuna existente em uma cultura específica pode ser suprida pela integração do topoi de outra cultura por meio do diálogo intercultural. Esse diálogo implica reciprocidade e solidariedade, onde se preza pelo respeito ao outro em sua autenticidade, evitando abordagens baseadas no poder, imposição de padrões e valores culturais superiores. A interação ocorre em um plano de aprendizado mútuo, estabelecendo um equilíbrio no nível hierárquico da troca dialogada. No entanto, é importante ressaltar que o propósito da hermenêutica diatópica não reside em alcançar a completude, uma vez que tal objetivo é inatingível. Em vez disso, busca-se ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua por meio de um diálogo que ocorre, figurativamente, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nessa dinâmica,

manifesta-se o caráter diatópico da abordagem hermenêutica. Além disso, Santos (1997, p. 269) acredita que à medida que o diálogo avança, essa incompletude se aprofunda e evolui para uma autorreflexão.

Diante desse desafio, a solução reside em investigar até encontrar um terreno comum ou uma problemática análoga, sendo esse, o equivalente homeomórfico, exemplificado aqui pelo conceito de direitos humanos (Panikkar, 2004, p. 9). É crucial observar que o homeomorfismo se distingue da analogia, ele representa um equivalente funcional específico descoberto por meio de uma transformação topológica (Panikkar, 2004, p. 209). Nesse mesmo sentido, Panikkar expõe:

Se, por exemplo, os Direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana, devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente – o que só poderá ser feito uma vez que tenham sido construídas bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas. Ou, talvez, devemos questionar como a ideia de uma ordem social e política justa pode ser formulada no âmbito de uma determinada cultura, e investigar se o conceito de Direitos humanos é particularmente adequado para expressá-la (Panikkar, 2004, p. 209-210).

Em suma, o autor sugere que todas as culturas possuem universos de sentidos, os quais constituem, cada qual, um topoi. Esses sentidos são constituídos pelo que há de mais valioso para cada cultura, e que, analisado pelo topoi de outra cultura, fatalmente, gerará “problemas” e se tornará extremamente vulnerável (Santos, 1997). Nesse cenário, o autor destaca a importância de reconhecer tanto a igualdade quanto a diferença em ambientes multiculturais:

[...] temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades. (Santos, 2003, p. 56)

Nesse sentido, a proposta busca promover o diálogo construtivo entre nações multiculturais, com o propósito de permitir que diferentes culturas interajam de forma positiva e contribuam para a concretização de direitos humanos em contextos multiculturais. No entanto, para que essa conquista se torne viável, é necessário “aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipadora e multicultural dos direitos humanos” (Santos, 2006, p. 446).

Boaventura parte do princípio de que as concepções de dignidade humana em todas as culturas são incompletas e apresentam problemas. Nenhuma cultura abrange totalmente a complexidade do humano. Nesse sentido, Panikkar compartilha a mesma visão e expõe que é necessário reconhecer que nenhum grupo cultural ou tradição pode pretender representar a totalidade da humanidade:

Povo nenhum, não importa o quão moderno ou tradicional, tem o monopólio da verdade! Povo nenhum, não importa o quão civilizado ou natural (seja ele ocidental, oriental, africano, indiano) pode, por si só, definir a natureza da vida adequada ao conjunto da humanidade (Panikkar, 2004, p. 205).

Mesmo dentro de uma única cultura, encontramos diversas manifestações de seus princípios universais, o que oferece opções distintas. Dessa forma, o autor salienta a importância de reconhecer que "todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos" (Santos, 2004, p.118). Portanto, devemos escolher uma abordagem mais abrangente, que promova reciprocidade e esteja aberta a outras culturas. Por exemplo, ao considerar a cultura dos direitos humanos, é preferível optar pela perspectiva social em vez da perspectiva liberal, pois a primeira estende a igualdade para além da esfera política, abarcando também os aspectos econômicos e sociais.

A fim de exemplificar a aplicação do método da hermenêutica diatópica, Santos investiga os princípios culturais do Islã e do hinduísmo, destacando o conceito de direitos humanos na cultura hindu e o conceito de umma na cultura islâmica. Nesse contexto, ele explora a possibilidade de estabelecer um diálogo entre essas culturas e a cultura ocidental. Essa análise revela que, a partir da perspectiva dessas culturas, os direitos humanos são percebidos como incompletos. Paralelamente, ao examinar as culturas hindu e islâmica sob a ótica dos direitos humanos, percebemos também que elas se tornam incompletas. Dessa forma, o autor conclui:

[...] que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao facto de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irreduzível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada (Santos, 1997, p. 25).

Assim, de acordo com o autor, quando se engajam em revisões mútuas, ambas as tradições desempenham papéis de culturas que são anfitriãs, quanto de culturas hospedadas (Santos, 2006). Isso resulta em uma visão integrada da dignidade humana e, conseqüentemente, uma compreensão enriquecida dos direitos humanos. A partir desse pressuposto, para Boaventura (2006), a hermenêutica diatópica requer a criação coletiva de conhecimento, baseada na interação entre sujeitos e na participação ativa. Ela avança promovendo uma relação mais profunda de reciprocidade, valorizando o conhecimento que capacita e liberta em vez de favorecer o conhecimento que impõe regulamentos.

Nesse contexto, Santos identifica que, “percebe-se que todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, contudo apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais” (Santos, 2003, p.439). Assim, a discussão dos autores sobre os direitos humanos e a percepção da dignidade humana emerge da questão subjacente à universalidade desses direitos, uma noção inerente dos países europeus e EUA que buscam impor seus valores “universais” ao restante do mundo. Ainda na mesma lógica, o sociólogo continua:

A marca ocidental, ou melhor, ocidental liberal do discurso dominante dos Direitos humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito colectivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos económicos, sociais e culturais; e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito económico (Santos, 2004 p. 252).

Nesse mesmo sentido, Panikkar (2016, p. 264), explora essa ideia de tendência colonizadora, na qual acredita que uma única cultura é capaz de abranger e compreender plenamente a diversidade da experiência humana. Ele exemplifica isso com a perspectiva ocidental, que muitas vezes demonstra a necessidade de unificar essa diversidade em um único conjunto homogêneo, ajustando-o aos seus próprios critérios morais, religiosos e culturais.

O autor propõe que, em vez de assumir essa posição universalista e absolutista, é preciso adotar uma atitude dialógica e relacional, que reconheça a

diversidade e a interdependência das culturas dos outros lugares do mundo. Assim, afirma:

Os Direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, enxerga através de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vista através de uma janela é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for este o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas? A última opção favorece um pluralismo saudável (Panikkar, 1982, p. 108-111).

Sem dúvida, a crítica de Panikkar à predominância excessiva da racionalidade e da lógica na cultura ocidental desempenha um papel fundamental em sua filosofia. Segundo o autor, essa crítica se origina de duas razões fundamentais. Primeiramente, ela emerge da necessidade de remover o "logos" de seu pedestal, onde a cultura ocidental o elevou por aproximadamente vinte e cinco séculos (Panikkar, 2008, p. 270). Já a segunda, Panikkar argumenta que, nos dias de hoje, a concepção do ser humano não pode mais ser reduzida à noção de um animal racional, pois o ser humano contemporâneo carrega consigo a plenitude de sua humanidade, não se limitando apenas à racionalidade, e, portanto, não pode mais ser confinado à imagem do homem ocidental (Panikkar, 2008, p. 266).

Em síntese, a proposta de para uma transformação no paradigma da concepção dos direitos humanos deriva do reconhecimento de que esses direitos não possuem uma fundação universal. Dessa forma, quando examinados em sua busca pela universalidade, os direitos humanos enfrentam resistência devido às disparidades culturais entre as sociedades. Assim, a diversidade cultural emerge como um obstáculo real para a aplicação universal dos direitos humanos, conforme concebidos na Declaração Universal dos Direitos humanos (DUDH humanos) da ONU de 1948. É evidente que essa declaração foi formulada de acordo com as correntes históricas predominantes nos ideais ocidentais. No entanto, esses princípios não são universalmente reconhecidos nem unanimemente obedecidos, mesmo dentro do próprio contexto cultural ocidental (Santos, 2004, p. 447). Além disso, o autor ressalta que na elaboração da DUDH

humanos de 1948 da maioria dos povos do mundo não estava participando, devido à restrição imposta à participação das comunidades dominadas pelo colonialismo europeu (Boaventura, 2004, p. 266). Nessa ótica, Panikkar identifica os princípios implícitos que fundamentam a Declaração:

1. Na base do discurso sobre Direitos humanos encontra-se o pressuposto de uma natureza humana universal, comum a todos os povos (...) essa ideia, por sua vez, está ligada à antiga noção de lei natural. a) esta natureza humana deva ser cognoscível, pois uma coisa é aceitar a natureza humana de forma acrítica ou mítica, e outra coisa, é conhecê-la (...) b) que essa natureza humana seja conhecida por intermédio de um instrumento também universal de conhecimento, geralmente chamado razão. (...) c) que essa natureza humana seja, em sua essência, diferente do resto da realidade. Os outros seres vivos são inferiores ao homem e não têm, obviamente, Direitos humanos, e é provável que não existam criaturas superiores ao homem.
2. (...) O segundo pressuposto é da dignidade do indivíduo. (...) Eles defendem a dignidade do indivíduo frente à sociedade como um todo e ao estado em particular.
3. (...) O terceiro pressuposto é o da ordem social democrática. Parte do princípio que a sociedade não é uma ordem hierárquica fundada na vontade ou na lei divina, mas sim uma soma de indivíduos "livres", organizado para conquistar objetivos que, caso contrário, não seriam possíveis. (...) Essa sociedade cristaliza-se no Estado que, em termos teóricos, expressa a vontade do povo, ou, pelo menos, da maioria. (...) (Panikkar, 2004, p. 212).

Para Santos, a hipocrisia gira em torno da criação dessa universalidade dos direitos humanos no contexto imperial da globalização hegemônica. Por globalização, Santos (1995, p. 20) entende como um "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". O autor sugere que, em termos analíticos, poderíamos igualmente usar o termo "localização" em vez de "globalização", mas o último é preferido devido à tendência predominante na academia de privilegiar a perspectiva dos vencedores na narrativa histórica global (Santos, 1995 p. 21).

Santos descreve quatro diferentes abordagens da globalização, cada uma com características distintas e impactos específicos. 1) o "localismo globalizado", um fenômeno que permite que práticas locais se difundam além de suas fronteiras, muitas vezes confrontando suas contrapartes em diferentes partes do mundo. 2) o "globalismo localizado" representa a imposição de práticas por países economicamente mais poderosos sobre os mais vulneráveis, como é o caso do dumping ecológico. 3) o "cosmopolitismo", um movimento que reúne pessoas e ideias em escala global, sem depender da intervenção estatal,

direcionado à disseminação de práticas não dominantes, frequentemente encontradas em organizações não governamentais e grupos transnacionais focados em direitos humanos. 4) o "patrimônio comum da humanidade" refere-se a questões intrinsecamente globais, como o planeta Terra, os fundos marinhos e a preservação da Amazônia, que são de interesse global por sua natureza universal. Essas quatro abordagens são diferenciadas por sua origem e impacto, enquanto as duas primeiras são consideradas hegemônicas, estabelecidas de cima para baixo, as duas últimas são vistas como contra hegemônicas, emergindo de baixo para cima (Santos, 2001, p. 23-25).

Nessa conjuntura, o Santos (1995, p. 25) expõe que enquanto os direitos humanos forem concebidos como universalmente aplicáveis, correm o risco de se tornarem uma forma de localismo globalizado, continuando a pregar com convicção de que a própria cultura, suas leis ou ideologias são consideradas como verdades absolutas e legítimas, e assim, perpetuando a hegemonia da globalização.

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os Direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado - uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do "choque de civilizações" tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo (the West against the rest) (Santos, 1995, p. 26).

A partir desse pressuposto, Santos sugere a abordagem intercultural em oposição às abordagens universalistas ou mesmo multiculturalistas. Isso ocorre porque, segundo ele, o universalismo, que tem raízes coloniais e pressupostos pré-estabelecidos, negligência questões fundamentais, como o poder, a diversidade e as desigualdades. Por outro lado, o multiculturalismo tende a tornar as identidades absolutas e não leva em consideração as relações hierárquicas que existem entre elas, incluindo as dinâmicas de dominação e submissão. Portanto, uma prática intercultural seria aquela que incorpora um sistema de sobreposições entrelaçadas de diferentes práticas culturais, em vez de apenas sobrepostas, criando e recriando mundos de forma atenta às interconexões entre coisas e modos de vida.

O autor também levanta questionamentos sobre sua eficácia, uma vez que, em sua forma atual, pode não ser suficientemente representativa e universal para

promover o entendimento e o consenso global. Dessa forma, expõe que a concepção atual dos direitos humanos é o resultado de um diálogo parcial entre diversas culturas ao redor do mundo, com raízes profundas na tradição ocidental. No entanto, é necessário reconhecer que nenhum grupo cultural ou tradição pode pretender representar a totalidade da humanidade.

Assim, a forma de atingir uma convergência de valores universais entre diferentes culturas com o intuito de promover o respeito cultural como base do interculturalíssimo, é através de um diálogo intercultural. Uma vez que o diálogo intercultural representa uma tarefa hermenêutica e um processo flexível que oferece uma abordagem alternativa àquela apresentada pelo racionalismo ocidental. Torna-se relevante agora explorar, à luz de Santos (2006, p. 113-115), os cinco princípios que devem ser considerados para a sua concretização:

1) Superar o debate equivocado entre universalismo e relativismo cultural, reconhecendo que essa dicotomia não abrange de maneira adequada a complexidade das questões culturais.

2) A transformação cosmopolita dos direitos humanos, enfatiza que todas as culturas têm concepções de dignidade humana, embora nem todas as interpretem através do prisma dos direitos humanos.

Torna-se, por isso, importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas. Designações, conceitos e Weltanschauungen<sup>1</sup> diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis (Santos, 1997, p. 114).

3) Todas as culturas são inerentemente incompletas e problemáticas em suas concepções de dignidade humana. Essa incompletude decorre da existência diversificada de várias culturas. Aumentar a conscientização sobre essa incompletude é fundamental para construir uma visão verdadeiramente multicultural dos direitos humanos.

4) Todas as culturas apresentam diversas interpretações de dignidade humana. Algumas dessas interpretações são mais abrangentes do que outras, com algumas culturas possuindo um escopo mais amplo de reciprocidade e sendo mais inclusivas em relação a outras culturas.

---

<sup>1</sup> Cosmovisão, concepção ou visão do mundo (Lopes, 2019).

Por exemplo, a modernidade ocidental desdobrou-se em duas concepções e práticas de Direitos humanos profundamente divergentes - a liberal e a marxista - uma dando prioridade aos direitos cívicos e políticos, a outra dando prioridade aos direitos sociais e econômicos. Há que definir qual delas propõe um círculo de reciprocidade mais amplo (Santos, 1997, p. 114).

5) Todas as culturas tendem a categorizar pessoas e grupos sociais com base em dois princípios hierárquicos competitivos: o princípio da igualdade e o princípio da diferença. O primeiro opera por meio de hierarquias dentro de grupos homogêneos, como estratos socioeconômicos e cidadãos/estrangeiros. O segundo opera através de hierarquias entre identidades e diferenças consideradas únicas, como etnias, raças, sexos, religiões e orientações sexuais. Esses princípios não se sobrepõem sempre, resultando em várias formas de igualdade e desigualdade (Santos, 2006, p. 446-447). Assim, o autor conclui que:

Estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de Direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em redes de referências normativas capacitantes (Santos, 2006, p. 447).

Para as culturas que desejam participar de um diálogo intercultural, Boaventura apresenta em seu livro “Para uma concepção intercultural dos Direitos humanos” (2006) algumas diretrizes e princípios transculturais importantes para que o diálogo aconteça.

1) Inicialmente, parte-se da premissa de que cada cultura é uma entidade completa e autossuficiente. No entanto, a hermenêutica diatópica enfatiza a necessidade de reconhecer a incompletude inerente a todas as culturas. Isso significa compreender que nenhuma cultura pode abranger todos os aspectos da experiência humana, incentivando assim uma reflexão mais profunda sobre as limitações culturais.

