

# **Os Direitos Humanos e a Necessidade de Desconstrução de seus Fundamentos: A Ética da Alteridade como Alternativa à Problemática da Universalização.**

## **The Human Rights and the Necessity of Deconstruction of its Foudantios: Alterity's Ethics as Alternative to the Universalization Discussion**

**Gleirice Machado Schütz  
Taysa Schiocchet\*<sup>1</sup>**

### **RESUMO**

O presente artigo objetiva problematizar a dificuldade de universalização dos direitos humanos, como são vistos atualmente, em um contexto multicultural. Diante disso, a partir da análise da origem da noção de indivíduo, configura-se o âmbito em que surgem e estão inseridos os chamados direitos humanos, forjados na Modernidade Ocidental. Analisa-se, por meio da pesquisa bibliográfica e jurisprudencial, bem como através do método indutivo, o perfil histórico desses direitos, visando à desconstrução do seu conceito tradicional e à relativização da busca pela universalidade, que se traduz em uma fórmula uniformizante da racionalidade desenvolvida pela cultura Ocidental europeia. A questão indígena ilustra a temática abordada, demonstrando que os direitos humanos foram criados tendo como ponto de partida apenas uma ‘espécie de humanidade’, na qual muitas culturas não se enquadram. Assim, apresenta-se uma alternativa de mudança de paradigma, tendo como fundamento a ética da alteridade, rompendo-se as barreiras das diferenças, na tentativa de superação da visão de mundo individualista associada aos direitos em questão, em uma perspectiva intercultural.

**Palavras-chave:** Universalidade. Direitos. Humanos. Multiculturalismo. Alteridade.

---

\* Gleirice Machado Schütz: Advogada e Bolsista CAPES, cursando mestrado em Direito Público, com ênfase em Direitos Humanos, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Formação em Direito e Ciências Sociais. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4357074Z0>

Taysa Schiocchet: Doutora em Direito e Pós-Doutora pela Universidad Autónoma de Madrid (UAM), é Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD/UNISINOS) e advogada. Tem experiência na área de Direito e Bioética, com ênfase em Teoria e Filosofia do Direito e Direito Civil-Constitucional. Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4777872H8>

## **ABSTRACT**

This article has the objective to discuss the difficult of the human rights universalization as it is seen nowadays, in a multicultural context. Given this, from the analysis of the individual notion origin, the context in which the human rights arises and is inserted is configured, forged in the Western Modernity. The historical profile of these rights is analyzed through bibliographical and jurisprudential research, as well as through intuitive method, aiming at the deconstruction of its traditional concept and at the relativization of the quest for universality, which translates itself in a uniforming formula of the rationality developed by Western European culture. The indigenous question illustrates the theme discussed, demonstrating that the human rights has been created taking as starting point only a “kind of humanity”, in which many cultures do not fit. So, an alternative of paradigm shift is presented, having as foundation the ethics of alterity, breaking down the barrier of differences, in an attempt to overcome the individualistic worldview associated to these rights, in an intercultural perspective.

**Keywords:** Universality. Rights. Human. Multiculturalism. Otherness.

## INTRODUÇÃO

A dificuldade constatada, atualmente, na aplicação dos Direitos Humanos, em nível multicultural, pode ser associada à forma como estes se desenvolveram, vinculados ao conceito de indivíduo, no âmbito das sociedades ocidentais modernas. Diante disso, justifica-se a abordagem da temática, indagando-se acerca de possíveis soluções para o suposto conflito travado, dentro da sociedade complexa e multicultural, em relação aos Direitos Humanos estabelecidos. Serão identificados e analisados fatores históricos, culturais e sociais, entendidos como influenciadores de uma visão etnocêntrica e individualista das diferenças, como se tem nos dias de hoje, em detrimento do holismo, o que reflete de forma cabal no desenvolvimento dos Direitos Humanos.

A partir disso, invoca-se a questão indígena, com a finalidade de ilustrar a dificuldade de se considerar o caráter universalizante dos direitos humanos e na tentativa de superar a visão de mundo individualista ocidental moderna. Assim, delineia-se o possível desenvolvimento de uma ética da alteridade, por meio da qual se possa visualizar outras racionalidades, abrindo frentes às outras culturas e ressignificando os fundamentos dos direitos humanos. A reflexão é necessária e atual. Considerar que os ditos direitos humanos (das declarações) refletem positivamente sobre todas as culturas e seres humanos do planeta é ignorar o seu perfil de expansão uniformizante e etnocêntrica. Analisa-se, por meio da pesquisa bibliográfica e jurisprudencial, bem como através do método indutivo, o perfil histórico desses direitos, visando à desconstrução do seu conceito tradicional e à relativização da busca pela universalidade.

Desse modo, no primeiro capítulo, serão apresentados fundamentos à compreensão da controvérsia, a fim de possibilitar o entendimento da pós-moderna visão dos direitos humanos, delineando-se a noção de indivíduo e o surgimento dos direitos em questão atrelados ao individualismo. Após, no segundo capítulo, serão relacionadas as noções de multiculturalismo, universalização e alteridade, sendo ilustrada a dificuldade de se enxergar o caráter universal dos direitos humanos por meio da questão indígena. Ao final, analisar-se-á a possibilidade de superação da visão de mundo individualista ocidental pós-moderna eurocêntrica vinculada aos direitos humanos, através da tentativa de rompimento das barreiras das diferenças e ressignificação dos fundamentos desses direitos.

# 1. FUNDAMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA CONTROVÉRSIA: A PÓS-MODERNA VISÃO DOS DIREITOS HUMANOS

## 1.1 O Delineamento da Noção de ‘Indivíduo’ – Sujeito do ‘Individualismo’

As perspectivas contratualistas surgem a partir do paradigma cartesiano, fazendo nascer a concepção moderna de indivíduo<sup>2</sup>. A Revolução Francesa e a declaração de direitos do homem e do cidadão coroam o individualismo, sob as perspectivas da Revolução Industrial. Nesta época, o centro das atenções era o positivismo científico do período moderno<sup>3</sup>.

A doutrina dos direitos do homem se liga ao contratualismo pela concepção individualista da sociedade, segundo a qual, primeiramente, existe o indivíduo com seus interesses e carências, depois a sociedade. Nesse sentido, considera-se o contratualismo moderno como uma verdadeira reviravolta na história do pensamento político dominado pelo organicismo, na medida em que, subvertendo as relações entre indivíduo e sociedade, faz desta não mais um fato natural, independente da vontade dos indivíduos, mas um corpo artificial criado por eles. (BOBBIO, 1997, p. 15/16)

Em uma análise antropológica e filosófica, pode-se perceber que a história (descobertas, colonizações, revoluções, globalização etc.) levou à formação de uma sociedade ocidental pós-moderna ultra-individualista, desprovida de uma visão ‘holista’, entendido o holismo como uma ideologia que valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano. (DUMONT, 2000). Dessa forma, o indivíduo passou a ser o centro dos valores da sociedade. A análise da sociedade passou a partir, essencialmente, do indivíduo em relação ao todo e não o contrário. O parâmetro imperativo tornou-se a racionalidade definida pelo mundo Ocidental.

Nessa linha, para Emmanuel Lévinas (1997, p. 241), ao falar da autonomia desse indivíduo racional, seguindo o pensamento ocidental, os indivíduos superam a violência exclusiva de seu *conatus essendi* e da sua oposição aos outros, numa paz que se estabelece pelo *saber*, cuja Razão assegura a verdade. Dessa maneira, os indivíduos humanos seriam assim considerados por conta de sua consciência, através da verdade racional.