2) Na representação de uma cultura durante um diálogo intercultural, é crucial optar por uma visão ampla em vez de versões restritas, buscando uma representação que englobe a maior amplitude de reciprocidade dentro dessa cultura. Isso significa escolher uma representação que genuinamente reflete a diversidade e a riqueza dessa cultura.

3) Quanto ao momento ideal para iniciar o diálogo intercultural, esse não pode

ser unilateralmente definido, cada comunidade cultural deve decidir quando se sente preparada para o diálogo. No entanto, é importante ter em mente que o perigo reside na presunção de que, quando uma comunidade opta por entrar no diálogo, a outra cultura com a qual deseja dialogar também está automaticamente pronta para fazê-lo. Além disso, de acordo com sua abordagem, é essencial que nada seja considerado irreversível, uma vez que a capacidade de revisão é o que confere a esse diálogo seu caráter de processo político aberto e claro. Esse diálogo intercultural é seletivo, tanto em relação aos assuntos discutidos quanto às partes envolvidas (Santos, 2010, p.87). Para prosperar, ele exige a produção de conhecimento coletivo, interativo e em rede (Santos, 2010, p. 79).

4) O autor aborda que em vez de impor unilateralmente parceiros e tópicos de discussão, o diálogo intercultural deve ser orientado pela escolha mútua e consensual. Isso significa que todas as partes envolvidas têm o direito de selecionar seus parceiros de diálogo e os temas que desejam explorar, garantindo um ambiente de respeito e colaboração.

5) Santos aborda o tópico “da igualdade ou diferença à igualdade e diferença”. Ou seja, o autor reconhece a importância tanto da igualdade quanto da valorização das diferenças culturais. Isso significa que as pessoas têm o direito de buscar a igualdade quando a diferença as prejudica ou as desfavorece. Ao mesmo tempo, também têm o direito de preservar e celebrar suas identidades culturais únicas quando a busca pela igualdade pode ameaçar essas diferenças.

Santos também discute os desafios que essas sociedades podem enfrentar no processo quando reconhecem sua própria incompletude. Isso ocorre porque existe o risco de serem dominadas por sociedades que se consideram autossuficientes. Dessa forma expõe que:

se uma cultura se considera inabalavelmente completa não tem nenhum interesse em envolver-se em diálogos interculturais; se, pelo contrário, admite, como hipótese, a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita o diálogo, perde confiança cultural, torna-se vulnerável e corre o risco de ser objeto de conquista (Santos, 1997 p. 268)

Para lidar com esse problema e facilitar o diálogo, o sociólogo sugere o seguinte:

Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia autodestrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista

cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade de diálogo (Santos, 1997, p. 268).

A fim de concretizar essa abordagem metodológica, Santos apresenta a figura do "intelectual cosmopolita" (Santos, 2005, p. 122). Este indivíduo atua como um representante de cada cultura, demonstrando uma mentalidade aberta para interagir com uma variedade de sujeitos e uma atitude crítica que lhe permite reconhecer as limitações culturais. Portanto, para efetuar com sucesso essa tradução intercultural, é essencial que o intelectual cosmopolita esteja aberto e envolvido em ambas as culturas. Assim, o intérprete se esforçará em conciliar a concepção jurídica da norma com o contexto atual, reconhecendo a disparidade cultural entre a declaração e a situação de aplicação (Aguiló, 2010, p. 156).

A concretização desse processo conduziria ao pleno reconhecimento da diversidade epistemológica que permeia o globo, marcando um passo crucial na superação da dicotomia hierárquica arraigada entre os saberes hegemônicos e os subalternos. Nesse contexto, destaca-se a proposta de formação de "ecologias dos saberes" (Santos, 2005, p. 101). Essas ecologias representariam a interconexão e interdependência de múltiplos saberes, emergindo de um diálogo horizontal entre diversas perspectivas de conhecimento. Esse modelo fomenta uma visão mais inclusiva e dinâmica, desafiando estruturas tradicionais e promovendo uma apreciação mais ampla da riqueza intelectual presente em diferentes formas de saberes (Cruz, 2016, p. 181).

### **3 A CONCEPÇÃO HEGEMÔNICA DOS DIREITOS HUMANOS E SUA CONSTRUÇÃO NA ORIGEM EUROPEIA**

Os direitos humanos têm sua base na proteção da vida e na garantia da dignidade humana. Por sua amplitude, esse tema envolve debates substanciais, frequentemente conduzidos por juristas especializados nesse campo. Muitas dúvidas podem ser esclarecidas ao observar a história da formação e desenvolvimento dos direitos humanos (Silva, 2013).

### 3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO IDEOLÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS

Mesmo que não tenha a pretensão de criar um panorama histórico detalhado, é importante destacar os momentos da história que nos ajudam a compreender como evoluiu o conceito de direitos, as normas morais e éticas, assim como o sistema de regras que orientam a coexistência na sociedade, refletindo um ideal de justiça.

Quando questionado sobre qual evento teria sido o mais significativo do século XX, Norberto Bobbio, que viveu ao longo de toda essa época como um observador atento e participante engajado em sua longa vida de mais de 90 anos, afirmou que o único acontecimento que poderia se destacar neste século marcado por duas guerras mundiais, o genocídio em massa dos judeus e outras minorias, e a explosão da bomba atômica, era a DUDH humanos (Bobbio, 1992). Essa declaração, proclamada pelas Nações Unidas em 11 de dezembro de 1948 em Paris, era o ponto de destaque no meio de um período tumultuado (Tosi, 2004).

Entretanto, podemos dizer que o processo histórico de reconhecimento e garantia dos direitos humanos começou na Idade Média, quando o cristianismo afirmou a igualdade de todos os homens em dignidade, baseada na ideia de que o indivíduo é o centro de uma ordem social e jurídica justa, mas subordinada à lei divina, superior ao direito laico estabelecido pelo poder político (Tosi, 2004). Nesse período destaca-se a Carta Magna de 1215, na Inglaterra, que limitou o poder arbitrário da Coroa e concedeu algumas garantias individuais (Gonzales, Jaques e Silveira, 2022, p. 94). Conforme Dinesh D'Souza:

A preciosidade e a dignidade comum a cada vida humana é uma ideia cristã. Somos iguais porque fomos criados iguais aos olhos de Deus. Essa é uma ideia de implicações significativas. Na Grécia e Roma antigas, a vida humana tinha muito pouco valor. Os Espartanos, por exemplo, lançavam criancinhas fracas nas ladeiras para que morressem. As culturas grega e romana foram erigidas sobre a escravidão. O Cristianismo banuiu o infanticídio e a morte do mais fraco e “dispensável”, e mesmo hoje os valores cristãos são responsáveis pelo horror moral que sentimos quando ficamos sabendo dessas práticas. (Dinesh D'Souza, 2007, p. 1 *apud* Souza, 2013).

Já na Idade Moderna, as teorias jusnaturalistas foram reformuladas pelos racionalistas dos séculos XVII e XVIII, que defenderam que todos os homens são livres por natureza e possuem certos direitos inalienáveis, que não podem ser

violados pela sociedade (Cavalcanti, 2004). Esse refere-se ao período da história da civilização ocidental que se estende de 1453, marcado pela conquista de Constantinopla pelos turcos otomanos (Silva, 2013).

Entretanto, segundo Silva (2013), até os dias de hoje, a “Declaração de Direitos” (Bill of Rights) de 1689 é reconhecida como um dos textos constitucionais mais importantes, limitando significativamente o poder estatal ao fortalecer princípios como a legalidade, a liberdade na eleição dos membros do Parlamento e a proibição de penas cruéis, entre outras normas. Apesar de seu avanço na declaração de direitos, teoricamente, essa declaração negava explicitamente a liberdade e igualdade religiosa. Essa declaração influenciou a criação de declarações e leis semelhantes nas colônias inglesas da América do Norte, como a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776, que foi um marco inicial que ressaltou os direitos naturais e inalienáveis dos indivíduos, destacando princípios como liberdade, igualdade, direito à propriedade e resistência à opressão governamental (Bragato, 2004, p. 208). Isso culminou na aprovação de um conjunto de dez emendas, as quais continham declarações fundamentais de direitos e suas garantias. Posteriormente, essas emendas foram incorporadas à Constituição dos Estados Unidos da América, promulgada em 1787 (Silva, 2013).

Na Era Moderna, a humanidade testemunhou mudanças sociais significativas, incluindo a transição do feudalismo para o capitalismo e o surgimento de uma valorização do indivíduo. Isso trouxe à tona um novo conceito de igualdade, a igualdade formal perante a lei. Esse conceito se consolidou durante a Era Contemporânea, que teve seu início em 1789 com a Revolução Francesa (Silva, 2013). Segundo Bomfim (2005):

O sujeito adquiriu importância no meio social, diferentemente do que ocorria na Antiguidade e na Idade Média onde predominavam os valores coletivos. Na Modernidade primeiro se pensa o sujeito com suas particularidades e anseios para depois se pensar na sociedade que nada mais é do que a junção dos interesses de cada indivíduo. O privado supera o público e o indivíduo prevalece sobre o corpo social. Se para os antigos, a virtude cívica significava subordinação dos interesses pessoais aos ideais coletivos. Entre os modernos, o ordenamento das questões públicas deve respeitar e refletir as preferências individuais (Bomfim, 2005 *apud* Silva, 2013).

Por sua vez, a revolta dos burgueses contra os feudos desencadeou a Revolução Francesa de 1789, onde a servidão e os privilégios feudais foram abolidos, dando lugar à proclamação dos princípios universais de "liberdade,

igualdade e fraternidade". Também foi marcada pelo surgimento da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Neste documento, está consagrado o princípio de que todos os indivíduos nascem livres e devem permanecer assim. A Declaração identifica os direitos fundamentais inalienáveis da pessoa humana, como a liberdade, a propriedade, a segurança e o direito de resistir à opressão. A lei é estabelecida como o único instrumento capaz de impor limites individuais em prol da vontade e do bem comum (Cruz, 2019, p. 23). Este documento também serviu como base para a DUDH humanos, proclamada pelas Nações Unidas (Tosi, 2004).

Entretanto, nenhum desses eventos conseguiu ampliar os direitos naturais para toda a humanidade. Foi somente após a Segunda Guerra Mundial que os Estados começaram a tomar consciência da magnitude das atrocidades que ocorreram e da necessidade de um órgão internacional que assegurasse a paz entre as nações e os direitos humanos. Assim, com o estabelecimento da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945, que os direitos humanos passaram a ser percebidos como um conjunto de direitos essenciais, abrangendo princípios que asseguram a dignidade, liberdade e igualdade de todas as pessoas, destacando que esses direitos eram independentemente de sua origem, raça, gênero, religião, orientação sexual, condição social ou qualquer outra característica. Esses direitos são considerados inalienáveis e universais, aplicando-se a todos os indivíduos, em todos os lugares e em todas as circunstâncias (ONU, 2020). A ideia central por trás dos direitos humanos é a de que todas as pessoas têm um valor intrínseco e merecem ser tratadas com respeito e dignidade, apenas por existirem. Os fundamentos deste conjunto de normas estão ancorados na Carta das Nações Unidas e na DUDH humanos, ambas aprovadas pela Assembleia Geral em 1945 e 1948, respectivamente (ONU, 2020).

Foi a partir da Declaração de 1948, que o Direito Internacional dos Direitos humanos (DIDH) começou a tomar forma, com a criação de vários instrumentos internacionais de proteção. Nesse sentido, ao observar os termos empregados nos instrumentos legais, como "universal" e "internacional", fica evidente que o enfoque adotado pelo DIDH humanos visa estabelecer uma estrutura de proteção que transcende as disparidades regionais, ou seja, busca criar um sistema universal alinhado com a natureza humana (Gonzales, Jaques e Silveira, 2022, p. 95). Além disso, é relevante ressaltar que desde a sua adoção em 1948, a DUDH humanos foi

traduzida para mais de 500 idiomas, estabelecendo-se como o documento mais traduzido em todo o mundo (ONU, 2020).

Desde então, com o passar do tempo, uma série de tratados internacionais de direitos humanos e outros instrumentos foram adotados e ampliado o corpo do direito internacional dos direitos humanos. Entre esses tratados, podemos citar a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948), a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (1979), a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989) e a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (2006), entre outros. Além disso, junto com a DUDH humanos, o Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos, bem como o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, compõem o que é conhecido como a Carta Internacional dos Direitos humanos (ONU, 2020).

Assim, podemos observar que após o desfecho da Segunda Guerra Mundial, emergiu um movimento de internacionalização dos direitos humanos, como resposta às violações cometidas durante o regime nazista. Segundo Piovesan (2006, p. 6) esse movimento representa "a tentativa de reconstruir os direitos humanos como paradigma e orientação ética para a ordem internacional contemporânea", culminando na DUDH, que se destaca como o ponto de partida da noção contemporânea de direitos humanos (Tosi, 2004). Posteriormente, a declaração também foi reafirmada pela Declaração de Direitos humanos de Viena em 1993 (ONU, 2020).

No entanto, existem debates em relação à maneira como sua criação pelas potências europeias e os EUA refletiu uma perspectiva moldada por suas próprias preferências e valores. Visto que, sua criação coincidiu com a época colonial e imperialista, existem preocupações sobre como os princípios de igualdade e justiça dos direitos humanos podem estar ligados a um passado de opressão e exploração (Zhang e Buzan, 2019).

Além disso, a partir da DUDH, surgiu o debate entre universalistas e relativistas culturais, alegando que a universalidade não se aplica a todas as culturas., que tudo é relativo ao contexto histórico, social e cultural em que se insere, e que não há verdades absolutas ou universais. Enquanto os universalistas defendem que os valores proclamados na declaração são válidos para todos os

seres humanos, independentemente da cultura, do tempo ou do espaço. Dessa forma, esse debate será brevemente desenvolvido na próxima seção.

### 3.2 UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL E A DECLARAÇÃO DE BANGKOK DE 1993

Como já foi citado, foi após a Segunda Guerra Mundial, que surgiu no cenário internacional um desafio de alcance global com a criação do movimento de internacionalização dos direitos humanos. Esse período histórico foi definido pela criação da Declaração Universal dos Direitos humanos em 1948 e, mais recentemente, pela Declaração e Programa de Ação de Viena em 1993. Esses eventos cruciais geraram um confronto entre duas visões contrastantes: o Universalismo e o Relativismo Cultural (Piovesan, 2012). Dentro desse contexto, a Declaração de Viena de 1993, que se tornou um ponto crucial no debate entre o universalismo e o relativismo, estabeleceu no seu parágrafo 5º que:

5. Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais forem seus sistemas políticos, econômicos e culturais (Declaração e Programa de Ação II Conferência Mundial de Direitos humanos, Viena, 1993).

Dessa forma, o universalismo parte do princípio de que os direitos humanos derivam da dignidade intrínseca de cada ser humano, tornando-os aplicáveis a todas as pessoas, independentemente de suas características individuais. A ideia central é a universalidade, ou seja, a noção de que os direitos humanos devem aplicar-se a todas as pessoas, em todos os lugares, independentemente de sua origem ou cultura.

Segundo Donelly (2007, p.3) “clama pela extensão universal dos direitos humanos, sob a crença de que a condição de pessoa é o único requisito para a titularidade de direitos”. Ou seja, cada ser humano deve ter garantido um conjunto mínimo de direitos que preservem sua dignidade, não importando onde estejam ou quem sejam. É responsabilidade de cada Estado assegurar e garantir esse conjunto mínimo de direitos a seus cidadãos e a todas as pessoas sob sua jurisdição.

Essa perspectiva dá origem à ideia de uma moralidade que transcende as fronteiras culturais. Dentro desse enfoque, argumenta-se que existe um nível ético fundamental que não pode ser reduzido, embora haja espaço para debates sobre a extensão precisa desse "nível ético mínimo" (Basso, 2019).

No entanto, a disciplina da antropologia, em particular através dos esforços de Franz Boas, iniciou um questionamento profundo dessa perspectiva predominante. Boas sustentou que a busca por um único padrão universal para avaliar culturas era intrinsecamente falha. Ele delineou uma distinção crucial entre a concepção de raça, que estava em destaque no século XIX, e a noção de cultura, enfatizando que a cultura é um fenômeno humano intrinsecamente variável e moldado pelas circunstâncias. A partir dessa visão, ele destacou que não existe um único critério válido para a avaliação das diversas culturas do mundo.

Dessa forma, o relativismo cultural parte da crítica ao universalismo, argumentando que não é possível estabelecer um único padrão moral válido para todas as culturas, uma vez que a moral é um conceito que varia ao longo do tempo e no espaço. Segundo Massud (2007, p. 67), a tônica do relativismo é a exigência do respeito à diferença, à diversidade e identidades culturais em outras palavras, a própria noção de ser humano pode ser interpretada de maneira diferente em diferentes culturas, de acordo com seus contextos culturais. Portanto, os relativistas culturais afirmam que não é viável definir um padrão universal para o que constitui um ser humano, e, por conseguinte, não é possível estabelecer um conjunto mínimo de direitos que assegurem a dignidade humana. Eles alertam que o universalismo dos direitos humanos pode ocultar um processo de dominação ou imposição de um padrão cultural sobre outras culturas.

Os relativistas sustentam que a concepção de direitos está profundamente ligada ao contexto político, econômico, cultural, social e moral predominante em uma sociedade específica (Basso, 2019). De acordo com essa visão, cada cultura desenvolve seu próprio discurso sobre direitos fundamentais, influenciado pelas circunstâncias culturais e históricas particulares de cada sociedade. A noção de uma moral universal é rejeitada, dado que a história mundial é caracterizada por uma riqueza de culturas diversas (Silva; Pereira, 2013, *apud* por Basso, 2019).

Para os relativistas, pois, assim como há diversas culturas, há diversos sistemas morais, pelo que restaria impossível o estabelecimento de princípios morais de validade universal que comprometam todas as pessoas de uma mesma

forma (Piovesan, 2006, p. 45). Conforme delineado por Boas (2017), isso implica na capacidade de nos inserirmos na cultura do outro e buscar compreendê-la sem emitir julgamentos com base em nossos próprios valores e normas, tratando-os como critérios universais. No entanto, essa abordagem suscita questões complexas que merecem reflexão.

Nesse contexto, a multiplicidade de culturas existentes gera conjuntos distintos de valores. Isso significa que não existe uma moralidade única que se aplique a todos, pois o que é considerado certo ou errado pode variar amplamente de uma cultura para outra. O relativismo cultural respeita e valoriza a diversidade cultural, enfatizando que as normas éticas devem ser interpretadas dentro do contexto cultural em que surgem.

O autor Kherian Gracher (2014), apresenta seis teses relacionadas ao relativismo cultural: 1) Sociedades diferentes têm códigos morais diferentes. 2) O código moral de uma sociedade determina o que é moralmente correto dentro dela. 3) Não há um padrão objetivo para comparar códigos morais. 4) O código moral de uma sociedade não é superior aos de outras. 5) Julgar a conduta de outras culturas é uma forma de arrogância. 6) Devemos adotar uma atitude de tolerância em relação às práticas de outras culturas. Com base nos seus argumentos, o autor explica que, ao aceitar o relativismo cultural, podemos promover a tolerância em relação a outras culturas e evitar julgamentos baseados em nosso próprio código moral. Também sugere que a rejeição do relativismo moral é necessária para manter a diversidade cultural e religiosa em uma sociedade pluralista.

Posto isso, é importante reconhecer que o relativismo cultural não implica em relativizar tudo indiscriminadamente. Existem limites éticos que precisam ser considerados. A questão fundamental reside em determinar até que ponto a tolerância deve ser estendida às práticas culturais que possam violar a dignidade humana. Nesse sentido, há um debate em curso sobre onde traçar a linha entre respeitar a diversidade cultural e condenar ações que causem danos ou sejam moralmente inaceitáveis (Pereira, 2010, p. 18).

No entanto, Pereira (2010, p. 24) também afirma que, em situações que envolvem práticas culturais que não violam diretamente esses direitos fundamentais, o debate se torna mais complexo. Nesses casos, é necessário considerar cuidadosamente os princípios do respeito à diversidade cultural e a promoção dos direitos humanos. A abordagem ideal envolve um diálogo intercultural sensível,

visando à compreensão mútua e à busca de soluções que respeitem tanto a diversidade cultural quanto a dignidade humana. É um equilíbrio delicado que requer um exame cuidadoso das circunstâncias individuais.

Outro ponto importante a destacar, é que todas as normas morais são convenções criadas ao longo do tempo. O relativismo cultural busca entender que os atos humanos são moldados pela cultura e que é possível construir valores que não se sobreponham diretamente a outras, permitindo que a humanidade conviva de forma mais harmoniosa. No entanto, essa discussão também levanta desafios, especialmente quando se trata dos direitos humanos, que são muitas vezes vistos como eurocêntricos (Meneses, 1999, p. 21).

Os debates sobre essas questões ganharam destaque na Segunda Conferência Mundial de Direitos humanos ocorrida em Viena em 1993. Nesse evento, houve um embate explícito entre os defensores da universalidade dos direitos humanos e os adeptos do reconhecimento das particularidades culturais (Hernandez, 2010). Essas discussões resultaram na reafirmação da universalidade dos direitos humanos, mas também enfatizaram a "relevância das características nacionais e regionais, assim como a diversidade de legados culturais, históricos e religiosos" (Organização das Nações Unidas, 1993, Parte I, parágrafo 5).

Em março de 1993, antes do início da Conferência Mundial sobre Direitos humanos em Viena, representantes de 34 países<sup>2</sup> asiáticos se reuniram em Bangkok. O objetivo era finalizar uma declaração que expressasse a posição da região sobre os Direitos humanos.

Durante esse encontro, os Estados asiáticos apresentaram uma perspectiva distinta, destacando que, embora os direitos humanos sejam universais em sua essência, devem ser interpretados no contexto dinâmico da formação de normas internacionais. Isso implica considerar as particularidades nacionais e regionais, além dos diversos contextos históricos, culturais e religiosos. A China teve um papel fundamental na liderança da formulação do documento que ficou conhecido como Declaração de Bangkok (Siebra, 2020, p. 40).

---

<sup>2</sup> Afeganistão, Bangladesh, Brunei, Camboja, China, Coreia do Norte, Coreia do Sul, Filipinas, Índia, Indonésia, Irã, Iraque, Japão, Jordânia, Laos, Líbano, Malásia, Maldivas, Mongólia, Myanmar, Nepal, Paquistão, Quirguistão, Síria, Sri Lanka, Tajiquistão, Tailândia, Timor-Leste, Turcomenistão, Vietnã (More, 2007).

Portanto, os líderes asiáticos defenderam a singularidade cultural da região e criticaram as tentativas dos países ocidentais de impor seus valores na Ásia, visando restringir as discussões sobre direitos humanos. Os chamados "valores asiáticos" serviam para ilustrar a diversidade cultural entre o Ocidente e o Oriente, evidenciando que certos aspectos culturais asiáticos não se alinhavam completamente com certos padrões internacionais de direitos que estavam sendo promovidos na época (Agostini, 2015).

Nesse contexto, essa declaração representou um marco significativo por ser a primeira a incorporar os valores asiáticos em um documento de caráter internacional. Ela destacou não apenas a sua existência, mas também ressaltou as diferenças históricas e culturais em relação aos direitos humanos (More, 2007 p. 11).

Liu Huaqiu, chefe da delegação chinesa, também compartilhou essa perspectiva ao afirmar:

O conceito de direitos humanos é um produto do desenvolvimento histórico. Está intimamente associado a condições sociais, políticas e econômicas específicas, bem como à história, cultura e valores de um país específico. Diferentes estágios históricos possuem diferentes requisitos de direitos humanos. Países em estágios diferentes de desenvolvimento ou com diferentes tradições históricas e contextos culturais também têm entendimentos e práticas diferentes de direitos humanos. Portanto, não se deve e não se pode considerar o padrão e modelo de direitos humanos de certos países como os únicos corretos e exigir que todos os outros países se conformem a eles. Não é nem realista nem viável condicionar a assistência econômica internacional ou mesmo a cooperação econômica internacional a esses padrões (Angle, 2002: 1 *apud* Siebra, 2010, p. 15).

Um ponto fundamental nessa discussão foi a ideia de universalidade promovida em Bangkok, caracterizada como aquela desvinculada de uma origem natural: todos nós somos seres humanos. De acordo com essa perspectiva, os direitos humanos devem ser entendidos dentro de um contexto dinâmico, perpetuamente em desenvolvimento, e inclusivo, com a participação de todos, na formulação de normas. Sendo crucial considerar as particularidades regionais e nacionais, assim como as valiosas experiências históricas, culturais e religiosas de cada Estado (More, 2007, p. 9).

Além disso, foram abordados os direitos das minorias, incluindo crianças e mulheres. No caso das crianças, há a garantia de proteção especial e condições para seu desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social saudável e adequado. Quanto às mulheres, destaca-se o compromisso de promover e proteger

seus direitos, assegurando-lhes participação igualitária nos aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais da sociedade, além do empenho na erradicação de todas as formas de discriminação e violência de caráter sexual (More, 2007, p. 9-10).

A Declaração de Bangkok, fruto desses encontros, foi aprovada, porém seu teor entrou em evidente conflito com a Declaração de Viena, proclamada posteriormente. Enquanto Bangkok reconheceu que a diversidade das culturas e tradições asiáticas e suas contribuições para a Conferência Mundial, a Declaração de Viena, realizada em junho do mesmo ano, foi aprovada por consenso pelos 171 Estados-Membros da ONU. Essa declaração reafirmou a universalidade, indivisibilidade, inter-relação e interdependência de todos os direitos humanos como princípios fundamentais. Em outras palavras, ela seguiu um rumo distinto do que havia sido discutido em Bangkok, continuando o que já havia sido declarado da DUdireitos humanos em 1948.

### 3.2 EXPLORANDO OS DIREITOS HUMANOS POR UM CONTEXTO CULTURAL E A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA DO “OUTRO”

Apesar do que foi discutido anteriormente, é fundamental aprofundar-se no contexto cultural que os direitos humanos foram estabelecidos na DUdireitos humanos de 1948, com suas origens nas tradições euro-estadunidenses, incorporando princípios e significados inerentes ao conceito dessas nações de ser humano, valores e direitos.

O período que se estende desde as grandes navegações dos séculos XV e XVI até a DUdireitos humanos de 1948, foi o da Modernidade europeia (Tosi, 2004). Esse processo foi marcado por um processo histórico de grande magnitude: a expansão da civilização europeia a sangue e fogo, que subordinou e introduziu a ideia de uma única história sobre as demais regiões do planeta. Dessa forma, ao longo da história colonialista, promovida pela Modernidade europeia, o mundo foi classificado entre civilizados e bárbaros. Os civilizados associados aos colonizadores e os bárbaros aos povos colonizados (Brito, 2010, p. 13). Segundo Lessa (2021, p. 92), “esse discurso foi criado com o principal objetivo de criar um “outro” enquanto antítese da civilização europeia: selvagem, sujo, doente, sem inteligência, dentre outros, e desta forma, submeter esses povos ao seu jugo”.

No final do século XIX, à medida que a disciplina da antropologia estava gradualmente se consolidando, emergia um projeto de natureza iluminista e moderna. Esse projeto promoveu a concepção de uma civilização universal, fundamentada em princípios e normas que se acreditava serem imperativos para o progresso de toda a humanidade. Essa perspectiva era fortemente centrada na Europa, que se autoproclamava como o paradigma da civilização, com seus costumes e cultura sendo considerados como o padrão a ser seguido em escala global. Essa mentalidade, por sua vez, desempenhou um papel significativo no fomento do neocolonialismo e imperialismo perpetrado pelas grandes potências europeias durante o século XIX (Boas, 2017). Assim, o eurocentrismo, como uma ramificação do etnocentrismo, caracteriza-se pela visão do “Outro” como diminuído, negado e inferiorizado. Em outras palavras, envolve a tendência narcisista de considerar a própria imagem como a referência absoluta para definir o que é humano. Esse processo dá origem a estigmas, segregações, genocídios e diversas manifestações da colonialidade, do poder, do conhecimento e da existência (Brito, 2010, p. 190).

Assim, afirma Tosi (2004), que quando os europeus encontram os povos indígenas, se defrontam com algo absolutamente inesperado, inédito e novo e deram origem a inúmeros os testemunhos dos cronistas da época que registram o espanto, a maravilha e o encanto suscitados pelo *Mundus Novus*. Mas em muito pouco tempo, essas novas populações foram destruídas, aniquiladas, “encobertas” e o mesmo se repetiu com a maioria dos povos e civilizações que entraram em contato com os europeus (Tosi, 2004, p. 32). Uma implicação dessa perspectiva é que não existe mais um "outro" claramente definido, mas sim diferentes interpretações do mesmo, como argumenta Tosi (2004, p. 33):

Nesta perspectiva, não somente não há mais um “outro”, mas as próprias categorias e os conceitos utilizados pelos povos não ocidentais para se contrapor ao discurso euro-estadunidense e reivindicar a sua identidade são encontradas e retiradas do arsenal conceitual do próprio Ocidente: liberdade, igualdade, direitos dos indivíduos, tolerância, democracia, socialismo, revolução etc. [...] (Tosi, 2004, p. 33).

Outro problema desse processo, abordado por Corrêa (2013) é que:

Esse impulso colonizador desconsiderava completamente o desequilíbrio ambiental causado por tais atos, assim como as dinâmicas próprias que os

povos locais tinham em relação à natureza e às doenças. Assim, o colonialismo produziu violência, fome, dispersão populacional e desmatamento, fazendo com que doenças endêmicas que afligiam a população de modo localizado e com pouca intensidade tomassem amplas proporções (Correa, 2013, p.81 *apud* Lessa, 2021 p. 60).

Durante os séculos XVIII e XIX, enquanto acontecia a segunda fase do colonialismo, foi exigido dos europeus uma compreensão mais profunda das terras que estavam colonizando. Para atingir esse objetivo, eles enviaram uma variedade de profissionais, como acadêmicos, pesquisadores, exploradores, engenheiros, geógrafos, artistas e escritores, para estudar e documentar essas regiões. Essas informações eram compartilhadas com o público europeu por meio de artigos em jornais e revistas, além de exposições em galerias e museus. Aqueles com maior poder aquisitivo e interesse intelectual adquiriam livros que detalhavam as experiências e estudos sobre o orientalismo (Said, 1979, p.11).

Esse período de exploração deu origem ao que é conhecido como "orientalismo acadêmico", ou seja, a produção acadêmica relacionada ao orientalismo que serviu de base para o conceito posteriormente desenvolvido por Edward Said (1979, p.12), como "orientalismo como uma prática discursiva". Dessa forma, a Europa experimentou um enriquecimento cultural significativo devido às expansões territoriais que resultaram na introdução de literaturas de viagem e relatórios científicos. Neste período, houve uma exploração de novas terras, mas também a criação de concepções fantasiosas e preconceituosas sobre os costumes dos habitantes desses lugares, muitas vezes retratados como depravados, primitivos e inferiores em todos os aspectos (Ferreira; Carvalho, 2016, p. 265).

Em uma passagem das obras completas de Ernest Renan, "Oeuvres complètes" (1994), Said chama a atenção para a descrição que Renan faz da "raça semítica" como algo que parece incompleto e simplista. Renan chega ao ponto de afirmar que "Essa raça (...) é para a família indo-europeia o que um esboço a lápis é para uma pintura; ela carece da diversidade, da amplitude e da profusão de vida que são condições essenciais para a perfeição." (Said, 1979, p. 39).

Uma condição necessária para que ocorra esse tipo de situação é a existência de uma assimetria de poder entre os povos, pois um povo só pode construir sua própria identidade se tiver poder para impor ao outro sua visão de mundo (Sardenberg, 2003). Dessa forma, a visão eurocêntrica fundamenta-se na ideia de que à Europa, é atribuída a responsabilidade histórica de civilizar, elevando

o restante da humanidade além do seu primitivismo, irracionalidade e subdesenvolvimento, direcionando-a para o progresso e a racionalidade (Bragato, 2009, p. 134).