---

<sup>2</sup> O universo simbólico do liberalismo se sustenta numa falácia inicial, aquela que pensa o sujeito como um indivíduo originariamente independente de todo e de todos. Este sentido individualista se encontra plenamente caracterizado na categoria filosófica do *estado de natureza*. Categoria que desde o século XVII vem se alastrando como referência para repensar a natureza humana. (RUIZ, 2006, p. 100).

<sup>3</sup> Se por direito entendo um sistema de relações sociais, de obrigações e de direitos claramente definidos (e é o que o *jus* se torna para Hobbes no estado civil), esse direito não é produto da lei natural, apenas da lei civil humana positiva. (VILLEY, 2005, p. 745).

A lei universal força o ego, consciente e racional, sem o constranger. Assim, há a reunião livre das pessoas em torno das verdades ideais, especialmente, da Lei. O Indivíduo cede à chamada paz humana, por meio do Estado, das instituições, da política e, mesmo no campo religioso, a autoridade se impõe pelas teologias, na verdade da Razão. Esta, por sua vez, se sobrepõe à alteridade da natureza e, através da ciência e da técnica, preside à repartição igual das coisas. Conseqüentemente, o saber, a verdade e a sabedoria, cuja consciência é já a possibilidade, a humanidade do homem, a pessoa no indivíduo, são a fonte do direito do homem e princípio de toda justificação.

Desse modo, pode-se afirmar que, quanto mais afastada uma cultura de tal perspectiva racionalista, mais há atribuição de um sentido de inferioridade em relação ao todo. O individualismo exacerbado, diferente de uma perspectiva holista, impede a aceitação do ‘outro’ como ‘igual’, juridicamente, contribuindo para um contexto excludente, discriminatório e etnocêntrico. Louis Dumont (2000) ressalta que a cena moderna é familiar. Em primeiro lugar, a consciência moderna liga o valor, de maneira predominante, ao indivíduo, e a filosofia trata, em todo o caso principalmente, de valores individuais, ao passo que a antropologia considera os valores essencialmente sociais.

Considera-se a estrutura moderna como resultante da quebra da relação de valor entre elemento e todo. O todo se converte num amontoado. O mundo objetivo constitui-se de entidades separadas ou de substâncias à imagem do sujeito individual. A era do conhecimento científico, do saber técnico como manipulação da natureza, transformou o ‘penso, logo existo’ no ‘penso, logo conquisto’, desenvolvendo a noção do ‘eu’, em detrimento do ‘outro’. (DUMONT, 2000). O hiperindividualismo toma espaço. (YONG, 2002). Uma sociedade de consumo, em que tudo é passageiro e descartável, não poderia priorizar o coletivo ou o todo. Há, ao contrário, uma ainda maior fixação dos valores na figura do indivíduo. Isso leva ao esquecimento do ‘outro’, para uma maior valorização do ‘eu’.

Dentro de tal perspectiva, o humano consiste no *eu* do “*eu penso*” e a cultura constitui *saber* até a consciência de si e até a identidade em si-mesma, do “idêntico e do não-idêntico”. Descartes estende o “*eu penso*” proveniente do “*eu duvido*” à alma humana e Kant perceberá aí a unidade da percepção transcendental que é a reunião do que é *sentido* em saber. O lugar do significativo e do inteligível manter-se-á no saber e equivalerá à intriga do espiritual em toda a cultura ocidental. (LÉVINAS, 1997, p. 229).

As ideias iluministas podem ser consideradas as grandes influenciadoras das características do surgimento do Código Civil francês, atrelado ao contexto da Revolução francesa. O racionalismo conduziu as sociedades a buscarem nas codificações a estruturação

de seus ordenamentos. Além disso, os reflexos da Revolução Francesa geraram a necessidade de unificação das regras jurídicas, visando maior segurança e clareza relativamente às normas já existentes e às novas. O Código Civil francês de 1804 (Código de Napoleão)<sup>4</sup>, de impacto mundial, apresenta grande importância histórica, tendo sido fundamental para o desenvolvimento do pensamento jurídico que se tem nos dias de hoje e nos últimos séculos, servindo de inspiração para os mais diversos códigos, de diferentes países. É somente a partir dele que se tem um código propriamente dito, como se concebe nos dias de hoje, com normas sistematicamente elaboradas e organizadas.

Nesse ínterim, delimita-se e desenvolve-se, cada vez mais, a noção de indivíduo como figura central no mundo<sup>5</sup>, voltado à racionalidade em seu sentido mais científico. O Direito acompanha tais tendências sociais, econômicas e científicas, sendo fundamental destacar que os chamados Direitos Humanos foram construídos nesse âmbito, diretamente ligados ao elemento racional, em seu conceito ocidental moderno e individualista<sup>6</sup>.

## **1.2 O Surgimento dos Direitos Humanos Atrelados ao Individualismo Forjado pela Sociedade Moderna Ocidental**

Os chamados Direitos Humanos, na forma com que se apresentam na contemporaneidade, são vistos, predominantemente, como ligados à noção de indivíduo, exposta no capítulo anterior. Pode-se dizer que essa espécie de direitos tem como sujeitos os denominados indivíduos e refletem seus mandamentos, especialmente, em sociedades

---

<sup>4</sup> Só a iniciativa de Napoleão Bonaparte (primeiro Cônsul a partir de 1800) tornou rapidamente uma realidade os planos de codificação – ao lado da sua reforma administrativa, possivelmente, o legado mais benéfico e construtivo deste estadista, então ainda ao serviço de sua nação e não apostado nas tentativas de hegemonia universal. Em muitas normas isoladas revela-se o seu estilo pessoal; na obra de conjunto sente-se, ao lado da herança de Pothier e da revolução, a vontade ordenadora e a monumental segurança de si deste grande dirigente. Nos restantes códigos do império, desenha-se já a planificação consciente do direito unitário de uma futura monarquia universal. (WIEACKER, 1993, p. 388).

<sup>5</sup> Este mundo constituído pela exacerbação das ideias de autossuficiência e de independência, potencializadas pelo domínio da ciência em todas as dimensões do agir humano, fez com que a herança moderna se convertesse em crise, em razão do tipo de sociedade atomizada e egoísta que originou um mundo extremamente desigual e fragmentado. O individualismo levado ao extremo permitiu a emergência de um “sujeito monológico e todopoderoso, capaz de decifrar todos os mistérios do universo só com a força da razão”, o qual se colocou a si mesmo no centro da história com o poder de transformar o mundo e deus, assim, uma cara à modernidade. Porém essa condição não foi igualmente assumida por todos: a centralidade do indivíduo não se universalizou senão na imposição do domínio da cultura europeia sobre outros povos. (BRAGATO, 2010, p. 108)

<sup>6</sup> O pensamento ocidental se estrutura desde os seus primórdios, em torno à questão da diferença. É em torno a este núcleo referencial que os grandes problemas clássicos da filosofia se articulam e amadurecem enquanto, exatamente, problemas fundamentais: particular *versus* universal, necessário *versus* contingente, finito *versus* infinito, sensível *versus* racional, alma *versus* corpo – as dualidades opostas são infundas e remetem, em última análise, sempre ao mesmo problema anterior que as gera: à questão da *não-unidade* – da diferença – da realidade com relação a si mesma. (SOUZA, 2000, p. 190).

individualistas. É exatamente nesse sentido o discurso predominante acerca do assunto, que vincula o surgimento dos Direitos Humanos ao desenvolvimento da modernidade ocidental.

Dessa forma, eles estariam vinculados à ideia de racionalidade científica uniformizante, surgida com o iluminismo e delineada ao longo da modernidade, que, no âmbito jurídico, resultou nas codificações modernas, na busca por mais clareza, técnica, uniformidade e unificação, especialmente após a Revolução Francesa e o Código francês de 1804, marco histórico das codificações. Nesse mesmo ínterim, há a positivação das primeiras fontes consideradas da espécie Direitos Humanos.

Conforme Fernanda Frizzo Bragato (2010, p. 108), a centralização da sociedade Ocidental na figura do indivíduo coincide com os eventos inaugurais da positivação dos Direitos Humanos: a Declaração de direitos da Virgínia de 1776 e, especialmente, a Declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão de 1789. A Declaração de Direitos da Virgínia inicia-se com o reconhecimento expresso de que “todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, possuem direitos inatos, dos quais, ao entrarem em estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar nem despojar sua posteridade: nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir propriedade de bens, de procurar e obter a felicidade e a segurança”.

Diante disso, mostra-se no mínimo curiosa a maneira como Fábio Konder Comparato introduz a sua obra “A Afirmção Histórica dos Direitos Humanos” (2004, p. 01), no sentido de que, nas páginas do livro, o que se conta é a parte mais bela e importante de toda a História, isto é, a revelação de que todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza. Isso constitui o reconhecimento universal de que, tendo em vista a radical igualdade, ninguém, nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe social, grupo religioso ou nação, pode afirmar-se superior aos demais. Ainda, acrescenta que seu livro procura mostrar como se foram criando e estendendo, a todos os povos da Terra, as instituições jurídicas em defesa da dignidade humana, contra a violência, o aviltamento, a exploração e a miséria. *“Tudo gira, assim, em torno do homem e de sua eminente posição no mundo.”*

A reflexão que se faz, aqui, é acerca de qual igualdade se está falando, pois, o que se constata, na prática, é a vinculação, dos Direitos Humanos, a apenas uma espécie de ‘humanidade’, que abrange seres racionais, habitantes da sociedade moderna ocidental ‘civilizada’, aos moldes europeus, estendidos entre diversos povos, os quais foram influenciados e se adequaram ou surgiram a partir desse perfil, gerando uma cultura

eurocêntrica, que discrimina e desconsidera, para efeitos de tutela dos Direitos Humanos, as culturas distintas desse ‘padrão’, que fogem à racionalidade em questão.

No mesmo sentido, o doutrinador em referência discorre, no livro mencionado (Comparato, 2004, 67), sobre o princípio da complementaridade solidária dos Direitos Humanos de qualquer espécie, proclamado solenemente pela Conferência Mundial dos Direitos Humanos, realizada em Viena, em 1993, nos seguintes termos:

Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente, de modo justo e equitativo, com o mesmo fundamento e a mesma ênfase. Levando em conta a importância das particularidades nacionais e regionais, bem como os diferentes elementos de base históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os direitos humanos e as liberdades fundamentais.

Ao contrário disso, há incontáveis reflexões acerca do caráter inclusive egoísta pelo qual nasceram dos direitos humanos. É o que se pode constatar da visão de Marx (1970, p. 44/45):<sup>7</sup>

Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas.

Para Burke (DOUZINAS, 2009, 164), em sua crítica, o racionalismo do discurso dos direitos humanos torna a sua formulação tão abstrata e geral, ao ponto e torná-los irrealis e não factíveis. Tal alegação possui duas linhas distintas, quais sejam, a primeira diz que a abstração dos direitos os torna inoperáveis, com os fins sendo sua maior imperfeição prática (Direitos humanos tornam-se o símbolo da superioridade dos Estados ocidentais, uma espécie de mantra, cuja repetição alivia a dolorosa lembrança das infâmias passadas e a culpa por injustiças presentes. Quando isto acontece, os temores de Burke são confirmados: os direitos humanos bloqueiam o futuro); a segunda diz respeito à natureza abstrata do sujeito dos

---

<sup>7</sup> Registremos, antes de mais nada, o fato de que os chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. (MARX. 1970, p. 41).

direitos humanos. O homem sem determinação das declarações<sup>8</sup> não é apenas uma pessoa inexistente, mas também é indeterminado, podendo, por isso, receber bem pouca proteção.

Os direitos do homem, como ideologia predominante na Revolução Francesa, atrelada ao liberalismo<sup>9</sup>, pertencem ao homem universal abstrato, mas, na prática, promovem os interesses de um ser bastante concreto, o indivíduo consolidado na sociedade moderna capitalista *“Os direitos idealizam e dão suporte a uma ordem social desumana, embasada pelo homem abstrato das declarações [...] O homem dos direitos humanos é abstrato e vazio.”* (DOUZINAS, 2009, p. 170).

Portanto, com base no discurso hegemônico dos Direitos Humanos, não se pode falar em caráter universal, eis que a visão predominante é a de que estes nasceram e se consolidaram voltados para o indivíduo, fruto do individualismo exacerbado da modernidade, albergando, na prática, apenas o sujeito definido pela sociedade moderna ocidental como racional e civilizado, aos moldes europeus, questão que vem recebendo críticas de inúmeros teóricos, merecendo atenção e, pelo que se percebe, reelaboração, a partir de novas premissas.

## **2. MULTICULTURALISMO, UNIVERSALIZAÇÃO E ALTERIDADE**

### **2.1 A Questão Indígena: como relacionar Direitos Humanos a quem sequer é considerado humano**

Os indígenas, desde os primórdios da formação do pensamento ocidental moderno, sempre foram inferiorizados, havendo um enorme distanciamento cultural e social desses povos em relação à moderna cultura ocidental moldada, especialmente, pela noção de individualismo. Outrora se duvidava da humanidade dos índios, mas, após muitas discussões filosófico-jurídicas, chegou-se à conclusão de que eram homens, no entanto, ainda assim, ‘inferiores’ e ‘incapazes’, ideia que se mantém até os dias de hoje. (WOLKMER; MORATO LEITE, 2003).

---

<sup>8</sup> A Declaração de Direitos Humanos pode portanto ser vista como o padrão último que todas as sociedades do mundo devem implementar a fim de assegurar que seus cidadãos gozem de desenvolvimento e liberdade. Consequentemente, serve, de alguma forma, como uma definição da “verdadeira natureza do homem”, bem como do que, na natureza humana, transcende todas as diferenças históricas e culturais. (GODELIER, 2001, p. 80).

<sup>9</sup> A vinculação entre direitos humanos e liberalismo clássico é clara e solidamente estruturada na obra de Norberto Bobbio, sobretudo em seu clássico “Liberalismo e democracia”, cujo capítulo “Os direitos do homem” inicia-se com a afirmação de que a doutrina dos direitos do homem, elaborada pela escola do direito natural (ou jusnaturalismo), é o pressuposto filosófico do Estado Liberal, entendido como o Estado limitado em contraposição ao Estado absoluto. Jusnaturalismo, explica Bobbio, é a doutrina segundo a qual todos os homens, indiscriminadamente, têm por natureza e, portanto, independentemente de sua própria vontade ou de outrem, certos direitos fundamentais, como à vida, à liberdade, à segurança e à felicidade, os quais devem ser respeitados e não invadidos pelo Estado. (BRAGATO, 2010, p. 107/108).