Nesse contexto, é notória a disparidade de poder entre os europeus e os povos asiáticos. Sendo um resultado das instituições europeias, de sua capacidade militar e do surgimento do capitalismo como modo de produção que acentuava essa diferença e possibilitava que os europeus determinassem a identidade social tanto dos povos do Oriente Médio e dos povos asiáticos quanto a autoimagem que tinham de si mesmos (Said, 1979, p.40).

Segundo Aníbal Quijano (2008, p. 204), os europeus criaram uma visão de história, na qual as populações colonizadas foram colocadas no passado de um caminho cujo ápice é a própria Europa. Neste contexto, questiona-se o paradigma eurocêntrico que tende a ignorar ou a subalternizar as outras culturas que reivindicam o seu direito à diferença e à singularidade, baseadas em uma história e em uma tradição própria e original que não se enquadra na doutrina dos direitos humanos, europeia e cristã, imposta de cima para baixo pelas potências hegemônicas.

Como destaca Bobbio (2004, p. 13), aquilo que aparenta ser fundamental em uma determinada época histórica e civilização pode não apresentar a mesma relevância em outros períodos ou em diferentes nações. Portanto, a difusão dos direitos humanos em contextos diversos daqueles em que surgiram representou um problema complexo.

Assim, Karl Marx viu a História Universal sendo moldada pela expansão europeia sobre o resto do mundo (Engels; Marx, 2007, p. 53). De acordo com Marx, a história até então demonstra empiricamente que os indivíduos singulares, ao transformarem suas atividades em atividades de alcance mundial, passam a ficar cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho. Essa submissão, que eles interpretavam como uma astúcia do chamado Espírito do Mundo, acabava se manifestando como um poder que se tornava cada vez mais opressivo e que, em última análise, se revelava como o mercado mundial (Engels; Marx, 2007, p. 54).

Esse período correspondeu ao final do século XIX e início do século XX, até o término da Primeira Guerra Mundial. Pois, logo após a Segunda Guerra Mundial e começo da Guerra Fria, quem assume a liderança do Sistema Internacional (SI) passa a ser os Estados Unidos (Marques e Rocha, 2020, p. 5).

Nesse contexto, dois anos antes do início da Guerra Fria, nascem as Nações Unidas (ONU), que segundo Silva:

[...] nasceram como um projeto da modernidade que pretendia promover e garantir a supremacia dos valores ocidentais. Essa proposta de hegemonia, que ganhou uma roupagem institucional nos anos 1940, contudo, não é inédita. Ela dá continuidade a um modelo de poder eurocêntrico, despontado no século XV, mas que se renovara no século XX, desta vez sob a liderança estadunidense. (Silva, 2017, p. 68).

Dessa forma, após os danos devastadores da Segunda Guerra Mundial, surgiu a responsabilidade global de oferecer uma resposta decisiva para deter os impactos causados pelas nações em guerra. Era crucial não apenas reparar os estragos, mas também tomar medidas concretas para restaurar a paz e permitir o ressurgimento do progresso na comunidade global (Carpenedo; Bassani; Azambuja, 2019, p.3).

A ONU nasce com o desafio de colaborar com a paz em um mundo marcado pelas tensões da guerra e pelos conflitos de interesses econômicos e políticos. A organização tinha consciência de que não podia repetir o erro da Liga das Nações, que foi fundada em 1919 para garantir a paz após a Primeira Guerra Mundial, mas não conseguiu impedir a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Assim, emerge com o propósito primordial de resolver os conflitos entre nações de maneira pacífica. Além de tomar medidas para conter ameaças à paz e reprimir atos de agressão, a organização busca fomentar a cooperação internacional em questões econômicas, sociais, culturais e humanitárias. Ela reconhece todas as nações do mundo e promove o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais (Amorim, 2015).

Foi então, durante a Conferência sobre Organização Internacional, que representantes de 50 países elaboraram e assinaram a Carta das Nações Unidas. No entanto, sua existência oficial teve início em 24 de outubro de 1945, quando a Carta foi ratificada pela China, Estados Unidos, França, Reino Unido e a então União Soviética, juntamente com a maioria dos signatários (Onu, 2007).

É interessante observar que a ratificação da Carta ocorreu apenas um mês e meio após os Estados Unidos terem lançado as bombas nucleares em Hiroshima e Nagasaki para forçar a rendição do Japão, sem a necessidade de uma invasão terrestre. Além disso, durante aquela época de ratificação, muitos territórios ao redor do mundo ainda estavam sob o domínio do colonialismo europeu. Como exemplo,

destaca-se que a África do Sul conquistou sua verdadeira independência do domínio britânico apenas em 1993, com a eleição de Nelson Mandela, quase meio século após a promulgação da DUDireitos humanos em 1948 (Júnior; Xavier, 2021, p. 1112). Dessa forma, é possível observar que a ONU foi estruturada pelos vencedores da Segunda Guerra Mundial, predominantemente composta por nações europeias e os EUA, formando seu núcleo inicial (Silva, 2017, p. 69).

Nesse contexto, os direitos humanos constroem uma noção de dignidade humana alinhada com os padrões do mundo euro-estadunidense, consolidando-se como a principal expressão dessa dignidade. No entanto, é importante observar que uma parcela significativa da população global não é considerada sujeito de direitos humanos, mas sim um tema abordado por esse discurso, uma vez que existem outras perspectivas de dignidade humana em jogo (Silva, 2017, p. 79).

Segundo Said (2003), a partir desse momento os EUA pegam a tocha dos europeus e vão seguir com o processo de produção de identidade para os outros, com duas diferenças principais em relação aos europeus:

A primeira é a escala global da sua influência, que não depende de uma colonização direta, mas de uma hegemonia política e econômica. Assim, se envolvem em uma competição global com a União Soviética, buscando estabelecer uma influência global significativa que abrange as Américas e a Oceania, regiões que anteriormente não estavam sob controle direto de potências coloniais europeias. Desse modo, estabeleceram postos militares, principalmente bases navais e aéreas, nos territórios europeus, japoneses e em algumas nações do sudeste asiático durante a Guerra Fria, a fim de conter a União Soviética.

Já a segunda, é o uso dos meios de comunicação de massa, através do cinema e da televisão, que ampliam a sua visão sobre o Oriente, criando estereótipos e identidades que servem aos seus interesses. Assim, os EUA deram continuidade na lógica de dominação e superioridade sobre os povos orientais, que são retratados como atrasados, exóticos ou perigosos (Hobson, 1902, p. 29 *apud* Adam, 2022).

Diante disso, nota-se que uma das características mais marcantes da narrativa desses países é a presença de um conflito entre o bem e o mal, entre o herói e o vilão, entre o protagonista e o antagonista. Essa estrutura narrativa reflete uma visão de mundo que se baseia na oposição e na dualidade, na qual se busca sempre identificar quem é o amigo e quem é o inimigo (Ramos, 2018).

Segundo Adam (2022), o poder da narrativa sobre exercer controle sobre outros povos tomou maiores proporções no final do século XIX, quando as potências europeias e os Estados Unidos colonizaram o sudeste e leste asiático, a África e o Oriente Médio, e criaram o "orientalismo", isto é, uma representação estereotipada e exótica dessas regiões, suas culturas e seus costumes. Adam completa:

Os países centrais, EUA e seus aliados da Europa ocidental, têm muita capacidade de definir essas identidades. Por mais que haja redes sociais e tenha se democratizado o acesso à informação em alguma medida, ainda hoje os países mais poderosos do sistema internacional conseguem criar as pautas, classificar, categorizar e identificar os outros muito mais do que a versão contrária (Adam, 2022).

Esse fenômeno foi analisado por Said em seu livro "Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente (1978)", em que o autor argumenta que essa forma de representar o Oriente não só produziu uma visão enviesada e simplista da região, mas também funcionou como um pretexto para o colonialismo e a exploração ocidental sobre os povos orientais. Ele defende que o "Orientalismo" é uma invenção ideológica, fundamentada em uma relação desproporcional de força entre o Ocidente e o Oriente, que mantém a ideia de que os ocidentais são superiores e os orientais são inferiores.

Said (1978, p. 22) argumenta que, por meio da invenção desse orientalismo, os europeus puderam determinar as características políticas, sociais, ideológicas, científicas e até a representação visual dos povos do oriente. Dessa forma, eles silenciaram a voz e a perspectiva dos próprios habitantes do restante do globo. Segundo o autor, isso não se tratou apenas de um equívoco, uma falha de abordagem ou falha metodológica, analisar esses povos do oriente a partir de um olhar europeu sem fazer um processo de empatia e imersão nessas culturas para compreender qual é a sua cosmovisão, foi proposital. Ou seja, era feito para que se criasse uma hierarquia de povos, colocando os europeus no ápice da hierarquia e classificando os povos colonizados em níveis inferiores dessa hierarquia, como se fosse uma pirâmide, a partir da visão que os europeus tinham do desenvolvimento sociopolítico, econômico e cultural desses povos.

O aspecto político e legitimador desse pensamento orientalista é que a cultura europeia era a referência para o mundo, e a sua visão sobre os orientais era aceita como verdadeira em muitos lugares que sofriam a influência europeia. Havia uma

grande desigualdade de poder que era justificada pela suposta superioridade dos europeus, que servia de base para o processo de colonização e de dominação europeia sobre o resto do mundo. Por isso, Said (1978, p. 25) afirma que o orientalismo deve ser analisado não pelo que diz sobre o oriente, mas pelo que revela sobre a construção desse discurso e as relações de poder que ele criou e sustentou, e como ele era usado para legitimar as relações de poder e consolidar uma situação política naquele momento.

Após o término da Guerra Fria, o cenário internacional passou por uma profunda transformação com o colapso da União Soviética (URSS). Nesse contexto, surgiu a visão de uma nova ordem mundial promovida pelo governo de George W. Bush pai, que aspirava à unipolaridade dos EUA. Isso implicava na ideia de que os EUA seriam a única superpotência no SI, uma vez que a URSS havia se desintegrado e deixado de existir como tal. Dessa forma, suas motivações evoluíram e passaram a incluir os seguintes aspectos: 1) preservar a superioridade militar em relação às demais nações globais; 2) realizar a monitorização sigilosa das comunicações de cidadãos, aliados e adversários; 3) garantir o controle de numerosos campos petrolíferos, particularmente na região do Oriente Médio e 4) sustentar o emprego e a receita para o complexo militar-industrial da nação (Adam, 2022, p. 124).

Assim, segundo Adam (2022, p. 13), o impulso das elites americanas para dominar outros povos torna-se uma questão de prestígio e excepcionalismo. Os EUA, como muitos outros países, se consideram únicos, o que os leva a ver sua missão como a de policiar o cenário internacional e influenciar em assuntos de outras regiões. Isso se traduz em categorizar nações como aliadas, que podem ser beneficiadas pela associação aos EUA, ou como inimigas, que precisam ser isoladas.

Desse modo, Tosi (2004, p. 105) demonstra que a criação do mercado mundial, desde o tráfico de escravos em grande escala até os processos contemporâneos de globalização econômica e financeira (como a significativa dívida externa dos países subdesenvolvidos), é um fenômeno macrohistórico de grande importância para ser analisado, pois condiciona todo o processo de universalização dos direitos humanos e deve ser constantemente considerado nas análises históricas e atuais. Sobre este fato, Flores (2009, p. 70), argumenta:

Como respeitar direitos humanos concretos em países agoniados econômica e politicamente pela obrigação de pagar uma dívida e juros que lhes impedem de criar condições (desenvolvimento) que possibilitem práticas sociais em prol dos direitos? (Flores, 2009, p. 70).

Portanto, a conexão entre a difusão dos direitos humanos em escala global e a crescente interligação econômica desde a Idade Moderna até os dias atuais é notável (Tosi, 2004, p. 108). Dessa forma, torna-se essencial reconhecer que é impraticável formar uma perspectiva efetiva dos direitos humanos sem reconhecer e enfrentar os desafios reais que obstruem o avanço em direção à dignidade.

Nesse contexto, os direitos humanos se transformam em um poderoso instrumento discursivo para legitimar as ações daqueles que buscam hegemonia global. Como destaca Bragato (2011) “foi por meio do seu aparato multifacetado de poder que lhe garantiu centralidade na produção do conhecimento e da verdade [...]” (Bragato, 2011, p. 15 *apud* Marques e Rocha, 2020, p. 11), que asseguraram a consolidação deste discurso na seara internacional. Entretanto, no século XXI, a concepção de uma hegemonia global liderada pelos Estados Unidos começa a perder força, como destaca Adam:

No entanto, no século XXI, a visão de uma ordem mundial unipolar liderada pelos Estados Unidos começa a desmoronar, devido, em grande parte, à ascensão de outras nações, notadamente a China e a ressurgência da Rússia. O cenário atual difere substancialmente, já que os EUA agora enfrentam nações que, embora não atinjam seu nível de poder, estão em crescimento e são consideradas rivais. Nesse contexto, os EUA necessitam estabelecer uma nova base de legitimidade para sua influência global (Adam, 2022, p. 125).

Dessa forma, enquanto no passado os EUA tomaram posse dessa legitimidade fundamentada na promoção do progresso civilizatório e da modernidade nas regiões da Ásia e da África, e durante a Guerra Fria estava ligada à disseminação da liberdade e à contenção da União Soviética, a legitimação atual se estrutura em torno de quatro elementos cruciais: 1) Assegurar o respeito pelos direitos humanos, mesmo quando alguns aliados não seguem esse princípio; 2) Promover a democracia como o sistema político superior, acreditando que todas as nações, independentemente de sua cultura, deveriam adotá-la, com base na premissa de que as democracias raramente entram em conflito umas com as outras. 3) Preservar a paz e a estabilidade, com os Estados Unidos desempenhando o papel de guardião global, alegando ter o discernimento exclusivo sobre o que pode

ameaçar a estabilidade mundial. 4) Realizar intervenções humanitárias, frequentemente justificadas pela necessidade de proteger os direitos humanos, promover a democracia em regimes ditatoriais e estabelecer estabilidade em nações problemáticas (Adam, 2022, p. 128-130).

Nesse sentido, percebe-se que no século XXI, a narrativa de raças superiores e inferiores perdeu aceitação, especialmente no que se refere a critérios raciais. Em vez disso, uma nova dicotomia surgiu, ainda baseada na ideia de “bárbaro *versus* civilizado”, mas agora centrada naqueles que respeitam ou não valores democráticos e direitos humanos. Dentro desse contexto, a proposta de estabelecer uma “nova ordem mundial” que capacite organizações internacionais e grandes potências a defender e promover os direitos humanos em escala global, inclusive por meio de uma política de “intervenção humanitária” que possa transcender a soberania dos Estados e, se necessário, envolver intervenções militares, é frequentemente vista com desconfiança. Isso se deve ao fato de que essas potências são frequentemente acusadas de usar a retórica dos direitos humanos como uma cobertura para esconder seus interesses reais e impor sua dominação política e econômica sobre o restante do mundo (Tosi, 2004, p. 35). Sobre as intervenções dos EUA, podemos observar:

Suas constantes intervenções bélicas em nações menores, identificadas como inimigas, têm-se feito a pretexto de repressão preventiva, que passa por cima de acordos internacionais e da soberania dessas nações. Seu tradicional apoio e patrocínio a golpes de Estado onde lhe der na telha, já lhe rendeu a pecha de “maior ‘Estado irresponsável’ da terra” (Harvey, 2005, p. 40 *apud* Pereira; Siqueira, 2014, p.451).

Esse fator implica diretamente na narrativa que esses países usam para justificar tais atos, como expõe os autores Sparemberger e Kyrillos:

É neste contexto que os Direitos humanos com discursos que se pretendem como universais, geridos exclusivamente pela modernidade ocidental, têm servido aos outrora colonizadores e seus sucessores como os EUA, que pela violência epistemológica, impõe realidades nefastas às periferias do mundo. A colonialidade se sustentou e continua a se sustentar, portanto, a partir da construção do imaginário epistêmico da universalidade (Sparemberger e Kyrillos, 2013 *apud* Teixeira, p. 15).

Dessa forma, é possível observar as tentativas feitas no século passado para criar uma organização como a ONU, com o objetivo de evitar conflitos entre nações

e promover o desenvolvimento e a paz global, não tiveram muito sucesso. Segundo Tosi (2004, p. 35):

As Nações Unidas, paradoxalmente, concebidas como um sonho por dois presidentes norte-americanos, Woodrow Wilson e Franklin D. Roosevelt, hoje desempenham um papel secundário, principalmente como um validador da política dos EUA e Europa (Tosi 2004, p. 35).