No contexto de sustentação de ‘teorias racistas’, o indígena sempre foi uma das etnias mais estereotipadas e estigmatizadas. Edmundo Leach (1989) destaca que, desde o início da ‘expansão europeia’, os invasores tiveram tendência a tratar todos os novos povos descobertos, do Sul da África e das Américas, como seres pouco humanos, uma doutrina conveniente, que implicava na legitimação desses povos como objetos para escravatura, exploração e extermínio.<sup>10</sup>

Diante disso, percebe-se a necessidade de se fazer uma distinção entre as acepções semânticas do termo ‘diferença’. Por um lado, o termo em questão traz consigo um sentido negativo, denotando a noção de exclusão e ausência de pureza social. Olhando-se por outro ângulo, a “diferença” remete a um sentido positivo, onde o reconhecimento desta contribui para o entendimento da igualdade entre os seres humanos. O entrave entre o antagonismo semântico do termo dá relevância para a pesquisa, na busca pela construção de um sentido contextualizado com a alteridade<sup>11</sup>. (SOUZA, 2004).

Aqui no Brasil, Da Matta bem destaca o surgimento da segregação que perduraria até a atualidade, ao afirmar que os portugueses já tinham uma legislação discriminatória contra judeus, mouros e negros, muito antes de terem chegado ao Brasil; e, quando aqui chegaram, apenas ampliaram essas formas de preconceito. A mistura das raças foi um modo de esconder a profunda injustiça social contra negros, índios e mulatos, pois, situando no biológico uma questão profundamente social, econômica e política, deixava-se de lado a problemática mais básica da sociedade. Constituir-se-ia mais fácil velar a configuração social existente, considerando o mito da democracia racial, do que se admitir que o Brasil é uma sociedade estratificada e hierarquizada. (DAMATTA, 1993).

---

<sup>10</sup> A reivindicação da diferença e a emergência das identidades coletivas vêm se constituindo como um dos fenômenos mais expressivos dos tempos atuais e como um dos maiores desafios explicativos para as ciências sociais e, em particular, para a Antropologia. Com efeito, o estudo das diferenças e das alteridades encontra-se remetido à análise mais ampla das relações inter-culturais e do conjunto de fenômenos coletivos a elas ligados, expresso por formas organizacionais próprias capazes de re-articular o ideário cultural com a presença ativa e crescente no interior da sociedade mais ampla. (CARVALHO, 1985, p. 67).

<sup>11</sup> ‘Alteridade’ vem do latim ‘alter’: outro, ou seja, condição do outro em relação a mim. Não existe possibilidade de se determinar o que o outro é como tal, ou seja, não posso explicá-lo, e sim apenas interagir com ele. A única coisa que poderia afirmar a respeito do outro é que, entre nós (o outro e eu), existe uma irreduzível diferença que me causa estranheza, ao primeiro momento, pois esse outro pode dizer “não” ao meu “sim”. Mas, ao aprender a lidar com este ainda-não-conhecido, crio condições de me relacionar com o outro a partir de nossas diferenças. Isso, ao mesmo tempo em que é uma das coisas mais fáceis de se pensar, também é uma das mais difíceis de se realizar. (SOUZA, 2004).

Servindo-se da classificação de Darcy Ribeiro (WOLKMER; MORATO LEITE, 2003), pode-se afirmar que os índios foram divididos em grupos, conforme seu grau de contato com a ‘civilização’<sup>12</sup>; Isolados, quando viviam em grupos desconhecidos ou de que possuísem poucos e vagos informes, através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; em vias de integração, quando, em contato intermitente com grupos estranhos, conservavam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitavam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, das quais vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; Integrados, quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. Essa classificação é bem ilustrativa do critério de ‘racionalidade’, definido pela modernidade ocidental, utilizado na consideração de diferentes culturas, legitimando o seu tratamento discriminatório e excludente<sup>13</sup>. Nas palavras de José Carlos Moreira da Silva Filho<sup>14</sup>:

Começamos com a constatação de que, quando interpretados pelo paradigma ocidental, do “homem branco e civilizado” (inclusive o jurídico), os índios não passam de “sub-sujeitos”, incapazes de protagonizarem sua própria história. Das duas uma: ou não pertencem ao gênero humano ou então são sujeitos infantilizados e carentes de tutela.

---

<sup>12</sup> A política integracionista do governo brasileiro e dos demais governos da América Latina sempre apostou na extinção ou na desintegração cultural das populações indígenas por meio de sua absorção pela comunidade nacional. [...] O modelo jurídico adotado no Brasil, trazido pelos portugueses, foi o “monismo jurídico estatal”, que “atribui ao Estado Moderno o monopólio exclusivo da produção de normas jurídicas, ou seja, o Estado é o único agente legitimado capaz de criar legalidade para enquadrar as formas de relações sociais que se vão impondo.

O Estado, amparado no princípio da soberania nacional, não aceita a convivência no mesmo território de diferentes sistemas jurídicos, elaborando normas e conceitos para submeter as populações indígenas a sua lei, desrespeitando a diversidade cultural, social e jurídica dos povos americanos.

A adoção do modelo jurídico ocidental aos povos indígenas, “imaginado como um conjunto de valores universais, não garante uma convivência pacífica e harmônica, mas tão-somente um retorno ao surrado conceito de integração”. (WOLKMER; MORATO LEITE, 2003, p. 93/94).

<sup>13</sup> Interessante, nesse sentido, trazer a contribuição de Marx (1970, p. 38) sobre a questão Judaica, ao mencionar o entendimento de Bruno Bauer sobre o tratamento dado aos Judeus, quanto à possibilidade de usufruírem dos direitos humanos. Marx destaca a forma discriminatória com que são tratados por Bauer, que sugere que os Judeus renunciem à sua própria cultura, se quiserem ser inseridos no rol de ‘protegidos’ pelos direitos humanos. Bauer afirma que a noção de direitos humanos surgiu somente no século XIX, não sendo inata à humanidade, mas construída na luta contra as tradições históricas anteriormente praticadas. Por consequência, eles não são naturais, constituindo-se resultado da luta contra os privilégios que a história vinha transmitindo, hereditariamente, de geração em geração, por vários séculos. Em suas palavras, “São o resultado da cultura: só pode possuí-los aquele que os soube adquirir e merecê-los”. E segue: “Sendo assim, pode realmente o judeu chegar a possuir estes direitos? Enquanto permanecer judeu, a essência limitada que faz dele um judeu tem que triunfar necessariamente sobre a essência humana que, enquanto homem, o une aos demais homens e o dissocia dos que não são judeus. E, através desta dissociação, declara a essência especial que faz dele um judeu sua verdadeira essência suprema, diante da qual a essência humana tem que passar para segundo plano.”

<sup>14</sup> DA SILVA FILHO, José Carlos Moreira. Artigo-resultado parcial do projeto de pesquisa “Pessoa Humana e Sujeito de Direito nas Relações Jurídico-Privadas: identidade e alteridade”, coordenado pelo Prof. Dr. Jose Carlos Moreira da Silva Filho e financiado pela UNISINOS.