Dessa forma, essa nova ordem se manifestam em três categorias distintas: 1) em primeiro lugar, temos o "outro" que está adquirindo poder e, portanto, é percebido como uma ameaça; 2) em segundo lugar, encontramos o "outro" que pertence a uma cultura historicamente oprimida pelas nações euro-estadunidenses, e que é estigmatizado quando busca se reafirmar; por fim, 3) o terceiro tipo de "outro" que chega e, aos olhos dos europeus e de alguns governos dos EUA, ameaça a homogeneidade interna do deles ao introduzir sua própria cultura e criar um mosaico cultural que a cultura euro-estadunidense, apesar de já possuir, reluta em reconhecer ou permitir que se expanda (Adam, 2022, p. 131).

O filósofo alemão Walter Benjamin (*apud* Volz, 2019) propõe em seu ensaio chamado "O narrador" (1936), um outro caminho para a transmissão de experiências, que não se baseia na representação ou na explicação, mas na expressão e na interpretação. Ele defende que, ao invés de tentarmos narrar as nossas experiências como se fossem fatos objetivos e universais, devemos expressá-las como possibilidades subjetivas e singulares, que convidam o outro a interpretá-las a partir da sua própria perspectiva. Assim, criamos um espaço de diálogo e de abertura, onde as experiências podem ser compartilhadas sem serem reduzidas ou simplificadas. Dessa forma, Benjamin (1940) buscou aprofundar a dificuldade de narrar a história dos vencidos porque sabia que nossa própria linguagem, nossas universidades e nossos paradigmas científicos operam todos limitando sua participação e reiterando aquelas invisibilidades.

Uma forma de manipular a opinião pública é criar um inimigo externo que ameace a segurança e a identidade nacional. Assim, os governantes podem justificar medidas extraordinárias que limitam os direitos e as liberdades dos cidadãos, bem como mobilizar o apoio popular para as suas políticas, mesmo que sejam contrárias aos seus interesses. Muitas vezes, o inimigo é construído com base em estereótipos e preconceitos que alimentam o medo e o ódio, sem uma base

factual sólida (Adam, 2022, p. 131) Assim, Adam (2022, p. 132) argumenta que o orientalismo do século XIX se renova na atualidade por meio de um "orientalismo de nova ordem", no qual a Europa e os EUA ainda tem o poder de determinar quem são esses "outros". Atualmente, ele afirma, os "outros" são, em primeiro lugar, os asiáticos que se destacam, como a China com seu desenvolvimento, sua cultura, sua potência econômica e militar crescente<sup>3</sup>.

O autor também argumenta que apesar da presença das redes sociais e de um certo grau de democratização no acesso à informação, ainda hoje, as potências euro-estadunidenses do SI mantêm o controle na definição de agendas, na classificação, categorização e identificação de outros atores de forma mais acentuada do que o contrário. Atualmente, podemos afirmar que ele se manifesta também por meio de discursos hostis direcionados a países asiáticos e orientais em geral, completa o professor (Adam, 2022, p. 132).

Este é o contexto histórico fundamental a ser considerado nas análises, pois moldou o desenvolvimento das teorias e práticas que deram forma ao corpo filosófico e jurídico dos Direitos humanos. Desde sua origem na civilização europeia, esses direitos estão intrinsecamente ligados ao processo que não apenas influenciou a história europeia, mas também se tornou uma parte integral da história global, enraizado nos valores europeus.

#### **4 A CONCEPÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA CHINESA**

O Confucionismo, uma filosofia que transcende séculos, não apenas moldou profundamente a estrutura social chinesa, mas também influenciou a percepção coletiva dos valores fundamentais na China. Enraizado nos ensinamentos de Confúcio, este sistema ético e moral não apenas delineou as interações humanas, mas também moldou a compreensão dos direitos, responsabilidades e a dinâmica entre o indivíduo e a sociedade (Leão; Ogama, 2019).

Explorar os princípios do Confucionismo é essencial para compreender não apenas a ética e a moralidade arraigadas na sociedade chinesa, mas também sua

---

<sup>3</sup> Em segundo, o religioso que contesta, ou seja, o mundo islâmico que contesta a categorização em que foi colocado, a visão que o ocidente tem da sua religião, a visão que um grupo de cristãos tem sobre o que seria todo o islamismo. Em terceiro lugar, ainda acrescentaria que os 'outros' são o oriente que migra e reforça sua identidade quando entra no território do ocidente.

abordagem singular em relação aos direitos humanos, cuja interpretação e aplicação se entrelaçam com os valores culturais ancestrais (Fang, 1999).

#### 4.1 VALORES CHINESES

A cultura chinesa foi moldada ao longo do tempo por diversas correntes filosóficas e religiosas, como confucionismo, taoísmo e budismo. Entre essas influências, o confucionismo se destacou por sua duradoura influência na cultura chinesa, perdurando até os dias atuais.

Confúcio nasceu na China, no reino de Lu, em uma família tradicional chinesa. Sua doutrina, o confucionismo, é preservada nos "Cinco Ching" ou Livros Canônicos. Foi por uma perspectiva reformista na China antiga, proposta por Mo-tseu (século V a.C), que reinterpreto a ideia confuciana de altruísmo como uma teoria do amor universal, na qual não há distinção entre classes e indivíduos, todos se fundem na igualdade (Binicheski, 2010, p. 31). Segundo Leão e Ogama (2019, 84) "O Lun yü (Os Analectos) de Confúcio foi tão lido na China e teve uma importância tão grande como a Bíblia para as sociedades ocidentais."

Assim, o filósofo propôs uma nova forma de pensar a moralidade, baseada na conciliação entre os valores tradicionais e o mérito pessoal. Ele rompeu com a visão de que a virtude era uma dádiva divina reservada aos nobres. Pelo contrário, ele afirmava que a virtude era uma capacidade humana que poderia ser cultivada por todos. Ele destacava a importância das elites em exercer a benevolência e a justiça para criar uma sociedade equilibrada e coesa (Shenghe, 2021).

Além disso, de acordo com Rocha e Ramos, para conquistar legitimidade, essa teoria precisa atender a três condições:

1) estar de acordo com o Caminho (道 Dào), tal qual preconizam os textos canônicos da Escola Confucionista, 2) não desviar-se de sua herança histórico-cultural ou romper a continuidade histórica, 3) conformar-se à vontade das pessoas comuns. (Ramos; Rocha, 2015, p. 423).

Dessa forma, o confucionismo consolidou-se como um dos alicerces da cultura chinesa a partir da dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), época em que foi oficialmente adotado como a ideologia dominante do império. A partir desse ponto, o confucionismo exerceu uma influência profunda nos preceitos e valores morais na cultura asiática (Fan, 1995).

No entanto, nem sempre foi assim. Segundo Wang (2013), as ideias de Confúcio demoraram a ser aceitas por todas as camadas sociais da China. Foram as elites e as dinastias que se encarregaram de disseminar os ensinamentos do filósofo para o povo, buscando criar uma unidade cultural e moral entre os chineses. Assim, os valores de harmonia e pacifismo do confucionismo se tornaram a base das relações sociais na China, moldando também a sua identidade nacional.

Dessa forma, o pensamento confucionista pode ser resumido em duas características fundamentais: 1) as relações interpessoais essenciais que moldam a convivência na sociedade; 2) os princípios morais a serem seguidos na conduta individual (Binicheski, 2010, p. 31).

Na primeira dimensão, encontramos cinco relações elementares (wu iun), nas quais o Confúcio enfatiza a importância da hierarquia, do respeito pelas tradições e da aceitação do indivíduo em relação ao seu papel social, visando ao bem comum. Essas relações são definidas como: "imperador e súdito", "pai e filho", "marido e esposa", "idoso e jovem" e "amigo e amigo" (Chang; Berling, 1982, p. 5).

A segunda dimensão do pensamento confucionista se manifesta através de cinco importantes virtudes que orientam o comportamento na sociedade: ren (bondade, humanismo, humanidade); yi (justiça, honradez); li (retidão, correção); zhi (sabedoria, razão); e xin (confiança, credibilidade). Entre essas virtudes, ren se destaca como a mais significativa, sendo, segundo Confúcio, a raiz de todas as outras. Isso ressalta a prioridade dada à preocupação com o próximo sobre o interesse próprio, pois acredita-se que o aprimoramento pessoal conduz à paz, tanto individual quanto coletiva (Chang; Berling, 1982, p. 6). Segundo More (2007, p. 3), sua importância é fundamental, pois na visão coletivista, os direitos são concedidos aos indivíduos como parte de uma família ou comunidade, não sendo reconhecidos fora desse contexto social. Os direitos políticos não têm o propósito de proteger o indivíduo do Estado, mas sim de potencializar sua contribuição mais eficiente para o bem da coletividade.

Dessa forma, a interação dessas duas dimensões define o cerne da doutrina confucionista, da qual emanam os princípios de comportamento e os valores sociais que continuam a exercer uma forte influência sobre a cultura de todo Leste Asiático. Segundo Wang (2005, p. 314):

Assim, se um lado do Confucionismo envolve a conformidade e aceitação dos papéis sociais, o outro lado diz respeito ao cultivo da consciência e do caráter por meio da educação e da reflexão sobre as próprias ações, além de um compromisso vitalício com a construção do caráter (...). Este último aspecto é reformista, idealista e espiritual. Ele promove um elevado ideal para a interação familiar - os membros tratam uns aos outros com amor, respeito e consideração pelas necessidades de todos. Também prescreve uma nobre ideia para o estado - o governante é o pai de seu povo e cuida de suas necessidades básicas (Wang, 2005, p. 314).

À vista disso, é possível observar que no confucionismo, a importância dos interesses individuais é subjugada pelo interesse social, baseado na crença de que a identidade de uma pessoa é moldada através da ação coletiva. Nesse contexto, há uma limitação considerável, nas sociedades asiáticas, quanto à promoção exclusiva do interesse pessoal, embora o desenvolvimento pessoal seja altamente valorizado.

Diferente do individualismo destacado na cultura euro-estadunidense moderna, os pensadores confucionistas clássicos estavam preocupados com o que chamaram de "qualidades das pessoas" e o tipo de pessoas que possuem ou não essas qualidades. Enquanto a moralidade moderna se concentra em princípios abstratos, eles valorizavam papéis sociais específicos e as atitudes relacionadas a esses papéis (Ames, 2011, p. 24).

Mais do que isso, o individualismo era associado ao egoísmo e usado como um insulto no vocabulário comunista anterior. Por exemplo, Mao (1965) usou a palavra individualismo para se referir à "mentalidade de pequeno grupo", à "mentalidade de empregado", ao "busca de prazer", à "passividade" e ao "desejo de deixar o exército" (Faure; Fang, 2008).

Segundo Rosemont (2016, p. 190), o ponto mais importante é que os textos clássicos tinham uma visão distinta do que significa ser humano. Eles viam os seres humanos como inerentemente envolvidos em contextos sociais, em vez de serem entidades isoladas que habitam um "estado de natureza" pré-social. A verdadeira natureza humana, de acordo com essa perspectiva, se manifesta nas interações humanas e nos padrões de comportamento compartilhados. O conceito-chave aqui é o "humanitarismo" (jen) confucionista, que sugere que os indivíduos alcançam seu pleno status humano por meio de um processo de "humanização" que envolve o desenvolvimento das qualidades necessárias para interações "legítimas" ou interações guiadas pela "legitimidade" (li) (Dahlmayr, 2008, p. 15).

A autoridade incontestável dos mais velhos sobre os mais jovens, dos superiores hierárquicos sobre os subordinados e dos professores sobre os alunos

constitui a base sólida das sociedades influenciadas pelo confucionismo. No mesmo sentido, More (2007, p. 13) expõe “o amparo aos mais velhos pelos mais novos é característica que revela compromisso com a dignidade dos seres humanos”. Através desses princípios, torna-se mais compreensível porque a tendência à poupança é alta nessas sociedades e porque se valoriza o trabalho e o conhecimento como meios de aprimorar a sociedade. Valoriza-se mais a obediência à hierarquia e às tradições, o respeito à família e a preocupação com o bem-estar dos outros membros de sua comunidade do que conquistas e méritos estritamente pessoais. Esses elementos são considerados mais significativos para a valorização do indivíduo do que realizações isoladas (Brito e Filho, 2014). Segundo Lee:

A expansão do direito do indivíduo de agir ou se comportar como desejar ocorreu às custas da sociedade organizada. No Oriente, o principal objetivo é ter uma sociedade bem organizada para que todos possam desfrutar ao máximo de suas liberdades. Essa liberdade só pode existir em um estado organizado e não em um estado natural de conflito e anarquia (Lee, 2001 *apud* Zakaria, 1994, p. 111).

Segundo Fan (1995), as práticas do confucionismo também são aplicadas no ambiente corporativo da China, refletindo uma influência cultural intrínseca à região. De maneira geral, podemos caracterizar esse conjunto de princípios normativos com base em diversos elementos fundamentais, sendo eles:

1) A ênfase na supremacia do bem-estar coletivo em relação ao individual; 2) A noção de que o esforço individual deve ser avaliado e recompensado com base em sua contribuição para a sociedade, indo além da simples produtividade; 3) O papel da liderança política como guardião dos interesses de toda a comunidade, não se restringindo apenas à representação das preferências de uma parte do eleitorado; 4) A legitimação de uma estrutura hierárquica robusta e centralizada, responsável por definir as estratégias econômicas do país; e 5) A crença na mudança gradual e progressiva, com a convicção de que "a história é longa", o que justifica a baixa frequência de rupturas políticas e o processo lento, porém contínuo, de reforma e adaptação, tanto no contexto empresarial quanto nas estruturas burocráticas estatais (Fan, 1995).

Outro fator que desempenhou um papel fundamental em moldar a cultura chinesa, foi a adaptação dos chineses ao seu ambiente. John King (*apud* por Siebra, 2010) observa que um antigo ditado popular, “A vida nas vastas planícies alagadas

ao longo do rio sempre foi dura”, reflete a árdua realidade enfrentada por muitos chineses, que tiveram que lidar com calamidades naturais, incluindo secas, inundações, pestes e fome. Isso contrasta notavelmente com a experiência dos europeus, que, em sua maioria, viviam próximos a fontes de água e podiam contar com a agricultura, caça e pesca como meios de subsistência. Além disso, o comércio marítimo desempenhou um papel fundamental na economia europeia. Esse contraste representa uma das maiores diferenças entre esses povos. Além disso, a convivência próxima de tantas pessoas, incluindo membros da família e vizinhos, levou os chineses a se adaptarem a uma vida coletiva, onde o grupo frequentemente prevalece sobre o indivíduo. Conforme apontado por Fairbanks e Goldman:

Um espaço pra si mesmo, mais fácil encontrar no Novo Mundo do que no Oriente populoso, simbolizava um padrão de vida melhor. Assim, uma generalização comumente feita sobre a China diz respeito à absorção do indivíduo não apenas pela natureza, mas também pela coletividade (Fairbanks; Goldman, 2008, p. 33).

Fairbanks (2008) também observa que, para aqueles americanos e europeus acostumados a padrões de vida mais elevados, a capacidade dos camponeses chineses de manter uma vida civilizada em condições tão precárias é intrigante. Ele argumenta que a explicação para isso reside nas instituições sociais chinesas, que orientam os indivíduos de cada família através das várias fases e desafios da vida de acordo com padrões de comportamento profundamente enraizados. Essas instituições e normas comportamentais estão entre os fenômenos sociais mais antigos e duradouros do mundo. A China preserva o sistema familiar como uma espécie de fortaleza, fornecendo-lhe força e estabilidade.

Assim, a família chinesa é, de certa forma, um microcosmo que se assemelha a um Estado em miniatura (Fairbanks, 2008 p. 35) Dentro desse contexto, a família, em vez do indivíduo, representa a unidade social e é responsável pela vida política e pela identidade local. A dedicação e obediência dos filhos, cultivadas no ambiente familiar, contribuem para a formação de lealdade em relação ao governante e obediência à autoridade estabelecida pelo Estado (Fairbanks, 2008 p. 36). Quando a harmonia prevalece na família, o Estado, enquanto uma comunidade mais ampla, tem a oportunidade de prosperar e se desenvolver (Lasocka, 2012, p. 433).

Por fim, essa ênfase na valorização do indivíduo se entrelaça com a prática de governança na sociedade chinesa, onde a autoridade tem sido

predominantemente exercida por meio de liderança pessoal, não tão ancorada na estrutura legal quanto em exemplos morais. Ao contrário do legalismo, que não se alinha diretamente ao confucionismo, essa abordagem de liderança confia mais nos exemplos morais do que em punições legais como base de influência (Buczek, 2020 p. 54).

A resistência tradicional chinesa em relação à lei pode ser interpretada como um desdobramento desse pensamento moral confucionista: a convicção de que a lei, por si só, não soluciona integralmente os problemas. A eficaz influência sobre o comportamento humano é concebida através de mecanismos morais autorreguladores, como o conceito de li (ritualidade, etiqueta, etc.), e na incitação de um senso de vergonha na consciência coletiva (Fang, 1999). Dessa forma, essa perspectiva confucionista, está centrada na construção de interações humanas e na internalização moral, que repercute tanto nas noções de humanidade quanto nas práticas de governança na sociedade chinesa. Segundo Ramos e Rocha, isso acontece porque:

Para os confucionistas, o bom soberano não pode deixar o povo ser apanhado pela armadilha das leis (das ordens). Ele deve lhe proporcionar subsistência e instrução e suscitar, através do seu exemplo, a ordem. Gravar uma lei implica em diminuir o poder discricionário do chefe, pois sua divulgação passa a obrigar não só o povo, mas também a ele mesmo. Além disso, a imposição de leis implica em admitir que a sua virtude não basta para impedir o crime e manter a ordem. A glória do governante consiste, para a doutrina confuciana, não em julgar conforme regras, mas em agir de modo que nenhum conflito fosse evocado na justiça (Rocha; Ramos, 2015, p. 430).

Em resumo, ao explorar os valores chineses enraizados no confucionismo, é vital reconhecer sua influência duradoura na estrutura social e política da China moderna. Esses princípios, fundamentados na coletividade, na estrutura hierárquica e na ética, exercem um papel crucial nas políticas e nas relações do país. Nesse sentido, o próximo capítulo se aprofundará na maneira pela qual esses valores tradicionais chineses modelaram a perspectiva dos direitos humanos na China.

## 4.2 DIREITOS HUMANOS NA CHINA

Os direitos humanos na China contemporânea foram moldados pela tradição política do país, integrando-se a um vasto conjunto de normas morais coletivas de conduta. Diferentes sistemas filosóficos e religiosos, com destaque para o

Confucionismo, tiveram um papel fundamental na moldagem do modelo de sociedade da China (More, 2007, p.3).

No âmbito interno, o confucionismo contribuiu para a estabilidade social e política, baseada no respeito às hierarquias e aos papéis familiares, conforme proposto por Confúcio. No âmbito externo, o confucionismo inspirou uma postura pacífica e cooperativa da China com os seus vizinhos e com o mundo (Wang, 2013). Assim, desde 1949, a China tem estabelecido as diretrizes de suas relações internacionais, pautando-se nos princípios de benefícios mútuos, não agressão, não interferência e respeito à integridade territorial (Steenhagen, 2001). Assim, a China demonstra sua preferência por órgãos multilaterais e ações diplomáticas como meios para resolver impasses entre Estados no cenário internacional, priorizando a prevenção de conflitos e agressões (Teles; Souza, 2015, p. 71).

Quando se trata do assunto dos direitos humanos no âmbito internacional, esse é marcado por uma tensão entre a China com a Europa e EUA, devido às suas diferentes concepções culturais e jurídicas. A criação e exportação dos valores e conteúdo dos direitos humanos pela Europa, sob apelo do universalismo e impostos por meio de violações e coerções históricas, gera um conflito com a perspectiva chinesa.

Essa disputa revela uma discordância sobre a natureza e o alcance desses direitos. Por isso, a China se opõe a aceitar esses valores como universais, alegando que os direitos humanos são relativos ao contexto histórico, cultural e político de cada nação. Como exemplificado por More:

O Ocidente fomentava a discussão acadêmica sobre a universalização do conteúdo dos direitos humanos, segundo os valores ocidentais, enquanto os "não alinhados" preocupavam-se em buscar, com o fim do colonialismo, suas identidades nacionais e resgatar os valores esquecidos ou estrangulados pela dominação Ocidental (More, 2007, p. 5)

Nesse sentido, Piovesan (2019) destaca que esse modelo universalista também tem “desacelerado o progresso dos sistemas de proteção devido às diferenças culturais e perspectivas na compreensão da liberdade, igualdade e fraternidade como dimensões dos direitos humanos”. Assim, a dificuldade de incorporação na esfera chinesa decorre de divergências nas percepções entre as duas culturas no contexto jurídico, incluindo diferenças conceituais na concepção

dos direitos humanos, a influência de uma perspectiva relativista e a adesão ao modelo de soberania clássico (Donnelly, 2011).

Mesmo assim, desde os anos 1990, o governo chinês adotou oficialmente grande parte do aparato conceitual e das estruturas formais no âmbito dos direitos humanos reconhecidos internacionalmente, sendo eles: o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos, em 1998, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial de 21 de dezembro de 1965, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres de 18 de dezembro de 1979, a Convenção contra a Tortura de 4 de fevereiro de 1985 e a Convenção sobre os Direitos da Criança de 20 de novembro de 1989. Além disso, desde 1995, a UE e a China realizam o Diálogo sobre os Direitos humanos e, desde 2007, as reuniões da Mesa Redonda da Sociedade Civil UE-China (Buczek, 2020, p. 52).

Além disso, tem como um marco importante nessa trajetória, a publicação do seu primeiro Livro Branco <sup>4</sup>sobre os direitos humanos em 1991. Além disso, ao assinar os principais tratados de direitos humanos da ONU, a China teve seu ingresso na esfera do sistema legal internacional de direitos humanos, mesmo que a ratificação do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos tenha sido pendente (Wang, 2012, p. 27).

Entretanto, no cenário europeu, essa questão frequentemente parece ser bastante simples: a Europa é vista como respeitadora dos direitos humanos, enquanto a China não. Nesse contexto, na Europa, existem pressupostos e expectativas que não apenas abrangem as percepções públicas em relação aos direitos humanos na China, mas também englobam sua interação com outros aspectos, em particular o desenvolvimento econômico, e como esses fatores irão evoluir. Em outras palavras, há uma esperança, tal como expressa nas palavras de Leonard Cohen (2021), de que os conceitos ocidentais de direitos humanos, que são

---

<sup>4</sup> Os livros brancos da China são documentos oficiais que apresentam as políticas, as posições e as realizações do governo chinês em diversas áreas, como economia, política externa, direitos humanos, meio ambiente, defesa nacional, entre outras. Eles são publicados periodicamente pelo Conselho de Estado da China ou por seus ministérios e órgãos. Os livros brancos da China têm como objetivo informar o público interno e externo sobre os principais temas de interesse nacional e internacional que envolvem a China, bem como esclarecer as perspectivas e os objetivos do país em relação a esses temas (Arya, 2023).

familiares em lugares como Manhattan e Berlim, possam alcançar Pequim e provocar uma mudança no sistema de dentro para fora.

O governo chinês não nega os conceitos dos direitos humanos em suas declarações de política oficial, mas destaca diferentes categorias de direitos em comparação com aquelas que são o foco principal na Europa e EUA. Esses países tendem a focar nos direitos individuais, civis e políticos. Sendo eles, a liberdade de expressão, de associação e de participação política, considerando-os como pré-requisitos para o desenvolvimento humano (Buczek, 2020, p. 49).

Na China, os direitos individuais são valorizados por sua contribuição para fortalecer o Estado, sem que sobreponham os direitos coletivos e do próprio Estado. Assim, as eleições não são livres, pois não há pluralidade política, diversidade partidária, nem liberdade plena de expressão. Elas se assemelham mais a plebiscitos, onde o governo conduz consultas públicas em temas escolhidos por eles, em momentos determinados, como visto nas revisões constitucionais recentes.

Além disso, não há uma clara separação de poderes, independência judicial ou liberdade de imprensa. Em vez disso, o modelo segue uma forma de "democracia consultiva", onde o governo guia as consultas públicas sobre assuntos por eles definidos, sem observar princípios como a separação de poderes, independência judicial e liberdade de mídia (Cabrita, 2015, p. 372-373).

Em contrapartida, a China dá destaque à relevância dos direitos econômicos e sociais, argumentando que os direitos humanos estão intrinsecamente ligados a um processo de desenvolvimento, muitas vezes de longo prazo, e que o direito fundamental à subsistência precede outros direitos que possam ser considerados menos essenciais. Entre eles está o direito à alimentação, à saúde e à educação, considerando-os como as bases para o desenvolvimento humano. Um dos motivos para que a prioridade da China seja essa, vem da pobreza como herança colonialista que segundo More (2007, p.11), "deixou marcas profundas nas antigas colônias sob muitos aspectos: econômicos, sociais, culturais e políticos".

Além de dar prioridade aos direitos socioeconômicos e coletivos, existem outras características fundamentais na visão chinesa sobre os direitos humanos, que ajudam a entender seu comportamento. Segundo Teles e Souza (2015, p. 83), para os chineses, os direitos humanos são metas a serem alcançadas de acordo com o grau de desenvolvimento de cada nação, e não princípios universais e inalienáveis. Assim, os países mais ricos teriam mais condições de respeitar os direitos

individuais, enquanto os países mais pobres deveriam focar no seu crescimento econômico e social. Ainda sobre a lógica chinesa “a estabilidade do Estado deve ser assegurada para que se torne possível para os indivíduos usufruírem dos direitos que lhes convém” (Teles; Souza, 2015, p. 84)

Essa noção de direito, também foi abordada em uma entrevista concedida à revista *Foreign Affairs* em 1994, o ex-primeiro-ministro de Cingapura, Lee Kuan Yew, argumentava que, para as nações asiáticas, a prioridade residia em ter governos que garantisse segurança, estabilidade e prosperidade, em detrimento de outras questões frequentemente debatidas nos países do outro lado do globo, como os direitos individuais. Lee também destacou a importância de uma abordagem que priorizasse o desenvolvimento econômico e a estabilidade como meio de assegurar o bem-estar e o progresso das sociedades asiáticas (Zakaria, 1994, p. 111).

Dessa forma, o governo chinês afirma que o direito à subsistência é o mais fundamental de todos os direitos humanos, sem o qual os outros direitos não podem ser assegurados. Desde então, a China permanece fiel a essa visão de que os direitos econômicos e sociais têm prioridade sobre os direitos civis e políticos. Acreditam que outros direitos podem ser exercidos após garantir esses direitos básicos, e dado que a China ainda não alcançou plenamente a capacidade de assegurar a subsistência de todos os seus cidadãos, é prematuro dar ênfase primordial aos direitos humanos que a Europa prioriza. A respeito disso, podemos notar:

Analisando o Livro Branco de 1991, Kent concluiu o seguinte: Apesar de ter sido visto por muitos apenas como mais uma arma para responder às críticas ocidentais, foi mais do que um repúdio da concepção burguesa dos direitos humanos. Em primeiro lugar, estabelece uma nova hierarquia de direitos. O direito à subsistência foi identificado como um direito básico e analisado ao modo de Henry Shue como “o mais importante de todos os direitos, sem o qual os outros direitos estão fora de questão”. Num certo sentido, o direito à subsistência tal como definido no Livro deveria ter sido traduzido oficialmente como direito à existência ou à vida, dado que também abrange a noção histórica do direito à segurança física do povo chinês perante a agressão imperialista. Por outro lado, em relação à era após 1949, refere apenas a subsistência, no sentido de “direito de comer o suficiente e agasalhar”. O direito à subsistência efetivamente estabeleceu a prioridade de um denominador comum mínimo dos direitos econômicos, sociais e culturais. (Kent, 1999, p. 223 *apud* Cabrita, 2016, p. 72).

De fato, a China coloca os direitos civis e políticos em um plano secundário, evidenciando uma relativa falta de preocupação com sua garantia. No entanto, como destaca Teles e Souza (2015, p. 85), se analisarmos o comportamento chinês sob a

ótica socioeconômica, a China se destaca como um dos principais defensores dos direitos humanos em escala global.

Um exemplo notável dessa dinâmica pode ser observado na recente conquista da China em 2021. O Presidente Xi Jinping anunciou um feito de enorme importância ao declarar que, contrariando o contexto de uma crise global, seu país havia erradicado a pobreza extrema. Esse anúncio não apenas carrega implicações de grande relevância, mas também simboliza uma transformação profundamente significativa na paisagem social e econômica da China.

O registro desse feito está documentado no Livro Branco intitulado "A Sociedade Moderadamente Próspera em Todos os Aspectos da China", que relata que a meta do primeiro centenário, consistente em alcançar uma sociedade moderadamente próspera em todos os aspectos, foi realizada através dos incansáveis esforços do Partido Comunista da China (PCCCh). Esse marco representa o notável sucesso de 850 milhões de pessoas que superaram a pobreza absoluta, marcando o auge de um processo que se estendeu por sete décadas e teve suas raízes na Revolução Chinesa de 1949 (Prashad, 2021).

No Livro Branco, é exemplificado como a China conquistou sucesso na erradicação da pobreza e na realização do ideal de uma sociedade moderadamente próspera, pautando-se na contínua adesão ao princípio de "colocar o povo no centro". Além disso, a publicação declara que a China tem obtido progressos notáveis na promoção e preservação dos direitos humanos, demonstrando respeito pela diversidade cultural e pelas peculiaridades históricas de cada nação. O texto também critica quaisquer tentativas de intervenção externa e imposição de padrões universais de direitos humanos, enfatizando a importância do princípio de não interferência nos assuntos internos de outras nações.

Sendo assim, analisando a posição da China considerando o contexto histórico e cultural em que ela se desenvolveu, podemos observar uma longa tradição de valorizar a harmonia social, a ordem e a estabilidade acima da liberdade individual (Lyrio, 2010, p. 184), o que se reflete em sua concepção de direitos humanos. Além disso, a China passou por períodos de pobreza, guerra e opressão que moldaram sua visão de que o desenvolvimento econômico pela erradicação da pobreza, a condição prévia para a realização de outros direitos (Fairbank, 2008, p. 265).

Conforme indicado no Livro Branco, o percurso em direção à prosperidade moderada total se alinha com o avanço integral dos direitos humanos na China. O documento enfatiza que "o direito à subsistência assume prioridade entre todos os direitos humanos", destacando o progresso visível na garantia das necessidades básicas e as notáveis melhorias nos padrões de vida como "consequência natural da realização da prosperidade moderada e abrangente". O documento também acrescenta que "a prosperidade moderada abrangente implica que todas as pessoas desfrutem dos direitos humanos" (Livro Branco, 2021, p.20).

Construir uma sociedade moderadamente próspera tem sido uma grande estratégia desde a década de 1980 (Livro Branco, 2021, p. 4). Segundo o documento, essa jornada foi concebida com o propósito de concretizar a prosperidade e o rejuvenescimento nacional, assegurando o bem-estar do povo chinês sob a liderança do PCCh.

Antes de tudo, vale destacar que o PCCh tem suas raízes na luta anti-imperialista do início do século XX. A China enfrentou a opressão do imperialismo desde a Guerra do Ópio em 1839, somente restaurando a paz interna com a Revolução Comunista em 1949. Durante mais de um século, essa antiga civilização atravessou períodos de guerra, perda de autonomia territorial, devastação social causada pelo ópio, instabilidade econômica, atrocidades em larga escala e um século repleto de humilhações que somente o PCCh conseguiu conter (Nogueira, 2021). Diante desse contexto, após o partido avaliar a situação da China naquela época, optou por centrar seus esforços no desenvolvimento econômico como meio de impulsionar o progresso social em todas as áreas.