Dentro dessa linha, apesar de, atualmente, haver garantias constitucionais e direitos previstos na legislação esparsa, inclusive internacional, destinados aos indígenas, há uma noção deturpada, no sentido de que esses povos têm a seu favor amplos direitos, levando-se em conta as suas ‘diferenças’. Em realidade, esses chamados ‘direitos especiais’ acabam por legitimar a suposta inferioridade dessas culturas distintas. A diferença, vista como inferioridade, uma espécie de pseudo-humanidade ou humanidade pela metade, no caso dos indígenas, é a peça-chave para o entendimento da noção individualista pós-moderna, dentro da qual ‘o outro’, diferente ‘do que se é’, não é tido como inserido dentro da ‘totalidade’, por isso, acaba sendo regido por leis e direitos insuficientes, pouco efetivos ou, como na maioria das vezes, inexistentes, já que não há interesse em sua proteção, desvinculados que estão do centro das atenções dos direitos humanos. De um modo geral, os valores estão intimamente combinados com outras representações. Um ‘sistema de valores’ é, por assim dizer, uma abstração extraída de um mais vasto sistema de ideias e valores. (DUMONT, 2000). Veja-se (BARRETO 2010, p. 237/238):

Um dos principais argumentos favoráveis à tese de que os direitos humanos não são universais, baseia-se na constatação empírica da existência de uma grande diversidade de moralidades e de sistemas jurídicos. A pluralidade cultural, que se expressa nessa diversidade, tornou-se o nó górdio da leitura dos direitos humanos dentro de uma perspectiva universalista. O debate sobre o multiculturalismo e os direitos humanos tornou-se central na arena das controvérsias políticas da atualidade, em virtude de, na cultura Ocidental, a exclusão religiosa, social, econômica ou política sempre ter refletido a violação dessa categoria de direitos.

Considerando tal configuração, não há uma identificação dos direitos humanos, consagrados internacionalmente, com as culturas indígenas, pois eles têm a sua criação bitolada em uma perspectiva de povos e culturas que seguiram o perfil individualista da sociedade moderna ocidental, nos moldes europeus. Como as culturas indígenas têm um amplo afastamento desta racionalidade, acabam por não ser abrangidas pelo discurso hegemônico dos Direitos Humanos, o qual, como se vê, apresenta ampla resistência à aplicação em uma visão multicultural e universalizante<sup>15</sup>. O próprio conceito de ‘universal’

---

<sup>15</sup> Portanto, é antes no avesso do uniforme que descobriremos o recurso. Assim como o universal tem como oposto o individual ou o singular, o uniforme tem como oposto o *diferente*. Ora, dos dois, da semelhança ou da diferença, é esta o conceito motor e fecundo por seu negativo. Pois, enquanto o uniforme, por suas regularidades, ameniza, *adormece*, a ponto de fazer perder a consciência da coisa, a diferença cria a tensão, faz ressaltar, promove, faz trabalhar. (JULLIEN, 2009, p. 31).

traduz-se em uma forma excludente de forjar uma suposta uniformidade que, na realidade, é inexistente.<sup>16</sup>

Conforme afirma François Jullien (2009, p. 34):

Ora, vejo o pensamento curiosamente pobre nos dias de hoje frente ao reinado do uniforme, que, em virtude de ter atingido agora os limites do planeta, consolida sua lei – lei da força oculta e não do direito; e que, para além do sentimento de perda, nostalgicamente sentido mas culpando-se a si próprio por não saber adequar-se às novas dimensões das coisas, esse chafurdar coletivo no uniforme não é efetivamente criticado: que sua *pseudouniversalidade* não é claramente analisada. Ora, é justamente nisso, todavia, que o almejado diálogo entre culturas encontra seu principal obstáculo; como também sua maior utilidade. Pois, ao tomar a uniformização ambiente pelo universal, perdemos ao mesmo tempo o que constitui a ajuda – que não seja apenas preservadora ou museológica – da diversidade das culturas; bem como o plano – que não seja apenas de imitação ou de assimilação – no qual elas poderiam se encontrar.

Com tudo isso, não se visualiza os chamados direitos humanos, considerados em seu discurso hegemônico, vinculados ao multiculturalismo, isto é, não se verifica que essa espécie de direitos seja aplicável a outras culturas, que não as construídas em torno da denominada racionalidade ocidental moderna individualista, pelo menos em sua configuração atual e de maneira efetiva. Os direitos humanos, na forma em que surgiram, historicamente traduzem uma visão totalizante do ser humano, mas nasceram vinculados a uma única espécie de racionalidade, que ignora outras essências e exclui do seu universo a maior parte das culturas.

A questão indígena é abordada, aqui, justamente no intuito de ilustrar essa dificuldade de vinculação dos direitos humanos, com seus fundamentos predominantes, a uma perspectiva multicultural. O ‘outro’ ou os ‘outros’, que não seguem a lógica ocidental eurocêntrica, são invisibilizados na aplicação dos direitos humanos, apenas supostamente universais. Diante disso, busca-se alternativas para o rompimento dessa fracassada uniformização, a fim de que se consiga enxergar esses ‘outros’ (outros indivíduos, outras pessoas, outras culturas), através de uma mudança de paradigma.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Esta não indiferença ao múltiplo – privilegiada em sua dimensão antropológica – é definida por Lévinas como ética. O estabelecimento de relações éticas significa exatamente isto: preservar e promover a originariedade do outro enquanto outro, o que quer dizer: estabelecer a ética como filosofia primeira. (SOUZA, 2003, p. 236).

<sup>17</sup> O Outro rompe, com seu aparecer, a estrutura de Totalidade na qual meu intelecto costuma auto-entender-se, mesmo quando pretende abordar o real para além de seus prévios esquematismos. Como se compreende, porém, nesse contexto, a categoria de Totalidade, aqui entendida como uma espécie de contraposto lógico da Alteridade? P. Pivatto sintetiza a noção de totalidade na obra levinasiana, da seguinte forma: “A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda a exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva porém inelutável da Ontologia é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na unidade original ou final”. Totalidade é, assim, a realização da dinâmica do Mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade sólida. (SOUZA, R.P., 2004, p. 169).

## **2.2 Rompendo as Barreiras das Diferenças: Como superar a visão de mundo individualista ocidental pós-moderna eurocêntrica vinculada aos Direitos Humanos**

A consideração de correntes interculturalistas, bem como a adoção do pluralismo de concepções devem ampliar a visão uníssona predominante, relativamente à forma de os indivíduos pensarem os ‘outros’ seres humanos, percebendo a ‘diferença’ não como algo negativo, mas como condição necessária e fundamental para compreender a humanidade, de uma forma mais igual, justa e solidária<sup>18</sup>. Para Ricardo Timm de Souza “[...] *parece não haver fundamento em falar em dignidade humana e suas exigências sem que a primeira palavra dessa fala seja, exatamente: alteridade real para além do poder do ser.*” (2005, p. 87). A dificuldade em assimilar as diferenças do ‘outro’, para considerá-lo juridicamente ‘igual’, e a aplicação das leis em uma perspectiva individualista e etnocêntrica, além da impossibilidade de visualização dos direitos humanos em um viés universalizante, leva a crer que o primeiro passo para a mudança dessa configuração é a aceitação da diferença, porque ao ‘outro’ deve ser garantido o ‘direito à diferença’<sup>19</sup>, não à uniformização.