Também é fundamental ressaltar que a China não só alcançou, mas superou seus Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) relativos à erradicação da pobreza, alcançando esse marco uma década antes do previsto. Este feito posiciona a China como um contribuinte significativo na redução da pobreza em escala global, sendo responsável por mais de 70% da queda total da pobreza no mundo. Segundo Elias Jabbour (2021), "de fato, a eliminação da pobreza extrema na China é o maior feito da história da humanidade."

O êxito da China nesse contexto foi amplamente reconhecido e comemorado em âmbito internacional. Em março de 2021, o secretário-geral da ONU, Antonio Guterres, enfatizou essa conquista como "uma fonte de esperança e inspiração para a comunidade global" (Xinhua, 2021). Dessa forma, o anúncio da eliminação da

pobreza extrema na China não representa somente um marco significativo para o país, mas também possui implicações profundas para a compreensão das dinâmicas globais de redução da pobreza e desenvolvimento econômico.

Após esse anúncio, o presidente ressaltou no mesmo documento que a China está se esforçando para alcançar o segundo objetivo do centenário, que é construir uma nação socialista moderna, próspera, democrática, civilizada, harmoniosa e bela. Sendo ele por meio do desenvolvimento orientado para o povo, um princípio fundamental da modernização chinesa, que visa a prosperidade comum de toda a nação (Livro Branco, 2021).

Apesar dessa conquista, a cobertura da mídia euro-estadunidense em relação aos direitos humanos na China é notoriamente crítica. A maior parte das reportagens se concentra predominantemente nos aspectos dos direitos humanos relacionados a questões políticas e civis. Questões mais abrangentes relacionadas aos direitos humanos, como os direitos econômicos e sociais, frequentemente não recebem a devida atenção. Além disso, o contexto amplo dos desenvolvimentos dos direitos humanos na China geralmente não é abordado de forma adequada. Segundo o artigo intitulado “Podemos ter uma conversa adulta sobre a China?” publicado em 2022 no Instituto Tri Continental de Pesquisa Social:

Um novo tipo de loucura se infiltra no discurso político global, uma névoa venenosa que sufoca a razão. Essa névoa, que há muito tempo se alimenta de velhas e nefastas ideias de supremacia branca e superioridade ocidental, está obscurecendo nossas ideias sobre humanidade. O mal-estar generalizado é uma profunda desconfiança e ódio da China, não apenas de sua liderança atual ou mesmo do sistema político chinês, mas ódio de todo o país e da civilização chinesa – ódio de praticamente qualquer coisa que tenha a ver com a China (Prashad, 2022).

O artigo aborda que essa narrativa tornou impossível conduzir uma discussão “adulta” sobre a China. Palavras como "autoritarismo" e "genocídio" são utilizadas de forma indiscriminada, sem a devida investigação dos fatos. A China é um país com uma população de 1,4 bilhão de habitantes, uma civilização milenar que enfrentou, como muitas nações não europeias, um século de opressão, incluindo as guerras perpetradas pelos britânicos, iniciadas em 1839 até a Revolução Chinesa de 1949, quando o líder Mao Zedong proclamou o despertar do povo chinês. Desde então, a sociedade chinesa passou por uma transformação

profunda, utilizando seus recursos sociais para abordar desafios históricos, como a fome, o analfabetismo, o desânimo e o patriarcado (Prashad, 2022).

Segundo Prashad (2022), assim como em qualquer empreendimento coletivo humano, surgem desafios consideráveis, mas tais dificuldades são inerentes a qualquer ação social. No entanto, ao invés de examinar a China em sua totalidade, com suas realizações e contradições, a narrativa atual busca reduzi-la a uma caricatura orientalista, retratando-a como um Estado autoritário com supostas intenções genocidas e ambições globais de dominação.

Embora alguns jornalistas possam reconhecer que a perspectiva chinesa sobre direitos humanos pode ser diferente daquela dos europeus, ainda afirmam que a população chinesa enfrenta opressão do governo. Segundo o Human Rights Watch (2020), “O governo da China vê os direitos humanos como uma ameaça existencial.” Para Prashad (2022), esses ataques têm uma origem específica nos EUA, cujas elites dirigentes sentem-se ameaçadas pelos avanços do povo chinês, especialmente nas áreas de tecnologia.

Esses progressos representam uma ameaça significativa às vantagens de longa data mantidas pelas empresas norte-americanas e europeias, que se beneficiaram de séculos de colonialismo e da estrutura das leis de propriedade intelectual. “O receio de sua própria vulnerabilidade, juntamente com a integração da Europa nos desenvolvimentos econômicos na Eurásia, levou a Europa e metade das Américas a iniciar uma campanha de guerra contra a China” (Segrillo, 2014, p. 122).

Segundo o Cônsul Geral da China, Li Yang (2018), as acusações feitas pela Europa e EUA são percebidas como uma tentativa de fomentar a oposição do povo chinês em relação ao PCCh, com o objetivo de criar instabilidade no país.

Como os violadores de Direitos humanos têm qualificação para acusar a situação dos Direitos humanos na China? Os países como os EUA e o Reino Unido realmente se importam com os Direitos humanos na China? Absolutamente não. Como é que países que não respeitam os Direitos humanos dos seus próprios cidadãos irão se preocupar verdadeiramente com os de outros? Eles não estão fazendo nada mais que procurar pretextos para alcançar os seus objetivos políticos ocultos. A única habilidade deles é fazer do outro um bode expiatório. Mas eles esquecem de uma coisa: os seus países não fazem parte da China e seus negócios não estão sob jurisdição chinesa (Yang, 2020).

Além disso, faz se necessário outra observação:

A China nunca invadiu qualquer país estrangeiro ou estacionou soldados além-fronteiras; o caráter defensivo da cultura estratégica chinesa é simbolizado pela Muralha da China; a China compromete-se a não ser a primeira potência a usar o poder nuclear em caso de conflito; a cultura confucionista privilegia a paz e a harmonia em detrimento do confronto; a China compromete-se solenemente a nunca praticar o hegemonismo (Cunha, 2012, p. 200 *apud* Valente, 2015).

Dessa forma, percebe-se um amplo cenário de desafios que envolvem os direitos humanos, não somente nas relações entre a China e outros países, mas como uma questão complexa com origens profundas, que vai além da questão de relatividade ou universalidade do conteúdo dos Direitos humanos e abrange decisões e valores políticos também.

Nesse contexto, segundo Xinhua (2023), o processo de modernização da China emerge não apenas como um avanço econômico e tecnológico, mas também como um progresso nos direitos humanos. O Presidente Xi Jinping delineou o compromisso da China em seguir um caminho próprio de desenvolvimento desses direitos, participando ativamente da governança global nesse âmbito. A visão chinesa ressoa com as tendências contemporâneas e se adapta às suas condições nacionais, representando uma chave para as conquistas históricas do país neste domínio. Essa abordagem singular tem sua origem quando o PCCh adotou o “caminho chinês”. Ele foi desenvolvido pela combinação dos princípios do Marxismo com a realidade específica da China e as características da época.

Assim, representa a aplicação prática do socialismo com características próprias da China e não se limita apenas à teoria; ele abrange também a prática desse caminho, a estrutura teórica e o sistema institucional, os quais convergem para a unidade entre o partido, a revolução e a construção prática do socialismo (Yang, 2012). O socialismo com características chinesas é moldado pela situação e realidade do país, diferenciando-se, assim, dos sistemas capitalistas da Europa e dos EUA e de outras experiências de socialismo real. Esse modelo é considerado essencial para o futuro, sustentando as conquistas e continuando a trilhar um caminho que reflete os valores e as necessidades específicas da nação (Doria, Xuan, 2015).

## **5 CONCLUSÃO**

É essencial exercer cautela ao abordar um tema tão complexo e fundamental. A inquietação por comparações e julgamentos surge da conscientização de que estamos diante de um estilo de vida alternativo ao nosso, que busca abordar os desafios filosóficos e sociais enfrentados pela humanidade por meio de perspectivas consideravelmente distintas.

Assim, como foi observado, a assimetria de valores entre a Europa e os EUA com a China, representa um dos fatores predominantes na dinâmica das relações entre esses dois pólos. Dada a influência global da China nos dias de hoje, as acusações de violações dos direitos humanos vindas desses países têm o potencial de prejudicar substancialmente a reputação internacional da China, acarretando uma série de obstáculos para o seu posicionamento global. Isso pode se manifestar de diversas maneiras, incluindo isolamento diplomático, sanções comerciais e afetar a capacidade da China de se envolver em organizações internacionais e exercer sua influência global de maneira positiva.

Dessa forma, reconhecer a diversidade cultural presente na China e no mundo não é suficiente. É fundamental compreender que cada cultura possui um sistema de vida com perspectivas de igualdade distintas daquelas que foram estabelecidas pela modernidade europeia. Embora os Direitos humanos sejam um código válido para a Europa, os Estados Unidos e qualquer outra região que opte por adotá-los, não devem ser utilizados como critério cultural na análise de qualquer sociedade. Já que os próprios criadores e promotores dessas propostas estão entre os que menos as praticam, resultando num significativo fracasso ideológico desse ideal igualitário e universal.

Através de uma análise intercultural, como proposta por Panikkar, destaca-se a necessidade de estabelecer o diálogo para promover a aceitação de ideias de igualdade. Este diálogo não visa impor regras sociais, mas sim abrir canais de comunicação. É fundamental romper com as amarras das concepções para viabilizar uma troca autêntica e significativa e ter a capacidade de reconhecer que as culturas têm suas próprias maneiras de interpretar a verdade, como demonstrado pela parábola do elefante, qualquer processo de interação se torna ineficaz e improdutivo. Eventualmente, isso pode promover o uso da força como uma medida de coerção.

Observando a complexidade da questão dos direitos humanos na China, nota-se que ela não pode ser resolvida apenas por meio de argumentos teóricos,

pois em torno de toda discussão feita no trabalho, é possível observar que a raiz do conflito entre os valores euro-estadunidenses e chineses está mais associado às decisões políticas que não estabelecem um consenso para preservar o pluralismo cultural na definição de normas internacionais do que necessariamente na divergência mútua quanto ao conteúdo dos direitos humanos.

Dessa forma, se faz necessário levar em conta o contexto político, as diferenças culturais e os interesses em jogo. Para que haja um diálogo produtivo entre a China e o resto do mundo, é necessário que ambas as partes estejam dispostas a se ouvir e a negociar. Não basta impor uma visão universalista dos direitos humanos ou aceitar passivamente um relativismo cultural. É preciso buscar um equilíbrio entre os valores universais e as especificidades locais, reconhecendo as dificuldades e as oportunidades que esse debate apresenta. Nesse contexto, destaca-se uma análise filosófica e política das questões envolvidas por meio do diálogo intercultural que pode contribuir para facilitar esse entendimento.

Através da interculturalidade, fundada na hermenêutica diatópica e na valorização pela diversidade cultural, delineia-se uma estratégia mais efetiva para cultivar um diálogo global sobre direitos humanos. Isso impulsiona a cooperação internacional baseada na consideração mútua, não somente oferecendo uma análise crítica das complexidades enfrentadas, mas também apontando para uma rota promissora na busca por soluções inclusivas e colaborativas na promoção dos direitos humanos, tanto na China quanto além de suas fronteiras.

Ao criticar a compreensão dos direitos humanos dentro dos moldes liberais, Panikkar destaca que esses modelos muitas vezes servem para preservar o sistema existente, em vez de abraçar a diversidade. Ele argumenta pela necessidade de reconstruir o que verdadeiramente nos define como seres humanos, valorizando o que é autêntico para cada um de nós, em contraposição ao que nos foi imposto como uma verdade absoluta. Assim, Panikkar propõe uma abordagem inovadora dos direitos humanos, fomentando um diálogo profundo entre culturas diversas. Ele ressalta a importância desse intercâmbio na maneira como vivemos e compreendemos não apenas nossa história, mas também a das culturas envolvidas.

Nesse contexto de reavaliação dos direitos humanos a partir de perspectivas interculturais, a contribuição de Santos sobre a hermenêutica diatópica emerge como uma poderosa ferramenta crítica e inovadora para reexaminar esses direitos à luz das perspectivas epistemológicas do Sul e do diálogo intercultural. Esta teoria

desafia a mentalidade abissal que impõe uma única e dominante visão dos direitos humanos, propondo, em seu lugar, uma abordagem plural e diversificada que são as formas de conhecimento produzidas pelas vítimas do colonialismo e do capitalismo global. Esta nova perspectiva reconhece as múltiplas formas de dignidade humana existentes no mundo. Nesse cenário, é preciso reconhecer que a China tem uma concepção própria e complexa dos direitos humanos, que combina elementos do confucionismo e do socialismo.

A hermenêutica diatópica, portanto, emerge como um veículo fundamental na promoção da justiça global e cognitiva, contribuindo para a construção de um novo arcabouço jurídico e um senso comum revitalizado. Ela se alinha à proposta de Panikkar ao desafiar as narrativas dominantes sobre os direitos humanos e ao promover um diálogo intercultural profundo, reconhecendo e valorizando as diversas visões e experiências em torno da dignidade humana. A abordagem intercultural não só desafia preconceções, mas também representa um trilho para descobrir pontos de convergência em temas intrincados, como os direitos humanos. Ao fazer isso, ela tem o potencial de construir pontes entre diversas perspectivas, fomentando um diálogo global mais inclusivo e colaborativo.

Almeja-se, portanto, uma perspectiva que coloque a ênfase no entendimento do 'outro', fomentando o diálogo e a interação cultural. Essa abordagem visa desafiar o etnocentrismo, penetrando nos intrincados territórios dos preconceitos. Dessa maneira, busca-se reconstruir, ressignificar e reumanizar os direitos humanos, construindo-os de baixo para cima. Mesmo que a proposta pareça desafiadora e distante, Boaventura nos lembra, através da citação de Sartre, que toda grande ideia começa como algo utópico antes de se tornar realidade.

## REFERÊNCIAS

\_\_\_\_\_. Human Rights and Asian Values – what Lee Kuan Yew and Li Pendong don't understand about Asia. **The New Republic**, July 14 and 21, 1997.

ADAM, Gabriel Pessin. Ocidente X Oriente: **a contínua construção do “outro-inimigo”** a ser derrotado. Entrevista especial com Gabriel Pessin Adam. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/620519-ocidente-x-oriente-a-continua-construcao-do-outro-inimigo-a-ser-derrotado-entrevista-especial-com-gabriel-pessin-adam>>.

AMES, Roger T. **Confucian role ethics: A vocabulary**. The Chinese University of Hong Kong Press, 2011.

AMORIM, Mayara Archieris. Posição-sujeito utópico e efeitos-sentido. **Repositório Digital de Teses e Dissertações do PPGLin-UESB**, v. 3, p. 92 p.-92 p., 2015.

ALVES, J. A. L.. Direitos humanos: o significado político da conferência de Viena. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 32, p. 170–180, abr. 1994. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451994000100009>.

ARRIGHI, G. O longo século XX. Rio de Janeiro: **Contraponto**, 1995  
BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. **Rio de Janeiro**: Campus, 1992.

BENJAMIN, Walter et al. **O narrador** . Edições/Metais Pesados, 2008.

BERLING, Judith A. Confucianism. **Asian religions**, v. 2, n. 1, p. 5-7, 1982.

BINICHESKI, Dilaine. **Direitos Humanos internacionais: cultura islâmica frente às relações de gênero. 2010. 266p.** 2010. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Direito)-Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões.

Bragato, F. F. (2014). Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica*, 19(1), jan-abr. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548/2954>.

Brevis Cartes, Priscilla. “Derechos humanos e interculturalidad. Los desafíos de una comprensión hermenéutica diatópica”. En: **Revista CES Derecho**. Vol. 14. No. 1, enero a abril de 2023. pp. 31-44. <https://dx.doi.org/10.21615/cesder.7147>.

BRITO, Antonio José Guimarães et al. DIREITO E BARBÁRIE: a alteridade como juízo de valor jurídico e reconhecimento do Outro a partir do discurso (des) colonialista latino-americano. 2012.

BRITTO, Marcelo Almeida de; SILVA FILHO, Edison Benedito da. **Ascensão dos valores asiáticos e consequências para o ocidente**. 2014.

BUCZEK, Lech et al. Human Rights in Asia: The Case of China, Japan and North and South Korea. **Roczniki Humanistyczne**, v. 68, n. 9, p. 47-66, 2020.