Enxergar o ‘outro’ como “*idêntico a si mesmo*” (SOUZA, 2005, p. 87) significa ampliar a tolerância dentro das relações humanas, na medida em que se consegue aceitar outras formas de existência, sem considerá-las ‘anormais’, justamente porque o normal é a pluralidade.<sup>20</sup> Para o indivíduo comum, o conceito de homem, ou o seu equivalente, refere-se a ‘pessoas como nós’, e a extensão de tal classificação é, muitas vezes, bastante restrita, como se viu acima. (LEACH, 1989). Assim, a proposição de uma ética da alteridade deve constituir a ampliação dos significados e valores sociais, em um nível mundial, colocando-se o ‘ser humano em sua totalidade’ e não somente o indivíduo, no cerne das sociedades. Se o mundo é multicultural, não se pode ter dele uma visão individual.

---

<sup>18</sup> Tudo indica, portanto, que a igualdade como um dos aspectos estruturais dos direitos humanos deverá ser substituída pela diferença, onde a liberdade e a solidariedade servirão como elos, que favorecerão a aproximação dos sujeitos transnacionais. Fica evidente, assim, que a diferença deverá ser elevada à categoria de “um valor jurídico-político”, para evitar que as diferenças fáticas de qualquer natureza possam ser “utilizadas para inferiorizar e para justificar, portanto, situações de dominação, marginalização ou exclusão”. A individualidade e a particularidade não poderá ser “soterrada” pela aspiração universalista e pública da mera igualdade formal de todos os homens e mulheres. No fundo, o que isso pretende demonstrar é a necessidade de uma igualdade material, onde as diferenças estarão asseguradas, como a mais singela forma de expressão dos direitos humanos. (ENGELMANN, 2005, p. 249).

<sup>19</sup> Pois é apenas (nos) diferenciando que nos tornamos. Através dela, em seu *dia*, inaugura-se a dialética: essa diferença, que julgáramos puramente negativa pela ruptura e “desigualdade” que inaugura, *Ungleichheit*, revela-se a condição indispensável de todo autodesenvolvimento (elevando assim, em termos hegelianos, a “substância” a “sujeito”, Prefácio da *Fenomenologia*, §3). (JULLIEN, 2009, p. 31/32).

<sup>20</sup> O sujeito nunca existiu nem existirá numa independência absoluta ou autonomia total. Pelo contrário o sujeito, por ser social e histórico, nasce sempre em relação a uma alteridade. É a alteridade que possibilita a constituição do sujeito. (RUIZ, 2006, p. 100).

Como é sabido, o século XX foi palco para as mais controvertidas e traumatizantes manifestações humanas, resultado da crise de sentido gerada pela exaltação do homem e pela amplitude do individualismo e do cientificismo, a partir do século XVII (BAUMER, 1977). Não há como pensar em século XX sem pensar na existência dos regimes totalitários, do holocausto e outros acontecimentos marcantes. Entretanto, no referido século, houve o surgimento de ideias que trouxeram expectativas quanto ao desenvolvimento de uma consciência ampla em relação ao ‘outro’. Nietzsche trouxe a noção de que o “bem” e a “beleza”. Também houve a abordagem daquilo que ele chamou de “espírito livre”. Para Emmanuel Lévinas, a crise é introduzida a partir do esquecimento do “outro” e o dever de responsabilidade para com ele<sup>21</sup> (SOUZA, 2004, p. 29). É necessária uma metafenomenologia (SOUZA, 1998, p. 157/158) como própria superação da fenomenologia, para dar lugar à ética como filosofia primeira.

Nessa linha, interessante notar o pensamento de Lévinas (2002):

A responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de aquém da minha liberdade, do não presente, do imemorial. Entre eu e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da apercepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é insubstituível e se dá precisamente na não indiferença dessa diferença: a proximidade do outro, (pois) quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade.

E define o ‘outro’ metafísico (SOUZA, 2004, p. 29):

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.

Lévinas, reproduzido por Bauman (1998), afirma que o destino de uma sociedade justa é permanecer eternamente insatisfeita com o nível de justiça alcançado. A racionalidade ética impõe ao homem a insubstituível e irrenunciável responsabilidade pelo rosto diferente<sup>22</sup>,

---

<sup>21</sup> Esta crise, da qual emerge a necessidade da presente investigação, deve ser tratada a partir do caráter semântico positivo que a etimologia da palavra proporciona. “Crise”, do grego “krino”, remete à idéia de avaliação, de apreciação e discernimento na hora do julgamento, possibilitando o debate para se chegar a uma evolução nas relações sociais do mundo de hoje (SOUZA, 2004, p. 29).

<sup>22</sup> A questão da diferença é a provocação a um processo de compreensão do “todo”, ao mesmo tempo em que bloqueia, por sua recorrência incômoda e indeclinável, qualquer invectiva de universalização totalizante. (SOUZA, 2000, p. 191).

tido como um “outro-eu”. Dessa forma, a reivindicação da diferença e a emergência das identidades coletivas vêm se constituindo como um dos fenômenos mais expressivos dos tempos atuais e como os maiores desafios explicativos para as ciências sociais. O estudo das diferenças e das alteridades encontra-se remetido à análise mais ampla das relações interculturais e do conjunto de fenômenos coletivos a elas ligados, expresso por formas organizacionais próprias capazes de rearticular o ideário cultural com a presença ativa e crescente no interior da sociedade mais ampla. (DOS SANTOS, 1985). No dizer de Edgar Morin (2005. p. 61), a “*cegueira ego-etnocêntrica*” não se desmaterializa com cartilhas universalistas, mas com o interculturalismo de percepções, sem a hegemonia de qualquer cultura. Para Gilles Deleuze, a nossa racionalidade tende a ver aquilo que é diferente como fora do centro e este centro faz alusão ao nosso próprio eixo de compreensão.

Propõe-se, portanto, uma perspectiva relacional fundada nas diferenças, a partir da ideia de alteridade. Segundo Ricardo Timm de Souza (2008. p. 129), “[...] *civilização ocidental é este monumento dúbio: sabemos como fazer bilhões de contas por segundo ou como ir a Marte, mas “não sabemos” como livrar o mundo da fome ou respeitar a alteridade de culturas ou pessoas que não se enquadrem em um determinado sistema social, cultural ou econômico.*” Para Hannah Arendt: “*A pluralidade é a condição da ação humana, pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir*” (2004. p. 16). Nesses termos, a igualdade é condição básica de uma sociedade plural, mas, apenas com a “*não indiferença ao que me é absolutamente diferente*” (LÉVINAS, 1997. p. 176), sem o rótulo de “anormal” ou “fora dos padrões” é que os direitos humanos alcançarão o seu sentido almejado.

Dessa forma, é pressuposto o entrelaçamento do princípio da igualdade com o princípio do reconhecimento da diferença. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos (2003, p. 458): “*temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.*”<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> O universalismo dos direitos humanos lança mão da igualdade como ponto central de seu argumento, mas esquece que a diferença que é a condição formadora do ser humano como humano, como aqui teimamos em reiterar. O resultado foi a agregação dos homens a um mesmo patamar de igualdade, lesando aqueles que se auto compreendem como minorias em razão de sua assimetria ao padrão igualitário instituído. A proposta de Boaventura de Sousa Santos é a consolidação de uma *hermenêutica diatópica*, que visa superar as visões universalistas e relativistas em relação ao problema da igualdade. Parte da premissa de que todas as culturas, por mais força que demonstrem, são incompletas e problemáticas no que tange à consolidação das garantias fundamentais e suas implementações políticas. Para se concretizar este pensamento progressista deve-se expandir a consciência de incompletude cultural que permeia a racionalidade de cada civilização, pois a reversibilidade do diálogo é fundamental para impedir a perversão e subversão desta conquista e transformá-la em um fechamento cultural recíproco. Além disso, a emancipação da discussão contribuirá para se distinguir a

É nesse sentido o pensamento de Gustavo Oliveira de Lima Pereira, conforme se transcreve a seguir e com o qual se coaduna a linha de pensamento do presente artigo (2011, p. 99):

Uma nova perspectiva, contextualizada com o interculturalismo, pressupõe uma interpretação para além do multiculturalismo tradicional. Segundo Homi Bhabha, não se trata mais de dividir o centro da periferia, a maioria da minoria, mas sim uma posição que comporte o hibridismo cultural sem hierarquias supostas ou impostas. Porque a minoria não deseja a possibilidade de ser incluída como outrora. Ela deseja ser reconhecida não como minoria, pois admitir a ideia de minoria reforça seu *locus* de periferia. O reconhecimento se dá na sua própria diferença. Encontrar esse entre-lugar é “tocar o futuro em seu lado de cá” e reconhecer a necessária articulação do hibridismo da cultura como formulação do olhar da diferença. O rompimento com o positivismo de valores e o cartesianismo de certezas será desenvolvido somente a partir de uma metodologia que admita como válido todos os pontos de vista possíveis referentes ao tema. Isto é o que Herrera Flores pretende com o que chamou de “relativismo relacional” como paradigma para compreender e interpretar o contexto de conflitos do período moderno e a crise das garantias fundamentais.

Na mesma perspectiva, Castor Ruiz, ao discorrer acerca da alteridade em Lévinas (2008, p. 133), assevera que a questão essencial, para se poder pensar uma crítica à modernidade egológica, é ressignificar o sentido da alteridade humana, fazendo dela o fundamento de um novo modo de ser pessoa, sociedade e cultura. Inclusive o sentido da alteridade possibilitará pensar, posteriormente, uma perspectiva da justiça e da liberdade que supere a egolatria da cultura moderna, o reducionismo procedimental em que se encontra reclusa a justiça e a falácia naturalista da liberdade liberal.

Nessa linha, o que se percebe é que a racionalidade não pode ser vista como algo formal universal e abstrato, pois não há um modelo de racionalidade, que implicaria a todas as pessoas, numa espécie de totalidade. Isso quer dizer que, apesar de a racionalidade ser uma característica humana, não há apenas uma essência racional, em que cada pessoa se identificaria como parte de um todo uniforme. A visão de racionalidade universal, sistêmica, única e totalizante constitui um dos princípios simbólicos que perverteu a alteridade, deturpando a visão do ‘outro’, como que sendo sempre um “efeito colateral do ‘eu racional’”.<sup>24</sup> (RUIZ, 2008, p. 135/136).

Com isso, vê-se a necessidade urgente de uma mudança de paradigma quanto ao tratamento das relações do “homem considerado racional” (perfil forjado na modernidade ocidental, em geral, nos moldes do branco europeu) em relação ao indígena e pessoas

---

luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças, onde ambas poderão atuar de forma eficaz. (PEREIRA, 2011, p. 98).

<sup>24</sup> Lévinas faz uma aguda crítica à visão totalizante do eu que instrumentaliza a alteridade como um elemento funcional a serviço de um sistema lógico. Lembra de modo especial a Hegel que diluiu a alteridade humana como categoria residual de um sistema racional ao serviço de um Absoluto lógico. (RUIZ, 2008, p. 136).

provenientes de outras culturas, que compõem um universo multicultural, a fim de que o primeiro consiga perceber ‘o outro’, como diferente, mas em iguais condições, em uma visão interculturalista, includente e anti-etnocêntrica.<sup>25</sup> Talvez não seja possível o enquadramento dessa mudança em uma perspectiva universalizante, relativamente aos direitos humanos, na forma que se tem hoje, será necessária a sua revisão, ressignificação<sup>26</sup> ou a desconsideração do enquadramento como universal, para se transformar a perspectiva individualizante ocidental racional moderna em uma forma totalizante, baseada na alteridade.<sup>27</sup> “*A alteridade, como dimensão primeira do ser humano, coloca graves questões para a modernidade ao extremo de colocar a modernidade em questão.*” (RUIZ, 2008, p. 148).<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Não reiniciamos, portanto, nosso itinerário à maneira de identificação de representações, mas auscultando os vestígios do irrepresentável; não decaímos em irracionalidades desesperadas ou apocalípticas, mas também não identificamos a racionalidade com a Razão onipotente. Não ignoramos que, do Outro, somente captamos o que se dá à nossa representação, e que sua alteridade se refugia para além da própria estrutura de cognoscibilidade e de manipulação do logos – e também não desprezamos o fato de que, sem estes cuidados, nos *tautologizamos* em uma Totalidade autofágica, beco sem saída de qualquer lógica do absoluto. (SOUZA, 2000, p. 205).

<sup>26</sup> Mas o outro se nega a ser reduzido a conhecimento, não podemos exaurir o ser do outro num saber. Conhecemos o outro sempre de forma parcial e fragmentária porque o outro sempre tem a potencialidade de ser diferente. Nunca se consegue conhecer plenamente o outro. O outro, por exigência da sua alteridade, é irredutível a qualquer forma de conhecimento. Isso não significa que não possamos conhecer aspectos do outro: sua personalidade, caráter, hábitos, modo de ser etc., porém todos os conhecimentos que possamos ter sobre o outro sempre serão insuficientes para reduzi-lo a uma categoria ou a um sistema de pensamento. (RUIZ, 2008, p. 137).

<sup>27</sup> Para Marx (1970, p. 51/52): *Toda emancipação é a redução do mundo humano, das relações, ao próprio homem.*

A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente* e, de outro, a *cidadão do Estado*, a pessoa moral.

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em *ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como *forças sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força *política*, somente então se processa a emancipação humana.

<sup>28</sup> Frente à interpelação do outro, a liberdade não é livre. Essa interpelação afeta os fundamentos primeiros e últimos que a modernidade estabeleceu sobre a concepção do eu natural, da razão transcendental, da racionalidade natural e dos procedimentos lógicos da verdade. (RUIZ, 2008, p. 148).

## CONCLUSÃO

Neste artigo, discorreu-se sobre o contexto em que houve a formação do perfil dos chamados Direitos Humanos, da forma com que são vistos os seus fundamentos, predominantemente, na atualidade. Esses direitos, expostos, em sua maioria, nas declarações de direitos de nível mundial, como sabe-se, não atingem todos os povos e culturas. Ao contrário, há uma suposta intenção de universalização, que, em realidade, pressiona a uniformização das culturas, em conformidade com o modelo de racionalidade forjado na modernidade ocidental, especialmente na Europa. É como se os povos que não apresentam dada forma racional (mas outras formas de manifestação da racionalidade) estivessem em um nível de ‘evolução’ inferior aos que seguem a racionalidade eurocêntrica.

Esse eurocentrismo, vinculado aos direitos humanos, impede que estes possam ser vistos de forma universal, já que não comporta uma adequação multi e intercultural. O multiculturalismo, assim como o interculturalismo, já têm em si a resposta adequada para a solução da grande controvérsia trazida à tona. A saída que se constrói para o impasse gerado está, longe da uniformização dos povos, no reconhecimento da diferença.