BUENO, André; CABRAL, Pedro Regis. Textos selecionados de filosofia chinesa II: a filosofia pré-imperial. 2023.

CABRITA, Isabel Rute Sousa do Amaral Xavier et al. " Modelo Chinês para os Direitos Humanos": **uma análise crítica no contexto das relações internacionais**. 2015.

CARPENEDO, Regina Tayrini Bassani; BASSANI, Beverly; AZAMBUJA, Cristiane Menna. A ONU E A SUA (IN) APLICABILIDADE NA RESOLUÇÃO DOS CONFLITOS E DISSEMINAÇÃO DA PAZ MUNDIAL. **Salão do Conhecimento**, 2019.

CHAN, Hok-lam; DE BARY, William Theodore. **Yüan thought: Chinese thought and religion under the Mongols**. Columbia Univ. Press, 1982.

CHONG, T. Asian values and Confucian ethics: Malay Singaporeans' dilemma. **Journal of Contemporary Asia**, v. 32, n. 3, 2002, p. 394-406.

COHEN, Leonard; KALU, Kalu Ndukwe. Hope Around the Globe. **Chronic: The Hidden Cause of the Autoimmune Pandemic and How to Get Healthy Again**, p. 213, 2021.

CONFÚCIO. Analectos. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. **São Paulo**: Unesp, 2012, 607 p.

COUTINHO, J. Panikkar, Raimond, Pluralisme et Interculturalité, Tome VI – vol. 1 des oeuvres – Cultures et religions en dialogue –, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012. **Theologica**, v. 47, n. 1, p. 195-196, 1 jan. 2012.

CRUZ, Alessandra Quines et al. O dever de consulta aos povos indígenas como diálogo intercultural. **Revista da Defensoria Pública do Estado do Rio Grande do Sul**, n. 13, p. 174-185, 2015.

CRUZ, Alex Sandro Teixeira da. A petrificação de cláusulas constitucionais à luz do compromisso com a democracia intergeracional: **um estudo integrado com a Constituição Brasileira de 1988**. 2019.

DAHLMAYR, Fred. " Valores asiáticos" e direitos humanos globais: Tensões e convergências. **Teoria e Cultura**, v. 2, n. 1 e 2, 2007.

DE BRITO ALVES, Fernando; COURINHO, Ananda Do Valle Clavilho. A HERMENÊUTICA DIATÓPICA COMO MECANISMO DE DIÁLOGO ENTRE NAÇÕES MULTICULTURAIS NAS PROBLEMÁTICAS ENVOLVENDO OS DIREITOS DAS MULHERES. **Revista Direito UFMS**, v. 5, n. 1, 2019.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **As tensões da modernidade**. 2004.

DE SOUZA SILVA, Karine; BOFF, Ricardo Bruno. NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS: DO EUROCENTRISMO EXCLUDENTE À PLURIVERSALIDADE DA ONU. **Brasile o Sistema das Nações Unidas**, p. 59. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/331024863\\_%27Nos\\_os\\_povos\\_das\\_Nacoes\\_Unidas%27\\_do\\_eurocentrismo\\_excludente\\_a\\_pluriversalidade\\_da\\_ONU\\_In\\_Guilherme\\_de\\_Oliveira\\_Schmitz\\_Rafael\\_Assumpcao\\_Rocha\\_Org\\_Brasil\\_e\\_o\\_Sistema\\_das\\_Nacoes\\_Unidas\\_desafios\\_e\\_oport](https://www.researchgate.net/publication/331024863_%27Nos_os_povos_das_Nacoes_Unidas%27_do_eurocentrismo_excludente_a_pluriversalidade_da_ONU_In_Guilherme_de_Oliveira_Schmitz_Rafael_Assumpcao_Rocha_Org_Brasil_e_o_Sistema_das_Nacoes_Unidas_desafios_e_oport)

DUARTE, Ícaro de S.; SOARES CRUZES, M. S. A metodologia da pesquisa no Direito e Boaventura de Sousa Santos. **Cadernos de Ciências Sociais Aplicadas**, [S. l.], v. 7, n. 10, 2012. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/ccsa/article/view/1949>

DONELLY, Kieran. **Cultural Statecraft: the Confucius Institute project in Australia**. 2022. Tese de Doutorado. Macquarie University.

EDTL - Enciclopédia de Termos da Língua Portuguesa. **Weltanschauung (Cosmovisão)**. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/weltanschauung-cosmovisao>.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

FAURE, Guy Olivier; FANG, Tony. Changing Chinese values: Keeping up with paradoxes. **International business review**, v. 17, n. 2, p. 194-207, 2008.

FAN, X. The Chinese cultural system: implications for cross-cultural management. **SAM Advanced Management Journal**, v. 60, n. 1, 1995, p. 14-20.

FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. China: uma nova história. 3.ed. **Porto Alegre: L&PM**, 2008.

FERREIRA, Antônio Celso et al. **Raça e teorias raciais nos estudos de Darcy Ribeiro**. 2016. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/handle/icict/54747/RA%C3%87A%20E%20TEORIAS%20RACIAIS%20%281%29.pdf?sequence=2&isAllowed=y>

FLORES, Joaquín Herrera. A reinvenção dos direitos humanos. Tradução Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: **Fundação Boiteux**, 2009.  
HUMANOS, DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS. **Declaração universal dos direitos humanos**. Acesso em, v. 13, p. 175-196, 2015.

GORCZEVSKI, Clovis. Direitos humanos: dos primórdios da humanidade ao Brasil de hoje. Porto Alegre: **Imprensa Livre**, 2005, p. 119.

GRASSI, R. M. Uma peregrinação advaita ao encontro do outro: o diálogo inter-religioso na obra de Raimon Panikkar. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 53, p. 1350, 31 ago. 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. p.141.

Henry Rosemont Jr., *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*, Lexington Books, 2015, 190p.

Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Panikkar, **ponte entre dois mundos**. 2010. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/genese-missao-e-rotas>.

Instituto Shenghe. Respeito, cortesia e justiça: conheça os valores do confucionismo. **Matinal Jornalismo**. [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <<https://www.matinaljornalismo.com.br/parceiros/instituto-shenghe/respeito-cortesia-e-justica-conheca-os-valores-do-confucionismo/>>.

JÚNIOR, Hamilton da Cunha Iribure; XAVIER, Gustavo Silva. Uma análise crítica acerca da universalização dos direitos humanos frente ao seu relativismo sistêmico: uma realidade além da hermenêutica. **REVISTA QUAESTIO IURIS**, v. 14, n. 03, p. 1104-1125, 2021.

LASOCKA, Dagmara. “Religião e tradição. Pilares da Família Coreana.” A Coreia aos olhos dos polacos. Estado – Sociedade – Cultura, editado por Józef Włodarski, Kamil Zeidler e Marcell Burdelski, **Editora da Universidade de Gdańsk**, 2012, pp. 431-441.

LEÃO, Igor Zanoni Constant Carneiro; DE OLIVEIRA OGAMA, Danilo Ferraz. A China entre o Confucionismo e o Socialismo. **Revista Paranaense de Desenvolvimento-RPD**, v. 40, n. 136, p. 79-79, 2019. Disponível em: <https://ipardes.emnuvens.com.br/revistaparanaense/article/view/1026>.

LESSA, Diogo dos Santos et al. Colonialismo e (in) salubridade: **a questão da aclimação nas colônias africanas portuguesas**. 2021.

LYRIO, Mauricio Carvalho. A ascensão da China como potência: fundamentos políticos internos / Mauricio Carvalho Lyrio. – Brasília: **FUNAG**, 2010. 252p.

MARQUES, Carlos Alexandre Michaello; ROCHA, Leonel Severo. **Consumo e direitos humanos**: reflexões sobre o discurso hegemônico da modernidade e o rompimento colonial.

MORGENTHAU, Hans Joachim. **A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz**. Editora Universidade de Brasília, 2003.

MORE, Rodrigo Fernandes. Os direitos humanos na Ásia Oriental. **São Paulo**, p. 15-17, 2014. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/asia/more\\_dh\\_asia\\_oriental.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/asia/more_dh_asia_oriental.pdf).

NASCIMENTO, Shirley Gonçalves do. **Direitos humanos e assistência social: a experiência do Brasil Pós-1988**. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: [https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/9595/1/arquivo386\\_1.pdf](https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/9595/1/arquivo386_1.pdf).

NOGUEIRA, Isabela. O Estado na China. **Oikos**, v. 20, n. 1, 2021.

PALMA, Alexandre. Mito e remitização em Raimon Panikkar. **Didaskalia**, v. 45, n. 2, p. 203-219, 2015.

PANIKKAR, R. A self-critical dialogue. In: PRABHU, J.(Org.). The intercultural challenge of Raimon Panikkar. **New York: Orbis**, 1996.p. 227-292.

PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? *In: BALDI, C. A. (org.). Direitos humanos na sociedade cosmopolita* Rio de Janeiro: **Renovar**, 2004. p. 205-238.

PANIKKAR, R. VI. Culturas y religiones en diálogo:1. Pluralismo y interculturalidad. **Barcelona: Herder**, 2016. [Obras completas].

PANIKKAR, Raimon. Decálogo: cultura e interculturalidad. In: Cuadernos Interculturales, Universidad de Valparaíso, **Chile**, ano 4, n. 6, p. 129-130, 2006.  
PANIKKAR, Raimon. Espiritualidad hindú. Barcelona: **Editorial Kairós**, 2005. E-book.

PANIKKAR, R.; MACEDO GRASSI, R. O pluralismo da verdade. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 55, p. 395, 30 abr. 2020.

PANIKKAR, Raimon. O pluralismo da verdade. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 395-408, jan./abr. 2020. Tradução de Rita Grassi. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20000>. Acesso em: jun. 2021.

PANIKKAR, Raimond, Pluralisme et Interculturalité, Tome VI – vol. 1 des œuvres – Cultures et religions en dialogue –, **Les Éditions du Cerf** (www.editionsducerf.fr), Paris, 2012, 448 p.,210 x 135, ISBN 978-2-204-09596-9.

PANIKKAR, R. Myth, Faith and Hermeneutics:Cross Cultural Studies.New York: **Paulist Press**, 1979.

PEREIRA, Potyara Amazoneida P.; SIQUEIRA, Marcos César Alves. Política social e Direitos Humanos sob o jugo imperial dos Estados Unidos. **Serviço Social & Sociedade**, p. 446-467, 2014.  
<https://www.scielo.br/j/ssoc/a/kPST75jgwJ3sGXQ5gt65BNv/?lang=pt&format=pdf>

PIOVESAN, Flávia. Declaração universal dos direitos humanos: desafios contemporâneos. **Inter: Revista De Direito Internacional E Direitos humanos Da UFRJ**, v. 1, n. 1, 2018.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. – 14. ed., rev. e atual. **Saraiva**. São Paulo, 2013.

PRASHAD, V. (2022). Podemos ter uma conversa adulta sobre a China? **Brasil de Fato**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/08/15/podemos-ter-uma-conversa-adulta-sobre-a-china>

RAMOS, André de Carvalho. Processo internacional de direitos humanos. 2. ed. Saraiva. **São Paulo**, 2012.

RAMOS, Marcelo Maciel; ROCHA, Rafael Machado. **O Confucionismo Político e os Caminhos para um Constitucionalismo Chinês**. Disponível em: [10.12818/P.0304-2340.2015v67p421], [2015].

ROSEMONT JR, Henry; AMES, Roger T. **Confucian role ethics: A moral vision for the 21st century?**. V&R unipress GmbH, 2016.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Editora Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, B. de S. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. *In*: SANTOS, B. de S. MARTINS, B. S. (org.). *O pluriverso dos direitos humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Belo Horizonte: **Autêntica**, 2019. p. 39-61.

SANTOS, B. de S. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: **Fabris**, 1988.

SANTOS, B. de S.; MARTINS, B. S. Introdução: o pluriverso dos direitos humanos. *In*: SANTOS, B. de S.; MARTINS, B. S. (org.). *O pluriverso dos direitos humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Belo Horizonte: **Autêntica**, 2019. p. 13-36.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: **Civilização Brasileira**, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma Concepção Multicultural de Direitos humanos. **Revista Lua Nova**, São Paulo, CEDEC, n. 39, 1997. p. 108-111. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3130/313072811015/html/>

SCHMITZ, Guilherme de Oliveira Organizador; ROCHA, Rafael Assumpção Organizador. Brasil e o Sistema das Nações Unidas: **desafios e oportunidades na governança global**. 2017.

SEGRILLO, Angelo. Ásia e Europa em Comparação histórica: **o debate entre eurocentrismo e asiocentrismo na história econômica comparada de Ásia e Europa**. 2014.

SIM, May. A Confucian approach to human rights. **History of Philosophy Quarterly**, v. 21, n. 4, p. 337-356, 2004.

SOUZA, Matheus de Abreu Costa; TELES, Lilian Madureira. A política externa da China, as relações com a África e a problemática dos direitos humanos. **Fronteira: revista de iniciação científica em Relações Internacionais**, p. 69-88, 2015.

SIEBRA, Eduardo. **Cultura e direitos humanos na China contemporânea: uma investigação metológica**. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

S. ROŠKER, J. Filosofia chinesa contemporânea e a importância das relações de parentesco confucionistas: Li Zehou, tradição xamanista e Relacionalismo (關係 主). Locus: **Revista de História**, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 106–121, 2021. DOI: 10.34019/2594-8296.2021.v27.33102. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/33102>.

STEENHAGEN, Morgen. **Progressive trends toward acceptance of same-sex couples in California**. 2001. Tese de Doutorado. California Polytechnic State University.

SUREKI, Luiz Carlos. A "Relacionalidade" do Absoluto Raimon Panikkar e a "Trindade radical" The "Relationality" of the Absolute Raimon Panikkar and the Radical Trinity. **Brazilian Journal of Development**, v. 7, n. 12, p. 113715-113726, 2021.

ROSEMONT JR, Henry. Rights-bearing individuals and role-bearing persons. **Confucian role ethics: A moral vision for the 21st century**, p. 33-57, 2016.

TAXI, Ricardo Araujo Dib. Para uma reconstrução narrativa dos direitos humanos. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/352049853\\_Para\\_uma\\_reconstrucao\\_narrativa\\_dos\\_direitos\\_humanos](https://www.researchgate.net/publication/352049853_Para_uma_reconstrucao_narrativa_dos_direitos_humanos).

TEIXEIRA, Faustino. RÛMÎ: a paixão pela unidade. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, ano 4, n. 3, 2003. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2003/t\\_teixeira.htm#footnote5texto](https://www.pucsp.br/rever/rv4_2003/t_teixeira.htm#footnote5texto).

TOSI, Giuseppe et al. Direitos humanos: história, teoria e prática. **João Pessoa: Editora Universitária/UFPB**, v. 66, 2005. Disponível em: <https://www.cchla.ufpb.br/ncdh/wp-content/uploads/2015/08/Direitos-Humanos-Historia-Teoria-e-Pratica.pdf>.

VALENTE, Leonardo; ALBUQUERQUE, Marianna. Da discrição ao ativismo: o novo papel da China no Conselho de Segurança da ONU. **Contexto Internacional**, v. 37, p. 693-726, 2015.

VOLZ, Filipe. Walter Benjamin: memória e conhecimento do presente. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 3, p. 150-168, 2019.

WANG, Zengwu et al. Status of hypertension in China: results from the China hypertension survey, 2012–2015. **Circulation**, v. 137, n. 22, p. 2344-2356, 2018.

XINHUA. Secretário-geral da ONU parabeniza Xi pelo sucesso da China na luta contra a pobreza. 2021. Disponível em:  
<http://portuguese.people.com.cn/n3/2021/0310/c309809-9827305.html>.

XUAN, Qin; DORIA, Gaio. O socialismo com características chinesas e seu papel como ideologia guia da China. **SÉCULO XXI: Revista de Relações Internacionais-ESPM-POA**, v. 7, n. 1, p. 116-131, 2016.

YANG, Meizhi, ed. **Zhongguoteseshehuizhuiweidadaolu: xuexiduben**. Beijing: Renminribao chubanshe, 2012.

ZAKARIA, Fareed. A Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew. **Foreign Aff.**, v. 73, p. 109, 1994.