Com isso, o desenvolvimento de uma ética da alteridade romperia as barreiras das diferenças, barreiras estas criadas pelo modelo ocidental moderno de aplicação dos direitos humanos, porque o fundamento desses direitos deve ser calcado justamente na ausência de igualdade de configuração cultural. O reconhecimento de que todos os povos têm suas próprias culturas e que, portanto, o mundo não está fundamentado na uniformidade, mas na diferença, é a solução para o reconhecimento do ‘outro’, diferente, mas nunca inferior, e para que haja direitos humanos mínimos que abarquem a humanidade, propriamente dita, e não apenas ‘uma humanidade’.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Roberto A. R. de. **Alteridade e rede no Direito**. Veredas do Direito, Belo Horizonte, v.3, n.6, p.11-43, jul./dez. 2006.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10º ed. Rio de Janeiro: forense universitária. 2004.
- BARRETO, Vicente de Paulo. **O Fetiche dos Direitos Humanos e outros temas**. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Lumens Juris Ltda., 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.
- BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX**. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.
- BERGSON, Henri. **A intuição filosófica**. Lisboa: Ed Colibri, 1994.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo. *Para além do individualismo: crítica à irrestrita vinculação dos direitos humanos aos pressupostos da modernidade ocidental*. **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: anuário do programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS: mestrado e doutorado/orgs.** André Luís Callegari. Lênio Luiz Streck, Leonel Severo Rocha. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- CARVALHO, Edgard de Assis. *Identidade Étnico-Cultural e Questão Nacional*. **Sociedades Indígenas e o Direito** – Uma questão de direitos humanos/orgs. Ílvio Coelho dos Santos. Dennis Werner. Neusa Sens Bloemer. Aneliese Nacke. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 1985.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2003.
- COSTA, José André da. **Sentido filosófico dos Direitos Humanos**. Leituras do pensamento contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2006.
- DAMÁSIO, Antônio. **O erro de descartes**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 1996.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**. Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DA SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *A Repersonalização do Direito Civil em uma Sociedade de Indivíduos: o exemplo da questão indígena no Brasil*. Artigo-resultado parcial do projeto de pesquisa **Pessoa Humana e Sujeito de Direito nas Relações Jurídico-Privadas: identidade e alteridade**. Coordenado pelo Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho e financiado pela UNISINOS.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, cap. V. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. GUATARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol 5, São Paulo: Editora 34, 1996.

DOS SANTOS, Ílvio Coelho; WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese. **Sociedades Indígenas e o Direito – Uma questão de direitos humanos – Ensaio**. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 1985.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

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

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**/Louis Dumont: tradução de Álvaro Cabral – Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. **Método para uma filosofia da libertação** – superação da dialética hegeliana. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. **1492 – O Encobrimento do Outro** – (A origem do “mito da Modernidade”). Petrópolis, RJ: 1993.

ENGELMANN, Wilson. *A Crise Constitucional: a linguagem e os direitos humanos como condição de possibilidade para preservar o papel da Constituição no mundo globalizado*. In: MORAIS, José Luís Bolzan de. (Org.). **O Estado e suas crises**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

FLORES, Joaquim Herrera. **El vuelo de Anteo**. Derechos Humanos y crítica a la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A história da Loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

GALEANO, Eduardo. **De pernas pro ar, a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

\_\_\_\_\_. **Da diferença perigosa ao perigo da igualdade.** Reflexões em torno do paradoxo moderno. Porto Alegre: **Civitas**, v.5, n. 2, p. 399-413, jul-dez. 2005.

\_\_\_\_\_. **A qualidade do tempo: para além das aparências históricas.** Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.

GODELIER, Maurice. *O Ocidente é o espelho ou a miragem da evolução da humanidade? Reflexões sobre o processo de ocidentalização do mundo e seus laços com o desenvolvimento da antropologia.* **As Dimensões Culturais da Transformação Global: Uma abordagem Antropológica.** Org. Lourdes Arizpe. Brasília,DF: UNESCO, 2001.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Onçalves. **O jogo das diferenças.** O multiculturalismo e seus contextos. Belo Horizonte: Editora autêntica, 2004.

JULLIEN, François. **O Diálogo entre as Culturas:** do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos.** Coleção os pensadores. São Paulo: Atlântida editora, 1974.

KYMLICKA, Will. **Ciudadania multicultural.** Una teoría liberal de los derechos de las minorías: Barcelona: Paídos, 1995.

LEA, John. YOUNG, Jock. **¿Qué hacer con la ley y el orden?** Buenos Aires: Editores del Puerto, 2001.

LEACH, Edmund. **A Diversidade da Antropologia.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a idéia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito.** Lisboa, Portugal: Edições 70, 1980.

LOBO, Luiz Felipe Bruno. **Direito indigenista brasileiro: subsídios à sua doutrina.** São Paulo: LTr, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude.** Um estudo em teoria moral. Bauru/SP: Universidade do Sagrado Coração, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma Teoria Científica da Cultura.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARX, Karl. **A questão judaica.** São Paulo: Editora Moraes, 1970.

MERTON, Robert K. **Sociologia. Teoria e estrutura.** São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MORIN, Edgar. **Terra pátria.** Porto Alegre: Sulina, 2005.

NIETZSCHE, Friederich. **Os pensadores,** São Paulo: Nova cultura, 1999.

\_\_\_\_\_. **O anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2001.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ROCHA, Everaldo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. Brasília: Ed, brasiliense, 1998.

RODRIGUES, Celso. **O individualismo Moderno e o tempo do direito**. Texto cedido pelo autor.

RUIZ, Castor M. M. B. **As encruzilhadas do humanismo**. A subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Emmanuel Lévinas, Alteridade & Alteridades – Questões da Modernidade e a Modernidade em Questão*. **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**/Ricardo Timm de Souza, André Brayner de Farias, Marcelo Fabri. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**: Lisboa: Edições Afrontamento. 2002.

\_\_\_\_\_. **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. (Coord. Acadêmica). **Estatuto dos Povos Indígenas** – Série Pensando o Direito nº 19/2009 – PUC-PR.

\_\_\_\_\_. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. **As Fontes do Humanismo Latino**. Vol. 2. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

\_\_\_\_\_. *Pensar e Instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX*. **Éticas em Diálogo** – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ética como fundamento**. Uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Editora nova harmonia, 2004.

\_\_\_\_\_. **O tempo e a máquina do tempo**. Estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

\_\_\_\_\_. **Razões Plurais**. Itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sobre a construção do sentido**. O pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sentido e alteridade.** Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Em torno à diferença.** Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da pessoa humana.** Uma visão contemporânea. Revista filosofazer. V. 14, n. 27, p. 7 a 36. Porto Alegre, 2005.

VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno.** Tradução de António Manuel Botelho Hespanha. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 386-395.

WOLKMER, Antonio Carlos; MORATO LEITE, José Rubens (organizadores). **Os “Novos” Direitos no Brasil – Uma Visão Básica das Novas Conflituosidades Jurídicas.** São Paulo: Saraiva, 2003.

WUNDERLICH, Alexandre. **Diálogos sobre a Justiça dialogal.** Rio de Janeiro: Lúmen Júris. 2002.

YONG, Jock. **Sociedade excludente.** Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente. Rio de Janeiro: Renavan, 2002.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.